



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

**Valdevino de Albuquerque Júnior**

**FRONTEIRAS SEMÂNTICAS:  
O DIALOGISMO DAS LINGUAGENS RITUAIS PENTECOSTAIS  
E UMBANDISTAS – UMA ANÁLISE DAS EXPRESSÕES GESTUAIS**

**Juiz de Fora – MG**

2018

**Valdevino de Albuquerque Júnior**

**Fronteiras Semânticas:**

**O dialogismo das linguagens rituais pentecostais e umbandistas – uma análise das expressões gestuais**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião. Área de concentração: Religião, Cultura e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça Lima

**Juiz de Fora – MG**

2018

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

Albuquerque Júnior, Valdevino de.

Fronteiras Semânticas : O dialogismo das linguagens rituais pentecostais e umbandistas – uma análise das expressões gestuais / Valdevino de Albuquerque Júnior. -- 2018.

254 p.

Orientador: Marcelo Ayres Camurça Lima

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2018.

1. Pentecostalismo. 2. Umbanda. 3. Expressão Gestual. 4. Experiência Religiosa. 5. Diálogo semântico. I. Camurça Lima, Marcelo Ayres, orient. II. Título.

VALDEVINO DE ALBUQUERQUE JUNIOR

Fronteiras semânticas: o dialogismo das linguagens rituais pentecostais e umbandistas: uma análise das expressões gestuais

TESE apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de DOUTOR EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO.

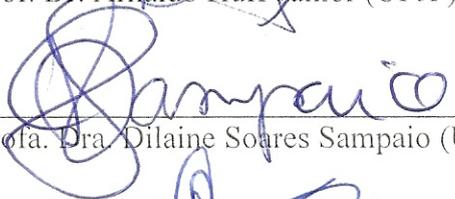
Juiz de Fora, 08/10/2018.

Banca Examinadora

  
Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça Lima- Orientador

  
Prof. Dr. Volney José Berkenbrock (UFJF)

  
Prof. Dr. Arnaldo Huff Junior (UFJF)

  
Prof. Dra. Dilaine Soares Sampaio (UFPB)

  
Prof. Dr. Leonildo Silveira Campos (UPM)

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

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, já idosos, pelo amor e apoio, sempre imprescindíveis, ininterruptos.

Ao Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça Lima:

- pela recepção positiva do projeto;
- pela iluminação promovida em seus *insights*;
- e claro, pela paciência comigo.

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

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

À CAPES, pelo financiamento desta pesquisa.

Ao Prof. Dr. David Le Breton:

- pela acolhida no grupo *Dynamiques Européennes* – DynamE UMR 7367, e na *Faculté des Sciences Sociales* da *Université de Strasbourg*, em 2017.
- também pela recepção positiva do projeto;
- pela iluminação promovida em seus *insights*;
- e claro, também pela paciência comigo.

À Igreja Evangélica Preparatória (IEP):

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

Ao Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda (CESAU):

- na pessoa de sua líder, a Mãe-de-Santo Dona Iracema Salomé;
- a Seu Jorge e Dona Carmen, ogã-chefe da “Banda” e irmã remanescente de Dona Iracema, respectivamente. Iracema e Carmen, “herdeiras do axé” de “Seu Mané-pé-de-ferro”;
- pela amigável abertura dos membros às entrevistas;
- por desempenhar importante papel social, ajudando a muitos;
- por cooperar com a ciência.

Aos umbandistas e candomblecistas, sacerdotes e/ou adeptos de outros terreiros, que, tão amigavelmente, também dispuseram-se ao diálogo e à franca exposição de suas experiências. Não me arriscarei a menções individuais, sob pena de incorrer em esquecimento, e de cometer o grave pecado da omissão. Todos me são muito caros.

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

Aos que reconhecem o valor da humildade e da paz.

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

Obrigado, mesmo!

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

*Rubem Alves*

## RESUMO

O espaço ritual constitui-se num *locus* sagrado de festa. No palco religioso, o sentimento de reconhecer-se cheio do Espírito Santo ou incorporado pelas Entidades reescreve, no próprio corpo do sujeito, a autenticidade de sua tradição mitológica. Simultaneamente, a experiência religiosa reatualiza o poder dessa tradição. E são várias as formas em que a narrativa mítica emerge, vindo à tona e tornando-se tangível à percepção e à emoção. E, neste sentido, a cultura desempenha um papel fundamental: ela é o elo a promover o encontro entre as verdades da crença e as experiências religiosas. Michel Meslin assinala que a religião só alcança o homem através das mediações culturais de seu tempo. Entre essas também variadas “mediações culturais” está a música, com seus gêneros, ritmos e uma força simbólica capaz de funcionar como chave, abrindo as portas das sensibilidades. Para além dos cânticos – mas a eles conexos –, a experiência do transe ritual é um dispositivo de mediação cultural ainda mais poderoso: um dinamo de emoções liturgicamente sacralizadas. Este sentimento religioso de alegria tem suas bases na estrutura do sistema de crenças, e, assim, até a cantiga que coadjuva e complementa os ritos, consubstancia seu status sagrado. Musicalizando o Sagrado, essa arte expressiva de fé e também de cultura potencializa ainda mais o sentimento social de pertença à comunidade religiosa do indivíduo, que também vê alimentada sua esperança de vida. Este trabalho se envereda na trilha da experiência religiosa, em seus percalços sinuosos. Nesse caminho, a intenção é compreender um pouco o funcionamento das engrenagens simbólicas que conferem sentido às manifestações performáticas vividas por pentecostais e umbandistas, em dois grupos religiosos específicos. E, ao analisar a relação entre a dinâmica ritual desses cultos e a produção de sentidos operada nas linguagens gestuais dos sujeitos da crença, refletimos sobre os diálogos semânticos rituais que, construindo experiências de espiritualidade, reconstroem também experiências de vida. É quando a divergência das cosmovisões sucumbe à convergência dos significados religiosos.

### **Palavras-chave:**

Pentecostalismo. Umbanda. Expressão Gestual. Experiência Religiosa. Diálogo semântico.

## ABSTRACT

The ritual space is a sacred *locus* of celebration. In the religious stage, the feeling of being recognized full of the Holy Spirit or incorporated by the Entities rewrites, in the subject's own body, the authenticity of his mythological tradition. Simultaneously, religious experience re-actualizes the power of this tradition. And there are several ways in which the mythical narrative emerges, coming to the surface and becoming tangible to perception and emotion. And, in this sense, culture plays a fundamental role: it is the link to promote the meeting between the truths of belief and religious experiences. Michel Meslin points out that religion only reaches man through the cultural mediations of his time. Among these also varied "cultural mediations" is music, with its genres, rhythms and a symbolic force capable of functioning as a key, opening the doors of sensitivities. In addition to the chants - but related to them - the ritual trance experience is an even more powerful device of cultural mediation: a dynamo of liturgically sacralized emotions. This religious feeling of joy has its basis in the structure of the belief system, and thus even the song that helps and complements the rites, consubstantiates its sacred status. Musicalizing the Sacred, this expressive art of faith and also of culture further enhances the social feeling of belonging to the individual's religious community, which also nourishes their hope for life. This work lies in the path of religious experience, in its sinuous mishaps. In this way, the intention is to understand a little the functioning of the symbolic gears that give meaning to the performance manifestations experienced by Pentecostals and Umbandists in two specific religious groups. And when analyzing the relationship between the ritual dynamics of these cults and the production of meanings operated in the gestural languages of the subjects of belief, we reflect on the ritual semantic dialogues that, by constructing experiences of spirituality, also reconfirm, reconstruct life experiences. This is when the divergence of worldviews succumbs to the convergence of religious meanings.

### **Key-words:**

Pentecostalism. Umbanda. Gestural Expression. Religious Experience. Semantic Dialogue.

## RÉSUMÉ

L'espace rituel est un lieu sacré de célébration. Au stade religieux, le sentiment d'être reconnu comme étant rempli du Saint-Esprit ou incorporé par les Entités réécrit, dans le corps même du sujet, l'authenticité de sa tradition mythologique. En même temps, l'expérience religieuse ré-actualise le pouvoir de cette tradition. Et le récit mythique émerge de plusieurs manières, qui apparaissent à la surface et deviennent tangibles à la perception et à l'émotion. Et, dans ce sens, la culture joue un rôle fondamental: c'est le lien pour promouvoir la rencontre entre les vérités de croyance et les expériences religieuses. Michel Meslin souligne que la religion n'atteint l'homme que par les médiations culturelles de son temps. Parmi celles-ci, la "médiation culturelle" est également variée, avec ses genres, ses rythmes et sa force symbolique capable de fonctionner comme une clé, ouvrant la porte à la sensibilité. En plus des chants - mais qui leur sont liés - l'expérience de transe rituelle est un dispositif encore plus puissant de médiation culturelle: une dynamo d'émotions liturgiquement sacrées. Ce sentiment religieux de joie a sa base dans la structure du système de croyance et, par conséquent, même la chanson qui aide et complète les rites consubstantie son statut sacré. Musicalisant le sacré, cet art d'expression de la foi et de la culture, renforce encore le sentiment social d'appartenance à la communauté religieuse de l'individu, qui nourrit également son espoir de vivre. Ce travail se situe dans la voie de l'expérience religieuse, dans ses sinistres mésaventures. De cette manière, l'intention est de comprendre un peu le fonctionnement des engrenages symboliques qui donnent un sens aux manifestations de performance vécues par les pentecôtistes et les umbandistes dans deux groupes religieux spécifiques. Et lorsque nous analysons la relation entre la dynamique rituelle de ces sectes et la production de significations opérées dans les langages gestuels des sujets de croyance, nous réfléchissons aux dialogues sémantiques rituels qui, en construisant des expériences de spiritualité, reconfirmant, reconstruisent également des expériences de vie. C'est à ce moment-là que la divergence des visions du monde succombe à la convergence des significations religieuses.

### **Mots-clés:**

Pentecôtisme. Umbanda. Expression Gestuelle. Expérience Religieuse. Dialogue Sémantique.

## RESUMEN

El espacio ritual se constituye en un locus sagrado de fiesta. En el escenario religioso, el sentimiento de reconocerse lleno del Espíritu Santo o incorporado por las Entidades reescribe, en el propio cuerpo del sujeto, la autenticidad de su tradición mitológica. Simultáneamente, la experiencia religiosa reitera el poder de esa tradición. Y son varias las formas en que la narrativa mítica emerge, viniendo a la superficie y volviéndose tangible a la percepción ya la emoción. Y, en este sentido, la cultura desempeña un papel fundamental: es el eslabón a promover el encuentro entre las verdades de la creencia y las experiencias religiosas. Michel Meslin señala que la religión sólo alcanza al hombre a través de las mediaciones culturales de su tiempo. Entre esas variadas “mediaciones culturales” está la música, con sus géneros, ritmos y una fuerza simbólica capaz de funcionar como clave, abriendo las puertas de las sensibilidades. Además de los cánticos — pero a ellos relacionados —, la experiencia del trance ritual es un dispositivo de mediación cultural aún más poderoso: un dínamo de emociones litúrgicamente sacralizadas. Este sentimiento religioso de alegría tiene sus bases en la estructura del sistema de creencias, y así, hasta la cantiga que coadyuva y complementa los ritos, consubstancia su status sagrado. Musicalizando el Sagrado, ese arte expresivo de fe y también de cultura potencia aún más el sentimiento social de pertenencia a la comunidad religiosa del individuo, que también ve alimentada su esperanza de vida. Este trabajo se ve en la senda de la experiencia religiosa, en sus percances sinuosos. En ese camino, la intención es comprender un poco el funcionamiento de los engranajes simbólicos que confieren sentido a las expresiones gestuales vividas por pentecostales y umbandistas, en dos grupos religiosos específicos. Y, al analizar la relación entre la dinámica ritual de esos cultos y la producción de sentidos operada en los lenguajes gestuales de los sujetos de la creencia, reflexionamos sobre los diálogos semánticos rituales que construyendo experiencias de espiritualidad, reconvierten también experiencias de vida. Es cuando la divergencia de las cosmovisiones sucumbe a la convergencia de los significados religiosos.

### **Palabras-clave:**

Pentecostalismo. Umbanda. Expresión Gestual. Experiencia Religiosa. Diálogo Semántico.

## SUMÁRIO

|   |         |
|---|---------|
| <b>Introdução</b> .....   | 12      |
| <br><b>Capítulo 1</b>   |         |
| <b>Rituais, Parte I – O Pentecostalismo da IEP</b> .....  | 19      |
| 1. Um breve enfoque histórico, e o surgimento da igreja .....   | 22      |
| 2. O culto, o crente como <i>locus</i> da história viva .....   | 41      |
| <b>Rituais, Parte II – A Umbanda do CESAU</b> .....   | 54      |
| 1. Outro breve enfoque histórico, e o surgimento do Centro .....  | 56      |
| 2. A <i>gira</i> no terreiro de “Mané pé-de-ferro”, na terra batida, pisa o <i>locus</i> da história viva ..... | 74      |
| <br><b>Capítulo 2</b>   |         |
| <b>Quando o cantar funde os mundos: por uma semântica das cantigas rituais</b> .....                            | 95      |
| 1. Os corinhos de fogo [na Igreja Preparatória] – algumas questões... ..  | 96      |
| 2. Os pontos cantados na Umbanda [do CESAU] – algumas questões... ..  | 107     |
| <br><b>Capítulo 3</b>   |         |
| <b>Construções de sentido[s]: tramas simbólicas rituais...</b> .....  | 122     |
| 1. Teias [pentecostais e umbandistas] de comunicação .....  | 124     |
| <br><b>Capítulo 4</b>   |         |
| <b>Dialogismos e Tangências Corporais de Significação</b> .....   | 173     |
| 1. Sentidos Construídos I: A reescrita [corporal] da experiência religiosa .....                                | 176     |
| 2. Sentidos Construídos II: Um encontro [sócio]espiritual .....   | 190     |
| 3. Umbanda, Pentecostalismo, espiritualidade, expressões gestuais e diálogos... ..                              | 207     |
| <br><b>Conclusão</b> .....  | <br>229 |
| <b>Referências Bibliográficas</b> .....   | 236     |

## Introdução

Nas condições ordinárias da vida, uma corrente sensorial ininterrupta confere consistência e orientação às atividades do homem. As imagens, os sons, sobretudo, revestem permanentemente o campo perceptivo. O sujeito certamente está longe de ter uma consciência exaustiva dos *stimuli* que o atravessam. Se o tivesse, sua vida seria impossível. No desenrolar da existência cotidiana, apenas uma espuma sensorial é filtrada pela atenção, inúmeros *stimuli* não acedem à consciência. Um fundo sonoro e visual acompanha seus deslocamentos, a pele registra todas as flutuações de temperatura, tudo o que a toca permanentemente. (...) O fluxo do cotidiano, com suas escansões costumeiras, tende a ocultar o jogo do corpo na apreensão sensorial do mundo ambiente ou nas ações realizadas pelo sujeito. Situar o corpo através das pulsações da vida cotidiana implica insistir na permanência vital de suas modalidades próprias, de seu caráter de mediador entre o mundo exterior e o sujeito. A experiência humana, qualquer rosto insólito que ela assuma, repousa inteiramente sobre as operações do corpo. O homem habita corporalmente o espaço e o tempo de sua vida. (...) Em seu *Essai sur la sociologie des sens*, Goerge Simmel observa que as percepções sensoriais, com as características que colorem cada uma delas, formam o alicerce da sociedade. Mas a apreensão sensorial do mundo não se limita ao conhecimento desses traços; certa qualidade afetiva mescla-se estreitamente à sua ação. A informação percebida pelos sentidos é, portanto, também conotativa; ela informa à sua maneira sobre a intimidade real ou suposta do sujeito que as emite. A vida cotidiana é assim revestida pelas qualificações que nós atribuímos às pessoas pelas quais nós cruzamos. Um halo emocional atravessa todas as trocas e apoia-se nas entonações de voz, na qualidade da presença, nas maneiras de ser, nas encenações da aparência. (...) Numerosos são os vigias da emoção. A apreensão pelo olhar faz do rosto do outro o essencial de sua identidade, o enraizamento mais significativo de sua presença. (...) “O rosto é o lugar do Sagrado no homem”<sup>1</sup>. É provável que o essencial de todo encontro resida nesta jazida do imaginário. As modulações do rosto ou da voz, os gestuais, os ritmos pessoais enraízam o encontro e o orientam com uma linha de força mais eficaz do que o encomendado pelo estrito conteúdo informativo da conversação (...)

(LE BRETON, 2013, p. 154-159).

É segunda-feira. Faz calor, e a tarde já se foi. A noite que chega traz consigo o badalar do sino da paróquia do bairro. É missa dos mortos. O movimento religioso principia sua função de ordenador do cotidiano. Na calçada de minha casa, um conhecido me cumprimenta. Pouca conversa, mas assunto suficiente para uma incursão na experiência religiosa. “Já vai à missa?”, pergunto. “Não, hoje tem gira na Dalmaci”. “Missa dos mortos”, no Catolicismo. Mas hoje é dia de outros “mortos” comparecerem, de maneira diferente, no terreiro. Na igreja, os presentes tão somente na lembrança recebem homenagens nas preces; noutra lugar, a

---

<sup>1</sup> Cf. tb. Le Breton (1995; 2003).

liturgia umbandista traz os espíritos ao terreiro, a fim de rezarem com o povo. Um pouco mais de conversa, e um ponto de Umbanda aparece no diálogo, antecedido por um tipo de satisfação emprestada ao sorriso:

*“Preto-velho tem muita canjira  
Senhor de Angola mandou lhe chamar... (bis)  
Quero ver preto-velho chegar,  
Sem o médium balancear” (bis)<sup>2</sup>*

E o adepto segue seu caminho. Minutos depois, um velho pentecostal, conhecido da família, também dá os ares da saudação e da prosa. Não vai à igreja hoje, diz. Mas sempre oriento uma conversa com anciãos pentecostais no sentido de tentar extrair pepitas de história religiosa. E falamos sobre hinos e corinhos. Figura de muito entusiasmo, é sempre flagrado assoviando, nas caminhadas, um corinho muito antigo. A meu pedido, ele canta a melodia, com uma exclamação de triunfo nos olhos:

*“Eu sou feliz, feliz, feliz sou  
Eu sou feliz, feliz a cantar... (bis)  
Porque um dia eu tive uma dor,  
Mas Jesus Cristo já me libertou. (bis)  
Agora tenho Cristo na mente,  
Vivo vonte, posso cantar...” (bis)<sup>3</sup>*

Neste modesto empreendimento, a ideia inicial é estimular olhares com a iluminação do fogo, e estimular ouvidos com os rumores do mundo espiritual. Afinal, o fogo do Espírito Santo está caindo do céu e queimando a sensibilidade pentecostal, enquanto o Panteão da Umbanda está descendo no terreiro, encontrando-se tanto com a fumaça que sai do turíbulo quanto com os corpos ornados pela mediunidade. Há também uma peleja entre seres angelicais e demoníacos, de um lado, e também entre espíritos das mais variadas estirpes, de outro. E mais, pode-se – e deve-se! – escolher de que lado ficar, pois existe uma disputa acirrada entre os invisíveis, peleja que envolve um prêmio relativamente caro: a própria existência – e o sentido dela. Nessa ideia, carregada de criatividade e de crença, revelam-se também crenças repletas de criatividade. Foi assim, pensando no estímulo que cantigas como as acima descritas provocam quando alcançam ouvidos predispostos aos ideários contidos

---

<sup>2</sup> Ponto cantado durante a “chegada dos pretos-velhos”; trata-se de apenas uma das versões dessa cantiga.

<sup>3</sup> Antigo corinho de fogo.

nessas mensagens melódico-mágicas, que observei boa oportunidade de refletir sobre os modos como são expressos tais estímulos na paisagem propriamente ritual.

Trata-se tão somente do que se vê e do que se ouve:

Expressões do sentimento religioso, na experimentação sensorial do Sagrado.

Ao expressar sua crença verbalmente, o sujeito utiliza, sob as malhas da cultura internalizada, a estrutura linguística na qual fora formado. Deste modo, por menor que tenha sido seu contato com as formalidades da língua, ainda assim ele se comunica perfeitamente com o seu deus, com seu grupo religioso e com qualquer interlocutor interessado em mergulhar, ainda que superficialmente, no espaço tangível de suas experiências religiosas. A partir do compartilhamento social de vivências ordinárias como as relatadas acima, surgiu também a oportunidade de pensar numa correlação de sentidos entre o que é possível captar tanto numa conversa informal quanto nos respectivos ambientes de culto. Daí, um conjunto de sinapses parece ter deslocado o ângulo da proposta inicial. Pois, se é possível estabelecer algum vínculo semântico entre os conteúdos discursivos e as expressões gestuais de sujeitos ora isolados, pertencentes a dois universos de crenças diferentes, algo parece sinalizar que seria mais produtivo tentar analisar essas fronteiras de sentido entre os dois espaços rituais aos quais pertencem os sujeitos. E isto no que os respectivos grupos têm de muito significativo, enquanto estruturas [re]organizadoras de mundo: o significado da experiência religiosa.

A partir de então, dei início a uma série de visitas a terreiros de Umbanda e igrejas pentecostais, entre os quais o Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda (CESAU) e a Igreja Evangélica Preparatória (IEP). A escolha por estes dois espaços de culto está pautada, entre outras características, na identificação de elevados níveis de conservadorismo litúrgico. Apesar da divergência entre os credos, minha hipótese é a de que há uma suposta convergência simbólica, no que diz respeito aos significados da experiência corporal dos sujeitos, em sua espiritualidade. Tais significados parecem fixar-se às âncoras das estruturas mitológicas da religião, relacionadas que são, dialogicamente, à ambiência sociocultural. Antonio Mendonça sublinha que “a trajetória histórica e social de uma religião só se torna compreensível quando seu mito fundante e seus desdobramentos culturais típicos se tornam claros para o pesquisador” (2001, p. 141). No trajeto desta leitura, outros elementos de contato interconfessionais serão apontados, na medida em que a grande complexidade dos sistemas simbólicos religiosos reside também na diversidade de suas formas, lembra Paulo Nogueira (2012). Porque até mesmo dentro de uma única tradição, tal diversidade pode ser encontrada. “Nela, religião é falada, escrita, tornada visual, expressada corporalmente,

transformada em etiqueta de comportamento, temperos de refeições sacras, em alquimia de elementos e palavras” (p. 15). A própria materialidade da crença, nesses termos, molda-se nas estruturas da realidade vivida pelo crente. “Realidade sagrada”, portanto constantemente reescrita nas consciências. Tal reescrita contínua, perene, não sugere que “o Sagrado é o real por excelência”?<sup>4</sup>

Desta forma, este trabalho representa uma tentativa de imersão no oceano semântico destes dois rituais. É certo que o fundo é caracterizado por desníveis, muitos deles inalcançáveis. Por isso não foi cogitado nenhum avanço além da proposta de um mergulho [circunstancialmente] superficial. Afinal, as fronteiras semânticas dão mostras de existir ainda na superfície.

Nesta proposta, incluo então algumas análises das relações simbólicas rituais, tanto na relação entre as performances pentecostais e os corinhos de fogo, quanto naquela operada entre os pontos cantados de Umbanda e o papel destas cantigas na evolução ritual desta religião afro-brasileira. Isto, no sentido de analisar certos pontos estruturais, no culto da IEP e na gira do CESAU. “O universo de significações da espiritualidade é muito vasto e complexo. Se já é assim tão complicado, por que não simplificar?”. Podendo parecer até simplista para alguns, esta afirmação de L. Bittencourt sobre o campo das espiritualidades diz respeito ao empenho do autor em trazer para o campo dos estudos semióticos outras possibilidades de compreensão dos “fenômenos da espiritualidade”, uma vez que “a Comunicação hoje pode ser vista como uma disciplina essencial para a compreensão de fenômenos espiritualistas (...) e inúmeros outros fenômenos podem ser analisados sob o ponto de vista da Comunicação” (2005, p. 2-9). De qualquer maneira, cumpre ressaltar que 1) quando falo em “dialogismo” e “expressões gestuais”, não me refiro, aqui, ao possível estabelecimento de relações estéticas entre as modalidades de expressão gestual recorrentes em certos Pentecostanismos e Terreiros das religiões afro-brasileiros. E também que 2) a vereda a ser trilhada não tem, em seu itinerário, um estudo sobre o universo arquetípico do panteão umbandista. Apesar de as semelhanças performático-rituais mais notórias estarem na relação entre a dança e a marcha do preparatoriano, e o giro e cambaleio das entidades umbandistas Baiano e Caboclo, tal consideração não sugere produtividade à Tese, no sentido da proposição original.

É bem verdade ser flagrante a apropriação (se é que existe alguma!), por certos Pentecostanismos, de vários elementos tradicionalmente utilizados por umbandistas e candomblecistas (como, por exemplo, os cultos pentecostais nos quais os crentes tocam vários

---

<sup>4</sup>Cf. Eliade, 2008, p. 85.

atabaques, agogô, pandeiro, triângulo, e cantam corinhos rítmica e melodicamente estruturados como se pontos cantados fossem, trajados em indumentária idêntica àquelas dos sacerdotes afro-brasileiros). Em mão inversa, o diálogo proposto neste trabalho opera-se antes na convergência das significações experienciais vividas através das linguagens rituais, do que propriamente no paralelismo e similitude dos movimentos corporais recorrentes nos dois cultos. Todavia, em seu caráter cênico, as performances gestuais protagonizam uma festa.

Um “etnógrafo de símbolos”, como lembra Geertz, precisa entender os olhares do “nativo” sobre a crença. Entender o significado assumido pela alquimia de elementos e palavras, em sua concepção (1996, p. 106). Portanto, entender o *sentido* das expressões gestuais através dessa mesma performance – e seus personagens – é “descobrir” o *significado do símbolo* através da leitura do *texto ritual* – e o código utilizado nesse texto – que se apresenta no culto. As letras dos corinhos e pontos cantados, por exemplo, refletem um diálogo com o passado, o mito: são textos, códigos verbais que, de uma forma específica, abrigam estruturas de conteúdo construídas durante a história (informações diacrônicas), transformando-as em signos organizados. E estes são, também, pelo contexto sistêmico da cultura, historicamente constituídos.<sup>5</sup>

É o diálogo [ritual] com o passado que alimenta o presente.

A dinâmica do conjunto de atividades realizadas no decurso deste trabalho concorre no sentido de fazer desta pesquisa uma pequena contribuição no processo compreensivo sobre estes dois universos de crença – o pentecostal e o umbandista –, exatamente num dos pontos específicos das relações de comunicação que compõem e orientam a estrutura destes cultos: *o sentimento da experiência religiosa*. Daí um compartilhado e necessário enfoque interdisciplinar, face à “polissemia nas interpretações dadas ao fenômeno religioso, fruto da diversidade epistemológica com que ele é encarado”<sup>6</sup> E, entre tantas intenções, neste mesmo enfoque relevo o caráter abrangente da Ciência da Religião. E tento traduzir, em cada linha, a oportunidade vivida neste desejo cooperativo de produzir uma reflexão útil, no sentido de estimular e, quem sabe, aguçar olhares sobre os fenômenos abordados, no sentido científico-religioso original de produzir e transmitir conhecimento<sup>7</sup>.

No primeiro capítulo, apresento os dois grupos, num tipo de ensaio de síntese-histórica, em que tento situar o momento fundador de cada universo religioso específico no contexto existencial mais amplo de cada uma das religiões. Para isso, o recurso à coleta de

<sup>5</sup> Cf. Nogueira, 2012.

<sup>6</sup> Cf. Camurça, 2008, p. 25.

<sup>7</sup> Cf. Hock, 2010.

informações junto a órgãos públicos, literatura direcionada, e, especialmente, através das entrevistas, instrumento analítico-compreensivo no sentido de ensaiar leituras e interpretações de comportamentos pessoais e olhares sobre o mundo (KAUFMANN, 2013). A ideia foi, justamente, municiar a pesquisa com instrumentos objetivos de análise que explicitem alguns aspectos da experiência pessoal [e coletiva] dessas pessoas, além, claro, da “observação participante”. Nesta, uma atenção aplicada ao universo simbólico de um sem número de cultos e giras regulares, celebrações especiais nas duas religiões, estudos bíblicos, cultos de oração e libertação no templo central e nas congregações, giras de desenvolvimento e giras abertas ao público – estas, especialmente. Porque há razões que fundamentam o ato comunitário de cultivar. E um refinamento mínimo de atenção é imprescindível, pois esta filtragem inicial é operosa no reconhecimento de relevos, na superfície ritual. É o caso da função e importância dos elementos musicais, no Pentecostalismo e Umbanda – os pontos cantados e os corinhos de fogo –, objetos de reflexão no segundo capítulo. A partir da verificação e reconhecimento da importância assumida por esses gêneros de expressão musical nos rituais, uma observação atenta pode perceber, prontamente, uma outra correlação possível, no espaço ritual. É o que veremos no capítulo três, onde reflito sobre a variedade de modos como podem se dar os fluxos de comunicação no espaço de culto e, mais especificamente, a inter-relação das cantigas com as formas discursivas assumidas e a influência da arquitetura ritual na dinâmica comunicacional entre os sujeitos, nas giras e cultos.

Finalmente, o conjunto das crenças – implicadas tanto na emoção da experiência sensorial que brota na dinâmica do rito, quanto nas cantigas e na experiência espiritual através das expressões gestuais –, para além de ordenador ritual da corporeidade, é o operador de um estatuto conceitual da própria experiência religiosa, uma vez que engloba organizações de símbolos que parecem fomentar o reforço contínuo de um *habitus* religioso, nos dois grupos.

Durkheim (2008) medita sobre uma questão importante, 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, imperiosamente, as experiências sensoriais dos sujeitos envolvidos, vez que o culto é realizado e vivido pelos fieis, agentes culturais que não apenas assistem aos rituais: antes participam ativamente, possibilitando então que o ato coletivo seja efetivamente um culto. Interessante notar o quanto IEP e CESAU convergem, numa sugerida *bricolage* do

compêndio experiencial religioso de seus adeptos, na fusão de sistemas simbólicos característicos dos entremeios da cultura religiosa brasileira. Entre tais meios, o capítulo quatro apresenta um breve percurso reflexivo, por onde tento desenvolver a noção de uma *reescrita corporal da experiência religiosa*. Penso e admito, claro, não tratar-se de empreendimento pretensioso. Pelo contrário. Nada além dos limites de uma abordagem simples, interessada no diálogo convergente de sentidos entre comportamentos rituais diferentes, a partir de universos religiosos também diferentes.

Espero que esta melodia não represente um fardo, ou um severo desafino.

E, caso não mereça reprise, que ao menos não seja um dissonante à leitura.

## Capítulo 1

### Rituais, Parte I – O Pentecostalismo da IEP

A própria palavra (Bíblia) fala que quando o Espírito Santo impelia a Sansão, ele dava uma força sobrenatural a Sansão... olha só, Sansão chegou a matar mil homens com uma queixada de jumento! Era o Espírito Santo impelindo ele para uma ação de guerra, de batalha, uma peleja... (SIC)<sup>8</sup>.

Até o presente, já é razoável o volume de informações e pesquisas realizadas sobre o Pentecostalismo, refletindo a importância assumida por essa instância religiosa no espaço brasileiro. Não só por aqui, mas de maneira global. Encontra-se disponível na internet, por exemplo, um acervo razoável que elenca o culto pentecostal – suas origens, características, modos de estabelecer e/ou ajustar relações entre os praticantes e o credo doutrinário propriamente dito, além de estudos mais voltados para as consequências sociais dos movimentos pentecostais, etc. – entre os primeiros no que diz respeito à sua importância nas pesquisas sobre religiões no Brasil. Isto, até mesmo por conta do explícito crescimento evangélico no país, atestado pelo último censo, em que os Pentecostais guiam, majoritariamente, a marcha progressiva do Cristianismo não-católico, sobretudo nos espaços periféricos das grandes regiões metropolitanas (GRACINO JÚNIOR, 2012).

Portanto, ressaltar a amplitude do movimento pentecostal no Brasil mostra-se, aqui, um tanto desnecessário. Perde-se de vista o quase infinito de artigos, dissertações e teses que mais que explicitam o interesse da comunidade acadêmica no fenômeno: antes revelam a importância que determinados grupos assumem no campo religioso do país, e a consequente influência que tais segmentos exercem no percurso da história religiosa brasileira do século XX. Assim, quando se fala numa história contemporânea do Brasil e [dos] movimentos religiosos, ascensão e/ou prevalência de determinados grupos sobre outros, parece mostrar-se simplista – e de fato o é – concentrar a representatividade de todo o Pentecostalismo brasileiro<sup>9</sup> numa denominação apenas, surgida no interior de Minas Gerais. Seria uma tentativa ingênua de representar “o todo” pela “parte”. E o empreendimento prenunciado nestas linhas não reflete a intenção de comprovar algo sobre o Pentecostalismo. Imersa num universo cultural tão rico, num cosmopolitismo de interações simbólicas tão progressivas, a

---

<sup>8</sup> Irmão Paulo, 37, pentecostal.

<sup>9</sup> Sobre a origem do Pentecostalismo [no Brasil e exterior] vide Hollenweger (s/d; 1972; 1996; 1997), D. Martin (1967), C. Rolim (1985; 1994), Gabriel Vaccaro (1990), Leonildo Campos (1995; 1996; 2005), Décio Passos (2005), Paul Freston (1993; 1994), Ricardo Mariano (1999), Campos Júnior (1995), David Lehmann (1996), Richard Shaull e Waldo César (1999), Mafra (2001), Corten (1996), entre outros.

seara pentecostal manifesta sua importância social através da empresa mesma de constituir-se parte da religiosidade brasileira.

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

Mais que oportuna a lembrança de Leonildo Campos de que “Pentecostalismo” é um “cabide conceitual”, haja vista o olhar unificador e homogeneizador que “pendura”, na mesma concepção, “fenômenos e conceitos diferentes, de origens históricas diversas e características contraditórias” (1995, p. 23). Assim como o país é a união dos Estados e, a coletividade, dos indivíduos, vale traçar aqui um paralelo: o de que não se pode falar em “Pentecostalismo”, mas em “Pentecostalismos”, já o ressaltara Bittencourt Filho (1994; 2003). De fato, as igrejas que compõem os quadros denominacionais desse movimento religioso mais que capilarizado, já estudadas por vários pesquisadores, evidenciam a realidade plural e dinâmica dessas denominações, que, ora têm seus credos rearranjados/adaptados/assimilados/ressignificados nos variados entrecruzamentos teológicos e doutrinários (diga-se “simbólicos”), ora justapõem-se, nas práticas rituais, às religiosidades concorrentes<sup>10</sup>.

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

Neste sentido, a proposta que apresento é fruto de observações em campo, alinhavadas às minhas experiências e conhecimento pessoal sobre o universo pentecostal. Tal circunstância não representa, absolutamente, nem acerto de contas com a religião, tampouco algum empenho apologético. Trata-se de observação participante, mirada etnográfica, no interesse de apurar aspectos importantes da relação entre os crentes e alguns elementos que compõem os processos da comunicação [intersubjetiva] pelos quais se desenvolve a eficácia do arcabouço

---

<sup>10</sup> Cf. Ari Oro (2005-2006), Birman (1996; 2011) e outros. Ao definir as “religiões universais de salvação individual” como “solvente” que dilui, através da inserção no novo sistema de crenças, a religiosidade anterior do sujeito, Pierucci (2006) atesta esse caráter de disputa que alimenta uma ideia concorrencial no espaço religioso.

simbólico do culto pentecostal em questão. Cumpre ressaltar que, quando falo desta igreja que irrompe em solo mineiro, a Evangélica Preparatória, doravante designada pela sigla “IEP”, deve-se ter em mente tratar-se de uma denominação que se pretende *restauradora* do Pentecostalismo primitivo (clássico) no Brasil. Há uma intenção clara, abertamente propagada pela liderança da IEP, de *reformatar* a igreja, o Pentecostalismo, no sentido de trazê-lo novamente à “sã doutrina”, entendida pela IEP como o processo de manutenção do conservadorismo das tradições pentecostais pioneiras de santidade, sobretudo no que tange aos usos e costumes. E o alicerce dessa missão está na experiência carismática do pastor presidente. Importante notar que o trabalho de campo evidencia dificuldades na especificação tipológica desta denominação, uma vez que ela comporta elementos simbólicos fortíssimos característicos do Pentecostalismo clássico, mas absorve também características do deuteropentecostalismo<sup>11</sup>.

Definir um Pentecostalismo entre os Pentecostalismos não é das tarefas mais fáceis. Nestes termos, cumpre ressaltar que o presente trabalho não faz uma abordagem histórica sobre esse movimento religioso, pois os registros acadêmicos já dão conta de fontes suficientes (ou quase!) para pesquisas históricas, sociológicas, teológicas e outras. Na mão inversa, impera neste capítulo o foco bem estabelecido na origem e *história da IEP*, na breve panorâmica dos cultos da denominação e nas relações intersubjetivas que se dão durante os eventos, e que constituem a dinâmica das suas reuniões. Com base em algumas entrevistas não-estruturadas<sup>12</sup> com membros, bordam-se alguns pontos de vista dos crentes, traçando observações (nem sempre lineares, diga-se) sobre alguns elementos que caracterizam a experiência cútico-religiosa do grupo, bem como a “análise dos símbolos sagrados” que constituem uma identidade religiosa/ritual/pentecostal da IEP. O motivo para tal, é que parto do pressuposto de que tais elementos constituem-se materialidade absoluta do espectro simbólico da crença coletiva desta denominação.

---

<sup>11</sup> Adoto *deuteropentecostalismo* em lugar de “Pentecostalismo de segunda onda” (FREESTON, 1994) pelas mesmas razões – muito bem justificadas – já expostas na obra de Ricardo Mariano (1999). É óbvia, na experiência de campo, a constatação de que a IEP compartilha o mesmo núcleo teológico e/ou doutrinário do Pentecostalismo tradicional, com exceção de alguns elementos rituais acessórios, os quais nosso objeto de pesquisa compartilha com o referido deuteropentecostalismo.

<sup>12</sup> Têm sido interessante o exercício das entrevistas não-estruturadas (ou entrevistas em profundidade) às entrevistas estruturadas. Idealizando a leitura da experiência relatada nas respostas não diretas, baseadas num diálogo aberto às possibilidades de reflexão do entrevistado, busca-se eliminar as restrições impostas pelas perguntas fixamente predeterminadas, abrindo mais perspectivas de inter-relação entre as repostas e a respectiva associação de tais repostas às estruturas simbólico-religiosas do grupo, expandindo a ideia de certa liberdade nas interpretações (RICHARDSON, 2012; KAUFMANN, 2013).

## 1. Um breve enfoque histórico, e o surgimento da igreja

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

O final dos anos 1970 foi marcado pelo surgimento do que Paul Freston (1993, p. 95) chama de “terceira onda” do Pentecostalismo brasileiro que, nas décadas seguintes, viraria a mesa da realidade religiosa no país, no crescimento explosivo de um movimento que, definitivamente, minaria ainda mais a já então comprometida hegemonia católica. Novas correntes teológicas, enfatizando sobretudo a teologia da prosperidade, aportaram em solo nacional, vindo diretamente dos Estados Unidos. Quer dizer, produto importado. Novas interpretações teológicas incorporadas em nova roupagem simbólica, importadas da então concepção evangélica neopentecostal norte-americana, sobre a importância de se manter um “jogo de reciprocidade” com Deus, jogo que implicaria, inevitavelmente, num desprendimento [necessário] dos bens terrenos, em favor da cooperação para o progresso da nova forma de ser igreja. Nova forma, nova roupagem que agora adereça a fé pentecostal brasileira, fortemente *bricolada* pelas associações simbólico-sincréticas com as religiosidades vizinhas. Fé que faz do Pentecostalismo espaço de intersecção entre o conjunto das crenças

populares da religiosidade brasileira (basicamente indígenas, ibéricas e africanas) e das crenças evangélicas estadunidenses, sobretudo a herança simbólica carismática dos eventos de Azuza<sup>13</sup>. Nova igreja que, encontrando aliados nas consciências predispostas às relações de permuta com a divindade, revela também ruptura drástica com o modelo pentecostal vigente à época<sup>14</sup>. Por que esta breve alusão – e somente a – ao Pentecostalismo de terceira onda, ou [neo]pentecostalismo?

Ora, o estilo marcante que diferenciava os pentecostais clássicos dos demais evangélicos – por conta do conservantismo contraculturalista costurado nos usos e costumes –, vinha-se esfarelado no novo estilo de um neopentecostalismo inclusivo, que aposentava, em boa velocidade, o paletó, a gravata e o rigor moral cerzido nos vestidos bem-comportados, usados pelas crentes. É verdade que, bem antes da chegada do neopentecostalismo, a indumentária que refletia a tradição e rigor do moralismo evangélico restringia-se aos pentecostais clássicos e a alguns deuteropentecostais, uma vez que os protestantes históricos, nessa época – e até por conta de seus diferentes olhares teológicos –, já viviam, de certa forma, a liberdade de estar fora dos portões regulatórios do legalismo moralista dos usos e costumes. Quer dizer, um olhar panorâmico sobre a sociedade reconhecia, à exceção daquele estilo do Pentecostalismo sectário, uma [quase] absoluta imersão na sociedade envolvente em termos de moda, do jeito de se vestir. Afinal, como bem lembra McLuhan (2007), o mundo tornara-se uma “aldeia global<sup>15</sup>” – as “tribos” do mundo estão conectadas. Um bom exemplo desse estreitamento de

---

<sup>13</sup> Azuza Street, Los Angeles, Califórnia. O século 20 mal havia raiado, quando manifestações carismáticas ocorridas na Escola Bíblica Betel, em Topeka (Kansas, EUA), ganharam repercussão em outros Estados norte-americanos. O líder da escola, Charles Parhan, ensinava “que a salvação, a santificação e batismo com o Espírito Santo eram evidenciados somente por meio do falar em línguas estranhas” (CAMPOS, 1996, p. 81-82). Após converter-se ao Pentecostalismo e romper com sua igreja, um pastor de Houston (Texas, EUA), leva consigo o jovem negro William Seymour. Em 1907, Seymour faz uma pregação na igreja dos nazarenos, em Los Angeles, sendo em seguida expulso pela pastora responsável. Algum tempo depois, um templo antigo que pertencia à Igreja Metodista Episcopal Africana, na rua Azuza, 312, se transforma em “pólo de atração obrigatório” por conta dos fenômenos carismáticos que ali ocorriam, marco referencial do início do Pentecostalismo moderno norte-americano, local de conversão de W. Durham, que mais tarde influenciaria os três principais fundadores do movimento pentecostal no Brasil. (CAMPOS, 1996, p. 82) (Vide também as demais obras referidas na nota nº 9).

<sup>14</sup> Ainda nos anos 1980, as marcas sectárias do Pentecostalismo pioneiro impunham-se no panorama social brasileiro. Caminhando pelas calçadas das periferias ou nas ruas dos grandes centros, era evidente a estética contraculturalista representada pelo “rigorismo moral” (MARIANO, 1999) expresso na indumentária dos pentecostais, sobretudo da Assembleia de Deus (AD). Este fato pode ser comprovado pela oportunidade, como tivemos, de larga convivência com crentes daquele tempo, inclusive pessoas que, à época, já compunham o quadro de membros da AD há pelo menos 20 anos, e hoje testemunham, corroborando os dados da academia, a queda (senão a perda) do que se poderia definir como sendo a identidade estética do Pentecostalismo tradicional.

<sup>15</sup> Em seu clássico *Os meios de comunicação como extensões do homem*, McLuhan (2007) analisa [“profeticamente”] os efeitos do desenvolvimento tecnológico na aproximação entre as culturas, pelo menos no que diz respeito ao que se pode chamar *conhecimento da alteridade cultural*. Os meios de comunicação são extensões mesmas dos produtores de seu conteúdo, já que a ideologia se instrumentaliza do veículo de comunicação e já que “o meio é a mensagem”. E por falar em roupa, a divulgação midiática dos bens de

distâncias culturais operado pelas [inter]conexões tecnológicas, sobretudo midiáticas, também se evidencia no fato de que o *jeans* mais usado na Europa ou na América do Norte tinha (e continua a ter!) o mesmo desenho e corte dos que produziam a vitrine ambulante brasileira, sobretudo nos grandes centros. As pessoas usavam – e ainda usam – a mesma coisa. E os crentes agora, também.

Ou melhor: alguns, não.

Mesmo sob a dinâmica de uma modernidade e cultura que tudo mesclam, adaptam e transformam, sobrevive ainda, em algumas igrejas, o estereótipo do “velho crente”, com seus trajés sisudos e acentuadamente sóbrios. Onde encontrá-lo? Lembra-nos Mariano (1999) acerca da resistência tanto das Assembleias de Deus (AD) – mesmo que menos acentuada e em ligeiro declínio – quanto da Igreja Deus é Amor (IPDA) em relação ao abandono dos usos e costumes [sobretudo indumentários] tradicionais. Cabe aqui uma observação. A Congregação Cristã no Brasil (CCB, 1910), primeira denominação pentecostal no país, tendo aportado por aqui um ano antes da Assembleia de Deus (AD, 1911), também se diferenciava pelos usos e costumes. No entanto, a CCB teve sua origem na experiência carismática de um presbiteriano convertido ao Pentecostalismo. Portanto, sendo o presbiterianismo menos restritivo em termos de uma obrigatoriedade no uso vestuário indicando recato, é plausível creditar tal característica à menor ênfase dada pelos calvinistas a tais questões.

Situações como esta evidenciam mais um ponto complexo na interseção dos vários sistemas simbólicos pentecostais: as inúmeras possibilidades doutrinárias que podem surgir. A CCB e AD, mesmo tendo sido as primeiras pentecostais no Brasil<sup>16</sup>, divergem razoavelmente em seus usos e costumes. Já a Igreja Pentecostal Deus é amor (IPDA), fundada em 1962, é emblemática no “Pentecostalismo de cura divina” (MARIANO, 1999). E, embora não seja fruto de cisão com a AD, revela-se uma recriação do sistema de crenças assembleiano, numa adaptação explícita de dois elementos característicos principais desta denominação: a manutenção do regime severo nos usos e costumes de santidade e o uso da Harpa Cristã<sup>17</sup>, hinário oficial da AD. Ora, a “visão de mundo” de um grupo reflete a postura

---

mercado da moda internacional fazia (e faz) dos figurinos dos gringos um espelho que se refletiria, até os dias de hoje, nos cortes italianos e ingleses dos paletós usados por todo o mundo, sobretudo no Brasil, e na costura dos vestidos, jeans, decotes e demais modalidades de roupas que caracterizam a mulher de hoje. Lançados nas pistas de Paris ou em Nova Iorque, a moda circula tanto nos condomínios de luxo quanto nos becos das favelas, com ressalvas, claro, à realidade do poder de compra de cada um dos grupos. E a moda viaja pela história, quer pelos originais ou simulacros.

<sup>16</sup> Os líderes foram influenciados pela mesma leitura teológica de William Durham.

<sup>17</sup> A Harpa Cristã é o hinário oficial das Assembleias de Deus. É certo que o surgimento do movimento gospel, nos anos 80, intensificou e sistematizou a disseminação de canções de estilos populares entre os evangélicos, impulsionando ainda mais o uso dos corinhos, fato que influenciou muito a dinâmica litúrgica de várias

delineada por suas crenças e doutrinas. E, nesse sentido, divergências doutrinárias são, quase sempre, a primeira “trinca” das cisões. Foi o que aconteceu, por exemplo, no processo de divisão das Assembleias de Deus em dois grandes blocos administrativos nacionais (chamados de «Ministérios», em linguagem nativa): o Ministério de Madureira e de Missões, em 1988 (ARAÚJO, 2007; ALENCAR, 2010). No caso da AD, sabe-se que ela passou – e ainda passa – por um processo social de inclusão (por conta da gradual adaptação à cultura de massa, mais evidenciada na redução do diferencial estético e comportamental de seus crentes), e até mesmo perda de identidade com as raízes e tradições que marcaram seu início e, através do tempo, caracterizaram o *ethos* desta denominação. E esse abalo nas estruturas identitárias dessa igreja fora sentido nas demais comunidades assembleianas, em todo o país. As igrejas mais rígidas, de intenso legalismo e rigor moral, impunham a seus crentes a observância de um severo sectarismo, até mesmo em relação aos demais religiosos das igrejas homônimas (MARIANO, 1999). “O Pentecostalismo brasileiro nunca foi homogêneo” (Ibid, p. 23). Absolutamente. Mas a heterogeneidade [sobretudo intraministerial] do movimento pentecostal fora evidenciada, com mais nitidez, após a divisão das Assembleias de Deus no Brasil<sup>18</sup>.

Sabe-se que a capilaridade do campo pentecostal, em termos do surgimento de inúmeras denominações, irrompeu, de fato, após a chegada da Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) no país, em 1953<sup>19</sup>. Contudo, e por conta da influência que as AD’s exerceram – e ainda exercem – nas liturgias pentecostais no país, é bastante pronunciada, sobretudo nas igrejas de

---

denominações protestantes, inclusive a pentecostal AD. No entanto, a referida coletânea de hinos mantém-se nas igrejas, talvez por conta de sua legitimidade ancorada na história das AD (e sua relevância no cenário pentecostal brasileiro) ou por certa reverência mesmo, alimentada pela tradição pentecostal que reconhece, na Harpa Cristã, o repertório mais rico em termos da lírica das composições, sobretudo a identidade por elas criada com o Pentecostalismo. Cf. CONDE, 2008; DANIEL, Silas, 2012. Resumo histórico do hinário disponível em: <https://is.gd/8YxRwz>.

<sup>18</sup> A Assembleia de Deus é a maior denominação pentecostal do Brasil (IBGE: No censo de 2000, a AD tinha cerca de 8.418.140 crentes, com praticamente a mesma margem de superioridade em relação a outras igrejas, atestada pelo Censo 2010. Esta igreja conta, segundo o atual censo, com 12.314.410 fieis, 10 milhões a mais que a primeira igreja pentecostal do Brasil, a CCB, e quase 11 milhões à frente da denominação mais estudada pela academia, a neopentecostal IURD). [Também] Por conta disso, os movimentos de cisão provocados por alterações ocorridas em seu interior refletiam-se em vários níveis dessa denominação, e também repercutiam no cenário evangélico: surgiram novas igrejas, algumas preservando o núcleo doutrinário assembleiano, outras, em digressão absoluta, abriam fogo contra o antigo legalismo, incorporando, ainda, elementos de outros credos. “Dez anos depois de sua [Paulo Macalão] consagração, já havia registro de igrejas abertas em outros Estados. Foi a consolidação do Ministério de Madureira rivalizando com a “Missão”, neste caso representado, no Rio, pela AD no bairro de São Cristóvão. Em 1958, foi eleito Pastor Presidente Nacional do Ministério de Madureira e, em 1960, lançou o jornal próprio, O Semeador. Em 1988, o ministério foi desligado da Convenção Nacional.” (ALENCAR, 2010, p. 130).

<sup>19</sup> A chegada da IEQ no Brasil representa um forte marco de fragmentação do Pentecostalismo, por conta dos processos de divisão denominacional que, a partir dela, viriam germinar e propiciar o surgimento de inúmeras igrejas pentecostais no país, uma avalanche de olhares teológicos (FREESTON, 1993).

menor porte (muitas destas autônomas, sem vínculos com sedes administrativas) nos subúrbios e periferias, as marcas dessa denominação. Isto pode ser comprovado, em parte, através da hinódia adotada nessas igrejas que, da mesma forma que a IPDA, adotam a Harpa Cristã como repertório litúrgico regular dos cânticos congregacionais. Muitos «ministérios» (diga-se *igrejas*) surgiram a partir da divisão das Assembleias de Deus. Alguns com o mesmo nome (porém adaptados, com função identificadora), como por exemplo, a Assembleia de Deus “de Jacarezinho” (RJ), Assembleia de Deus “Betesda” (SP), etc<sup>20</sup>. Outros, com nomes diversos, mas que mantêm vínculos simbólicos com a AD, já que suas estruturas litúrgicas cerregam e espelham os genes rituais assembleianos.

Entre as denominações surgidas a partir de uma experiência anterior nas AD's, está a Igreja Evangélica Preparatória (IEP). Fundada no final dos anos 1980, a gênese desta igreja está centrada na experiência carismática, característica que encontra muitos paralelos na origem de outras denominações pentecostais. No entanto, há um enredo que posiciona a IEP num *locus* diferenciado, no atual universo pentecostal. Ora, no início dos anos 1990 o Pentecostalismo no Brasil já estava imerso no oceano de uma exponencial pluralidade religiosa que pintava, na realidade do país, as cores de sistemas de crenças variados. Oceano este que inundou e fora inundado pelos novos movimentos pentecostais. Se tais movimentos traziam consigo as marcas de uma modernidade secularizada e a perda [pelos pentecostais clássicos] de características que os identificavam tanto entre os demais evangélicos quanto na abrangência social, também é verdade que subsistia, entre os pentecostais, um ardor saudosista a orientar as consciências de conservadores refratários às mudanças inclusivistas em curso, já que estes mantinham as características ascéticas do Pentecostalismo pioneiro e, conseqüentemente, um estilo de vida rigoroso, característico daqueles «crentes antigos». Se é verdade que o neopentecostalismo viera impor suas lentes teológicas ao olhar evangélico, também é verdade que o Pentecostalismo tradicional repudiava tais acessórios, interpretando as doutrinas neopentecostais e antilegalistas como «mundanas», “porta de entrada do mundo na igreja”, numa linguagem tipicamente pentecostal.

Até os anos 1970-1980, o Pentecostalismo brasileiro (com destaque, neste caso, para as Assembleias de Deus) mantinha fortes seus traços identitários, diferenciadores no campo evangélico: 1) intensa presença pública em ações de proselitismo (os chamados “cultos ao ar

---

<sup>20</sup> A diversidade do campo pentecostal também se mostra aí, nessas cisões. As nuances doutrinárias dessas igrejas são variadas, sobretudo no que tange a usos e costumes. Não raro, encontram-se muitas [novas] Assembleias de Deus que, pelo menos em termos de uma “estética identitária”, destoam totalmente da tradição do Pentecostalismo pioneiro dessa denominação.

livre”); 2) autoafirmação como pentecostal através da evidência de conversão, afirmada por um “ascetismo ativo”, em termos weberianos, disciplina puritana denunciada na estética acentuadamente sóbria e contida dos crentes (tal comportamento é complementar ao sentido de “dar bom testemunho”); 3) forte ênfase teológica nos princípios espirituais da igreja (ideal de santidade, vida de oração, busca dos dons espirituais), elementos que desembocavam na rigidez doutrinária da denominação, ideias religiosas rigoristas que ditavam preceitos e regras morais, manifestados no legalismo pentecostal. Estes são [alguns] traços do Pentecostalismo pioneiro [sectário]. Havia (e ainda há entre os conservadores) uma aura sobre a “igreja da época”, que reconhece no estilo de vida supracitado as verdadeiras e legítimas marcas da presença de Deus no grupo: “sem santidade e consagração, sem oração e sem jejum, Deus não manifesta Sua presença no meio do povo”, ressoa a voz do pregador pentecostal conservador.

Essa convicção tem sua base numa generalizada cosmovisão dúplice, maniqueísmo a prescrever que tudo, inclusive o corpo, está inserido ou na ordem do bem ou na ordem do mal. É preciso portanto expurgar a ação do mal, a fim de que o bem se estabeleça. Lembra-nos Alexandre Souza (2004) que “o corpo como território de ação do Diabo é uma doutrina primitiva do Pentecostalismo, inspirada nos constantes embates com os demônios que marcaram o ministério de Jesus Cristo e dos apóstolos” (p. 83). Para ser possível então ao humano receber, em si mesmo, a presença e ação do Sagrado, faz-se necessário santificar-se a Deus, e isto inclui, naturalmente, o subjugar da carne, do pecado, do corpo, à vontade de Deus: “(...) sabemos que em nenhuma outra religião cristã a prática do jejum foi tão exercida quanto no Pentecostalismo” (p. 81). Essa característica do Pentecostalismo que se instaurou no Brasil, a de viver uma vida de santidade, marcou historicamente o movimento, e profundamente os pentecostais comprometidos e integrados nas atividades de suas igrejas. Daí ser possível afirmar que havia uma identidade pentecostal extremamente contraculturalista, sectária. E essa característica atraía a muitos que identificavam, nas atividades e comportamentos pentecostais de então, uma manifestação «verdadeira, legítima» de Cristianismo. A igreja então era “o povo de Deus”, “os diferentes”, “os Bíblias”.

No início dos anos 1980, o Brasil já era povoado de Pentecostalismos. Foi nessa época que, na cidade do Rio de Janeiro, um adolescente negro, de família simples, convertera-se a uma igreja pentecostal. Marco Antonio Mendes, que anos mais tarde constituiria uma igreja pentecostal na Zona da Mata Mineira, rompia então os laços que o atavam às crenças de sua família, vindo a tornar-se um daqueles «crentes diferentes». A conversão desse rapaz é um exemplo das inúmeras possibilidades de trânsito religioso e interdenominacional que existem na *cultura religiosa brasileira*. No final dos anos 1970, época em que as engrenagens da

Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), emblema do neopentecostalismo brasileiro, recebiam as primeiras trações que mais tarde comporiam a máquina multinacional iurdiana de símbolos neopentecostais, o jovem Marco Antonio entra num templo da recém-criada IURD e assiste à reunião. Em nossa entrevista, o agora pastor Marco arremata: “naquela época, a Universal ainda falava do Jesus verdadeiro”<sup>21</sup>.

Antes de proceder ao detalhamento sobre a origem da IEP, cumpre aqui uma breve tentativa de descrever o fundador desta igreja, uma vez que o perfil deste pastor esboça o recato e vigilância que caracteriza o estereótipo do pentecostal clássico. Trata-se de um cidadão de procedência humilde, vindo de uma família de trabalhadores<sup>22</sup>; gente religiosa, praticante do “Espiritismo de terreiro” (Umbanda e Candomblé), lembra o pastor, ainda na mesma entrevista. Um homem de trajar muito sóbrio. Sempre (sublinhe-se) de camisa social – no máximo “curta”, nunca uma camiseta –, e para dentro da calça, com cerca de cinco centímetros entre a manga e o cotovelo, assim como calças sociais sempre discretas e simples, com o cinto bem ajustado, a garantir a inflexibilidade da camisa que se ajusta à calça. Óculos de armação metálica com bordas semiarredondadas a compor um rosto frequentemente sério que, por vezes, cede espaço a expressões faciais antes simpáticas do que propriamente alegres. É o que se observa, à primeira vista, na figura do fundador da IEP, inclusive fora das dependências do templo. A postura pessoal caminha ao encontro da imagem estereotipada de um líder pentecostal clássico: o status ascético de constante vigilância. Isto no século XXI, espaço pós-moderno no qual já se deflagrara, há muito, a guerra de vários líderes de denominações pentecostais tradicionais contra o regime severo de usos e costumes de santidade. Em muitas igrejas da Assembleia de Deus, por exemplo: em duas representantes dos dois maiores ministérios brasileiros em Juiz de Fora (Missões e Madureira), há tempos já se dissolveu entre os crentes – pelo menos em sua maioria – a figura dos fieis recatados, comedidos, trajados na “moda pentecostal tradicional”. Veem-se inclusive pastores dessas

---

<sup>21</sup> Esse tipo de afirmação (que nega a “legitimidade teológica” dos novos movimentos evangélicos), muito comum entre os pentecostais das igrejas clássicas – e entre os demais evangélicos, com referência ao Catolicismo, revela a autorreferencialidade religiosa estabelecida a partir do processo de identificação do sujeito em relação ao sistema teológico-doutrinário do Pentecostalismo pioneiro do qual faz parte. Neste caso, com referência ao pastor da IEP, firmara-se (e mantém-se) uma identidade religiosa entre ele e o referido sistema, vínculo que parece franquear a identidade pentecostal da Igreja Preparatória (IEP). Como lembra Cecília Mariz: “Embora [os grupos neopentecostais e pentecostais] sejam de fato sincréticos, o que parece inevitável, se distinguem por desvalorizarem e esconderem de si próprios e de seus fieis esse sincretismo. Em seu discurso, valorizam a ruptura com religiosidades do passado e adotam o mito de uma ‘pureza de fé’” (1999, p. 38-39).

<sup>22</sup> Uma família de suburbanos, contemporâneos de um Rio de Janeiro que via raiar os anos 1980 sob o continuado e progressivo crescimento do Pentecostalismo que, como lembram Oro e Semán (1997), nos anos 1980 representavam 3% da população brasileira, e no fim dos anos 1990, 10%, a responder por 70% dos cristãos evangélicos no país (FREESTON, 1993; PRANDI; PIERUCCI, 1996).

denominações usando roupas esportivas, até mesmo de clubes e entidades de desporto<sup>23</sup>. Porém, na contramão desta “quebra de ascetismo”, o olhar conservador identificado às raízes pioneiras do movimento pentecostal no Brasil, orienta o viés doutrinário do pastor da IEP.

Inicialmente atraído pelo Pentecostalismo ao visitar um dos primeiros templos da IURD, mais tarde o líder da Igreja Preparatória transitaria para a AD. Era a Assembleia de Deus do Leblon, Rio de Janeiro. A conversão ao Pentecostalismo deu-se numa congregação desta igreja, no bairro da Suburbana, região periférica da capital fluminense. A partir de então, o agora pastor da IEP “aceitava Jesus como Salvador”<sup>24</sup>. O momento de sua conversão e confissão pública fora marcado pela experiência carismática da profecia, um dos nove dons de manifestação do Espírito Santo aceitos na teologia pentecostal, sobretudo no Pentecostalismo clássico<sup>25</sup>. Ao levantar as mãos em sinal de aceitação ao evangelho, caminhando, em seguida, até a frente do altar, uma voz de profecia se levantou entre os crentes, afirma o pastor da IEP, e disse: “Eis aí o jovem que envio para te ajudar”. Supõe-se que tal profecia representava uma mensagem direta ao pastor que seria responsável pela educação religiosa do fundador da IEP. Tal fato marcaria ainda mais a experiência religiosa de uma pessoa que se imergia no universo simbólico pentecostal. Nesta igreja, Marco Antonio conheceu um Pentecostalismo assembleiano de forte rigor ascético com o qual se identificaria e que, alguns anos à frente, demarcaria a fronteira [sobretudo esteticamente] distintiva entre o Pentecostalismo da IEP e a atual configuração do Pentecostalismo tradicional da AD.

Experiências carismáticas são geralmente as células-origem dos movimentos pentecostais; fenômenos que não deixam de representar o poder carismático do profeta, e sua dominação (WEBER, 1997; 2004). Se a história da Congregação Cristã no Brasil tem seus primeiros traços assinalados na chamada profética de Luigi Francescon, iluminação carismática que levou o italiano migrado nos EUA a implantar a denominação em solo brasileiro em 1910 (FREESTON, 1993), e se a história das Assembleias de Deus no Brasil encetara também os primeiros riscos nas experiências carismáticas de Daniel Berg e Gunnar Vingren, seus fundadores em 1911 (CONDE, 2008, p. 24), bem como inúmeras outras experiências carismáticas nas, diria Antônio Mendonça, “religiões do Espírito” (que trouxeram à existência várias denominações pentecostais), não parece destoar muito da realidade experiencial deste Pentecostalismo que prosperou no interior de Minas Gerais, a

---

<sup>23</sup> Tal comentário pode revelar estranheza a um total *outsider* religioso, mas não aos crentes mais antigos, sobretudo pentecostais da Assembleia de Deus, que em muito se sentem frustrados e escandalizados com o processo de “acomodação social e dessectarização” de suas igrejas (MARIANO, 1999, p. 30).

<sup>24</sup> Jornal Voz Preparatória, novembro de 2012, p. 11.

<sup>25</sup> Cf. Gilberto, 2008, p. 196-199 e Williams, 2011, p. 638-718.

partir de uma denominação que se pretende, sob a égide da revelação carismática, uma igreja reformadora do Pentecostalismo, criada para “restauração da noiva do cordeiro”<sup>26</sup>. De sua conversão, no Rio de Janeiro, em fins dos anos 1970, até o culto de inauguração da Igreja Preparatória na Zona da Mata Mineira, quase dez anos mais tarde, a trajetória do fundador da IEP foi a de um típico novo crente pentecostal. Chegando a Juiz de Fora, procurou uma igreja para tornar-se membro. Após algumas visitas em outras denominações, resolveu estabelecer-se na filial da Assembleia de Deus, ministério de Jacarezinho/RJ, grupo em que permaneceria e onde desenvolveria suas atividades religiosas por vários anos.

Como lembra Rolim (1985), o Pentecostalismo traz, além das novas possibilidades de socialização com os novos irmãos da fé, também novas oportunidades de uma ação religiosa, diga-se, efetiva, por parte do crente. Se, antes, o fato de ser leigo constituía empecilho à atuação litúrgica e ritual do sujeito<sup>27</sup>, o Pentecostalismo viera então pôr abaixo qualquer divisória hierárquica e institucional que impedia ao fiel compartilhar – publicamente e em termos legitimamente institucionalizados – suas experiências de fé ou até mesmo suas convicções acerca do aprendizado religioso. Entre sonhos, visões, profecias, pregações, interpretações de mensagens glossolálicas e/ou outras manifestações de dons espirituais e experiências pentecostais, o crente Marco Antonio Mendes ia assimilando, no bojo de sua religiosidade – a anterior [culturalmente] herdada e a agora adquirida (por conta da quebra da antiga “pertença” e adesão à nova) –, novos processos e possibilidades de articulações simbólicas dos dois ideários: o do “Espiritismo-católico” e o agora [super]predominante Pentecostalismo clássico. Fato é que aí se operam rupturas e continuidades, fronteiras e

---

<sup>26</sup> Regimento Interno da IEP, 2005, p. 4. Inaugurando a terceira edição do RI da instituição, o pastor presidente da IEP reitera, sempre com o mesmo tom apodítico, a experiência carismática que norteia a finalidade existencial da igreja, a saber, a visão que tivera no monte, de “restaurar a noiva do cordeiro” através do restabelecimento da “sã doutrina pentecostal”. Todavia, deve ser observado que nem todas as ações da IEP se filiam aos antigos moldes pentecostais. Um exemplo é a adoção, pela IEP, da propaganda radiodifundida; embora mantendo a prescrição doutrinária que interdita aos crentes a posse de aparelhos de TV, DVD e qualquer outra forma de imagem em movimento, o empreendimento de veicular anúncios no rádio identifica um ato no mínimo paradoxal face à mensagem institucional da Igreja Preparatória, uma vez que o uso de mídias para promoção institucional está entre as principais características do neopentecostalismo. De qualquer forma, a ausência do apelo estético das mídias audiovisuais, imposta pelo apelo sonoro restrito aos veículos de radiodifusão, evidencia certa coerência entre os princípios adotados pela IEP e sua prática publicitária.

<sup>27</sup> Fazendo algumas explanações sobre a mensagem institucional do Protestantismo, Antônio Gouvea Mendonça (1995) fala das barreiras existentes entre clero e leigos, ressaltando que estes não tinham nem liberdade de assumir a condução dos cultos como oficiantes nem lhes era facultada autonomia de proferir sermões; antes, caracteriza o Protestantismo a nítida separação hierárquica entre os polos ativos de ação na igreja, liderança e liderados. Na mesma linha de análise, Rolim (1985) também destaca a inércia que o Catolicismo impõe aos fieis, ao sonegar-lhes atividades práticas nas ações litúrgicas e rituais, o que também se não feria amputava de vez o sentimento [positivo] de pertença ao Catolicismo. Entrando no Pentecostalismo, o indivíduo encontrava o sentido de ser, sendo, agindo, trabalhando.

porosidades. São essas transações simbólicas que operam, ordenam e constituem os processos de transição de crenças, questão que será pontuada em outro momento deste trabalho.

Podemos admitir que a idiosincrasia do sujeito, que antes pendulava no sentido da oscilação [sempre ambidestra] da matriz religiosa brasileira, agora se reconstrói a cada instante, minadas que são as convicções pessoais da antiga crença pelo arsenal dos símbolos teológico-doutrinários de um Pentecostalismo de forte rigor moralista – transformador que é dos sentidos de existência e ordenador que é das diretivas de conduta. Contudo, alguns fatos deslocariam as intenções do assembleiano Marco Antonio quanto a permanecer ou não na congregação (filial em JF) da Assembleia de Deus sediada em Jacarezinho, na capital fluminense. Conforme material doméstico<sup>28</sup>, os anos de atuação em Juiz de Fora, na referida denominação, foram evidenciando paradoxos entre a realidade mesma da igreja e seu ideal de funcionamento. É bem verdade que tal “funcionamento ideal”, como descrito no periódico doméstico, implica no fato de que as igrejas divergem entre si, em muitas questões, sobretudo nas relações socioculturais com o grupo maior que é a região onde a igreja se instala. Dessa forma, embora o Pentecostalismo tradicional das Assembleias de Deus tenha conseguido estabelecer um padrão doutrinário [nacional] de imposição estética através dos usos e costumes, as alterações em curso no Pentecostalismo brasileiro, e as influências<sup>29</sup> exercidas [em mão dupla, diga-se] de um Pentecostalismo para outro, muitas vezes parece inviabilizar a manutenção dos comportamentos contraculturalistas.

Ora, o fundador da IEP tivera no Rio de Janeiro um aprendizado religioso em uma igreja pentecostal de forte rigor ascético. Inclusive – o que era pior e de mais difícil aceitação –, a nova igreja de Juiz de Fora era uma “igreja coirmã”, com, pelo menos em princípio, uma mesma base histórica, uma mesma perspectiva evangélica. Pelo menos é isso que o tal “funcionamento ideal” da igreja implicava – ou deveria implicar: a igreja como um todo, no caso, a Assembleia de Deus, deveria manter-se a mesma, seja onde for, com a mesma rigidez doutrinária e a mesma “seriedade”, “sã doutrina” e “santidade pentecostal”, afirmava o então presbítero da Assembleia de Deus, Marco Antonio. A já mencionada identidade estética pentecostal, que “homogeneizava” os crentes pentecostais segundo a ótica secular, vinha perdendo forças frente a um processo contínuo de abertura inclusiva, ou seja, redução significativa da preocupação eclesiástica em manter a disciplina puritana de uma doutrina<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Lição Especial. Preparatória: 22 anos de pentecostes e sã doutrina. In: Lição Bíblica, 5 de junho de 2011.

<sup>29</sup> Concebe-se aqui a ideia de uma “dialética das influências pentecostais” ou “influência pentecostal dialética”.

<sup>30</sup> A grande maioria dos pentecostais, sobretudo os mais antigos, associa (para não dizer “confunde”, haja vista relativa sobriedade da associação) o termo “doutrina” a “usos e costumes”. E é também o caso da IEP. Em

mais impositiva, mais sectária. O fundador da Igreja Preparatória encontrava, então, nestas circunstâncias, fortes aliados para romper com a estrutura denominacional na qual, então, atuava. A esta altura, ele já desenvolvia atividades ministeriais na Assembleia de Deus de Jacarezinho. Entre tais atividades, era responsável por *cultos de libertação*. Esse tipo de culto, embora não muito presente nas estruturas tradicionalistas assembleianas, tornara-se comum também nestas denominações, sobretudo em igrejas menores, nas periferias, e é caracterizado pela presença mais acentuada – ainda que nem tanto pontuada, em termos ritualísticos, na AD – da expulsão de demônios. Exorcismo e cura divina não são os elementos mais importantes no Pentecostalismo clássico, e sim, o caráter cristocêntrico e espirito-cêntrico dos cultos. No entanto, a figura de Cristo e seu poder, e a da presença do Espírito Santo na vida da igreja, devem sobrepor-se a quaisquer outras formas de manifestação sobrenatural. Nesses cultos de libertação, observa-se grande fluxo de plateia flutuante, pessoas de vários credos e pertenças, especialmente gente humilde e pouco escolarizada. Porém, os estereótipos não definem a realidade em si, uma vez que tem se mostrado efetiva a presença de gente mais instruída e até bem estabelecida financeiramente nesses tipos de cultos que, para todo efeito, não devem ser comparados aos cultos da neopentecostal IURD e assemelhados, por conta do direcionamento teológico particular a cada um desses Pentecostalismos.

Fato é que existe a necessidade, idealmente normativa no Pentecostalismo, de um estado de permanente santidade, para que sejam desempenhadas com eficácia as funções ministeriais de cada crente. Assim, jejum e oração são elementos muito presentes, reconhecidamente indispensáveis na estrutura doutrinária do Pentecostalismo clássico, comportamento a ensejar maiores possibilidades de manifestações do Espírito Santo entre os crentes, não só por conta de um contínuo processo de viver experiências de fé e carisma religiosos, mas antes num estado ascético mesmo de preparação bélica para uma luta espiritual. No caso específico dos cultos de libertação, o comportamento ascético é visto como um tipo de reforço imunológico espiritual para se estar forte, em Deus, a fim de repreender a toxicidade das manifestações de espíritos malignos. Importante ressaltar tais aspectos da “vida cristã”<sup>31</sup> no Pentecostalismo tradicional da AD, até mesmo para que haja certa aproximação entre o direcionamento

---

abordagem sobre este assunto, Ricardo Mariano (1999) corrobora que “‘usos e costumes’ é a expressão utilizada pelos pentecostais para se referir ao rigorismo legalista, às restrições ao vestuário, uso de bijuterias, produtos de beleza, corte de cabelo e a diversos tabus comportamentais existentes em seu meio religioso” (p. 187). “Doutrina” aqui, do grego διδασκαλία (*didaskalia*) é a disciplina intelectual, verdades teológico-dogmáticas que constituem o arcabouço das crenças de um dado grupo religioso. A ideia de “sã doutrina”, conforme citada em I Tm 1.10, Tt 1.9; 2.1, II Tm 4.3, etc., marcará a ênfase da Igreja Preparatória, no sentido de traduzir a crença na restauração e preservação desse ideário teológico conservador. Vide Williams, 2011, p. 13.

<sup>31</sup>No sentido de vida cristã pentecostal, cf. Vida Cristã. Cf. Williams, 2011, p. 719-750.

doutrinário que se afigura no perfil do fundador da IEP e a natureza mesma da doutrina pentecostal por ele assimilada na igreja de origem.

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

Uma das características do Pentecostalismo, a interpretação literal dos textos bíblicos, induz e implica, inevitavelmente, certa linearidade na reinterpretção da estrutura mitológica de seu livro sagrado, desembocando num reflexo comportamental singular por parte dos crentes. Assim, experiências vividas pelos personagens bíblicos se reproduzem, no cotidiano, através da vida do “servo de Deus”: afinal, “Deus não muda”, afirma a voz da crença. Nesse caminho, a contemporaneidade da ação divina é reafirmada [também] nos rituais ou, como lembra Geertz (2008, p. 82), nos “comportamentos consagrados”, já que “os mundos se fundem”, o real e o mito tornam-se um no ritual. É justamente por intermédio da vivência religiosa que o crente “age sua fé”, pondo em prática, agora como ente do Sagrado que se tornou, a instrumentalidade de “ser de Deus”, de atuar para Deus. A estrutura simbólica da teologia pentecostal envia as ações do crente de forma a buscar o estabelecimento dos vínculos entre a ação divina direta e a vida do sujeito, que agora acredita ser objeto constante das preocupações de Deus. Atendendo a tais preocupações, o sujeito tenta estreitar o distanciamento [provocado pelo pecado] entre Deus e sua criatura humana. Restabelecendo a conexão original com «O Criador» pela aceitação da salvação de Cristo e consequente entrega pessoal à divindade em atitude de santificação, o crente vê-se agora caminhando com Deus. A

divergência quanto a este “andar com Deus” foi justamente uma das trincas a fender ainda mais a remota possibilidade de manter a harmonia entre o fundador da IEP e o ministério da AD de Jacarezinho. O que estava em jogo – como, aliás, é o que parece estar sempre em jogo nos pleitos de natureza religiosa, especialmente nas cisões pentecostais – é a relativização dos valores [dogmaticamente] aceitos; colocar em xeque certezas como a “sã doutrina” (e como esta doutrina deve ser objetivada nos comportamentos, interdições, tabus, etc.) e outros elementos teológicos é, antes de qualquer coisa, “comprar briga”. Afinal, o conservador não lança olhares positivos sobre mudanças progressistas, sobretudo quando se trata de inovações religiosas. Num redemoinho de confrontos de natureza simbólico-religiosa, e o consequente transbordamento desses embates para as esferas da vida pessoal, uma vez que inimizades estavam sendo germinadas, a voz pentecostal [do profeta]<sup>32</sup> sempre se levanta, procurando solução na alternativa milagrosa da ação divina.

E logo vieram as experiências carismáticas.

E, por sonhos, profecias e revelações, veio também a solução para resolver o conflito.

Foi por ocasião de um debate numa reunião de líderes, que o então presbítero Marco Antonio rebatera, em nome da manutenção de um regime doutrinário mais severo – ele assim o afirma –, os questionamentos da direção da AD de Jacarezinho quanto às exigências de “santidade pentecostal” que estavam sendo pregadas pelo revoltoso presbítero. Dias depois, o futuro pastor da IEP receberia uma visão sobrenatural, enquanto orava num monte. Segundo ele, “estava escrito no céu, com chamas de fogo”, a palavra “Preparatória”, que o mesmo entendeu tratar-se de tema de sermão, e logo passaria a pregar que “a obra de Deus tem que ser preparatória”<sup>33</sup>. Somada a esta, outras experiências carismáticas intensificariam ainda mais, na concepção do fundador da IEP, a certeza de que estava na concepção divina a criação de uma nova igreja, que mantivesse a “doutrina verdadeira”. Logo, surgiria a Igreja Evangélica Preparatória, fundada oficialmente no primeiro dia de janeiro de 1989, em Juiz de Fora. Evento que, aliás, passaria a ser chamado, por seus crentes, de “a visão de 1º de janeiro de 1989”.

A IEP fora fundada ao mesmo tempo em que os vetores que indicavam o progresso neopentecostal no Brasil sinalizavam um crescimento sem precedentes daquele novo jeito de ser pentecostal, que reunia – e reúne – milhares de brasileiros à procura de emprego, saúde, melhores condições de vida e de soluções diversas para os infortúnios da existência. Era o

---

<sup>32</sup>No sentido de “autoridade carismática” do “profeta”, cf. Weber (1982; 1999).

<sup>33</sup>Lição Especial. Preparatória: 22 anos de pentecostes e sã doutrina. In: Lição Bíblica, 5 de junho de 2011.

neopentecostalismo da IURD, de Edir Macedo, que completava um pouco mais de uma década, ao lado da Internacional da Graça de Deus (IIGD), de R. R. Soares, igrejas emblemáticas do novo “movimento dos sem doutrina”, diriam os pentecostais clássicos<sup>34</sup>. Sendo um dos pólos deste trabalho uma denominação que traz, na certidão de nascimento, uma estrutura teológico-doutrinária que abarca a quase totalidade do arcabouço pentecostal de tradição sectária, o velho estilo de linha dura assembleiana que mantinha as rédeas dos usos e costumes de santidade pentecostal no Brasil até os anos 1980 (e ainda mantém, nas periferias mais distantes e em muitos rincões deste país ainda não marcados pela influência do neopentecostalismo), é pertinente ressaltar esse paralelo antagônico representado pela fundação da IEP frente ao crescimento neopentecostal.

Se, por um lado, saía de cena (ou reduziria sua presença de palco) o protagonismo do estereótipo pentecostal, com seu terno, gravata, bíblia na mão, marido à frente, mulher e crianças atrás, enfim, aquele quadro social em movimento nas manhãs, tardes e noites de domingo, e o Pentecostalismo inclusivo da “terceira onda” hasteava, festeira e freneticamente, o sucesso de uma corrente de inovações teológicas que mais tarde contribuiria para o surgimento de mais um sem número de novas igrejas, empalidecendo, sob a poeira das novas configurações da[s] religiosidade[s] brasileira[s], a já mencionada identidade estética dos antigos crentes (que hoje em dia sobrevive, ainda que inspiradora de termos como “nostálgico” e “passado”), por outro lado parece não haver incoerência em admitir-se que a fundação de uma igreja pentecostal “à la velha Assembleia de Deus” represente menos o surgimento de apenas mais uma pentecostal no cenário, e mais um grito de sobrevivência daquilo que se poderia chamar de “cultura holiness”<sup>35</sup> no Pentecostalismo brasileiro.

---

<sup>34</sup> Sobre “a terceira onda do Pentecostalismo brasileiro” (ou neopentecostalismo) vide Freston (1993, p. 95-112).

<sup>35</sup> 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 (Vide tb. MATOS, 2006). Décio Passos 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” (2005, p. 47-53). 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).

Sobre a mesma base teológica que erigiu a Assembleia de Deus, a IEP se enquadraria na “segunda onda” porque, em absoluta dissonância ao estilo social-inclusivo do neopentecostalismo, mostra-se refratária aos usos e costumes da modernidade (considerando os ápices do mundanismo), o que a aproxima do estilo da AD até os anos 1970-80, aproximadamente<sup>36</sup>. Também não pode ser de “primeira onda”, ou clássica, por questões de lógica histórica e cronológica – ela não é pioneira. Antes, tendo surgido no fim dos anos 1980, ela traz, associada ao contraculturalismo sectário dos idos originários do Pentecostalismo brasileiro, a idiossincrasia de seu líder somada às imiscuições do simbolismo cultural da sempre presente matriz religiosa brasileira<sup>37</sup> e às bricolagens teológicas sofridas no constante e ininterrupto processo de transações simbólicas que compõem a dinâmica das influências de mão-dupla entre os Pentecostalismos<sup>38</sup>.

Com base na tipologia bem ajustada de Ricardo Mariano (1999), que estabelece, antes por questões de afinidade teológica e doutrinária do que por critérios cronológico-históricos as “identidades” denominacionais de cada igreja, verifico a pertinência em caracterizar a

---

<sup>36</sup> Um exemplo do contraculturalismo exacerbado presente na hermenêutica pentecostal da IEP é a restrição imposta aos membros da igreja quanto ao uso da internet. Sob o timbre editorial de “Voz Preparatória”, a igreja põe em circulação folders, jornais e livretos, majoritariamente em ações de comunicação interna, com exceção das campanhas proselitistas, claro. Lançado em 2011, o livreto “O uso cristão da internet” formaliza as orientações da IEP em relação aos recursos de informática e acesso a rede mundial, enfatizando questões de improbidade linguística, vício, conteúdo imagético inadequado aos crentes, etc., entre outras situações dedutíveis a partir do viés de santidade pentecostal. Numa atualidade em que os evangélicos “colonizam a internet” (JUNGBLUT, 2002), o Pentecostalismo da IEP prossegue na incursão moralizante rumo às quebras de continuidade cultural entre os fieis e a sociedade; ruptura necessária, sob o prisma da necessidade de delimitar as fronteiras [ascéticas] entre o sujeito “que serve a Deus e o que não serve” (MI 3.18). Tal situação não deixa de descrever uma cultura particular, uma fração de mundo com um universo simbólico peculiar, ilhando possibilidades de intercâmbios culturais e absorções simbólicas no uso da internet. Pelo menos neste caso, já que é impossível a interrupção de fluxos interculturais, de forma geral. Em um culto de domingo, em julho de 2012, numa Assembleia de Deus de Juiz de Fora, filiada à Convenção Geral das Assembleias de Deus (CGADB), os jovens faziam um convite para que as pessoas acessassem o perfil do Grupo Jovem no Facebook. Em tempos de uma geração evangélica *online*, a IEP prega o ideal de santidade pentecostal que orienta seus membros a permanecerem *off-line*. Um pastor da IEP dizia, ministrando um culto de estudo bíblico numa terça-feira: “Se a televisão é a escola de Satanás, veja a ‘infernet’: universidade de Satanás”. Mudanças, adaptações, culturas...

<sup>37</sup> A noção de uma *matriz religiosa brasileira*, expressão elaborada por Bittencourt (2003), traduz a ideia de um tipo de “substrato religioso-cultural”, engendrado nas “formas, condutas religiosas, estilos de espiritualidade e condutas religiosas uniformes”. “Esta expressão deve ser apreendida em seu sentido *lato*, isto é, como algo que busca traduzir uma complexa interação de ideias e símbolos religiosos que se amalgamaram num discurso multissecular, portanto não se trata de um discurso *stricto sensu* de uma categoria de definição, mas de um objeto de estudo (Id., p. 40-41).

<sup>38</sup> O posicionamento de ascetismo beligerante assumido pela IEP é um quadro revelador de uma herança teológico-doutrinária, absorvida no processo de transferência experiencial de seu fundador. Concebendo tal herança simbólico-religiosa como elemento importante de uma cultura particular (incorporada no sistema de crenças), e sendo tal cultura “um padrão de significados transmitidos historicamente” (...) bem como “concepções herdadas” (GEERTZ, 2008, p. 66), concepções estas reatualizadas sistematicamente nas ações rituais – e cotidianas, evidencia-se, a priori, que o sistema simbólico regente do Pentecostalismo da IEP é uma fusão das concepções assembleianas transferidas a seu fundador e da concepção mesma do próprio fundador, estruturada a partir da resignificação operada pelos processos de identificação religiosa ocorridos na experiência anterior e posterior à sua conversão. Daí uma ponte entre a concepção herdada do fundador da IEP, resultante de suas experiências, e a postura pentecostal da IEP, reflexo estrutural da identidade pentecostal de seu fundador.

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

Em segundo lugar, à Igreja Evangélica Preparatória não se aplica a tipologia “neopentecostal”, por razões claras. Ricardo Mariano ressalta uma característica muito importante para o estabelecimento de uma terminologia de classificação para estas igrejas (1999, p. 36, 44). Se o neopentecostalismo se caracteriza [principalmente] pela ruptura com o modelo sectário e com o ascetismo puritano do Pentecostalismo clássico, como atesta o autor, o Pentecostalismo da IEP se afirma, de forma absolutamente antagônica, como agente conservador dos costumes de santidade pentecostal, com o acréscimo de prescrever, ainda, uma atitude muito mais reivindicatória de responsabilidades e exigências doutrinárias junto a seus crentes, sendo todas as regulações eclesiásticas reduzidas a termo e estatuídas em Regimento próprio. Este, por sua vez, é distribuído a todos os membros, por ocasião de seus batismos e filiações. Pode-se arriscar, inclusive, que a AD não mantém, nem nos resquícios da mais rigorosa e reminiscente fase do mais intenso e austero rigor moralista, um catálogo de tantas interdições e normas punitivas quanto o Regimento Interno da Igreja Evangélica Preparatória. Neste, há, por exemplo, desde determinações quanto a formação pedagógica, como “manter as crianças no padrão doutrinário da IEP” ou “não poderão ter brinquedos que contrariem nossos ensinamentos, como os que incitem à violência”<sup>39</sup>, a determinações de

---

<sup>39</sup> Abordagem semelhante à referida por Freston (1993, p. 92), em relação a Doutrina Bíblica para os dias de Hoje, RI da Igreja Deus é amor: “é permitido a criança brincar de pipa”, “é permitido a criança brincar de bola

flagrante excesso contraculturalista, como ser “proibido o uso de ‘jeans’ a obreiros”, quando presentes no templo e, sobretudo, na direção dos cultos. Infringindo as regras, o crente submete-se à respectiva sanção, ajustada de acordo com o respectivo grau de violação.

No entanto, embora as observações anteriores disponham de um referencial que legitime o caráter deuteropentecostal da IEP, o fato que vincula o estilo desta igreja àquela “onda pentecostal” é justamente um hiato: ao mesmo tempo em que a Igreja Preparatória garante, através dos costumes de santidade pentecostal e outros aspectos, uma ligação visceral com o Pentecostalismo clássico, ela lança mão de alguns elementos que a vinculam ao Pentecostalismo de cura divina, sobretudo o da Deus é Amor (IPDA), havendo também certa “exacerbação [neopentecostal] da guerra contra o diabo” – e outras religiões, como lembra Mariano (1999). Delineado por vários autores<sup>40</sup>, o embate pentecostal frente às religiões afro-brasileiras não é característica exclusiva da terceira onda; antes, constitui-se uma herança do antigo Pentecostalismo, que já associava a ação de espíritos malignos às manifestações rituais daquelas religiões.

As experiências do presente reescrevem, de fato, as heranças do passado.

É a história em movimento.

O confronto entre o sistema simbólico pentecostal e afro-brasileiro é recorrente na IEP, desde referências discursivas diretas ao panteão dos cultos afro (“Não tem Xangô, Exu Caveira, não tem Pomba-gira, nada que o poder de Deus não aniquile”) a menções subjetivas, discursos indiretos presentes nas entrelinhas de alguns testemunhos, orações, imprecações e canções, ora acentuadas em metáforas como “o anjo de Deus vai romper o laço, irmão”, “olha a mão de Deus destruindo os despachos e trabalhos nas encruzilhadas”, “Oh, Deus, visita os trabalhos feitos nas cachoeiras”, etc. Para além disso, outras atividades promovidas pela IEP fazem referência ao neopentecostalismo, tais como campanhas [esporádicas] e correntes chamadas de “as doze promessas de Deus” e outras, em dias específicos da semana. Quer dizer, *Libertação e Cura divina*, embora sempre presentes no Pentecostalismo de forma geral, encontraram na ação neopentecostal um *locus* de exacerbação que realoca “cura divina” e “libertação” do status original de “consequência” para o de “causa”. Se a ação maligna é a razão dos males, é necessário desfazer tal ação, diz a neopentecostal teologia da guerra espiritual. Então são feitos convites a vitimados de “obras de feitiçaria”, “Macumba” e

---

de plástico ou de borracha, desde que a criança não ultrapasse a idade de 7 anos”. Vide Regimento Interno, 2016, 4ª edição, Tít. V, “Quanto aos filhos de membros”, p. 45.

<sup>40</sup> Sobre a temática das imiscuições simbólicas entre as religiões afro e o neopentecostalismo no Brasil, vide Vagner Gonçalves da Silva (2005; 2007a; 2007b; 2011), Patrícia Birman (1996; 2011), entre outros.

similares, a serem libertos e curados nas sessões, cultos, campanhas e correntes. Na complexidade dos sistemas de significados dos vários Pentecostanismos, reside parte da insegurança quanto a determinações tipológicas. Daí o termo *deuteropentecostalismo* ajusta-se melhor às intenções deste trabalho, tanto ao estabelecer um lugar para a IEP no cenário pentecostal quanto para, a partir daí, proceder a análises de alguns signos peculiares desta denominação, especialmente os aspectos rituais, objeto de nossa pesquisa.

A sede administrativa da Igreja Evangélica Preparatória está localizada na mesma cidade em que foi fundada, Juiz de Fora. Majoritariamente católica, refletindo – ainda que, com certa relatividade – o predomínio da religião do Papa de Roma sobre todo o Estado de Minas Gerais, Juiz de Fora<sup>41</sup>, com uma população residente que ultrapassa 500 mil habitantes e uma densidade demográfica entre as maiores do Estado (359,59 Hab./Km<sup>2</sup>), tem uma localização privilegiada no que concerne às possibilidades de locomoção entre os dois principais centros do país: a 278 km da capital mineira Belo Horizonte, Juiz de Fora está a 180 km do Rio de Janeiro e a 440 km da capital homônima de São Paulo. Densamente povoada e com o maior comércio varejista da Zona da Mata, a cidade mineira ainda conserva, de forma razoável, sua identidade religiosa comprometida com a presença do Catolicismo, embora a pluralidade do campo religioso local fragmente o “ideal costumeiro de catolicidade” (BRANDÃO, 1988, p. 57)<sup>42</sup>. Embora a sede administrativa da IEP esteja localizada num bairro de Juiz de Fora, próximo ao centro, seus cultos foram transferidos para um novo espaço, um extenso galpão na Avenida Brasil, bem organizado estruturalmente – com vistas à função de templo religioso –, com um custo mensal de então R\$ 7.500,00 de locação. Como ocorre em todos os Pentecostanismos, a IEP realiza, desde 2013, uma campanha de ofertas, “A glória da segunda casa”<sup>43</sup>, inclusive com o uso de carnês, para a aquisição desse mesmo imóvel.

Vale observar que, estando entre dois dos mais importantes e influentes polos de irradiação do universo *gospel* no cenário nacional, o paulista e o carioca, seria natural que o

---

<sup>41</sup> Mesmo com o último recenseamento denunciando o declínio católico no Brasil, pela segunda década consecutiva, nota-se ainda o predomínio dessa religião (ISER 2012, Dossiê Censo 2010). Com uma população de quase 14 milhões de fiéis, o Catolicismo no Estado de MG mantém, mesmo em face do crescimento evangélico, sua hegemonia frente aos quase 4 milhões de protestantes e pentecostais mineiros. Farei uma breve síntese sobre a história de Juiz de Fora, no próximo capítulo sobre a origem da Umbanda Santo Antônio na cidade. Fonte 1: IBGE, Censo Demográfico 2010; Fonte 2: Prefeitura de Juiz de Fora, 2014

<sup>42</sup> Tal é a preponderância católica – em termos de fiéis e do alcance político de seu clero, facilmente observável na frequência com que os meios de comunicação de massa (regional e local) recorrem a esses personagens na maior parte das matérias sobre religiosidade e crença. A presença do arcebispo na imprensa é quase tão frequente quanto a de autoridades civis.

<sup>43</sup> O nome sugestivo da campanha diz respeito à construção da sétima estrutura física de propriedade da denominação, em Juiz de Fora. “A glória da segunda casa” faz menção ao livro de Ageu, na Bíblia, e à construção do Templo no reinado de Salomão.

crescimento e desenvolvimento desse mercado evangélico na cidade de Juiz de Fora seguisse a mesma tendência dos grandes centros. Isto parece não ocorrer fora dos espaços propriamente comerciais das lojas especializadas no mercado evangélico na cidade, já que, pelo menos em termos de “consumo gospel”, observa-se a constante atualização dos stands das lojas, que dispõem de CDs e DVDs das principais tendências desse gênero musical (*O Gospel*) no Brasil, além de produtos de beleza, moda e livraria. No entanto, os raios midiáticos de ação gospel – embora instem, *all the time*, pela quebra das tradições religiosas, sobretudo quando da veiculação constante de novos modelos da estética artística que evidencia, em seus programas televisivos, o aceder evangélico às inovações promovidas através dos estilos dos artistas populares –, parecem não atingir, pelo menos facilmente, as parcelas mais conservadoras do Pentecostalismo na cidade, especialmente aquelas ajustadas à herança da “sã doutrina” e dos “costumes de santidade” do antigo Pentecostalismo brasileiro, como é o caso da IEP. É que os espaços institucionais destas igrejas são resguardados, pela via sectária da disciplina puritana [e estatuída!], do acesso ao oceano imagético do sedutor audiovisual, tanto secular quanto evangélico.

É justamente esse espaço de reservas, constituído pela anuência de consciências que se juntam no sentido de preservar o conservantismo das heranças religiosas originárias, que revela, em si mesmo, um restabelecimento de características históricas de determinadas formas de crença, uma “cultura holiness” (em termos pentecostais), um “padrão” próprio “de significados” (GEERTZ, 2008)<sup>44</sup>. Nestes termos, a fundação da Igreja Evangélica Preparatória, no final dos anos 1980, representa a sobrevivência [e talvez resgate] do velho e clássico Pentecostalismo, ainda que por meio da ação beligerante de instrumentalizar-se do ascetismo contraculturalista numa guerra de resistência às imposições do secularismo ultramoderno e o “mundanismo” que nele se instala. Resistência expressa em suas dezenove

---

<sup>44</sup> O momento parece apresentar-se mais que pertinente a uma alusão [adequada] à observação [conclusiva] de Pierre Sanchis: “(...) Como se a emergência, no Brasil religioso popular, da dimensão de modernidade, o recrudescimento simultâneo de esquemas tradicionais e de sua revisitação pela pós-modernidade significassem a ameaça de que, no seio mesmo de um universo radicalmente relativizador (o campo religioso contemporâneo) pudessem apontar aspirações ao reencontro de identidades definidas e exclusivas. De novo a dialética! (...) A modernidade contemporânea privilegia, sem dúvida, o emergente, o atual, o *happening*, a experiência do momento. Ora, o modelo que se depreende da análise que acabamos de fazer é o também o de um espaço atravessado por fluxos que mergulham suas nascentes nos montantes da história. Fala-se aqui em identidade, em filiação espiritual. Encontramos apelo semelhante no Santo Daime, nos carismáticos católicos, nas diversas correntes do movimento negro, como no próprio Candomblé – paradoxalmente até na Nova Era: todos procuram a fidelidade aos ancestrais e o reencontro das raízes. Bem sabemos que essas fidelidades trans-históricas nunca se constituem em simples fidelidades, que as raízes podem ser inventadas. A memória coletiva é seletiva, e também o é a tradição. Mas é notável ver reemergir do humo moderno a ânsia de se sentir inserido num filão enobrecido pelo seu tempo longo, a sua longa duração. Afinal, a característica mais definidora do fenômeno religioso pode ser o fato de ele constituir uma tradição, cuja referência constrói o ser do fiel que nela se insere” (1997, p. 42).

filiais (ou congregações, usando uma expressão nativa) na cidade de Juiz de Fora, e quatorze outras igrejas, distribuídas em oito cidades de Minas, inclusive nos Estados de São Paulo (2), Goiás (2), Mato Grosso do Sul (1) e Rio de Janeiro (1)<sup>45</sup>, além da forte expectativa de maior florescimento na mensagem de “restauração da sã doutrina” a que se pretende a igreja. Isto é claramente visível em cada uma das prédicas que alimentam e orientam consciências na IEP, situação em que o culto é espaço revelador daquele impulso pujante, característico da euforia pentecostal.

## 2. O culto, o crente como *locus* da história viva

Disseram pra mim que o povo mundano ia ficar escandalizado com “pulação” na igreja, irmãos! Não fica não, irmãos! O que escandaliza o mundo é o pecado, o mau testemunho... isso é que escandaliza! (SIC)<sup>46</sup>.

Analisando a mensagem institucional do Protestantismo Histórico no Brasil, Antônio Mendonça (1995) busca compreender a pregação e a aceitação da mensagem protestante, bem como seus efeitos na caracterização do Protestantismo que por aqui se estabeleceu. Tracemos um paralelo básico. Mostra-se interessante vincular esse empreendimento à observação de Rolim (1985), de que o Pentecostalismo Brasileiro estrutura-se [também] a partir de uma mensagem ofertada e a aceitação desta mensagem. Cumpre uma observação em relação ao culto pentecostal. Rolim (Ibid.), comentando alguns aspectos do culto na Congregação Cristã no Brasil, toca num ponto relativamente comum a todas as igrejas pentecostais: a importância conferida ao ato de congregar. Nesse sentido, a ação de cultuar em conjunto, “agindo a fé” no grupo, enseja, sim, que “a porta do templo é a linha divisória dos dois mundos, o Sagrado e o Profano” (Ibid., p. 38). Afinal, o templo acaba sendo o centro das manifestações rituais, e o

---

<sup>45</sup> IEP em Juiz de Fora, por data de fundação: Bairro Grama (1989), Bairro São Benedito (1991), Bairro Santa Cruz (1992), Bairro Ipiranga (1992), Bairro Cidade Alta (1993), Bairro Benfica (1994), Bairro Bela Aurora (1994), Bairro Santo Antônio (1995), Bairro Bandeirantes (1995), Bairro Furtado de Menezes (1996), Bairro Jôquei Clube (1996), Bairro Aparecida (1996), Bairro Bom Jardim (1998), Bairro Santa Rita (1999), Bairro Teixeiras (1999), Bairro Jardim Esperança (1999), Bairro Igrejinha (2000), Bairro Nova Era (2003), Bairro Parque Independência (2004); em São Paulo: Indaiatuba (1993) e Campinas (1997); em Minas Gerais: Born Jardim de Minas (1994), São João Nepomuceno (2000), Barbacena (2001), Ubá (2002), Piraúba (2002), Piedade do Rio Grande (2002), Lima Duarte (2004), Andrelândia (2005); em Goiás: Catalão (1999) e Davinópolis (2000); no Rio de Janeiro: Duque de Caxias (2002) e no Mato Grosso do Sul: Campo Grande (2009). Fonte: Lição Especial: Preparatória: 22 anos de pentecostes e sã doutrina. In: Lição Bíblica, 5 de junho de 2011. Em fevereiro de 2014, numa reunião comemorativa na sede da IEP, presenciei o anúncio, dado pelo pastor presidente, de que a igreja ganhara um terreno no Estado da Bahia. Algumas destas filiais já foram fechadas. Pedi aos responsáveis a atualização destes dados, mas, até o fechamento do texto, não recebi os documentos.

<sup>46</sup> Juiz de Fora, Pastor Marco A. Mendes, Aniversário de 25 anos da IEP, 24.01.2013. A igreja, que já estava muito sinestésica, intensifica ainda mais as manifestações carismáticas após esta declaração do pastor presidente.

encontro/reunião dos fieis oxigena tanto a ideia de comunidade de serviço quanto a de cumprimento do propósito divino, afinal “quão bom é que os irmãos vivam em união” (Sl 133.1)<sup>47</sup>. No entanto, a visão pentecostal, de forma geral, não distingue (no sentido de “ser indiferente”) entre os universos Sagrado e Profano, entre o espaço religioso e o secular, já que o crente deposita sua confiança no estatuto transcendente de uma “consagração interior não transitória”, e “alega viver permanentemente o tempo sagrado, mesmo quando exerce seus papéis sociais no espaço profano” (SOUZA, 2004, p. 31)<sup>48</sup>. Neste sentido, este momento do trabalho é uma tentativa de entrelaçamento dos aspectos cúlticos da igreja com as características *ideais* do fiel da IEP<sup>49</sup>: a relação do crente com os elementos de culto.

As reuniões da Igreja Preparatória são estruturalmente parecidas com as das Assembleias de Deus, sobretudo as congregações desta, conforme já pontuei<sup>50</sup>. Como observam Mariano (1999) e Rolim (1985), as diferenças, em termos rituais, entre os cultos realizados nos templos-sede das AD's e os das filiais, ou congregações, são visíveis. Via de regra, as sedes das igrejas mais tradicionais estão localizadas em regiões mais «privilegiadas» nos grandes centros. É o que acontece em Juiz de Fora. São várias as reuniões da IEP, sendo os cultos de

---

<sup>47</sup> Um ponto não menos importante a ser ressaltado é a forte e constante presença de uma plateia flutuante nos cultos da IEP, principalmente nos cultos do “Monte Santo” (reunião mensal, realizada geralmente na última quinta-feira de cada mês). A temática dessas reuniões é basicamente orações (cura e libertação, principalmente) e ministrações de dons espirituais (revelações, visões, profecias, etc.). Com base na concepção de uma matricialidade religiosa brasileira, parece segura a ideia de que cultos mais performáticos como os da IEP, especificamente nas reuniões supracitadas em que é recorrente a unção com óleo, orações por peça de roupa, pessoas recebendo oração em nome de parentes, coleta de pedidos de oração em pedaços de papel e posterior depósito dos pedidos num recipiente de vidro para ser queimado no monte, tudo isso exerce forte atração no público brasileiro. O misto que se pode observar – nos olhares dessa plateia flutuante – de fé, receio, esperança e curiosidade, revelam parte dessa necessidade e até mesmo ânsia por elementos que tangibilizem o espiritual.

<sup>48</sup> Ismael Ferreira (2017) realiza um interessante trabalho sobre as relações entre vida religiosa e social, sob o ponto de vista de uma *cultura pentecostal*. Ali, o autor considera também as relações de sentido, existenciais, operadas no exercer cotidiano da *praxis* pentecostal dos sujeitos.

<sup>49</sup> Isto não quer dizer que os aspectos reais e cotidianos da vida do crente são desconsiderados, levando-se em conta, na análise, apenas os instantes religiosos, logo, ideais, do fiel. Todavia, é importante lembrar que o presente texto privilegia a esfera ritual do culto, portanto esta reflexão se envia no sentido de pinçar os fragmentos mais interessantes da experiência do crente em culto, trazendo à tona o merecido destaque da vivência religiosa que o “ser pentecostal” ocasiona enquanto experiência do sujeito com o Sagrado.

<sup>50</sup> Não é preciso um olhar atento para identificar, no culto da IEP, o elemento sectário da divisão entre os sexos. Tal qual a CCB e as AD's que mantêm os antigos padrões normativos de usos e costumes, a IEP preserva a distinção entre os espaços que devem ser ocupados por irmãos ou irmãs. E isso não se restringe ao ambiente de culto. Numa oportunidade que tive, em campo, de viajar com um grupo de irmãos da IEP num ônibus fretado, pude observar o rigor e vigilância quanto ao assento dos passageiros: irmãs com irmãs, e irmãos com irmãos, com a ressalva da permissão, aos casados, de estarem juntos. Este item também consta no estatuto da denominação: “a IEP adota o sistema padronizado, onde homens e mulheres não assentam juntamente no mesmo lugar” (RI, 2005, p. 36, “Da Organização nos Templos”). É muito presente, também, na IEP, a observância de fatores hierárquicos; a preferência da palavra nas congregações, tal qual ocorre nas Assembleias de Deus, é conferida às altas lideranças do templo central, depois aos líderes locais.

Consagração de obreiros, Santa Ceia e as cerimônias de Batismo os principais<sup>51</sup>. Todavia, a igreja tem suas elaborações litúrgicas próprias, um catálogo de ações rituais geralmente nascidas de experiências carismáticas do pastor presidente, e também de outros membros que tenham um testemunho cristão reconhecido pela comunidade preparatoriana. É o caso, apenas a título de exemplo – entre outros –, da “Guarda de Honra Mirim”<sup>52</sup>, departamento atuante em todas as confraternizações especiais e demais eventos da igreja, e o do “Corredor Oficial”<sup>53</sup>. Pentecostais por essência, os cultos da IEP são nucleados pela forte e efetiva participação dos crentes na dinâmica das reuniões.

Não importa a capacidade de quem está aqui em nosso meio; pode ser um intelectual, um homem da ciência, ou a pessoa mais simples! O que interessa é a presença da glória de Deus na igreja. E para derramar Sua glória, Ele (Deus) quer ver santidade no meio do Seu povo. Santidade e fidelidade, para o Senhor encher a igreja do pentecostes [Exclamações de ‘glórias’ e ‘aleluias’] (SIC)<sup>54</sup>.

“Estar na posse da palavra”, “ter a palavra”, é, acima de tudo, “dar o testemunho”, “entregar a mensagem”; é a oportunidade que o crente tem de manifestar seu estado de contentamento por conta de algum benefício alcançado, ou quem sabe dividir com a igreja a

---

<sup>51</sup> A IEP não dispõe de batistério (ou pia batismal), realizando esse sacramento no leito do rio. Embora o texto de Rolim seja uma produção dos anos 1980 e que tenham havido muitas mudanças no espaço sócio-religioso brasileiro, permanece válida a questão das diferenças de culto entre as congregações e a igreja sede, aspecto que julgo importante mencionar.

<sup>52</sup> Trata-se de um dos departamentos da IEP, composto majoritariamente por crianças e adolescentes, com presença garantida nas principais festividades da denominação. Trajados em fardamentos específicos, produzidos para o grupo, roupas brancas, com adereços solenes e emblemas da IEP em detalhes dourados e coloridos (lembrando vagamente o fardamento de passeio da Marinha do Brasil), a Guarda de Honra Mirim teria sido concebida por conta de uma “visão” recebida por uma irmã.

<sup>53</sup> O corredor central do templo, a pista entre os bancos centrais, frontal ao púlpito, não cumpre apenas o papel de espaço físico de trânsito no templo da IEP. Em cultos comuns, este espaço fica geralmente vago, não sendo muito frequentado durante a reunião. Porém, nos cultos especiais, o corredor central é preenchido por irmãs da Coordenadoria de Ordem e Segurança, devidamente uniformizadas, configurando uma estética de organização simbolicamente forte, em estilo quase militar. A preocupação da IEP com esses quesitos de ordem e hierarquia é muito pronunciada, sobretudo quando da ordenação e consagração de obreiros: nesses cultos, os irmãos e irmãs que forem ordenados a diáconos, diaconisas, cooperadores e cooperadoras, ou consagrados ao ministério como presbíteros, evangelistas, pastores e missionárias, devem, obrigatoriamente, passar pelo “corredor oficial”, sob aprovação da igreja. Essas ocasiões são marcantes para os crentes da IEP, e isso é comprovado tanto pelas expressões de entusiasmo e alegria da igreja quanto pelo sentimento igualmente expresso pelos contemplados aos novos cargos e funções na IEP. Três imagens se fundem, sob a égide de uma quarta imagem, nesse tipo de ritual de passagem, no corredor central, onde reverência, um tom de responsabilidade e compromisso, alegria e as não menos comuns lágrimas e “glórias!”: a imagem das irmãs da Guarda, enfileiradas no corredor, a imagem panorâmica da igreja, solene e ao mesmo tempo eufórica quando dos aplausos em resposta aos nomes listados para ordenação e consagração, e a imagem dos empossados nos novos cargos, a passarem pelo corredor oficial em direção à quarta imagem: a do pastor e do ministério. Nesse quadro, vê-se a ação eficiente de um sistema administrativo e hierárquico, reproduzido em todas as esferas da IEP, inclusive na linguagem dos crentes que se reportam ao sujeito pelo título, e não pelo nome: “Paz do Senhor, missionário/pastor, presbítero/cooperador/diácono/evangelista!”.

<sup>54</sup> Juiz de Fora/MG, Mensagem proferida por um obreiro.

realidade da luta por que passa o sujeito (testemunho). A palavra é também sinônimo de “mensagem”, ação litúrgica de “entregar o recado de Deus”, “trazer a palavra à noiva”, entre outras expressões nativas. Em sua grande maioria, esses eventos comunicacionais representam fases de vida, superações, experiências de transformações sociais, mudanças comportamentais. Enfim, muitas vezes os discursos aqui envolvidos evidenciam trajetórias de sofrimento. Não raramente explicitam o fim dessas trajetórias, geralmente com um novo começo, o recomeço da vida, agora, “na presença de Deus”. Afinal, as histórias de conversão envolvem transformações pessoais (CAMPOS, 2002), muitas vezes drásticas, sendo comum se ouvir de um convertido: “mudou tudo!” (CESAR, 1999). E esse “mudou tudo” vem acompanhado de paixão, fervor e alegria, entusiasmo que contagia o visitante. E pode contagiar inclusive o pesquisador<sup>55</sup>.

Um dia útil, entre outros. Assim como as noites de qualquer cidade circunscrita a uma região metropolitana, as ruas do centro revelavam idas e vindas de todas as gentes, sobretudo de trabalhadores em fim de expediente. Nas proximidades de um *Shopping Center* chamado Santa Cruz, eu seguia em direção à sede da IEP, para mais um trabalho de campo. Já nas calçadas da Avenida Brasil, àquela hora, próximo às 19h, já se destacavam pequenos grupos de pentecostais [devidamente caracterizados, em sua maioria] em recatadas indumentárias. De crianças a idosos, o *dégradé* estético variava apenas em torno de compleições e estaturas: muitos terninhos e vestidinhos, em cores as mais variadas, acompanhados de seus pares adultos. Estes, por sua vez, ternos e vestidos já nem tão coloridos, responsáveis por levar os infantes à «Casa do Senhor». No caminho em que conduziam as crianças, era preciso atenção redobrada, pois seguiam no passeio contrário à calçada da igreja, e era preciso atravessar a larga e movimentada avenida, a propósito, sem sinalização de trânsito em frente ao templo. Este, um espaçoso galpão ora adaptado e já bem finalizado para os padrões de um espaço de culto pentecostal numa área de muitos comércios automotivos, em frente a unidade central do Corpo de Bombeiros militar. Estamos diante do templo central da IEP. Fachadas brancas, amplas, a receber, em conjunto com o amarelado da iluminação pública, os raios azuis ciano das luzes de neon que compõem o fundo do grande letreiro azul marinho que sinaliza, em três palavras, haveremos chegado à «Igreja Evangélica Preparatória».

---

<sup>55</sup> “Ao entrar nos templos, quase sempre repletos, estávamos imbuídos de nossa qualidade de pesquisadores de um fenômeno religioso e social. Mas a emoção que envolvia a multidão de fieis sempre nos tocava. De um modo diferente, é certo. Mas não era possível ficar alheios à força contagiante do movimento coletivo – gestos, gritos, orações, cânticos, coletas, abraços, confissões; ou às manifestações que explodiam ao nosso lado – os corpos envolvidos na busca comum de uma nova maneira de ser cristão e de viver no mundo” (CESAR, 1999, p. 34).

Era uma terça-feira. O culto de estudo bíblico da IEP, ministrado pelo pastor presidente, tematizava a “liberdade cristã” (Lc 15.12). Seguindo de certa forma um seu “padrão”, o pregador da noite preludiara o sermão afirmando que a mensagem a seguir era fruto de uma “palestra” que o Espírito Santo tivera com ele no dia anterior, o que o levou a rascunhar a temática do sermão: “Igreja, como servos de Deus, de maneira nenhuma podemos querer liberdade... pra ir embora, pra longe de Deus”. Trajetórias de sofrimento. O ponto que me chamou atenção neste culto é uma situação recorrente nos Pentecostalismos: a mensagem pregada pelo pastor encontrava eco nas experiências da vida objetiva das pessoas. Não se trata de argumentações teológicas, discussões de conteúdo distante a uma massa intelectualmente desinformada do noticiário exegético, hermenêutico, sistemático e etc. de um universo abstrato, imperceptível à *working-class*. A mensagem falava aos corações, *metafórica* e *diretamente*: “Igreja, quem tem fome come até bolotas de porcos!” *Metafórica* por conta, neste caso em particular, da apropriação possível do termo “bolotas”, entre outros, a esferas díspares do conteúdo do sermão, mas que mantinha a propriedade semântica de legitimar a autoridade da Bíblia e da “sã doutrina” sobre a vida do crente. E *diretamente* por questões objetivas, tais como a experiência de identificação que presenciei nesse mesmo culto, momentos depois.

Um morador de rua, negro, aparentando uns 40 anos, estava sentado à minha frente. Auxiliado por um obreiro, que, com cuidado e esmerado respeito ajudava<sup>56</sup> o socialmente desamparado a ler o texto, o mendigo ouvia a pregação. “Igreja, quem tem fome come até bolotas de porcos!”, ao que o mendigo, de forma assertiva, meneava a cabeça, quem sabe na introspecção que confirmava o diálogo de um sermão simples e direto com a pobreza e penúria de mais um filho pródigo de um selvagem sistema capitalista, em sua trajetória de desterro, privação e sofrimento. Os cultos da IEP são sempre carregados dessa atmosfera simbólica povoada de “palavras de poder e unção”, diz o crente. Enquanto o pastor prega, o poder carismático que o envolve desenha uma relação de identidade com a igreja: a entonação eloquente, com suas inflexões e modulações articuladas à performance de gestos expressivos que, em conjunto, parecem responder a uma necessidade prévia da igreja que o escuta, encontra releituras e aproximações nas mensagens de outros pastores e pregadores da IEP. Oportuno lembrar que cada crente ao microfone é um canal por onde as experiências religiosas se interinformam; trata-se de um reservatório de sentidos a serem explorados pela

---

<sup>56</sup> Fato que, aliás, é recorrente na igreja. Eu encontro duas palavras para resumir o tratamento receptivo dispensado aos visitantes, na IEP – respeito e carinho.

crença estabelecida. Cada crente é um “filho pródigo” – antes perdido, agora resgatado –, que geralmente entende o lado negro da pobreza e das “bolotas”.

Irmãos, o diabo não está preocupado se o teu sapato é de primeira ou se foi doado; se o teu paletó custa mil e quinhentos reais ou se foi comprado num brechó. Ele está preocupado em tomar o teu passaporte. Guarda o teu passaporte, vaso de Deus! [sinestesia, performances e glossolalia] (SIC)<sup>57</sup>.

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

Ao estar de posse da palavra, o pentecostal instrumentaliza seus sentidos comunicacionais a serviço do sagrado: ele 1) “ouve” o Espírito Santo (diretamente e através de mensageiros); 2) “vê” o Sagrado: neste sentido, alguns crentes vivem a experiência carismática de visualizar anjos e demônios, ter visões sobre as pessoas, fatos, etc.; 3) “fala” à igreja, compartilhando momentos de oração e clamor fervorosos (diga-se “pentecostais”!), dando testemunhos, cantando, etc.; e 4) “gesticula”, revelando na performance – essa linguagem não-verbal que “diz”, mesmo sem “falar” –, o desaguar do “manancial de águas vivas” que desce do céu e se espalha pela igreja<sup>58</sup>. Aí se evidencia a *dimensão religiosa* do crente da IEP, sua experiência e espiritualidade.

“E não vos conformeis com este mundo...” Rm 12.2  
(*conformar*: etimologia “dar forma a”)<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Lima Duarte/MG, Mensagem proferida por um obreiro.

<sup>58</sup> Profecias, línguas estranhas (glossolalia), visões, revelações, cura, operação de maravilhas, entre outras situações, compõem o quadro de Pentecostalismos como o da IEP. São eventos remanescentes de um Pentecostalismo mais antigo, sobretudo em congregações de zonas rurais e áreas periféricas mais afastadas, conforme eu mesmo já presenciei em várias ocasiões. Leonildo Campos (1996), referindo-se a abordagens de Walter Holleweger, lembra os cultos pentecostais no início do movimento moderno nos EUA, em que as paredes tremiam. A panorâmica de um “culto movimentado” da IEP deve levar em conta a cultura da oralidade, típica do Pentecostalismo, e a profusão de metáforas e a linguagem simbólica que conecta as intersubjetividades durante os sermões inflamados e a mas manifestações coletivas.

<sup>59</sup> Cf. Dicionário Houaiss; Villar, 2009.

É o Espírito Santo que muda a pessoa... aos poucos, sabe, foi perdendo a graça (assistir TV). Eu via muita televisão, mas foi perdendo a graça (SIC)<sup>60</sup>.

As atividades de campo têm evidenciado algumas marcas [de fato, já históricas] que timbram o crente pentecostal, características talvez obscurecidas pelas transformações que se processam a todo instante nos Pentecostalismos. Os traços comportamentais do pentecostal da IEP (incluindo a vivência cotidiana, e não apenas o aspecto participativo dos cultos) não representam nenhum contraste ao perfil pentecostal de maneira geral, exceto em relação às mudanças operadas pela influência da simbologia neopentecostal no próprio percurso do Pentecostalismo clássico. Todavia, o sistema doutrinário da Igreja Preparatória tem se mostrado eficaz no processo de manutenção sectária do grupo. As interdições a que se submete o crente, quando de sua inserção na comunidade “preparatoriana”<sup>61</sup>, constituem um refrear sistematizado, porém sob a aura da autoridade carismática do líder, também ele – e principalmente –, um sujeito dotado de dons carismáticos<sup>62</sup>. O poder espiritual, na experiência do Pentecostalismo, sobretudo na elocução e eloquência dos pregadores, compõe um dos elementos da configuração de pertença à Igreja, enquanto a senha de acesso ao universo das inspirações e influência direta da ação do Espírito Santo materializa-se na conduta ascética do crente. É ser ungido, é “receber poder celestial”, é ter a “unção” de Deus, lembra Alexander (2009). “Ter uma vida com Deus”, quer dizer, viver os dias concebendo-os como imantados pela presença divina e, por conta disso, reforçar o estreitamento de laços entre o indivíduo e o Sagrado através do jejum, oração e vigília (processos que conduzem ao elemento “santificação”) é, de fato, a chave de ignição para a manifestação carismática na experiência religiosa pentecostal e, definitivamente, na do crente da IEP.

A qualidade instrumental da ação que obedece à crença reproduz, na própria concepção do crente, o ato de obediência devida ao Sagrado. Neste sentido, parece existir um caráter utilitarista [inconsciente] nos intercursos da submissão ao credo, já que “a ação visa a”, ou seja, “santificar-se para receber de Deus”. Se as interdições impostas ao crente pela

---

<sup>60</sup> Irmão Juliano, 31, pentecostal.

<sup>61</sup> O neologismo é corrente na instituição, com vistas a distinguir o crente da IEP das demais comunidades evangélicas. Expressão com o mesmo sentido de “assembleiano”: dizer-se “preparatoriano” funciona como um “distintivo eclesiástico simbólico” da IEP.

<sup>62</sup> Em entrevista com uma fiel ex-membro da IEP (que mudou de igreja por causa do marido que também se tornou pastor pentecostal, fundador de uma pequena igreja) ouvi o seguinte a respeito do líder da Igreja Preparatória: “aquele homem é muito sério, ele é uma bênção: jejua muito, ora muito” (2013-2014). Procurei informações sobre o referido pastor, entre outros crentes de outras denominações, e a “boa fama” pentecostal predomina: “o homem é crente”, dizem.

sistematização do código doutrinário da igreja, ou seja, se os “cultos negativos”<sup>63</sup> adotados pela IEP inserem-se no mecanismo de produção de sentido e significado nas experiências religiosas dos fieis, sublimando as “rejeições religiosas do mundo”<sup>64</sup> ao status [coletivo] de elemento [diferencial] santificador, haveria aí, no ato, um “quê” que possamos identificar a uma ação mágica? Fato é que o crente, sobretudo o pentecostal, é um sujeito para quem a morte é algo possível – por causa da iminente parusia –, mas não inevitável<sup>65</sup>. Afinal, constituindo-se ou não a ação de santificar-se como um tipo de constructo instrumental para um determinado fim, deriva de tal conduta uma resultante que indica o direcionamento ideológico da estrutura eclesial da IEP: o evento escatológico da parusia como futuro certo. Logo, o crente busca a santidade para estar preparado para a segunda vinda de Cristo, e conseqüentemente produz-se um estilo de vida santificado, que prioriza a luta contra o pecado, impondo rédeas aos próprios impulsos enquanto absolutiza a necessidade de moralizar-se. Uma “magia eticizante”, diria Maria das Dores Machado (2007). Preocupações dessa natureza eivam certas influências das estruturas simbólicas neopentecostais, iluminando ainda mais uma perspectiva de “identidade preparatoriana” no cenário evangélico.

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

---

<sup>63</sup> Cf. Durkheim, 2008.

<sup>64</sup> Cf. Weber, 1997.

<sup>65</sup> A Bíblia tem histórias que descrevem superação através da fé, superação através do “entregar-se à divindade”. Superação que embute, em si mesma, um trabalho árduo de transpor reveses e alheamentos, tudo isso “em nome de Deus”. A Bíblia tem histórias de fé, e como essa fé é pregada no Pentecostalismo é a essência. Por quê? Um exemplo. A oração individual, nos cultos, como parte da oração coletiva, é a base comunicacional da dinâmica experiencial religiosa. A fé parece “neutralizar” as forças do mal. Como isso ocorre? Ora, se “a fé vem pelo ouvir a palavra de Deus” (Rm 10.17), há que se considerar que esta mesma palavra tem histórias de superação através da fé. Mitos que se reatualizam na prática ritual de vivenciar a plenitude da crença pentecostal no “Deus da Bíblia” – e na ação hodierna desse Deus na vida espiritual e na vida objetiva do pentecostal.

“Quem não muda não sobrevive”, ressalta Reginaldo Prandi (2000), em abordagem sobre a temática da diversidade religiosa no Brasil e a necessidade de as religiões passarem por alterações internas frente às mudanças socioculturais de seu tempo, a fim de manterem-se no páreo da atividade religiosa (p. 35). Embora mui acertada, a afirmativa parece não corroborar-se [totalmente] em relação ao Pentecostalismo da IEP. Ora, é bem verdade que esta denominação não sobrevive gratuitamente num mercado religioso tão concorrencial quanto o brasileiro. Mas a preponderância dos discursos contraculturalistas pregados no altar da Igreja Preparatória revela, de qualquer forma, certa despreocupação com esse mercado, o que não significa despreocupação com seu crescimento enquanto denominação<sup>66</sup>. E isso é evidenciado na relativa passividade pela qual a igreja adota (inconscientemente?) um instrumental simbólico paradoxal às estruturas teológicas às quais se filia e sobre as quais assenta seus princípios dogmáticos. Pois, se a IEP assume para si, por exemplo, a ação conservadora dos usos e costumes de santidade pentecostal, e nas entrelinhas de seus discursos critica severamente a descontinuidade dos Pentecostalismos históricos que, dia a dia, perdem sua identidade, deveria também evitar (ou tentar fazê-lo) a assimilação ritual mínima do neopentecostalismo, como por exemplo, reescrever, a seu modo, a teologia da guerra espiritual em seus cultos, ao apontar a categoria mágica “obra de Macumba” como duto diabólico e, conseqüentemente, elemento de origem de muitos malefícios. Apesar deste detalhe, a IEP ainda mantém-se singular frente a um universo pentecostal cada vez menos marcado por suas características histórias e atualizado por aculturações inevitáveis. Nessa briga pela permanência de um “Pentecostalismo ideal”, a IEP avança, a seu modo, embora dialogando com a cultura popular, apregoando sua síntese de doutrinas bíblicas: “combatidas por muitos, esquecidas por uns, exigidas por Deus, aceitas por nós”<sup>67</sup>.

- I) (...) Nossa igreja é falada porque somos diferentes, fazemos a diferença, irmão. É possível viver na sã doutrina sim. E santidade vai longe, igreja. Não tem ecumenismo aqui não (...). (SIC)
- II) (...) Tem crente que é bom de edredom, de prato de comida, etc. (...). Essa carne aqui é um grande inimigo das coisas de Deus. Quer ver? Ajoelha aí pra ver: é artrose, é irritação, é cansaço, é dor de não sei aonde (línguas estranhas e performance). (...) Você tem que mostrar pra esse corpo quem é que manda. Quem manda é Jesus, irmão. (Glórias e aleluias, igreja eufórica e sinestésica). É o Espírito Santo

---

<sup>66</sup> Na página 31 de seu RI, “Determinações a Coordenadorias e Regionais”, item 8, a liderança da IEP deixa claro suas intenções de crescimento: “Todo(a)s o(a)s obreiro(a)s que assumirem responsabilidade de liderarem Regionais e/ou congregações, terão prazo de 365 dias para que seus trabalhos tenham expansão nas áreas materiais e espirituais, caso contrário serão substituídos.” IEP, RI-2016, p. 49, Item I.

<sup>67</sup> Slogan, frase-síntese da IEP.

quem pisa no acelerador. Quem acelera é Deus. Tem que se entregar nas mãos do senhor e pisar na carne! (SIC)<sup>68</sup>

O espelho da vida ritual preparatoriana reflete sua realidade institucional: a dimensão religiosa influencia a dimensão social. “A vida espiritual influencia a vida material”, diz o crente. Também já dizia o pregador protestante norte-americano Harry Emerson Fosdick (1878-1979), capa da revista *Time*, edição de outubro de 1930<sup>69</sup>, que “um ateu é uma pessoa que não possui meios invisíveis de apoio”. O que poderia ser esse apoio? Se muitos encontram, fora da religiosidade, uma estrutura plausível de existência (e por isso – talvez – prescindem de qualquer forma de ação religiosa), outros, pelo contrário, depositam na fé religiosa as expectativas de alcançarem uma vida que valha a pena, que faça sentido. Adiante, breve abordagem, a título de exemplo, da importância religiosa na recuperação da *dimensão familiar*, esse sentido de “localização no mundo», proporcionado pela ideia de família como instituição, sob a concepção religiosa.

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

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

<sup>68</sup> Juiz de Fora, Pr. Marco A. Mendes: I) Estudo Bíblico; II) Assembleia Geral.

<sup>69</sup> Vide <https://is.gd/oZ8Hkf>.

família aos pés do Senhor”, expressão corrente nos meios evangélicos. A IEP não é diferente. O código de regulação da Igreja (o RI) explicita as preocupações da denominação quanto ao *modus vivendi* das famílias que a ela aderem. Preocupações estas estreitamente vinculadas à concepção puritana, expressa tanto no legalismo do Pentecostalismo clássico quanto [re]impressa em algumas igrejas do “deuteropentecostalismo” (MARIANO, 1999), ou daquele “Pentecostalismo de segunda onda” de Freston (1993).

Por aí, penso haver alguma relevância em ressaltar-se o porquê da abordagem sobre a *dimensão familiar* do sujeito, membro da IEP. Filiados à perspectiva de que a santidade deve ser manifestada em todas as ações – e isto inclui desde as mais basilares questões da individualidade, como “ser casto até o casamento”<sup>70</sup> ou “repudiar absolutamente a inadimplência”<sup>71</sup>, até às questões coletivas, sobretudo na comunhão com a Igreja. Quer dizer, é preciso “ser santo” (estando ou não na presença dos pares religiosos). Nesse sentido, o que o sujeito compreende acerca do mundo e da importância de “ser família”, bem como a compreensão sobre qual é a fonte da ordenação simbólica deste senso de conduta – ou seja, que o crente tenha a convicção de onde partem as regras para sua vida –, são dados centrais, também, no processo de compreensão sobre as características comportamentais que são idealizadas e esperadas pelo sistema de regulação das condutas operado pelo grupo.

O Senhor mandou [eu] orar pelos casais hoje. É uma ordem de Deus. Não tem demônio que vá vencer a Igreja, entrando no meio dos casamentos. Não, não, não! Cobertos no sangue de Jesus, Deus é quem protege sua santa igreja contra as investidas do inimigo. Não tem pomba-gira que vá interferir na vida dos servos de Deus. Eu quero todos, todos os casados aqui na frente, para oração. (...) O anjo de Deus vai passar aqui na frente, vai fazer a revista, hein, e ele vai te procurar aqui. Ele vai ver o seu nome na lista e vai te procurar aqui (SIC)<sup>72</sup>.

Mesmo em meio à queda do poder de controle e legitimação das instituições religiosas, como lembra Hervieu-Léger (2008), cumpre ressaltar que, no campo religioso brasileiro, sobretudo nas igrejas pentecostais, o senso de ordenação de mundo que orienta a cosmogonia dos grupos é eminentemente regulado pela igreja através do emaranhado simbólico por intermédio do qual ela ordena e articula sua doutrina – e suas aplicações.

<sup>70</sup> Via de regra, nos ensinamentos cristãos, o casamento (heterossexual, ressalte-se) é a única instância de união em que o ato sexual entre duas pessoas, de sexo oposto, doravante denominados ‘cônjuges’, encontra sua legitimidade.

<sup>71</sup> Para esta infração, o RI da IEP prescreve a suspensão da comunhão com a igreja. Cf. IEP, 2005, p. 27, art. 12: “sonegação de dívida ou negligência no seu pagamento após ter sido admoestado” – suspensão de 120 dias, em caso de membro, e de 180 dias, em caso de obreiro.

<sup>72</sup> Juiz de Fora, Pr. Marco A. Mendes.

Assim, algumas características doutrinárias do grupo em questão, tais como a admissibilidade das performances gestuais, ou melhor, liberdade absoluta de expressão corporal no Espírito, são práticas mais suscetíveis de sofrer possíveis “bricolagens” com outras crenças, elementos que serão abordados mais à frente.

A instituição espera que o indivíduo que participa do culto, ouve a mensagem, canta os hinos, se envolve na atmosfera de fé pentecostal e nutre suas expectativas de ter os problemas resolvidos por Deus até a chegada do “grande dia do Senhor”, demonstre, pelas vias da conduta pessoal, a conversão que apregoa. E esta conversão deve produzir resultados visíveis e práticos, de forma que a atmosfera que envolve o dia a dia do grupo doméstico evidencie o ideal a ser alcançado pela igreja – através de seus grupos familiares, a saber, “ter uma família abençoada”, como dizem os crentes. Família esta, emoldurada pelo universo simbólico da transformação operada pela conversão, afinal, “eu sou a menina dos olhos de Deus, irmão. Os olhos têm que ser limpos!”<sup>73</sup>.

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

---

<sup>73</sup> Juiz de Fora, Estudo Bíblico. Pr. Marco A. Mendes.

A página 12 do informativo doméstico da IEP<sup>74</sup> traz um caso emblemático de uma ação prática da instituição na dimensão familiar dos crentes. Trata-se do relato da história de vida de um jovem casal, hoje membros da Preparatória. Com seu terno e gravata, Gilmar caminha por entre os bancos. Igreja cheia. Às mãos, a bandeja contendo o pão, no culto de santa ceia. Mas não foi sempre assim. Ex-viciado em drogas, Gilmar viu-se em situação caótica, assim como os milhares de dependentes químicos espalhados pelo mundo. Mas a história aqui é protagonizada por sua esposa, Suzana. Afastada da igreja havia muitos anos, a jovem caminhava à margem do rio Paraibuna, na região central de Juiz de Fora, pensando em cometer suicídio: “Meu companheiro drogado, não tem jeito, não aguento mais essa vida sem sentido”, ela pensava. No caminho, a moça passa em frente ao templo da IEP, num culto de quinta-feira. Era um culto de libertação. À porta do templo – que fica em frente ao mesmo rio –, uma diaconisa vê Suzana passar do outro lado, e lhe oferece um sorriso e um convite, acenando as mãos. Era a diaconisa Cláudia. O cenário era o mesmo que se repete em várias igrejas pentecostais: pessoas com o moral, a vida e a saúde comprometidos, geralmente por conta dos vícios, encontram a saída na mensagem do evangelho pentecostal, onde o sujeito encontra a “ordem e a moralidade” (MARIZ, 1994, p. 220)<sup>75</sup>. A ação da diaconisa rendeu um sugestivo subtítulo no periódico doméstico: “A ponte seria o fim de Suzana. A Preparatória foi o recomeço.” Esse tipo de testemunho não é raro no Pentecostalismo, mas cumpre destacar aqui o caso, pois reflete bem o que o trabalho de campo tem revelado sobre a atuação dos crentes da IEP<sup>76</sup>, nas dimensões religiosa, familiar e social.

---

<sup>74</sup> Jornal “Voz Preparatória”, Ano 18, nº. 30.

<sup>75</sup> Cecília Mariz (1994) desenvolve extensa reflexão sociológica sobre a “libertação” no Pentecostalismo. Na pesquisa, ela analisa a recuperação de viciados agora convertidos; verifica também a importante e significativa relação entre a visão de mundo que o neoconverso ao Pentecostalismo passa a adotar e a influência desse novo olhar sobre suas perspectivas de vida. Segundo a autora, os Pentecostais agenciam um papel fundamental no processo de integração social de dependentes químicos, inclusive municiando no indivíduo o sentimento de autotransformação sem culpa, através da libertação que, no Pentecostalismo, é alcançada [também] através da busca da santificação.

<sup>76</sup> Uma coisa interessante que se pode observar na IEP é o engajamento dos crentes, o amor pela causa, o “amor pela obra”. Para além de um intenso sentimento de pertença, característico e fruto do envolvimento na atmosfera do Pentecostalismo tradicional, o “trabalhar na obra” representa uma resposta ao processo de internalização/interiorização das estruturas simbólicas presentes e formadoras do arcabouço doutrinário da IEP. Há, por exemplo, uma frase-síntese, um slogan, “marca d’água” dos documentos, panfletos e itens da igreja: “Esta obra também é minha”, com a representação imagética de um boneco carregando um templo nas costas. Nesse viés, as metáforas que recheiam os discursos inflamados pela interpretação teológica da IEP ricocheteiam nas consciências dos crentes, despertando-os para que mantenham firme a convicção de que seu engajamento é divino, é sagrado; afinal, desde que foi instaurada a concepção e natureza da denominação através da experiência carismática de seu fundador, o convite a que os homens se preparem (daí “Preparatória”) para a salvação vem sendo ofertado a todos, na ação proselitista de transformar a criatura que “vive em pecado” num agente na – usando uma linguagem própria ao grupo – “obra de restauração da noiva do Cordeiro”.

## Rituais, Parte II – A Umbanda do CESAU

(...) É o merecimento que tô tendo até hoje... porque veja bem... Quando entrei no terreiro, com 16 anos, tava dado como morto, pelos médicos. Dizem que eu tava tuberculoso. Entrei aqui não me lembro a data, nem o ano... sei que estava com 16 anos, carregado pelo pai e mãe, e saí daqui (apontando para a porta do CESAU) andando com minhas próprias pernas. De lá pra cá estou bem, é a experiência maior que tô tendo, é o legado mais gostoso da minha vida é esse... e saber que, de um modo ou de outro, tô ajudando as pessoas que batem na nossa porta, precisando. E quando a pessoa bate de volta, pra agradecer... é por isso que me sinto alegre de levantar amanhã, ir lá no terreiro, limpar, esperar o horário da sessão, dormir tarde, mas dormir tarde alegre, porque você fez algo de bom... (SIC)<sup>77</sup>.

Falar de Umbanda não é tarefa das mais fáceis. O universo das produções acadêmicas que compõem a literatura sobre Umbanda, hoje em dia, é para lá de extenso; tanto aquelas quanto a produção literária doméstica. Artur Isaia já pontuara, numa fração de suas análises, diversas obras produzidas por intelectuais da Umbanda (2008; 2011; 2012). Estas, há décadas, avolumam estantes de livrarias (gerais e especializadas) –, tendo por autores intelectuais adeptos e sacerdotes umbandistas, geralmente reconhecidos em âmbito regional e nacional (SILVA, 2006, p. 158-167). Isto evidencia, já de partida, importantes e razoáveis transformações no campo religioso brasileiro. A Umbanda, enquanto [precipuamente] herdeira de uma tradição voltada à oralidade – como religião afro-brasileira que é –, agora está mais próxima da tradição de produtividade literária massiva, marcante do Cristianismo católico, protestante e, hoje mais do que nunca, [neo]Pentecostal, além do Espiritismo Kardecista, importante elemento estrutural de legitimação religiosa na formação umbandista. Nesse caminho, cumpre ressaltar que as linhas que ora constroem a presente reflexão não percorrerão o caminho histórico desta religião afro-brasileira, limitando-se portanto, para isso, em apontar importantes obras na temática, que por sua vez se desdobram, via referenciais bibliográficos, num vasto acervo mais que eficiente no sentido de prover aos interessados na dinâmica histórica desta religião, informações imprescindíveis à compreensão do campo umbandista como um todo<sup>78</sup>.

Este momento do texto compartilha sua gênese com uma indagação surgida ainda na reta final do trabalho de campo de Mestrado, ocasião em que o culto da denominação

<sup>77</sup> Sr. Jorge (Entrevista, 2016).

<sup>78</sup> Sobre a origem da Umbanda vide Bastide (1985; 2006), Birman (1985), Silva (2005), Magnani (1991), Droogers (1985), Concone (1987), Ortiz (1999), Negrão (1996), Brumana e Martínez (1991), Oliveira (2008), Trindade (2014), Prandi (2012, s/d) e outros.

pentecostal apresentada na primeira parte deste capítulo evidenciava, nas expressões gestuais das manifestações carismáticas de seus crentes, supostas simetrias com as performances expressivas das incorporações de entidades que se manifestam na Umbanda. Justamente nesse veio, que antes prioriza o observar antropológico face à macrovisão do olhar sociológico, a ideia é embarcar num processo reflexivo que considere a experiência do sujeito religioso com a(s) alteridade(s) sagrada(s). Porém, não acentuo a ênfase na preemência das especificidades sociais que demarcam as características de cada grupo religioso estudado, apesar de não desconsiderá-las. Como o farol a mirar uma embarcação que se aproxima, pretendo encontrar, frente ao oceano da pluralidade denominacional apresentada pela própria Umbanda<sup>79</sup>, uma nau a transportar importantes elementos rituais qualitativamente investidos de signos relevantes para se aprofundar o conhecimento do cerimonial umbandista. Esta mesma nau, carregada de experiências pessoais marcantes e marcadas pela experiência religiosa, chega ao litoral da observação etnográfica, costeadas por tentativas sinceras de se fazer leituras rituais que se ancorem numa equidistância analítica. Isto, de modo a refletir, nestas linhas, imagens de experiências religiosas possibilitadas e trazidas pela maré alta das confluências e cruzamentos simbólicos de algumas manifestações religiosas: uma que por aqui já estava e outras que por aqui aportaram.

E o tempo, que trouxe e traz consigo novas e intensas correntes de reflexões e análises sobre o “Espiritismo de Umbanda”, não foi ainda capaz de questionar a validade da observação de Bastide, pois

Se é difícil seguir historicamente os primeiros momentos de Umbanda, é igualmente difícil descrevê-los. Pois estamos em presença de uma religião a pique de fazer-se; ainda não organizada, multiplicando-se numa infinidade de subseitas<sup>80</sup>, cada uma com seu ritual e mitologia próprios. Algumas mais

---

<sup>79</sup> Partindo de análises simbólicas e ritualísticas relativas à figura da entidade “Caboclo”, Pedro Nogueira realiza interessante trabalho de pesquisa sobre um “diálogo intra-religioso na Umbanda”, no município de Petrópolis, no Estado do Rio de Janeiro. Em linhas gerais, o trabalho de campo do autor confirmou suas hipóteses originárias, concluindo pela verificação de que os vários terreiros analisados interagem simbólico-culturalmente e “as tradições se tocam”, sobretudo através de seus mitos e ritos, suas cantigas, performances, seus símbolos (2014, p. 124).

<sup>80</sup> Bastide toma a Umbanda por seita, e não religião (que está “a pique de fazer-se”), o que é questionado pelo professor e sacerdote umbandista Diamantino Trindade (2010). Tomando-se o sentido de “seita” como um grupo dissidente de uma igreja organizada e ainda fazendo oposição a ela, parece que o termo não cabe à Umbanda. Por exemplo, para Trindade, a Umbanda não se originou de outra religião, embora tenha sofrido influências de cultos diversos. Sob as lentes da sociologia de Max Weber, as imagens apresentadas pela Umbanda parecem capazes de identificá-la, sim, no círculo das religiões estabelecidas. Embora a Umbanda tenha na figura de seu pai ou mãe-de-santo uma liderança de tipo carismática, o tipo ideal “seita” é, via de regra, caracterizado por rupturas com a sociedade (diferente da igreja, com sua pretensão universalista), tendo geralmente [e inclusive] que “renunciar à universalidade” (WEBER, 1999, p. 403). E até mesmo os rituais de Umbanda a inscrevem – por vias da integração simbólica das possessões por entidades-personagens historicamente marginais do universo

próximas da Macumba pelo espaço deixado aos instrumentos de música africana e à dança, outras mais próximas do Espiritismo, outras, enfim, tendendo para a magia ou a astrologia. É porque, além disso, a fim de remediar essa anarquia de formas e de crenças, que arriscava prejudicar a irradiação da nova Igreja, em 1941 um congresso se reuniu no Rio, tendo em vista uniformizar o ritual e sistematizar a dogmática. *Mesmo assim, a heterogeneidade se mantém bastante grande para tornar impossível apresentar-se a Umbanda de maneira mais clara e precisa.* O individualismo dos chefes de tenda supera o espírito da Federação, e quando se leem as reportagens<sup>81</sup> de Leal de Souza, ou de Jesus de Freitas, percebe-se que a homogeneização ainda tem muito progresso a realizar (BASTIDE, 1985, p. 440, grifo meu).

As tentativas de codificação umbandista empreendidas pelas Federações atravessaram a história desta religião, mas estacionaram na impossibilidade de vencer a realidade de um universo religioso intraplural. Trata-se de uma impossibilidade inerente também aos Pentecostalismos: tanto em uma manifestação religiosa quanto em outra, a dinâmica da religião está sob a batuta das individualidades de cada liderança, e a cadência das transformações internas dinamizadas na sinergia desses cultos é regida pela articulação entre aquela dinâmica e os processos ininterruptos de transação simbólica que compõem as estruturas de cada sistema de crenças. Tudo isso influenciado e até mesmo moldado pelas transformações sociais.

## 1. Outro breve enfoque histórico, e o surgimento do Centro

Conhecimento comum aos pesquisadores do campo religioso brasileiro, a Umbanda é uma religião que nasceu nos centros urbanos. “Nasceu”. Há correntes dissonantes quando o assunto é a origem da Umbanda. Na condição de culto organizado, lê-se, em grande parte da literatura acadêmica e doméstica, que a Umbanda deu mostras de estabelecer-se como religião a partir dos anos 1930, em São Paulo, Rio Grande do Sul e Rio de Janeiro (Niterói, partindo depois para a capital carioca), ocasião em que grupos de kardecistas de classe média teriam incorporado em suas sessões a presença de espíritos da religiosidade afro-brasileira (SILVA,

---

social mais amplo – na essência da universalidade social brasileira (ORTIZ, 1999 e outros). Sobre “seitas” na ótica weberiana vide tb Weber, 1982; 2004, Hervieu-Léger; Willaime, 2009 e outros.

<sup>81</sup> As matérias em questão, *Espiritismo, magia e as sete linhas de Umbanda, No mundo espírita* (Leal de Souza) e *Umbanda em revista* (João de Freitas) e outras, datam de 1925 e 1941, respectivamente (apud Bastide, nota 47, p. 440). Fato é que, apesar do crescimento da Umbanda nesse período, e seu ainda “vir a fazer-se”, a realidade evidencia e até mesmo parece sentenciar a impossibilidade dessa homogeneização. Isto não representa apenas o reflexo do olhar técnico da academia – antes, é a partir da própria visão dos adeptos de Umbanda, lembram Brumana e Martínez, 30 anos depois: “não existe, entre os umbandistas, uma visão única e homogênea do campo religioso. As diferenças (ainda) se refletem em perspectivas diferenciadas (1991, p. 421).

2005; PRANDI, 1990; 1997; 2004 e outros). Nessa corrente de leitura histórica, ganha proeminência a figura de Zélio de Moraes, que teria sido o “fundador” da Umbanda, no Estado do Rio. Todavia, mostra-se mais interessante – e prudente – a denominação “pioneiro” para Zélio, fato muito bem analisado por Emerson Giumbelli (2002). Neste texto, o autor dá conta de situar a pessoa de Zélio de Moraes no contexto da produção acadêmico-historiográfica sobre a Umbanda (tanto a literatura doméstica umbandista quanto a “exclusivamente” científica). Num dado momento, Giumbelli ressalta o caráter tardio do “seu reconhecimento como uma figura seminal na constituição da Umbanda” (2002, p. 189), mostrando que é a partir dos anos 1960 que o nome do [suposto] fundador daquela religião emerge, desponta, na literatura nacional sobre Umbanda, justamente num momento em que esta recente religião brasileira enfrenta intensa pluralidade interna que desemboca num tipo de “institucionalização difusa” e, portanto, diversa. Nesse mesmo período, Cândido Procópio de Camargo já apontava para a tarefa ingrata de caracterizar a religião “Umbanda”, pois reconhecia nela um “sincretismo sem corpo doutrinário coerente e, pelo menos no momento, incapaz de se congregar em formas institucionais de certa amplitude” (1961, p. 8).

Institucionalizar a Umbanda, num sentido objetivo de “padronizá-la teológica, doutrinária, litúrgica e ritualmente”, é um empreendimento impossível, mais que fadado ao fracasso, lembrando aqui a observação de Maria Helena Concone (1987). Uma vez que a diversidade interna do culto parte da diversidade das concepções de seus líderes e adeptos, a pretendida formatação da Umbanda seria como a tentativa de unificar, como que mecanicamente, a visão de mundo dos indivíduos e, com ela, os traços que marcam a concepção dos umbadistas em relação ao universo social que os circunda e às experiências religiosas que vivenciam, cada sujeito na particularidade de suas experimentações místicas. Prosseguindo... Ainda em seu texto, Emerson Giumbelli pontua algumas questões que sentenciam a incerteza que, definitivamente, há de ser sempre o pano de fundo nas análises sobre as origens da Umbanda. Em levantamento que realizou sobre as principais produções etnográficas, historiográficas e domésticas umbandistas, o autor salienta a ausência de menções a Zélio de Moraes naquelas obras, até os anos 1960, o que não representa, segundo o autor, desconsideração à imagem e importância do reconhecido espírita no cenário umbandista. Antes, Giumbelli trata de evidenciar, trazendo à memória os apontamentos de Renato Ortiz (1986), a necessidade de novos empreendimentos de pesquisa com vistas à coleta de dados recentes e aprofundamentos aprimorados e reflexivos sobre as origens da religião.

Os trabalhos mais conhecidos sobre a religiosidade afro-brasileira – especificamente os que apresentam análises sobre a Umbanda – apontam [também], via de regra, para o caráter sincrético da formação da religião (BASTIDE, 1985; MAGNANI, 1991; ORTIZ, 1986, 1999; CONCONE, 1987; AUGRAS, 2008; NEGRÃO, 1996; BIRMAN, 1985; SILVA, 2005; BRUMANA e MARTÍNEZ, 1991, entre outros). Segundo Ortiz (1999), a título de exemplo, a Umbanda é uma religião germinada no seio das transformações sociais ocorridas num Brasil que enfrentava nova fase de urbanização e industrialização, anos 1930. Assim, ao falar-se de Umbanda, tratar-se-ia da resultante de vetores mais amplos e complexos, a saber, processos de (re)valorização de classes e etnias marginalizadas por vias de um *mecanismo religioso de adaptação social*: ao Kardecismo frequentado pela [majoritariamente branca] classe média e alta, opunha-se o “baixo Espiritismo” das [majoritariamente negras e mestiças] classes subalternas. Nesses termos, o Espiritismo dos pobres não tinha outra alternativa de legitimar-se socialmente, senão assimilar à sua praxis religiosa as diretrizes que orientavam a estrutura de crenças e práticas do Espiritismo dos socialmente abastados.

Em síntese, concluindo a ideia anterior: o francês Espiritismo Kardecista, com seu corpo doutrinário emoldurado por uma coerente articulação entre a razão científica, erudição filosófica europeia e a prática cristã da caridade, ganha os círculos refinados das elites, na segunda metade do século XIX. Especialmente no Brasil. Reginaldo Prandi traz-nos à lembrança que, à essa mesma época, “a França era o país que mais servia ao Brasil como referência cultural, artística, filosófica e científica” (2012, p. 47). Parece que seria [historicamente] óbvio que os brasileiros herdeiros de proeminentes percentuais genéticos de melanina não estavam inscritos – e, daí, raramente presentes – entre os que se abstraíam nas páginas do penteteuco espírita. É fato que o Kardecismo era franqueado a todos, brancos, mestiços e negros, tanto pobres quanto ricos, lembra-nos Bastide (1985), mas a complexidade das relações sociais [e raciais] do Brasil – fruto do processo histórico de formação do país – é reproduzida [também e sobretudo] no campo das religiosidades. Daí o autor ressaltar, também, as múltiplas possibilidades de interpretação e assimilação do universo religioso espírita; assim, a incorporação, adaptação/assimilação de valores morais e sentimentos místicos estarão, ordinariamente mas não absolutamente, atrelados à superfície das realidades sociais de cada classe ou grupo. Não fosse assim, Bastide (1985), retomado por Ortiz (1999), prescindiria à observação de que o Espiritismo mais africanizado precisou passar por um

*embranquecimento*, com vistas a buscar a evolução social, um nivelamento com o “mundo dos brancos”: o Espiritismo kardecista<sup>82</sup>.

A história da Umbanda, se um dia vier a ser contada [pelo menos na quase] integralidade dos fatos que a compuseram e a determinaram tal qual se apresenta atualmente, há de representar, em boa medida, a história religiosa do Brasil e da formação do povo brasileiro (OLIVEIRA, 2008). E não se deve esperar por algo pouco complicado e de extensão diminuta. Para além de uma forma de religiosidade a expressar, no bojo de suas configurações rituais, um sentimento nacionalista que reconhece em seus principais personagens [rituais, espirituais] os símbolos, por excelência, de um Brasil temperado por sentimentos modernistas, poéticos e literários (SILVA, 2005), é necessário voltar ao Séc. XVI, acompanhar a saga de negros e indígenas, escravizados e/ou mortos, todos os movimentos de transformação processados no Catolicismo que por aqui se estabeleceu, as formas de religiosidade, crenças e visões de mundo trazidas pelos portugueses e demais estrangeiros que no Brasil chegaram, se estabeleceram e fizeram da história dessa nação sua própria história, tudo isso num amplo espectro que atravessa a segunda metade dos anos 1500 até os dias atuais. Porque a Umbanda é [também] parte da essência cultural que sempre constituiu a crença dos povos africanos, dos indígenas, dos católicos e dos demais que tornaram o Brasil esse cadinho de símbolos de fé.

A parte deste trabalho de pesquisa que ora que se apresenta orienta-se no sentido de fornecer ao leitor informações básicas sobre o instante fundador do Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda (CESAU) e, dessa forma, situar este terreiro na história geral (ainda em construção, ressalte-se) da religiosidade afro-brasileira do Espiritismo de Umbanda. Ao fazer referência, anteriormente, às diversas culturas que formam e conformam a realidade brasileira, o faço especificamente no intuito de pinçar, entre elas – para fins de nossa reflexão –, os elementos mais marcantes que darão o tom dos múltiplos cultos umbandistas: os cultos africanos, as crenças e rituais indígenas, o Catolicismo ibérico e, mais tarde, o Kardecismo. Esta é a visão [clássica] da formação da Umbanda, apresentada por Camargo (1961) e ainda válida nas análises atuais do campo religioso espírita. Válida, também, no sentido daquele *continuum mediúnico* proposto pelo autor, e que faz sentido quando se observa, na dinâmica ritual de grande parte das “Ubandas”, a presença de uma espécie de rejunte doutrinário comum, fruto talvez das tentativas de homogeneização da Umbanda, promovidas pelas

---

<sup>82</sup> Vide *A Umbanda vista do “altar”: uma reflexão sobre a religião umbandista no discurso católico em Juiz de Fora* (2006) e *“De fora do terreiro”: o discurso católico e kardecista sobre a Umbanda entre 1940 e 1965* (2007), de Dilaine Sampaio.

Federações e pelos Congressos (ORTIZ, 1999; NEGRÃO, 1996 e outros). De qualquer forma, sigo, humildemente, o exemplo de Yvonne Maggie (2001) e, tal qual a autora, não pretendo descrever a totalidade de um fenômeno tão plural, intenso e diversificado como a Umbanda.

*Voilà.* Lembra-nos Monique Augras (2008) que as comunidades religiosas hoje chamadas de “afro-brasileiras”, por mais que se pretendam fieis às raízes africanas, são antes parte integrante da realidade do Brasil e, como tal, refletem, de forma global, a dinâmica da realidade social brasileira. Está em sintonia com Ortiz (1999), embora a autora se refira, nesta obra em particular, aos Candomblés do Recife (os “Xangôs”), sem deixar de fazer breve incursão pelos meandros de outras formações religiosas no mínimo tangenciadas pela mitologia e ritualística africana. Sistemas de crenças que teriam começado a desembarcar por aqui em 1538, com a primeira leva de escravos de São Tomé<sup>83</sup>. E, já no Séc. XVII, Angola e Congo tornam-se os grandes fornecedores de “peças”, daí a forte presença dos “negros bantos” por toda a costa brasileira. Em boa hora lembra-nos Vagner Gonçalves da Silva que estes bantos, originários das regiões localizadas no atual Congo, Angola e Moçambique, são os que maior influência exerceram sobre a cultura brasileira – na música, língua, culinária e etc. Os bantos foram espalhados por todo o litoral e interior do país, principalmente Minas Gerais e Goiás, chegando, conforme nota anterior – e considerando os contrabandos –, entre os fins do Séc. XVI até o Séc. XIX (SILVA, 2005a). Neste ponto, estabeleço uma demarcação [étnica], retendo esta análise à influência banto. Não que seja admitida ora uma omissão arbitrária e injusta na opção por apenas este elemento cultural, ora um assentimento à minha ignorância (este faz mais sentido): fato é que, entre muitos autores, pesquisadores e estudiosos das religiões afro-brasileiras, há razoável unanimidade em confluir os aspectos simbólicos dos [influentes] sistemas de crenças bantos às práticas mais “empretecidas” das características rituais das Umbandas. É por conta, também, do necessário recorte temporal dentro do qual pretendo mapear algumas circunstâncias e aspectos das experiências religiosas do fundador e dos continuadores do CESAU, herdeiras que são da *bricolage* místico-cultural desses referidos universos simbólicos com os espectros sígnicos das crenças indígenas, católicas e, também [fortemente], pelo Kardecismo.

---

<sup>83</sup> Eram as “peças de Guiné”, vindas da geograficamente imprecisa região homônima; tão imprecisa que até o Conde dos Arcos, Vice-Rei, admitia desconhecer de qual país se tratava (Augras, 2008). A autora ainda indica algumas referências sobre o tráfico negreiro, das quais destaco Pierre Verger, “*Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de todos os santos: dos séculos XVII ao XIX*”. São Paulo: Corrupio, 1968. Segundo Raul Lody (apud Edson Carneiro, 2008), são quatro os principais (ou únicos) ciclos do comércio escravagista no Brasil: 1. Ciclo da Guiné: a partir de 1550; 2. Ciclo de Angola-Congo: 1600-1699; 3. Ciclo da Costa Mina: até meados de 1770 e 4. Ciclo de Benim: até cerca de 1850.

O predomínio da influência indígena marca a história das regiões Norte e Nordeste do Brasil (BASTIDE, 1985). Considerando a justaposição de concepções ritualísticas indígenas de ancestralidade (culto aos espíritos de *caboclos* e outros seres, os *encantados*) às crenças trazidas pelos africanos, sobretudo bantos, originou-se o *Candomblé de caboclo*, no século XIX. Nas demais regiões, com maior predominância banto, sobretudo no Sudeste, outros dois cultos desenvolveram-se: o *Candomblé de Angola* ou *Candomblé de Congo*, que, quase à mesma época, recebera também influência nagô; e a *Macumba*, formada por elementos culturais de origens diversas (AUGRAS, 2008). Mas os Candomblés e as Macumbas não teriam sido os precursores da religiosidade africana no país. Fora a dor do exílio forçado e quem sabe quais sentimentos mais, o elemento africano trouxe consigo a expressividade jubilosa de suas danças (SILVA, 2004), cadenciadas pelos tempos rítmicos dos tambores, palmas e cantigas. Estes componentes embalavam as festividades religiosas dos negros até o século XVIII, e não há precisão quanto ao período em que se iniciaram – e não parece haver incoerência numa afirmação que enraíze esses primeiros “batuques” exatamente quando da chegada dos escravizados em solo brasileiro. Eram danças coletivas e, justapostos aos componentes cênicos e musicais supracitados, faziam-se acompanhar também da invocação de espíritos, possessões, curas mágicas e adivinhação. Essas manifestações religiosas eram os *Calundus*<sup>84</sup>, “forma urbana de culto africano relativamente organizado, antecedendo às casas de Candomblé do século XIX aos atuais terreiros de Candomblé” (SILVA, 2005, p. 43). Esses primeiros “folguedos africanos de fé” ocorriam estritamente nas fazendas, geralmente nas matas ou senzalas (fato que se repetirá com a *Cabula*, mais tarde), esclarece o autor, e só atingiram os centros urbanos num segundo momento, quando o florescimento destes desenvolvia-se simultaneamente ao aumento da circulação de escravos cativos e libertos nos espaços públicos das cidades em formação, o que estimulou/propiciou o desenvolvimento das manifestações religiosas africanas nas cidades.

Roger Bastide (1985) observa que, na então província de Minas Gerais, o termo *Calundu* era reconhecido por *Canjerê*. Por aí, não parece difícil proceder à associação da historicidade dos demais *Calundus* distribuídos pelo Brasil com os *Canjerês* de Minas Gerais, sobretudo em Juiz de Fora, eixo radical de ligação entre as capitais homônimas dos Estados

---

<sup>84</sup> Os *Calundus* eram muito frequentes em Minas Gerais, salienta Silva (2005a). O autor faz referência às pesquisas de Luis Mott, “*Acontundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro*” (Revista do Museu Paulista, v. XXXI, 1986) e Laura de Mello e Souza, “*O Diabo na terra de Santa Cruz*” (Companhia das Letras, 1989). Outras regiões foram também consideradas nas pontuações de Silva, mas a observação ora registrada é suficiente por trata-se do interior de Minas Gerais, caso de nosso objeto de pesquisa.

do Rio de Janeiro, São Paulo e da capital mineira, Belo Horizonte<sup>85</sup>. Bastide ainda está correto quando assevera: “Mas dele [Calundu, ou Canjerê] não resta quase nada (...) de sobrevivência dessas velhas religiões bantos agonizantes, na região de Minas onde os quilombos tinham sido mais numerosos” (1985, p. 282). Antes de prosseguir, cumpre-nos a tentativa de completar parte desse quebra-cabeças chamado campo religioso brasileiro: a imagem integral das religiões afro-brasileiras ainda é apenas uma parte (todavia significativa e representativa) do quadro nacional das [hoje] múltiplas manifestações de religiosidade. No tocante à Umbanda – à qual corresponde o presente esforço de esboçar a origem de uma de suas filhas em Minas Gerais –, faz-se necessário sublinhar que esta religião é, diz Bastide, “um capítulo de história antiga” (Id., Ibid.). O Calundu trazia [também], já em sua estrutura religiosa, a tripla composição dos elementos afro, indígenas e católicos, isso até o século XVIII. A partir do primeiro quarto dos anos 1800, surgiria no país a Cabula, religião de origem banto, herdeira, por assim dizer, direta, dos Calundus. Trata-se da “segunda fase de um processo sincrético afro-brasileiro” que durou do início ao fim do século XIX. A primeira fase foi o Calundu. Em interessante texto, Hulda Cedro Costa analisa as circunstâncias de surgimento da Cabula e das Macumbas. A autora nos informa que a Cabula tinha a particularidade de “se constituir como processo sincrético que se assemelhava a uma forma de resistência” e (...) “desde seu início, tinha como propósito contribuir com a luta pela libertação dos negros” (2014, p. 78, 83). Complementa-nos a autora que o caráter socioconstestatório da Cabula alimentou várias insurreições que, geralmente, resultavam em fugas, lutas armadas e formação de quilombos, o que provavelmente não rendeu resultados razoáveis aos cabulistas.

Ponto importante no texto em discussão, o fato de a Cabula [também] ser formada por povos bantos, nos dois únicos pólos onde a religião se estabeleceu: nos Estados do Espírito Santo e da Bahia. Por conta do teor de seu simbolismo, que por certo alimentava sentimentos beligerantes contra a subalternidade, a Cabula fora presenteada com três inimigos: os fazendeiros escravagistas, alguns padres e o próprio Estado que, representado pelas elites, aliou-se à Igreja Católica. Seria no mínimo improvável um desfecho diverso: a Cabula viveu seu circo de horrores, e o Estado do Espírito Santo fez as vezes de um coliseu brasileiro. Deu-se início à intensa perseguição policial contra a “demoníaca seita de magia negra”, e a dizimação dos cabulistas deixou apenas três líderes, três “embandas” de Cabulas no fundo do prato, e assim informa-nos a autora: “Dois deles, Manoel Sapucaia e Balduíno Antônio dos

---

<sup>85</sup> Distâncias entre Juiz de Fora (Interior, MG) e 1. Belo Horizonte (Capital, MG): 265Km; 2. Rio de Janeiro (Capital, RJ): 185Km e 3. São Paulo (Capital, SP): 478Km. Fonte: Plataforma Google Maps. Disponível em: [google.com.br/maps](https://www.google.com.br/maps). Acessado em 26 ago. 2018.

Santos se converteram ao Catolicismo e foram morar na cidade, abandonando a Cabula, faleceram, respectivamente, em 1966 e 1971” (COSTA, 2014, p. 83); o terceiro, Teodorinho Trinca Ferro, comandante de inúmeras revoltas de cabulistas e pioneiro da capoeira de Angola no Brasil, manteve a prática da Cabula, nas matas, onde se refugiava, e viveu até os 115 anos, falecendo no ano de 1984 (Idem, Ibid.). A partir desses fatos, a Cabula já precedia a Umbanda também num “movimento de embraquecimento”<sup>86</sup>. Praticantes da religião aproximaram-se do Espiritismo Kardecista, na orientação de um sincretismo planejado, criativo, intencional (SANCHIS, 1994) e/ou refletido (BASTIDE, 2006), fugindo das perseguições católicas e de autoridades policiais, e aproximando-se de elementos kardecistas. Segundo Ortiz (1999), este processo traz-nos à lembrança que, além da assimilação de práticas kardecistas, a Cabula – “exemplo que demonstra a fusão das práticas bantos com o Kardecismo” (Idem, Ibid., p. 37) – associou seu culto [também] às práticas jêje-nagô, originando a *Macumba Carioca*, terceira fase dessa formação sincrética afro-brasileira (COSTA, 2014). Ainda hoje, atribui-se [consciente ou inconscientemente] o termo *Macumba* a uma infinidade de práticas da múltipla e plural religiosidade afro-brasileira e, talvez esteja [também] aí o nascedouro da popularidade dessa religião (SILVA, 2005; PRANDI, 1990).

É, já, início do século XX. Herdeira da Cabula, a *Macumba carioca* faz jus às estruturas simbólico-rituais de sua antecessora, com a ressalva de um lugar e tempo diferentes. As contingências de um Rio de Janeiro em intensa ascensão urbano-demográfica, fez com que o espaço rural cedesse aos centros urbanos, sobretudo às periferias, o *locus* das sessões, que agora não são mais realizadas às ocultas, nos bosques e matas, e sim nas casas (ORTIZ, 1999)<sup>87</sup>. Ressaltando a forte influência do elemento banto no universo da religiosidade afro-brasileira naquele momento, Liana Trindade traz a reboque o caráter formador de sentido que a *Macumba* orientava na experiência cultural e religiosa daquele grupo étnico. Segundo a autora, a *Macumba*, como culto organizado, reconstrói-lhes as concepções banto de mundo numa situação de vivência urbana, em que o universo de signos contidos nos mitos sudaneses – associado aos vários componentes da magia trazida da Europa – seria reinterpretado sobre o pano de fundo das estruturas de sentido do pensamento banto

---

<sup>86</sup> “Alguns sobreviventes da Cabula que não aderiram aos cultos da *Macumba*, no decorrer do século XX, procuraram resgatar e preservar os cultos da Cabula dando origem a dois segmentos que se dizem depositários originais deste culto, que são o *Omokolô* de Tatá Tancredo da Silva Pinto, no Rio de Janeiro, e *A Umbanda Alma de Angola*, em Santa Catarina” (COSTA, 2014, p. 85).

<sup>87</sup> Vagner Silva (2005), Renato Ortiz (1999), Trindade (2014), Costa (2014) e outros destacaram a similaridade entre as práticas da *Macumba* e da Cabula, analisando a esfera ritual desses cultos. Abordarei, em outro momento do trabalho, a questão ritual das sessões, no CESAU.

(TRINDADE, 2000 apud TRINDADE, 2014)<sup>88</sup>. Nessa mesma linha, Diamantino Trindade (2014) compõe uma harmônica com a autora supracitada: observa o autor que a Macumba não tinha a sustentação de uma doutrina que lhe permitisse articular os universos simbólicos que a compunham, mas funcionava bem no sentido de promover uma reelaboração urbana dos mitos primordiais dos cultos afro-brasileiros de origem banto que estruturavam a Cabula, bem como também amalgamava os elementos do Candomblé dos Jêje-Nagô, do Catimbó Jurema, das tradições indígenas, do Catolicismo, do Kardecismo e também de diversificadas práticas de magia<sup>89</sup>. Descendente [ou no mínimo consaguínea] da Cabula, a Macumba carrega os genes simbólicos das atmosferas de crenças [majoritariamente] bantos, transportando, assim, a essência de estruturas rituais mínimas daqueles cultos cabulistas realizados sob árvores frondosas, nas matas virgens...

Ora nos centros urbanos, sob a contingência de perseguições religiosas e governamentais, a Macumba se transforma e vê-se transformada dialeticamente, tanto pelas relações de trocas simbólicas inter-religiosas num processo de “sincretismo natural, não-intencional” (SANCHIS, 1994) e/ou espontâneo (BASTIDE, 2006), quanto pelo já mencionado sincretismo criativo, intencional, repetindo, ressaltadas certas peculiaridades, o [religiosamente vital] movimento de embraquecimento da irmã mais velha, a Cabula. “Originalmente” incorporados à vida ritualística da Macumba, os elementos (afro)cabulistas (perpassados essencialmente pelas simbologias católicas populares, bantas e ameríndias) sofrerão um rearranjo simbólico-estrutural, ocasião em que, às ritualísticas da Macumba, juntar-se-ão elementos espíritas kardecistas, ocultistas [e outros mais...]. Ora, as estruturas do pensamento banto às quais, linhas atrás, se referia Liana Trindade, esses circuitos coletivos de

---

<sup>88</sup> Para Bastide, a Macumba seria [tão somente] a introdução de alguns Orixás e de ritos iorubá na Cabula, mesmo o autor considerando a presença dos Bantos (cultuadores da Cabula) e Iorubás (adoradores de Orixás) no Rio de Janeiro do início do século XX, e ainda sempre admitindo a fluidez e “perpétua transformação” da Macumba, o que tornava impossível sua descrição (1985, p. 408; 2006). Reginaldo Prandi (1990;1991;2012), em abordagem sobre a Umbanda e Candomblé, sublinha as descrições de Arthur Ramos (1943) sobre a Macumba carioca, quando este autor destaca a pujança da simbólica banto sobre os demais grupos então presentes no Rio de Janeiro – embora também aponte a assimilação que os bantos fizeram de elementos nagôs, na constituição de seus rituais. Nesse ponto, Prandi tece duas observações no mínimo consideráveis: 1. por um lado, questiona a concepção de Bastide (1985) quanto à Macumba, pondo à vista que esta religião não seria apenas uma “simples resultante de um processo de degradação dos Candomblés (...), descritas como práticas de feitiçaria e manipulação religiosa por indivíduos isolados” (conforme dizia Bastide: Vide 1985, p. 405-417); 2. por outro, aponta a possibilidade de a Macumba ser/ter sido algo diferente do que veio a ser reconhecida na produção acadêmica: para ele, o termo pode ter servido simplesmente para designar os Candomblés (Bahia), os Xangôs (Pernambuco), o Tambor (Maranhão) e os Batuques (Rio Grande do Sul). Já Magnani (1991) relewa que, “a primitiva Macumba, menos do que um culto organizado, era um agregado fluido de elementos do Candomblé, Cabula, tradições indígenas, Catolicismo popular, Espiritismo, práticas mágicas, sem o suporte de uma mitologia ou doutrina capaz de integrar seus vários pedaços” (MAGNANI, 1991, p. 22).

<sup>89</sup> Da composição desse universo mágico, Bastide (1985) nos indica diversas fontes de origem, a saber: portugueses, espanhóis, japoneses e outros, muitos deles presos pelas autoridades policiais como feiticeiros, curandeiros ou macumbeiros nas primeiras décadas do século XX, no Rio de Janeiro.

entendimento do mundo por onde trafegam cosmogonias, talvez retivessem, sob as malhas da história da Cabula (centrada, tradicionalmente, na *transmissão oral do conhecimento*, característica geral das religiões afro-brasileiras), resquícios dos [históricos] ímpetus revoltosos – todavia apenas adormecidos no retiro das vontades íntimas –, e isso poderia também cooperar na construção ritual das sessões de Macumba, sob as devidas adaptações e assimilações dos diversos *corpus* religiosos que lhe compuseram a(s) forma(s); tais estruturas de pensamento, processamento de experiências e visão de mundo podem, talvez, vir à tona na superfície ritual das manifestações mediúnicas e performáticas desses terreiros, o que será visto num outro momento deste trabalho.

Bem, o Espiritismo Kardecista entrou no Brasil pela Bahia, em 1865, ocasião em que a capital soteropolitana teria inaugurado a primeira sessão espírita brasileira, dirigida por Luiz Olímpio Teles de Menezes: era a fundação do Grupo Familiar do Espiritismo, responsável pela criação do primeiro periódico divulgador da doutrina de Kardec no país, O “*Eco de Além Túmulo*”. Esse primeiro grupo de kardecistas orientava seus interesses no sentido de desenvolver por aqui o lado mais científico da doutrina, quer dizer, era a face do Espiritismo que mais atraiu os intelectuais (cristãos, porém anticlericais, em sua maioria) e os demais interessados em trilhar um caminho religioso mais dessacralizado. Todavia, este fora o lado de relevância secundária, em termos de uma afirmação Kardecista como sistema de crenças, no Brasil. O lado que serviu de âncora ao estabelecimento kardecista no país foi mais distanciado do pensamento racionalista de seu fundador: foi em 1873, no Rio de Janeiro, com a fundação da Sociedade de Estudos Espíritas do Grupo Confúcio, sob orientação do espírito Ismael e o lema: “Sem caridade não há salvação” (ORTIZ, 1999; PRANDI, 2012). Era a feição mais religiosa da nova doutrina, responsável-mor pelo que seria, em breve, a incorporação definitiva do Kardecismo na plêiade das grandes religiões no Brasil. O Grupo Confúcio é signo inaugural do Espiritismo de Kardec como movimento espírita organizado, lembra-nos Prandi (2012), todavia ressaltando o autor que o Espiritismo, como meio de comunicação com o mundo dos mortos, é anterior a essa data, e a prática já era presente em outros Estados.

Cabe aqui breve mas oportuna digressão: a cidade de Juiz de Fora nasce, definitivamente, em 7 de abril de 1853<sup>90</sup>. À essa época, Minas Gerais já era o maior polo servil de cativos africanos, a maior província escravista do Brasil. É que, no início do século

---

<sup>90</sup> Para breve síntese histórica de Juiz de Fora, ver tb: 1. Prefeitura de Juiz de Fora: <https://is.gd/3vaUKf>. 2. Universidade Federal de Juiz de Fora: (a) <https://is.gd/BDFJyU> e (b) <https://is.gd/YTm5Zo> e 3. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE): <https://is.gd/JZBUHo>.

XVIII, houve um crescimento intenso no número de cidades, por conta da mineração aurífera na então província de “Minas Geraes”, exploração iniciada por volta de 1703. Nessa ocasião, a Coroa Portuguesa determinou que fosse construída uma Estrada que ligasse a região das minas ao Rio de Janeiro, com vistas a facilitar o escoamento do ouro: era o chamado *Caminho Novo*. Para que surgisse, matas virgens desapareceram, varrendo consigo os índios das tribos chamadas Coroados e Puris (OLIVEIRA, 1994). Era o ano de 1709, quando obras de melhoria foram implementadas nessa nova rota por onde o Brasil [também] via escorregarem-lhe as riquezas que ornamentariam palacetes e igrejas na Europa, sobretudo aumentando o poder econômico inglês, haja vista que o ouro que daqui saía servia também para cobrir os deficits da balança comercial portuguesa, inclusive prestando importante contribuição para a Revolução Industrial inglesa, que fez daquele país a maior potência mundial (BARBEIRO, 1984). Bem, tais melhorias na estrada propiciaram aumento no fluxo das tropas de animais, bem como a instalação de postos oficiais de registro e fiscalização do ouro e maior circulação de possíveis e prováveis viajantes. Há que se considerar também que outros núcleos de povoamento também surgiam nas encostas das atividades subsidiárias da mineração, pelo menos até que a exploração do ouro entrasse em decadência, na segunda metade do século XVIII (PRADO JR, 2011). Às margens desse Caminho Novo, por conta [também] da instalação de hospedarias que abrigavam itinerantes e tropeiros, foi se formando o povoado de Santo Antônio do Paraibuna que, em 1850, viria a desmembrar-se de Barbacena, porém recebendo, só em 1865, o nome definitivo de Juiz de Fora.

Já bem esvaziados os mineiros cofres naturais, o governo começou a distribuir terras para famílias nobres (eram *sesmarias*), no sentido de intensificar o povoamento e formar fazendas cafeeiras na região. Ainda no terceiro quartel do Século XIX, fora grande a expansão cafeeira na Zona da Mata, e Juiz de Fora passou a concentrar a maior parte dos escravos da província das minas (GUIMARÃES; GUIMARÃES, 2001)<sup>91</sup>. Segundo Oliveira (2000), os braços ainda cativos que movimentavam as riquezas de Minas Gerais compartilhavam, já nos idos de 1890, o labor serviçal ao lado de ex-escravos, livres e pobres, que ocupariam, mais

---

<sup>91</sup> Segundo Oliveira (1994;2000), Juiz de Fora foi a cidade mais escravista de Minas Gerais. Nos anos de 1860, 60% da população local era composta de escravos, sendo assim distribuídos: Santo Antônio do Paraibuna, entre 1833-1835 (população – 1532: 583 livres e 949 escravos); em 1855 (população – 6466: 2441 livres e 4025 escravos) e em 1872 (população – 18775: 11604 livres e 7171 escravos). Grande parte desse contingente de cativos teria origem num tráfico (interno), haja vista a proibição do tráfico negreiro, em 1850 (GUIMARÃES; GUIMARÃES, 2001)<sup>91</sup>. Data desse mesmo período a chegada de imigrantes à cidade, sobretudo alemães e italianos, mão-de-obras especializada que veio trabalhar na construção da estrada de rodagem União-Indústria, ligando Minas Gerais ao Rio de Janeiro. Em 1890 (população – 10200: 2276 imigrantes estrangeiros: 1197 italianos, 501 portugueses, 328 alemães, 80 espanhóis, 66 franceses, 18 ingleses, 15 norte-americanos e 27 árabes (MESQUIDA, 1998). Em 1907, havia cerca de 2000 italianos na cidade (GIROLETTI, 1988).

tarde, as zonas rurais da cidade, já que o perímetro urbano, a região central, fora ocupado pelos imigrantes; mas a queda da produção cafeeira, nos anos 1920, despertou a procura – por parte da massa braçal de negros e pobres – por trabalho e moradia na região central do município, que já estava ocupada, obrigando-os a estabelecerem-se nas zonas periféricas, o que levou [também] à formação de dois bairros formados essencialmente por negros: São Benedito e Dom Bosco; neste, localiza-se o terreiro de Umbanda Santo Antônio, objeto de nossa pesquisa.

Linhas atrás, vimos que o Kardecismo se estabelecia no Brasil no Rio de Janeiro dos anos 1873, e apenas oito anos haviam passado desde que Juiz de Fora deixara de ser *Santo Antônio* do Paraibuna para assumir tanto o nome atual quanto os contornos sociais que a identificariam como uma cidade. Em reflexão sobre as “reminiscências do Espiritismo em Juiz de Fora”, Simone Oliveira (2003) nos lembra a forte influência exercida pela então capital da República sobre a cidade, atada econômica e culturalmente ao Rio de Janeiro. Segundo a autora, a cidade carioca – centro irradiador a partir do qual o Kardecismo disseminou-se no Brasil – esticou o tapete para que a doutrina de Kardec aqui chegasse, nos idos de 1882, ocasião em que o Espiritismo Kardecista ganhava corpo no Rio de Janeiro. Além disso, a autora nos aponta as primeiras reuniões (familiares) espíritas em Juiz de Fora, realizadas na residência de pessoas oriundas da capital fluminense.

Daí a constatação de que o Kardecismo chegou a Juiz de Fora via Rio de Janeiro. Para fins do presente trabalho, parece-nos útil saber que, entre o final do século XIX e início do XX, as reuniões kardecistas juiz-foranas limitavam-se aos redutos familiares, ganhando escopo e ação pública a partir de 1901, quando foi fundado o *Centro Espírita União, Humildade e Caridade*, primeiro centro espírita da cidade e segundo do Estado de Minas. Cumpre ressaltar também que, a partir da criação deste Centro, amplia-se na cidade o raio de alcance do Kardecismo, que logo presencia o surgimento de outros grupos e, com estes, a imposição [taxativa] das idiossincrasias, seminais aos desentendimentos internos e às cisões religiosas. Entre as variadas e diversas origens de tais rupturas, Simone Oliveira (2003) indica a proeminente liminaridade do caráter filosófico da doutrina kardecista – que exigia de seus adeptos “um certo grau de desenvolvimento intelectual” – frente ao descompasso intelectual dos demais grupos que “destacavam apenas os fenômenos físicos, redundando num *Espiritismo Popular*, que invocava espíritos de caboclos, ex-escravos”, receitando mezinhas,

banhos de ervas e etc. (OLIVEIRA, 2003, p. 149)<sup>92</sup>. Essa história não é nova, muito menos única. Foi justamente uma dessas entidades espirituais rejeitadas pelo grupo kardecista de Juiz de Fora o espírito mentor responsável, segundo a visão nativa, pelo pioneirismo de Zélio de Moraes na Umbanda, no Rio de Janeiro, no final dos anos 1920, conforme indicamos nas primeiras linhas deste capítulo: era o Caboclo das Sete Encruzilhadas que, investido na cabeça<sup>93</sup> do médium espírita Zélio, determinaria, dez anos mais tarde (1939), a criação da Tenda Nossa Senhora da Piedade (GIUMBELLI, 2002).

Renato Ortiz (1999) já realçara a pluralidade de pioneirismos possíveis na Umbanda, ao realizar uma pesquisa *temporalmente difusa* – usando aqui a expressão de Giumbelli (2002) –, onde reconhecia inúmeras iniciativas paralelas em Porto Alegre, na década de 1920, o que não se mostra impossível, *d'accord*, quando nos referimos a Minas Gerais, especificamente à cidade de Juiz de Fora. Muitos fatos importantes a uma tentativa de esclarecimento das origens da Umbanda (em todo o país) podem estar escondidos sobre as malhas anônimas da História – e das experiências de vida religiosa que não foram catalogadas em tempo hábil –, e por isso faz-se notória a fragilidade de quaisquer convicções dentro desta ordem rizomática. As raízes da Umbanda são plurais, portanto já estendidas, sem raio definido, ao longo do percurso desta religião no Brasil. A pluralidade de tais raízes nasceu da multiplicidade das experiências religiosas, vividas em espaços geográficos diversos, sob o manto da particularidade de cada ambiência social; todavia, amalgamadas por um rejunte reconhecidamente católico-kardecista, conforme nos indicam os grandes nomes da Academia, alguns citados neste trabalho.

Em sintonia com a observação de Bastide (1985), indicada algumas linhas atrás, Silva (2005) nos indica a forte presença banto, nos primeiros cultos africanos identificados em Minas Gerais, os Calundus, já no século XVII, denominados Canjerês, em terras mineiras. Interessante ressaltar que, entre as manifestações religiosas “afro-católicas” mais importantes em Minas Gerais, estão os Congados<sup>94</sup>, mistura das religiosidades católicas com práticas afro-

---

<sup>92</sup> Sobre os primeiros grupos espíritas de Juiz de Fora, a imprensa da época nos indica *o Club do Além-Túmulo*, que realizava suas reuniões no salão mortuário. (Jornal “O Pharol”, ano XVI, 11.11.1882, ano XIX, 06.12.1885, Novembro de 1892, Dezembro de 1895 e Julho de 1913; Jornal “O Semeador”, Junho de 1921 e Novembro de 1922 – Dados registrados por Simone Oliveira, 2003). Para aprofundamento sobre o Espiritismo em Juiz de Fora, ver tb Simone Oliveira (2003), Marcelo Camurça (1998; 2000; 2001) e Jair Lessa (1985).

<sup>93</sup> Quando falam de incorporação, os médiuns da casa perquisada referem-se à “tomada da cabeça”, ocasião em que a entidade, o guia, passa a ser o autor das ações físicas dos “cavalos”, dos “aparelhos”. Advertem quanto ao equívoco de se pensar que incorporação significa integração de um corpo espiritual na totalidade do corpo físico do médium; para isso, instrumentalizam a ideia dos Chacras Hindus, em que pontes de força são estabelecidas entre os chacras do guia e os do médium, ao mesmo tempo em que associam os contatos dos chacras com a teoria kardecista do periespírito.

<sup>94</sup> Sobre os Congados em Minas Gerais, vide Pereira (2005), Gomes e Pereira (2000) e Silva (2010; 2012).

brasileiras, especialmente com as Irmandades do Rosário e santos pretos. Apesar da presença iorubá na região, linguistas, historiadores e folcloristas identificam forte influência banto no espaço geográfico da província das minas, o que configura, ao que se nos indica, consolidação das informações outrora apontadas por Bastide, em *As religiões africanas no Brasil* (MARIOSA, 2009; PEREIRA, 2005).

Fato é que a face concreta das manifestações religiosas põe em xeque as certezas especulativas que fundam num lugar ou noutro a origem de qualquer sistema de crenças. Um exemplo: vimos que a doutrina kardecista alcançou Juiz de Fora nos anos 1882, mas sabemos também que as tradições afro-brasileiras já estavam presentes no município e na cidade, ainda que já embaladas nos invólucros do Catolicismo leigo e popular<sup>95</sup>. Incluída nessa interiorana atmosfera de crenças populares, a pequena cidade de Bias Fortes<sup>96</sup> passaria a fazer, anos mais tarde, parte da história das religiões afro-brasileiras em Juiz de Fora; história todavia difícil de ser recuperada e contada, haja vista a escassez de dados documentais, a frágil instabilidade das notícias que se colhe entre os mais antigos adeptos e praticantes das religiões de matriz africana na cidade (TAVARES; FLORIANO, 2003), situação bem diferente da realidade organizativa na História da Umbanda no Rio de Janeiro e São Paulo (NEGRÃO, 1996).

Em 4 de março de 1908, nasce Manoel Lopes da Silva, em Bias Fortes. Filho de trabalhadores rurais, o menino, negro, cresce e se desenvolve nos liames existenciais que a contingência lhe impõe. Assim, tal qual seus contemporâneos, acompanha a rotina da vida entre a beleza das paisagens naturais, em parte ainda intocadas no início do século, e os roçados, que por certo lhe devem ter impresso na memória e na existência algumas lembranças de seus familiares sob a arduidade do sol a sol, abrindo clareiras entre o verde fechado das matas, preparando a terra para o plantio. O menino cresce e se desenvolve em meio a terços, rosários, preces, benzeções, enfim, orienta sua visão de mundo sob o manto azulado do céu da fazenda e do Catolicismo popular. Ainda na infância, divide os trabalhos auxiliares religiosos com outros seus colegas, também coroinhas, na pequena Capela. O tempo passa, e o já rapaz Manoel deixa para trás a cidade de Bias Fortes e parte de sua história pessoal, rumo à construção de outras histórias, também pessoais e religiosas...

---

<sup>95</sup> A origem do Catolicismo em Juiz de Fora é marcadamente de um Catolicismo leigo, o que traria por consequência a predominância de manifestações populares na região (Oliveira, 2003).

<sup>96</sup> Distâncias entre Bias Fortes (Interior, MG) e 1. Belo Horizonte (Capital, MG): 238Km; 2. Rio de Janeiro (Capital, RJ): 155Km e 3. Juiz de Fora (Interior, MG): 79Km. Fonte: Plataforma Google Maps. Disponível em: [google.com.br/maps](https://is.gd/FZVlxQ). Breve História de Bias Fortes em: <https://is.gd/FZVlxQ>. Consta, na síntese indicada, que a pequena cidade teria sido refúgio de quilombolas, na segunda metade do século XVIII; situação, aliás, parecida com Juiz de Fora, onde acredita-se terem existido quilombos, na região do bairro Dom Bosco (MARIOSA, 2009). Acessado em 8 set. 2018.

Um antigo umbandista juiz-forano, 91 anos de idade (em 2003), confirmava, em entrevista à Tavares e Floriano (2003), as indicações [aqui já mencionadas] de Bastide (1985) e Silva (2005), lembrando que, nas primeiras décadas do século XX o “baixo-Espiritismo” era identificado, em Minas Gerais – e pela elite juiz-forana, em particular –, como “Canjerê”. Outro entrevistado também antigo na cidade, iniciado no Candomblé, lhes fez questão de diferenciar “Canjerê” e “Umbanda” – conversavam sobre as sessões de “Dona Mindoca”, até onde se sabe, precursora da tradição afro-brasileira na cidade, em termos de religião. Interessante nota, de Tavares e Floriano (2003) e destacada por Mariosa (2009), ao observar que Dona Amerinda (conhecida pela alcunha de *Mindoca*), que teria constituído a primeira casa de Umbanda na cidade, era uma mulher branca, nascida, tal qual Manoel Lopes da Silva, numa pequena cidade perto de Juiz de Fora, em fins do século XIX. Numa tentativa de explicar as diferenças entre Canjerê e Umbanda, um dos entrevistados de Tavares e Floriano (Op. Cit.) esclarece o que via nas sessões de Dona Mindoca que, segundo ele, eram sessões de Umbanda e não Canjerê: “O altar dela é de Umbanda e não de canjira, ou Canjerê. A canjira é como a Jurema (...) Monta-se mesa branca, jarro de água, flores brancas, e aí começa a invocar os espíritos”. (Op. Cit., p. 168). Em parte, esses elementos se assemelham também à Cabula, e pode ser também estendido a algumas “Macumbas”, se considerarmos a multiformidade, característica de cada região, em que se apresentam tais correntes das religiosidades afro-brasileiras. Umbanda ou Canjerê, basta, à presente reflexão, relevar o conceito nativo sobre o terreiro de Dona Mindoca: considerando as entrevistas que tenho realizado com alguns [reminiscentes e recentes] umbandistas em Juiz de Fora, é imperativa a presença da expressão “Espiritismo de Umbanda”, ou simplesmente “Umbanda”. É esta a designação que faz Dona Iracema Salomé, Chefe-Espiritual do Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda (CESAU). Em suas palavras, sua casa pratica a chamada “Umbanda branca”.

Dona Iracema é uma das filhas do personagem que aparece em um dos parágrafos anteriores, Manoel Lopes da Silva. Chegando a Juiz de Fora no final dos anos 1920, Manoel já trazia consigo a prática do Espiritismo; todavia não se pode definir de qual “Espiritismo” se trata: considerando a preexistência do chamado Canjerê nas Minas Gerais até meados do século XIX, e a chegada do Kardecismo à região na mesma época, podemos orientar as informações até agora colhidas em entrevista no sentido de uma prática caracteristicamente afro-brasileira, praticada pela família de Manoel. Segundo Dona Iracema, seus avós paternos eram espíritas. Mas Manoel fora coroinha, na infância. Mas, também, não é incomum, entre os adeptos das religiões afro-brasileiras, declararem-se católicos (ORTIZ, 1999 e outros). Consideremos também a notícia que nos dá Dona Iracema, ao pontuar que o pai “já recebia

entidades” na juventude, entre elas, um Caboclo. Manoel, já casado com Geralda Germano Lopes (15/11/1909 – falecida em novembro de 2004, aos 93 anos), está em Juiz de Fora, e trabalha como servidor da Prefeitura Municipal.

Ora, geralmente, as histórias de origem e fundação de Casas de Umbanda, tal qual as Igrejas Pentecostais, passam pelo crivo das experiências com o transcendente, sejam elas com o Espírito Santo ou com as entidades afro-brasileiras. O caso de Manoel Lopes da Silva não foge muito à essa lógica. O rapaz, já consciente tanto de sua mediunidade quanto de sua “missão de praticar a caridade na Umbanda” sofre com problemas familiares: o casal já havia perdido 6 filhos, informa-nos Dona Iracema, quando Manoel recorreu à ajuda de Dona Mindoca, uma das mais conhecidas e influentes mães-de-santo de Umbanda em Juiz de Fora, até seu falecimento, nos anos 1940 (TAVARES; FLORIANO, 2003). Em chegando o rapaz no Centro de Umbanda da Dona Mindoca<sup>97</sup>, a entidade “montada” na médium teria-lhe negado ajuda. Entenda-se: Manoel, jovem, casado, já havia perdido 6 filhos, segundo nos afirma a filha, Dona Iracema. E estava já com a sétima criança, de 9 meses, muito enferma. Esta criança é Isaias Lopes da Silva, que viria a ser o terceiro Chefe Espiritual do CESAU, antecendo Dona Iracema. O espírito incorporado em Dona Mindoca teria dito a Manoel – que mais tarde seria muito conhecido como “Mané-pé-de-ferro” – que somente ele mesmo (“O Seu Mané”) poderia curar a criança. A entidade de Dona Mindoca não quis olhar o menino adoentado, pois os Santos diziam que o pai da criança estava negligenciando sua missão, e que o menino ficaria curado através dos trabalhos do próprio Manoel, que deveria obedecer ao “chamado”: abrir seu próprio terreiro e fazer caridade. A partir daí se descortinaria o que Brumana e Martínez (1991) chamam de “eficácia terapêutica” dos cultos subalternos, como Pentecostalismo e Umbanda<sup>98</sup>.

Mané foi para casa e, lá chegando, confidenciou o ocorrido à esposa que, segundo Dona Iracema, não acreditava muito que o marido seria capaz de curar o menino Isaias. Manoel, então, impelido pelo espírito do Caboclo que trazia consigo como um dos guias de

---

<sup>97</sup> “O ‘Centro de Dona Mindoca’, como até hoje é conhecido, é tido como o mais antigo da cidade. (...) Além da Mindoca, havia também Dona Maria Nazaré, conhecida como “Tia Maria”, também reconhecida como uma das mais antigas. Tratava-se de uma “mulata clara”, residente na cidade vizinha de Lima Duarte. Tia Maria tornou-se muito conhecida na região. Segundo relatos, um empresário havia trazido Tia Maria a Juiz de Fora, a fim de ela realizasse um trabalho de desobsessão, em 1921. Permanecendo na cidade, Tia Maria funda o “Centro Espírita Amor aos Desencarnados”, primeiro terreiro a ser registrado em Juiz de Fora, em 1934. Tia Maria falece em 1963, aos 61 anos, tornando-se personagem de grande relevância na história das religiões afro-brasileiras na cidade pois, segundo relatos, Tia Maria fora responsável pela formação de vários médiuns, incluindo-se entre estes muitos sacerdotes que viriam a abrir suas próprias casas. Sob orientação de Dona Maria Nazaré teriam surgido os conhecidos Centros “Venâncio Café”, “Pai Tobias”, “São Jorge” e outros centros em vários municípios da Zona da Mata e Belo Horizonte.

<sup>98</sup> No mesmo sentido da “eficácia simbólica” descrita por Claude Lévi-Strauss (2008, p. 201-220).

seu “povo”<sup>99</sup>, há muito tempo, mandou a esposa buscar 7 folhas de mamona roxa; munido das folhas, fez um preparo de magia e benzeu a criança. Feito isso, o menino Isaias dormiu. Segundo Dona Iracema, sua mãe lhe teria dito que há dias a criança não descansava: “não dormia, só chorava”. Passados alguns dias, “Seu Mané” procedeu à construção de sua própria Casa de Santo, o Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda, num dos terrenos que havia comprado no bairro Dom Bosco, o mesmo lugar até os dias de hoje: O terreiro teria sido inaugurado, nas contas de Dona Iracema<sup>100</sup>, em 13 de junho de 1931, dia de Santo Antônio, ícone sagrado ao qual “Seu Mané” era devoto. Ressalta a atual Chefe do terreiro que, uma vez tendo dado ouvidos à missão e aberto o Centro Espírita, os filhos de Manoel não mais adoeceram, e nasceu Israel, Terezinha, as gêmeas Carmem e Catarina (esta, já falecida) e Iracema, que compartilha as responsabilidades de manutenção da Casa de Santo com Jorge, seu esposo, e sua única irmã ainda viva, Carmem. Cumpre ressaltar que Dona Iracema, bem como Dona Carmem e outros familiares, residem em área anexa ao Centro Espírita, haja vista serem lotes contíguos, comprados por Seu Mané.

“Seu Mané”, ou “Mané-pé-de-ferro”, idealizava a sucessão por idade, na Chefia do Centro, mas o filho então mais velho, Isaias, não o quis e transmitiu o cargo a seu outro irmão, Israel. Isso aconteceu em meados de 1962, por ocasião do falecimento de “Seu Mané”, aos [jovens] 54 anos. Israel e Isaias foram, respectivamente, os líderes do CESAU por 27 anos<sup>101</sup>, até que Dona Iracema assumisse a Chefia da Casa, em 1989, com o falecimento do irmão. Por conta de preceitos rituais, o Terreiro ficou fechado por pelo menos 6 meses, e Dona Iracema teria iniciado suas funções como mãe-de-santo nos anos 1990. “Seu Mané” não deixava que menores de 14 anos assistissem às sessões; “antes da menstruação, as meninas não podiam vir à casa e, até hoje, médium nesse estado não pode trabalhar, só depois de três dias. São preceitos da Casa os quais não pretendo mudar”, diz Dona Iracema. A atual Chefe Espiritual do CESAU nos informa ainda que todo o seu aprendizado religioso foi com seus irmãos, Israel e Isaias, haja vista ela se lembrar muito pouco dos ensinamentos diretos do pai, por conta mesmo da idade: Iracema nasceu em 27/06/1948, passados 14 dias do 17º aniversário do Centro, dia de Santo Antônio, e quatro anos depois da averbação em Cartório

---

<sup>99</sup> Ao falar de “seu Povo”, o umbandista pode referir-se, também (e, em termos religiosos, é sobretudo a isto que o adepto se refere) ao “conjunto de entidades de determinada linha” (CACCIATORE, 1977, p. 214). É comum, na Casa em que pesquisei e também em todas as outras nas quais estive, a designação “povo” em referência a todas as guias que compõem a linha do médium.

<sup>100</sup> Dona Iracema estabelece o calendário de fundação do CESAU a partir da data de comemoração do Santo católico, repassada pelo “Seu Mané” aos seus irmãos, Israel e Isaias; assim, o CESAU comemorou seus 84 anos de existência em 13 de junho de 2015.

<sup>101</sup> Israel esteve à frente por 8 anos, e Isaias por 19.

do Registro do CESAU, em 20 de outubro de 1944; com o falecimento do pai, Iracema completou seus 14 anos e só então iniciou seu ciclo de atuação religiosa.

A primeira estrutura física do terreiro (isso nos anos 1930) era composta de bambu, argila e sapê, informa-nos a líder do CESAU; demorou cerca de 25 anos até que fosse construída a obra de alvenaria, que lá está, até hoje, intocável e praticamente inalterada, em toda a extensão da obra. Dona Iracema lembra ter acompanhado, já na fase inicial da sua infância, as mudanças na construção. Bem, consta em documento que o registro fora de fato averbado em 1944, embora o aniversário da Casa pautasse a contagem na origem dos trabalhos de “Mané”, nos anos 1931. O Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda figura entre as mais antigas Casas de Umbanda de Juiz de Fora. Aliás, a História das religiões afro-brasileiras na cidade consagra a proeminência da prática umbandista, com o Centro da Dona Mindoca. O Candomblé teria se estabelecido no município a partir dos anos 1980, sendo que uma das pioneiras da religião dos Orixás e Inquíces na cidade teria sido frequentadora e, posteriormente, “desenvolvida”, sob a Chefia Espiritual do “Seu Mané-pé-de-ferro”, ainda nos anos 1970 (TAVARES; FLORIANO, 2003).

No sentido de acompanhar o processo de Institucionalização pelo qual passava a Umbanda, sobretudo no Rio de Janeiro e em São Paulo (NEGRÃO, 1996), deu-se, em Juiz de Fora, uma tentativa de organização e publicização da Umbanda, a partir do final dos anos 1960, inclusive com ação política de Hélio Zanini (vereador eleito por diversas vezes entre 1972 e 1984) e outros líderes de movimentos negros; mas não houve adesão por parte dos Centros de Umbanda na cidade, situação que permanece, até os dias atuais (Cf. Tavares e Floriano, 2003, p. 171-173). Apesar do caráter subalterno da religiosidade afro-brasileira, em seu universo simbólico sempre associado à prática de feitiçaria, esta associada a um público marginal e, portanto, socioeconomicamente destituído tanto do nível erudito dos cultos dominantes quanto do reconhecimento social destes, a prática terapêutica do Espiritismo umbandista em Juiz de Fora parece ter alcançado, se não um “reconhecimento”, pelo menos uma aceitação mínima de valor social (BRUMANA; MARTÍNEZ, 1991), valorização esta simbólica, todavia patente na possibilidade verificada de obtenção de recursos junto ao poder público<sup>102</sup>. Até aqui, apresento, brevemente, as possíveis – e em parte, prováveis – origens do

---

<sup>102</sup> Em breve levantamento no banco de dados da Prefeitura de Juiz de Fora, pude ver que o Centro Espírita de “Seu Mané” não desperdiçou a oportunidade de servir-se de auxílios financeiros provenientes de ajudas de custo, entre os anos 1944 e 1985, do Poder Executivo do município. | Prefeitura de Juiz de Fora (PJF): Decreto do Executivo – 00053 de 6.10.1944, que estabelece subvenções a instituições assistenciais e culturais: Favorecido: CESAU. 1) Lei 00947 de 13.2.1957, auxílios diversos: Cr\$ 5.000,00; 2) Lei 01273 de 30.11.1959, auxílios diversos: Cr\$ 2.500,00; 3) lei 01339 de 29.11.1960, auxílios diversos: Cr\$ 67.000,00; 4) Lei 01554 de

Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda. Por ora, sigamos rumo às características rituais deste terreiro quase centenário em Juiz de Fora.

## 2. A *gira* no terreiro de “Mané pé-de-ferro”, na terra batida, pisa o *locus* da história viva

Durante meu trabalho de campo no Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda, tenho visitado também outras “casas de Santo”, tendas, terreiros, “Centros”, observando as diferentes dinâmicas rituais: tão diversas são – e num campo limitado que é a cidade de Juiz de Fora – que, nalgumas delas, tem-se a percepção comprometida ao se tentar fazer comparações entre umas e outras. Há *Umbandas* a contar simplesmente com uma “mesa branca”, algumas velas e imagens católicas centradas pela estatueta do Cristo – com destaque à ausência de menções [sincréticas] a Oxalá: nesse Centro, reza-se e fala-se [quase que] unicamente nos santos católicos, uma “missa de Umbanda”. Noutras, ícones católicos, ameríndios, africanos, ciganos, símbolos hindus e insensos, aglomera, nos altares, um festival de cores a comporem intrigantes aquarelas místicas. Outra, ainda, mais tradicional sob o ponto de vista da africanização – do *empretecimento*, como observa Ortiz (1991) –, pode ser confundida com terreiros de Candomblé, por conta do vestuário típico colorido da mãe-de-santo, do pai-pequeno, além do totem da divindade “*Tempo*” da nação angola e os ritmos dos toques característicos dessa nação, com alguns pontos cantados em *Bantu*: isso, numa casa de Umbanda *Omoloko*<sup>103</sup>, dirigida por uma mãe-de-santo que teve sua *feitura* no Candomblé Angola.

Em outro terreiro de Umbanda, admitida como “traçada”<sup>104</sup> por seus integrantes, há, inclusive, os “quartos dos Orixás”, separados do local de culto onde acontecem as giras. O chefe desta casa fora *feito* no Candomblé *Ketu* e, à sombra da tradição iorubá, assenta à porta da Casa elementos característicos do Orixá Ogum e, à direita, num corredor próximo ao portão principal, há um grande assentamento de/dos Exu/exus. No entanto, durante as giras, algo um tanto desconexo: são cantados pontos diversos em *Bantu*, cânticos estes às *Inquices*,

---

28.11.1961, auxílios diversos: Cr\$ 5.000,00; 5) Lei 003098 de 2.12.1968, auxílios diversos: 60,00; 6) Lei 03337 de 13.12.1969, auxílios diversos: 130,00; 7) Lei 03654 de 28.12.1970, auxílios diversos: 30,00; 8) lei 04247 de 19.1.1972, auxílios diversos: 50,00; 9) Lei 04540 de 19.12.1973, auxílios diversos: 100,00; 10) Lei 04761 de 24.12.1974, auxílios diversos: 500,00; 11) Lei 04978 de 29.12.1975, auxílios diversos: 250,00; 12) Lei 05025 de 6 de maio de 1976: reconhece o Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda como “Utilidade Pública”, gestão do prefeito Saulo Pinto Moreira; 13) Lei 05158 de 17.12.1976, auxílios diversos e subvenção extraordinária: 300,00. Outros dados podem ter sido descartados na edição eletrônica que utilizo aqui como fonte; de qualquer forma, não é esse o viés de nossa pesquisa. Disponível em: [pjf.mg.gov.br/](http://pjf.mg.gov.br/). Acesso em 26 ago. 2015.

<sup>103</sup> Sobre o culto *Omoloko*, ou *Omolocô*, vide a literatura doméstica de Caio de Omulu (2002), entre outros.

<sup>104</sup> “Traçado” é um terreiro que mistura vários tipos de rituais, um terreiro que não é “puro” (MAGGIE, 2001).

divindades (Orixás) cultuadas no Candomblé *Angola*. Cada um desses terreiros na singularidade e particularidade de suas normas basilares e seus princípios moralizadores: enquanto um, por exemplo, faz questão de manter a separação entre homens e mulheres na assistência, dispondo os bancos em lados opostos (como é o caso do terreiro que pesquiso), outros mantêm-se indiferentes a isso. Por outro lado há casas de culto onde não é possível à assistência acompanhar a ritualística das giras, sendo permitida a entrada dos consulentes somente de um a um, mediante senha, para consultas com as entidades. Neste caso, todo o cerimonial é apenas ouvido, e o visitante tem, limitada a um tempo restrito, a oportunidade de compartilhar a ambiência ritual com os médiuns e cambones do Centro.

Fato que parece inequívoco: não há mesmo Umbanda no singular. Nesse breve exemplo acima, que, quantitativamente, nada representa ante a extensão do campo religioso brasileiro, é explícita a pluralidade interna do universo umbandista. Parte de um complexo *continuum* mediúnico, como afirmava Camargo (1961), a Umbanda se desdobra ao seu plural na proporção dos personalismos e idiosincrasias que, geralmente, transformam experiências religiosas em novos olhares doutrinários, e até mesmo novos pontos cosmogônicos de partida, seminais à disseminação e exponenciação das pluralidades rituais. Falar em *Umbanda(s)* é, também, portanto, reafirmar que

Tentar caracterizar Umbanda é um trabalho ingrato, escorregadio e difícil. Na verdade, qualquer tentativa de caracterização absoluta está fadada, de antemão, ao insucesso (CONCONE, 1987, p. 65).

Não se pode falar propriamente numa síntese umbandista, doutrinária e ritual; na realidade há vários arranjos, distribuídos ao longo de um continuum que vai de um extremo marcado pelo Candomblé, “baixo-Espiritismo”, Macumba, até o pólo onde predomina o Kardecismo, que configura a chamada Umbanda branca. Outros autores falam em pólo branco versus negro, mais ou menos ocidentalizado, com predominância da classe média ou de classes populares, etc. Todas essas dicotomias apontam, com ênfases diferentes, para um mesmo fenômeno: não há uma Umbanda “oficial”, com relação à qual as mudanças constituiriam deturpações; na realidade, cada terreiro dispõe e combina, à sua maneira, elementos de uma rica e variada tradição religiosa, em torno de alguns eixos mais ou menos invariantes (MAGNANI, 1991, p. 43).

Mas, apesar disso, é preciso fazer escolhas. Talvez, seja antes uma questão de [imprescindível] objetividade, pois não é possível, à proposta deste projeto, abarcar o quadro ritual de todas as casas de Umbanda de Juiz de Fora. Então, qual característica privilegiar na superfície litúrgica dos vários enredos rituais que encontramos pelo caminho? É preciso desde

já esclarecer que a opção por um determinado terreiro não representa a deslegitimação de outros; é apenas uma questão de referencial, é preciso estabelecer um parâmetro. Já me referi à antiguidade do CESAU: parece justo, em termos de pesquisa, considerar a historicidade deste Centro quase centenário no quadro das religiosidades juiz-foranas. Todavia, não é somente o perfil que o enquadra na galeria das tradições religiosas o fator que desestabiliza o centro da balança. Antes, vislumbro aspectos interessantes neste terreiro, algumas “similaridades” rituais com o Pentecostalismo da Igreja Preparatória – sobretudo no que tange às características comportamentais, moralistas, como, por exemplo, entre várias, a tradição de separar a assistência/auditório por sexos, no espaço ritual. Enfim, há um esforço, tanto por parte do CESAU quanto da IEP, de fidelidade a essa tradição, legada institucionalmente aos membros e adeptos das respectivas congregações religiosas. Esse mecanismo ritual de manter presentes as marcas do passado não deixa de representar certo destaque frente à constante rarefação das tradições religiosas, que ora se veem num [obrigatório, vital] processo de atualizações/assimilações/adaptações às manifestações da modernidade, no sentido de garantirem uma sócio-palatabilidade mínima aos conteúdos de seus sistemas de crenças.

*Salve o terreiro do Pai Santo Antônio  
Bate o gongo, bate o gonguê (bis)*

*Ah, eu vou encruzar  
O terreiro do Santo,  
Pra baixar o Santo  
Meu pai Oxalá.*

*Aruanda, Aruanda,  
Saravá, Saravá (bis)  
Saravá!<sup>105</sup>*

É sexta-feira. Meados de julho. A noite recém-chegada, sempre suburbana, espelha o trânsito social por onde trafegam experiências de vida. Gente que chega de todas os lados da cidade, carregando consigo uma bolsa, sacolas de compras, talvez uma marmitta, e muito, muito cansaço. É um retrato de parte da cidade. O relógio ainda tem que trabalhar um pouco até a chegada das 20h. Talvez uns quinze minutos. Enquanto isso, a paisagem ora descrita prenuncia o novo espaço alcançado por meus olhos: à direita, uma rua comprida e estreita desenha sinuosidades topográficas que serpenteiam a caminhada, até que se encontra uma grande avenida. O tempo ainda não rompeu os quinze minutos, e, mais à frente, um portão de

---

<sup>105</sup> Ponto cantado no início das giras, geralmente, após as preces introdutórias que antecedem as incorporações.

garagem, entreaberto, do lado esquerdo da rua, chama a atenção. Sob a penumbra, uma luz de vela, um ponto no chão, protegido por uma pequena casinha, sinaliza a presença de uma *tronqueira*. Deslocando naturalmente a visão para cima, vê-se uma casa antiga, pintada em azul celeste bem claro; a tessitura desse azul revela um retoque também antigo à pintura. Na frente da casa, quase no fim do pé direito, um antigo mosaico cerâmico de fundo branco compõe, em seus traços azul-escuros, a imagem de Santo Antônio. Abaixo, a mesma linha vertical que centraliza virtualmente o quadro do mosaico, atravessa a porta de entrada, uma porta dupla de madeira pintada em azul-marinho, também antiga, ladeada por uma janela basculante, igualmente antiga, à esquerda, porta e janela protegidas por uma alta pitangueira de folhagem densa, com pequeninos, talvez os primeiros frutos. Entre o portão da garagem e essa porta principal, à esquerda encontra-se um *Cruzeiro*: uma grande cruz, iluminada por lâmpadas coloridas a conferir um estranho e belo matiz à entrada da casa. Estamos do lado de fora do *Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda*<sup>106</sup>, nosso terreiro de pesquisa.

À direita da porta de entrada, um antigo interruptor de campainha. Uma vez acionado, não demora muito para que um dos lados da porta dupla seja aberto por uma senhora; mas não se trata de uma “campainha”, e sim outro signo de alerta: a campainha tradicional, sonora, fora substituída por uma pequena lâmpada verde, uma vez que o som das sinalizações por parte das pessoas que chegam atrasadas, atrapalhavam as preces... Ainda do lado de fora, o visitante pode perceber o contraste luminoso entre o ambiente externo e as dependências do terreiro; a iluminação pública – embora represente parte significativa do jogo de luzes que se nos apresenta, permitindo identificar com clareza o caminho, as escadas, o *Cruzeiro* e demais elementos descritos na introdução deste texto – é razoavelmente mais intensa que a luminosidade interna do recinto. O interessante visual proporcionado pela intersecção dos coloridos raios de luz da cruz iluminada, da lâmpada incandescente externa da casa e da iluminação pública azulada, desperta ainda menos interesse que a curiosa combinação de cores que sustenta o gradiente luminoso de qualidades místicas do interior deste Centro Espírita. Entrando na casa, vive-se, de certa forma, a sensação de reencontrar o passado. O telhado, alto, não pode ser visto sem dificuldade, uma vez que um forro de bandeirinhas coloridas atravessa toda a extensão do ambiente. Sobre elas, lâmpadas incandescentes de baixa luminosidade conferem um tom amarelado à parte superior da estrutura do imóvel. Isto reflete, positivamente, na aplicação utilitária dessa luz que, filtrada pelas tramas compostas

---

<sup>106</sup> O CESAU foi inaugurado no Dia de Santo Antônio, me disse Dona Iracema. Segundo a sacerdotisa, “Seu Mané” era devoto do santo, e daí a razão do mosaico de azulejo azul, na cor da casa, que completou 84 anos em 13/06/2015, dia comemorativo católico.

pelo cruzamento das pequenas e inúmeras bandeiras que atravessam e ornaram todo esse cenário de sugestões místico-estéticas, compondo uma espécie de segundo teto, encontra a luz das velas dispostas na janela frontal da casa, no centro do terreiro e em alguns outros pontos. A policromia lúgubre do lugar não chega a ser medonha: é antes faceira, no sentido de aliar, à modéstia de um espaço humilde, uma singular elegância.

Na mesma direção do passado, o chão do terreiro, de terra batida, abraça a história das antigas “roças” de Candomblé e outras tradições religiosas afro-brasileiras<sup>107</sup>. Uma visão aérea deste espaço, sua planta baixa, revelaria um retângulo de terra no formato de uma carta de baralho<sup>108</sup>, emoldurado por pontos brilhantes de velas, dispostas numa geometria ritual específica, onde cada pequena chama indicia a particularidade daquilo que representa: a dedicação a um santo, um orixá, uma entidade. Nas laterais da “terra”, esse grande centro que é o espaço ritual das cerimônias, localizam-se os bancos fixos de concreto, nos quais os visitantes se acomodam. Na direção oposta à porta de entrada, o altar, o *gongá*<sup>109</sup>. À sua esquerda, uma porta de acesso ao espaço reservado para toalete masculino e à recepção e guarda de objetos, e à direita, a versão feminina desse espaço. O altar é típico de uma Umbanda mais ocidentalizada, como diria Ortiz (1999). Ícones do Cristianismo católico centralizam o simbolismo da parte superior do *gongá* de dois pavimentos; na parte de baixo, estão assentadas imagens de cabocos e pretos-velhos. Todavia, as velas dispostas no altar, na intenção de seus personagens mítico-espirituais, são ritualmente acesas [aparentemente] com o mesmo grau de devoção, tanto em relação aos santos católicos quanto em relação às demais entidades do panteão cultuado neste terreiro.

---

<sup>107</sup> Interessante, do ponto de vista histórico dos cultos afro-brasileiros, o chão de “terra batida” carrega uma força simbólica cara à memória dessa religiosidade. Edson Carneiro (2008), descrevendo o que chamou de *fisionomia de uma casa de Candomblé*, põe a termo as características dos primeiros espaços de culto onde aconteciam os rituais, sobretudo a partir do século 19: as primeiras festas de expressão de fé, os primeiros Candomblés, aconteciam no meio do mato. Os nomes desses espaços de culto se estenderam pela história, daí “terreiros”, “roças”, “aldeias”. A questão da terra e do chão como elemento de vínculo do homem com a divindade e a natureza é pedra de toque nas crenças africanas. Umbandistas e candomblecistas com os quais mantenho contato fazem questão de admirarem-se, ao saberem da existência de uma casa de santo com “chão de terra”. Segundo eles, além da questão do *orum* (céu) e do *aiê* (terra), “pisar na terra pura”, descalços, influencia muito nos rituais, pois, afirmam, as energias fluídicas do astral correm com mais liberdade, e isso se aplica também às incorporações.

<sup>108</sup> Devo admitir que não tive a argúcia de associar os detalhes laterais no formato do terreiro. Foi Dona Iracema quem me despertou, em entrevista, à associação das imagens, o baralho e a “terra”, observação confirmada pelo Sr. Jorge, atabaqueiro, chefe dos cambones e esposo de Dona Iracema; ele só não soube explicar o porquê daquele formato e nem de qual carta específica se tratava. Coisas do ofício.

<sup>109</sup> Dona Iracema faz diferença entre *altar* e *congá*, ou *gongá*: ela não entra em detalhes quanto ao que considera certo ou errado, em termos de conceito para o suporte físico dos ícones consagrados; para ela, o *altar* é a parte superior do suporte, onde ficam os ícones católicos; o *gongá* é a parte de baixo, onde se encontram os cabocos, pretos-velhos e alguns cristais, umas pedras cristalinas.

Algumas linhas atrás, fiz questão de mostrar alguns breves detalhes de observações feitas em casas de Umbanda de Juiz de Fora, especialmente no que diz respeito à disposição dos elementos rituais dentro do terreiro. Isso porque fez-se necessário apontar um porquê da escolha pelo Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda como objeto da pesquisa. Entre os terreiros visitados, uns há que ainda não completaram uma década de sua fundação; outros, nem um ano. Outros, já ultrapassaram duas décadas. Mas a opção pelo terreiro não resumiu-se à sua cronologia histórica, embora quase nove décadas de fundação seja um caro agregador simbólico, situando-o entre os mais tradicionais da cidade e região. Antes, seguindo a inspiração destilada pelas descrições rituais de alguns autores estudiosos das religiões afro-brasileiras, como, por exemplo, Edson Carneiro (2008), Roger Bastide (1983;2001), Vagner G. Silva (2006), Reginaldo Prandi (S/D; 2001) e outros, pensei ser razoável a escolha deste Centro de Umbanda. Sua arquitetura denuncia o peso dos anos, e a distribuição dos elementos rituais no espaço físico – a fisionomia do terreiro – é-nos confortável à vista e à observação. Outras casas há, de maiores recursos financeiros e bem elaboradas em sua estética, razoavelmente bem adaptadas à modernidade dos centros urbanos; outras, ainda, na trilha de suas co-irmãs mais tradicionais, mantêm uma tradição histórica – menos abastadas que as primeiras, ou mesmo absolutamente pobres<sup>110</sup> – de sobreviverem no malabarismo das “economias forçadas de subsistência” e doações de seus adeptos, sócios e visitantes.

O cenário dos rituais do Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda evoca as linhas descritas por alguns dos autores supracitados, uma vez que a rusticidade cênica que emoldura as cerimônias faz do espaço físico do imóvel quase centenário um tipo de realocação memorial, um deslocamento temporal, em que as primeiras sessões, ocorridas há quase um século, visitam a imaginação de quem presencia a ação dos atuais personagens invisíveis que trabalham neste terreiro. Justo ressaltar que, neste capítulo, apresento tão somente o ritual e sua breve dinâmica, e não a análise sobre incorporação e performance; este tema será objeto de reflexão, mais à frente.

Voltemos então à noite de sexta-feira, à sessão que está para ser iniciada.

Quase 20h, horário de agenda do CESAU, nas giras das sextas-feiras; mas o cumprimento dessa etiqueta não foge à normalidade dos encontros sociais brasileiros – tão à risca quanto a pontualidade do vento que balança a pitangueira em frente ao Terreiro.

---

<sup>110</sup> Vide Lísias Negrão (1996), e sua classificação entre terreiros de Classe Média (CM), Classe Inferior (CI) e de Periferia (P).

Entrando na Casa, percebo já existir alguma assistência, umas 6 pessoas<sup>111</sup>. Os cartazes de cartolina verde-água, manuscritos e afixados às paredes laterais com os dizeres “Silêncio, esta é uma Casa de Oração” são visivelmente obedecidos, com exceção das saudações e pequenas prosas, corriqueiras num ambiente de vivos.

E também de mortos, diria Prandi (2012).

Quem quer que vá chegando ao terreiro, é logo recepcionado por um(a) do(a)s cambones, que leva a/o visitante às salas laterais, a fim de depositarem, sob a guarda do terreiro, objetos pessoais e quaisquer volumes adicionais que a pessoa estiver carregando<sup>112</sup>. Uma vez guardados os pertences do visitante, o cambone logo o adverte – ainda dentro da sala lateral, ao fundo do terreiro e ao lado do altar – sobre a necessidade da “limpeza”, e pergunta se o visitante já “tomou o descarrego”. Sendo negativa a resposta, o cambone então o orienta a banhar-se com o “reforço”: há, dentro de cada uma das salas-toaletes, uma antiga e pequena mesa, metálica, com gaveteiro. Sobre a mesa, uma toalha branca, cobrindo toda a extensão do móvel. Sobre a toalha, um alguidar de barro, sempre e ritualmente presente, coberto por um antigo prato branco de esmalte; sobre o prato, uma pequena e também antiga caneca branca também de esmalte, e uma vela, acesa poucos minutos depois de aberto o terreiro. Apresentados os itens purificadores, o cambone procede à limpeza: retira a vela e o prato, desnudando o alguidar, e o recipiente revela um conteúdo de apresentação um tanto insólita, uma aparente mistura de um líquido branco, cristalino, com algumas partes de ervas e sementes grandes e escuras, e algumas mamonas secas. Uma pequena quantidade do preparo mágico é oferecida pelo cambone, que deita a caneca sobre as palmas do visitante, que fazem as vezes de uma cuia – logo o visitante perceberá que se trata de aguardente; uma vez derramado o “reforço”, a orientação é que uma mão seja esfregada à outra e que, de cima para

---

<sup>111</sup> O que se percebe, via de regra, nos terreiros de Umbanda, é a presença de uma plateia flutuante. A esta, mesclam-se as visitas fixas: entre parentes, amigos e avizinhos dos dirigentes e membros do culto, sempre há demonstração de fidelidade e pontualdade, por parte de alguns. Formam-se sempre redes de contatos entre os adeptos e visitantes que, por sua vez, trazem outros para conhecer o terreiro e etc.; daí costumam surgir as conversões, as experiências com o sobrenatural, com os guias. Este foi o caso de RL, rapaz branco de classe média-alta, uns 25 anos, conhecido de uma das cambones; numa festa de Cosme e Damião, o rapaz, que leva sempre consigo a namorada (não sei se é ela quem o leva) começou a “passar mal” (sentir alterações no corpo, na cabeça, enfim, uma das manifestações de aproximação de entidades, segundo a visão nativa: este assunto será abordado em outro momento deste trabalho) durante a sessão em que os erês “trabalhavam” (atuavam, incorporados nos médiuns). A partir dessa experiência, o rapaz começou a frequentar o Centro, agora acrescido de outro propósito, também no sentido de desenvolver essa mediunidade que lhe começara a despontar na sensibilidade corporal. Por conta dessa característica dos terreiros de apresentar intensa variabilidade quantitativa de seus frequentadores, apresento um texto ora atido à superfície ritual dos trabalhos, unicamente.

<sup>112</sup> É antigo, no CESAU, o costume de guardar os objetos da assistência. Os cambones atendem segundo os sexos, cada qual a seus pares, de maneira semelhante à recepção na portaria da Igreja Evangélica Preparatória. Além disso, é solicitado que o visitante se defaça de qualquer item metalizado, como relógios e pulseiras – isto já diz respeito a questões rituais, por conta dos níveis de magnetização desses itens, conforme me informou um dos médiuns da Casa. Este médium já trabalha na Umbanda há muitos anos.

baixo – a partir da nuca – o visitante simule um banho simbólico, pelo menos tentando reconhecer (no sentido de visualizar mentalmente) a existência e ação de uma corrente energética fluídica, a reproduzir as “forças purificadoras da natureza” sobre o corpo de quem chega no Centro. Recebida a limpeza, o visitante pode voltar para o espaço ritual do terreiro, sentando-se no extenso banco de concreto à margem esquerda ou direita do Centro, conforme o sexo: masculino à esquerda do altar, feminino à direita (vistos a partir da porta de entrada do terreiro). Bem, daqui em diante, procedo à descrição da seqüência ritual apresentando-a exclusivamente na primeira pessoa, numa tentativa de compartilhar minhas impressões: narrando, tento descrevê-las.

Dona Iracema gosta de pontualidade no início das sessões, e sua insatisfação é evidente quando os atrasos fogem ao limite. Sentada próxima às demais mulheres presentes, ela fuma seu cachimbo habitual e, entre a fumaça fracionada pela degustação e a fumaça do forninho, entrevê-se o olhar sisudo e ansioso da mãe-de-santo, uma senhora negra, estatura e corpo medianos, 67 anos. Próxima à porta de entrada, a única irmã ainda viva de Iracema, Dona Carmem, também não é muito afeita a atrasos nos compromissos rituais. Juntamente com o Sr. Jorge, esposo de Iracema, Carmem é também executante de atabaque. É normal, na grande maioria dos terreiros de Umbanda ou Candomblé – especialmente nas grandes Casas – a alternância entre um “ogã<sup>113</sup>” e outro, de modo a permitir que todos tenham participação em sua função rito-musical. Mas, conforme já indicado por vários autores (e comprovado em inúmeras observações *in loco*), cada Centro é um Centro, e o que existe, no máximo, é “uma certa unidade na diversidade” (BIRMAN, 1985, p. 26).

No terreiro de Dona Iracema, diferentemente de muitas Umbandas, não se toca o *Agogô* e o *gã*, nem o *Adjá* ou *Adjarim*<sup>114</sup>, mais utilizados em Casas de ritualística mais próxima ao Candomblé ou ao Omolokô; no Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda as giras são embaladas numa única métrica, e os instrumentos utilizados são unicamente os dois atabaques<sup>115</sup> e um chocalho. Quanto a métrica, explico: Uma das inúmeras diferenças e

---

<sup>113</sup> “Ogã”, neste caso, diz respeito ao “ogã-de-atabaque”, músico do terreiro responsável pela execução dos toques e cantiga dos pontos das entidades, Cf. CACCIATORE, 1977. Cumpre observar que não é tão comum a presença de mulheres tocando atabaques. Nos Candomblés, é impossível, até onde sei. Já nas Umbandas, já verifiquei vários casos; interesse de nossa reflexão, no CESAU sempre houve participação de mulheres na execução musical, desde os tempos da fundação, segundo Dona Iracema.

<sup>114</sup> 1. Agogô: Instrumento ritmador de metal, composto de duas campânulas de diferentes tamanho (dando sons diferentes) em forma de cilindro achatado ou sextavado, unidas por um arco em U. 2. Gã: um agogô simples, com apenas uma campânula. 3. Adjá, Adjarim: Pequena sineta de metal, com até 4 campânulas com badalo; uma das funções é o uso privativo do Sacerdote da casa que, tocando o adjarim próximo ao ouvido do filho-de-santo, ajuda o adepto a entrar em transe (CACCIATORE, 1977) Vide tb José Flávio Pessoa de Barros, 2009.

<sup>115</sup> São dois atabaques, antigos, no CESAU: o maior (que representaria o *Rum* do Candomblé), e o menor (que representaria o *Rumpi*); um deles é *atabaque de cunha*, e ou outro é *atabaque de tarraxa*, diferenciados quanto

variações entre as Umbandas é a maneira de executar os pontos cantados. Em Casas com estilos mais próximos do Candomblé e do Omolokô, portanto “mais africanizadas” ou “menos ocidentalizadas” (BASTIDE, 1985; ORTIZ, 1999), por exemplo, é pronunciada a semelhança nos toques dos cânticos: nestes casos, há intensa variação rítmica, e o trio de atabaques (ou mais, variando até 5 ou 7 tambores). Este conjunto compõe um tipo de orquestra de percussão, situação em que cada um dos percussionistas, atabaqueiros, executa um toque auxiliar ao toque principal do *Rum*; embora obedecendo todos a uma mesma métrica, ritmo, tempo, em cada cântico, executa-se também contratempos e inversões rítmicas simultâneos, dentro dessa execução, ou peça musical. Nesses casos, cada Orixá, ou cada Entidade ou Guia, tem seu tempo musical, ritmo e toque específicos (vide Barros, 2000;2009). Segundo Dona Iracema, os “toques” nunca foram alterados no CESAU, e desde sua fundação todos os pontos cantados são conduzidos pelo mesmo ritmo binário de sempre; do ponto de vista meramente instrumental esse ritmo isométrico pode revelar-se enfadonho, se se considera a constância rítmica que emoldura acusticamente uma grande quantidade de pontos cantados, muitos deles reconhecidamente estruturados em compassos alheios e diversos ao que se vê em execução, no CESAU. De qualquer forma, é apenas um dos elementos rituais (extremamente importante, é verdade), e não compromete o fluir da cadência litúrgica.

Sentada no banco reservado aos ogãs, ao lado da porta de entrada, Dona Carmem examina o ambiente, como que pré-articulando as ações cerimoniais que realiza em todas as sessões (que imagino já estarem retidas na memória). Pouco adiante, à sua direita, duas médiuns da Casa, sentadas no banco reservado às mulheres, em estado de concentração: olhos fechados, uma das médiuns pontua as contas de um rosário com a mão direita, enquanto a esquerda se apóia sobre a testa. A outra, faz sua prece muda; ambas trajadas em branco, cada uma com suas guias e colares específicos, de acordo com a especificidade de seus santos. O ambiente do terreiro ainda é dominado pelo quase silêncio absoluto, interrompido agora pela porta que se abre, mais visitantes a chegar. Dona Carmem se levanta, vagarosamente caminha e atravessa o terreiro, dirigindo-se ao altar. Este, protegido por duas extensas cortinas brancas que, unidas por um laço, veem-no desatado por Seu Jorge: é já quase o momento de iniciar a sessão. Desfeito o laço da cortina, revela-se um gongá iluminado e, sob o olhar atento de Oxalá (representado pelo ícone do Cristo de braços abertos), Seu Jorge prepara agora o

---

ao modo de travamento e afinação das peles acústicas. Nos Candomblés, são usados geralmente três atabaques; do maior ao menor, respectivamente: *Rum*, *Rumpi* e *Lé*; há diferenças consideráveis quanto à acústica, sonoridade e timbre desses instrumentos, e há também uma associação hierárquica entre os *ogãs* que podem ou não tocar cada um desses tambores: maior o tamanho do atabaque, geralmente é maior o “tempo no Santo” ou o prestígio do ogã. Vide tb Cacciatore, 1977.

instrumento de *defumação*<sup>116</sup>: substituindo um tradicional turíbulo, uma antiga e aparente leiteira é preenchida por ervas, selecionadas e colhidas pelas mãos experientes de Seu Jorge e Dona Iracema. Com uma vela, Jorge atea fogo às margens da vasilha, onde havia colocado pedaços de jornal. As primeiras chamas já serpenteiam as ervas, produzindo pequenas fumaças, a essência purificadora que logo se verão penduradas numa corrente tríplice, a embalar as descargas espirituais na defumação. Antes porém, Dona Carmem lança mão de uma vela, depositada com as demais em um armarinho disposto à direita do altar, a acende e com ela começa a acender as demais, numa seqüência ritual determinada. Primeiro, as velas do altar, nos primeiros degraus dos santos católicos; depois, as velas da parte inferior, que Dona Iracema chama de gongá. Aqui, alguns pretos-velhos e caboclos recebem sua primeira oferenda luminosa da noite. Saindo dali, Dona Carmem acende as velas dos Santos que ornamentam as paredes seminuas do Centro: não inteiramente nuas por conta de alguns quadros e cartazes.

Em ordem geográfica, as velas começam a ser acesas num sentido anti-horário, a partir do altar. Na altura do umbral da porta do toailete masculino, a imagem de São Benedito recebe a primeira luz; no chão, um caboclo receberá a sua, em seguida. Caminhando até o meio do terreiro, Dona Carmem acende ainda dois “pontos”: a vela de um caboclo, situado a cerca de 2m do chão; na mesma direção vertical, acende outra vela, situada abaixo dos bancos: é uma vela verde, também para caboclos. Em seguida, Dona Carmem dirige-se aos ícones instalados à direita da porta de entrada da Casa: acende uma vela para São Lázaro (sincretizado com Omulu) e, abaixo deste, outra vela para Cosme e Damião; seguindo para o lado oposto da Casa, Dona Carmem vai acender as últimas velas dos Santos. Falta agora a vela dos “3 reis magos”, representando, Segundo Dona Iracema, o “povo do Oriente” e depois a imagem de São Jorge, acima do umbral da porta do toailete feminino. Além dos Santos, outros ícones particulares também recebem suas velas, como, por exemplo, a disposição ternária de algumas velas, nos dois cantos do terreiro, adjacentes à porta de entrada, e também a “Cadeira de Seu Mané-pé-de-ferro” que, desde seu falecimento nos anos 1960, não é ocupada por mais ninguém, em respeito à sua memória. Por último, Dona Carmem se ajoelha, bate três vezes a cabeça, solene e suavemente contra o chão, acendendo uma vela para os anjos da guarda da Casa e dos médiuns e cambones, dizendo: “Podem acender as velas”. Dito isto, os filhos-de-santo da Casa, um a um, baterão cabeça tal qual Dona Carmem fizera, após

---

<sup>116</sup> Para o ritual de *defumação* no CESAU, Dona Iracema segue o ritual da tradição familiar; em conformidade com o que aprendeu com seus irmãos, colhe diretamente na mata as ervas que serão queimadas. Vide a abordagem de Rosinalda Simoni (2014), *Salve às Folhas*, sobre a utilização das ervas na Umbanda.

o qual disporão suas respectivas velas em conjunto, acesas, cada qual para seu anjo da guarda em particular; todas as velas reunidas sobre um ponto previamente riscado por Seu Jorge que, aliás, apresenta extraordinário domínio dessas grafias sagradas.

Completada essa prévia ritual da sessão, os médiuns se dispersam, buscando, cada um deles, seu espaço habitual na geografia do terreiro. Nessa ocasião Dona Carmem já terá tocado a sineta que fica em cima do altar, por pelo menos vezes. É um sinal de advertência de que a sessão está para começar. Há duas peneiras de palha da costa na Casa, históricas e inexplicáveis, segundo a mãe-de-santo, que afirma simplesmente seguir o ritual que o pai repassou aos irmãos. Uma das peneiras encontra-se à esquerda do altar (suspensa na parede por uma pequena corda), sempre “fechada”, quer dizer, com a superfície côncava voltada para a parede, assim como a outra peneira, suspensa no lado direito da porta dupla de entrada, do lado radicalmente oposto ao altar. De forma sincrônica, Dona Iracema e outra pessoa qualquer da Casa “abrem” as peneiras, isto é, põem a superfície convexa para cima, e Dona Iracema diz: “Louvado seja nosso Senhor Jesus Cristo”, ao que os filhos repondem: “Para sempre seja louvado”; ela diz: “Saravá nosso pai Oxalá!”, ao que as palmas respondem, em coro com o rufar dos atabaques; em seguida, diz: “Saravá nosso pai Oxalá!” e “Saravá nosso pai Ogun!”, na seqüência dos quais se repetem as ações anteriores. Começa a gira, e Dona Iracema puxa o ponto:

I) *Corre gira, Pai Ogum  
Filho quer se defumar  
Umbanda tem fundamento  
É preciso preparar  
Com incenso e benjoim  
Alecrim e alfazema  
Defumar filhos de fé  
Com as ervas da Jurema. (nX)*

II) *Defuma com as ervas da Jurema,  
Defuma com arruda e guiné; (bis)  
Alecrim, benjoim e alfazema,  
Vamos defumar filhos de fé. (bis).<sup>117</sup>*

Enquanto o ponto de defumação é cantado por todos, o turíbulo passeia pelo terreiro, começando pelo altar; porções de fumaça incensam os ícones católicos, as velas, os caboclos, pretos-velhos, as pedras de cristal, logo após sendo levado aos toaletes, depois à assistência,

---

<sup>117</sup> I e II: Pontos cantados no início das sessões, durante a defumação.

sempre no sentido anti-horário, “o sentido da corrente”, diz Dona Iracema. Dona Carmem vem trazendo o turíbulo e, sob um balanceio sagrado, embalado pelo canto do ponto de defumação, sobem as fumaças da purificação através dos corpos dos visitantes que, frente ao turíbulo, precisam abrir os braços e virarem-se de costas, no sentido anti-horário, voltando rapidamente à posição original; da mesma forma, todos os presentes passam pela defumação. Enquanto enfumaça-se o extrato das ervas, as espessas nuvens sobem entre as bandeirolas coloridas, adensando a coloração do ambiente mágico prestes a receber as presenças místicas dos deuses. Finalizando o rito, ouço a voz de Seu Jorge: “Saravá as ervas da Jurema!”, ao que respondem: “Saravá!”, rufando os tambores e ao bater das palmas. Em seguida, Dona Iracema: “Faz caridade de fazer a prece, Jorge?”, ao que Jorge responde, em tom inicial da pequena e costumeira prédica que faz: “Meus irmãos, louvado seja nosso Senhor Jesus Cristo” (e a resposta coletiva: “Para sempre seja louvado!”). Pela ordem, são realizadas as seguinte preces: prece de caritas<sup>118</sup>, um pai-nosso, uma ave-Maria e santa Maria, na intenção do anjo de guarda da Chefe Espiritual do Terreiro e de seus familiares; em seguida, repete-se as preces, exceto caritas, em memória dos fundadores do Centro, denominados “mentores da casa”, em conceito nativo.

“Saravá nosso pai Oxalá!”, “Saravá nosso pai Santo Antônio!”:

*Salve o terreiro do Pai Santo Antônio  
Bate o gongo, bate o gonguê (bis)*

*Ah, eu vou encruzar  
O terreiro do Santo,  
Pra baixar o Santo  
Meu pai Oxalá.*

*Aruanda, Aruanda,  
Saravá, Saravá (bis)  
Saravá!<sup>119</sup>*

Durante o cântico do ponto, a mãe-de-santo passa a desenhar cruces nas palmas e nas costas das mãos dos filhos, e também nas testas; esse ritual, riscado com a pamba<sup>120</sup>, antecede o ritual de formação da corrente dos médiuns para incorporação. Ao sinal de Dona Iracema, encerra-se o ponto cantado, e os médiuns dispõem-se espacialmente para iniciar as

<sup>118</sup> Prece de caritas: <https://is.gd/k7vqUv>.

<sup>119</sup> Ponto cantado no início das giras, geralmente, após as preces introdutórias que antecedem as incorporações.

<sup>120</sup> “Pamba” é um giz ritual, utilizado, entre outras coisas, para desenhar os pontos riscados.

incorporações. Interessante o ritual de incorporação das entidades no CESAU. São inúmeras as diferenças rituais de “receber o Santo”, em vários terreiros; mas em grande parte dos que visitei, duas formas são mais frequentes: 1) a incorporação aleatória, durante a concentração dos médiuns, em que os guias “descem à terra” em momentos diferentes uns dos outros, e 2) as giras propriamente ditas, em que os médiuns dançam em movimento circular em frente o altar, e os guias os vão tomando, aleatoriamente, mas num curto lapso de tempo de um para outro medium. No terreiro Santo Antônio, os médiuns fazem uma corrente, de mãos dadas, e os cambones se posicionam estrategicamente atrás dos médiuns, no sentido de proverem segurança em caso de haver desequilíbrios entre os “cavalos”, durante a incorporação. Feita a corrente, Dona Iracema faz a saudação:

“Saravá nosso pai Oxalá!”, “Saravá nosso pai Santo Antônio!”

“Salve os nossos anjos da guarda!”, “Salve os anjos da guarda dos nossos médiuns!”

E um ponto é cantado.

*Quem vem, quem vem lá de tão longe,  
São nossos guias que vem trabalhar (bis);  
Ó dai-me forças, pelo amor de Deus, meu pai,  
Ó dai-me forças nos trabalhos meus (bis).<sup>121</sup>*

Durante o canto do ponto, começam as incorporações, de forma simultânea, e são raras as ocasiões em que um guia atrasa a montaria em seu cavalo. De forma geral, as entidades costumam ser pontuais em sua descida no CESAU, atendendo à convocação feita pelos adeptos através do rufado produzido quando as mãos ferem os atabaques. Segundo Rouget (1990), a música é forma primordial de se manipular o transe, antes socializando-o do que provocando-o; um dos sentidos deste postulado de Rouget é, de fato, a instância de sociabilidade estabelecida nos pontos cantados. Isso será analisado em outro momento. Em frente... Uma vez incorporados os guias do terreiro, um ponto é puxado, via de regra, por Seu Jorge, o qual é logo seguido pelos santos:

*Me Tranca Gira Veludo de Pemba,  
Me Tranca Gira Veludo com Deus.<sup>122</sup>*

<sup>121</sup> Ponto cantado, geralmente, no momento das incorporações; *ponto de chamada*, descida.

<sup>122</sup> Uma questão ainda não foi resolvida, pois ainda não me está bem claro a qual entidade o ponto se refere. Segundo Dona Iracema, “Tranca gira veludo de Pemba” (Seu Tranca-Gira) é um Caboclo do Seu Mané-pé-de-ferro. De qualquer forma, nas referências de pesquisa encontrei apenas *exus* vinculados ao complemento *tranca-gira*. Pode ser alguma variação.

Cantando este ponto, os caboclos incorporados recebem a pomba das mãos de Dona Iracema e, em seguida, seguem em direção à porta de entrada do terreiro, ajoelhando-se e soprando a pomba depositada na palma de suas mãos, o pó sagrado, na direção da rua. Importante observar que são unicamente estas entidades, *os caboclos*, os responsáveis por abrir e fechar as giras no Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda<sup>123</sup>. Ao mesmo tempo em que assopram a pomba, uma das entidades acompanha um cambone até o lado de fora do terreiro, é um tipo de despacho; ao deixar um copo de aguardente e uma vela acesa na escadaria da casa da mãe-de-santo, anexa ao terreiro, “Seu Tranca Gira” estaria “fechando as portas para que nenhum mal possa entrar na Casa”, assegura-nos Dona Iracema. Passados os instantes das incorporações conjuntas, sistemáticas e uniformes, Seu Jorge avisa, através de um ponto cantado, que é o momento ritual de deitar para o Santo. Rufando os atabaques e o chocalho, eles cantam:

*Eu saravo Ogum, Eu saravo Ogum,  
Eu saravo Ogum, Eu saravo Ogum.*<sup>124</sup>

Neste momento, o que se vê são corpos estendidos e virados para o chão, em atitude devota; braços estendidos em direção ao altar e o cantar espremido pela posição em que se encontram. Após o que, os incorporados se levantam do chão de terra batida, suas vestimentas brancas já começam e receber as marcas da terra<sup>125</sup> imóvel e datada ritualmente. Levantando-se ainda os guias, Seu Jorge canta outro ponto, característico, não sem antes fazer a saudação:

“Saravá nosso pai Oxalá!”, “Saravá nosso pai Santo Antônio!”

“Saravá nosso pai Oxossi!”, este em referência à linha dos caboclos incorporados.

---

<sup>123</sup> Com exceção das “giras de exus”, realizadas na última sexta-feira do mês. Nestas, são os Caboclos da linha de Ogum os responsáveis por “fechar as giras”, e não os da linha de Oxossi, que se apresentam regularmente nas sessões.

<sup>124</sup> Ponto cantado durante o ritual de “**deitar para o Santo**”. (Deitar para o Santo tem concepção diferente no Candomblé... Vide)

<sup>125</sup> Apesar de desconhecer as razões, Dona Iracema me informa que o chão batido do CESAU é, na verdade, o resultado de uma mistura feita ritualmente: seguindo a tradição do Seu Mané, de tempos em tempos eles pegam “terra de cupim” nos pastos; lá, a coam e trazem ao terreiro, mesclando-a ao chão batido. O espaço ritual do terreiro é chamado, pelos membros da Casa, de “terra”.

*De onde vêm esses caboclos,  
Vêm da cidade, da cidade da Jurema  
Quando eles vêm com seu saio de pena  
Abraçando o chão e levantando poeira...  
Aê, Aê, Aê meus caboclo aê  
Aê, Aê, Aê meus caboclo aê  
Segura a mesa de Umbanda  
Não deixa a banda cair.<sup>126</sup>*

*Oxossi vem chegando de Aruanda,  
Trazendo Pemba pra salvar filhos de Umbanda  
Ele que é um flecheiro atirador  
E de Aruanda, todo Oxossi é caçador...  
“Saravá, Oxossi caçador!”<sup>127</sup>*

*Ogum abre os caminhos  
São Benedito abre as porteiros (bis)  
Santo Antônio é chefe de Pemba  
Toma conta do terreiro.<sup>128</sup>*

Durante a execução dos pontos, a participação dos caboclos é intensa. Lembra-nos Gilbert Rouget que, nos rituais de possessão, a movimentação corporal se apresenta em termos de comunicação, pois é através das performances e da música, essencialmente, que os guias são reconhecidos (ROUGET, 1980). Considero interessante pontuar, a título de amostragem ritual, os trabalhos de três caboclos, sua breve performance.

Após cantar os pontos principais que antecedem a apresentação pessoal de cada um dos caboclos, Seu Jorge os cumprimenta: “Meus Caboclos, bem-vindos sejam na graça de Deus. O terreiro é de vosmecê”!

#### 1. Caboclo Arariboia, médium Luiz Carlos.

Embora estereotipados, cada uma das entidades resguarda a idiossincrasia que lhe marca enquanto entidade e médium. Isto quer dizer que os atributos do guia apresentam-se, ao que percebo, filtrados, articulados e possivelmente ajustados às modulações dos médiuns, sejam elas vocais ou por gestos. Caboclo Arariboia é enérgico, e se movimenta muito. A transição do médium para Arariboia é marcada cenicamente, além da visível divergência temático-expressiva do médium para com o caboclo, pela vibração excessiva do guia, que já começa sua apresentação com a performance elástica dos índios cristianizados e romantizados:

<sup>126</sup> Ponto cantado durante a “dança dos caboclos”.

<sup>127</sup> Idem.

<sup>128</sup> Ponto cantado durante o ritual de “deitar para o Santo”.

ajoelhando-se em frente ao altar, levanta-se e logo lança os dois pés, simultaneamente, para trás, caindo firmemente no chão, como que em atitude atlética; levantando-se novamente, brada seu tradicional “Iêeep!” – “Eis que louvado seja Cristo, meu fi... Eis que salve as mata virge... Eis que salve meu pai Oxalá... Eis que salve cá...” Após o que, canta seu ponto, recebe e traga seu charuto, faz uma pequena e justa prédica à assistência, em tom exortativo ou não, e passa a vez ao próximo ator místico.

## 2. Caboclo Pena Branca, médium Thatiany.

A médium recebe um caboclo, o chefe de sua linha de guias. Retirados da realidade brasileira, diante de nós a Umbanda apresenta esse grande mergulho no sentimento nacionalista (CONCONE, 2006), daí o interessante e oportuno aprofundamento nos dramas sagrados, rituais, sustentados pelo sistema de crenças. Caboclo Pena Branca se apresenta em estado de alerta, um estranho estado de calma e alerta. Braço direito cruzando o peito até a altura dos ombros, dedos indicador e médio em riste, saúda o Ogã chefe e o povo do terreiro: “Cês dá licença pra Caboclo, cá?”, “Salve o terreiro de Santo Antônio!”, “Ei, salve as mata virge de Oxossi!” O guia canta seu ponto, realiza sua performance e cede a apresentação à próxima entidade da Casa.

## 3. Caboclo Ogum Sete Espadas, médium Luciano.

O que esperar de um soldado em batalha? Sete Espadas é um dos avatares de Ogun, um seu soldado. Beligerante em todos os gestos, não demonstra, no entanto, falta de trato ao reverenciar os atabaques, a mãe-de-santo e os demais companheiros de batalha cósmica. Recebendo a palavra, cordialmente se apresenta: “Dá licença pra soldado de Ogum”, “Ogunhê, Ogunhê... Ogunhê!”. Caminha até o altar, e num olhar solene para os Santos ali assentados, entra em forma [num estilo mesmo militar]: inicia uma seqüência de batidas com o pé esquerdo – duas batidas pontuadas e destacadas, em seguida três batidas, também pontuadas e destacadas; cada uma destas por três vezes. Após, o brado “Êeep, Êeep, Êeep!”, e as saudações do soldado: “Eis que salve a força de nosso pai Oxalá”, “Eis que salve a força de Oxossi e das falanges de guerreiros”, “eis que salve a força de nosso Pai Ogum: Ogunhê, Ogunhê... Ogunhê!”. Canta seu ponto, encena seu papel ritual e passa a vez ao próximo ator místico.

Os caboclos têm, atualmente<sup>129</sup>, passagem transitória no terreiro Santo Antônio. Tão somente incorporam, abrem a gira, apresentam-se e “dão passagem”, em linguagem nativa, para os grandes trabalhadores do CESAU, os pretos-velhos. Observo que os médiuns, incorporados ou não, assumem sempre a mesma posição na geografia ritual do terreiro. Dona Iracema fala do “sentido da corrente”, referindo-se à ordem da defumação, ao encruzar dos médiuns com a pomba, e na disposição obediente em que se colocam, frente ao altar, de mãos dadas, nos momentos de incorporação e desincorporação. O Chefe dos cambones, também Ogã-líder, Seu Jorge, é sempre o responsável por fazer pequenas prédicas, iniciais – e também as de interlúdio – e finais. Geralmente, dão conta de breves exortações de cunho moralista e até mesmo compõem-se até mesmo de palavras calorosas de estímulo; Às vezes, especialmente quando há trabalhos/demandas especiais a serem realizadas, Seu Jorge “firma” e deixa vir um seu caboclo, que, incorporado, costuma atuar junto às demais entidades da Casa nos trabalhos de rezas e fundangas<sup>130</sup>, via de regra realizadas ao fim das sessões, perto de meia-noite<sup>131</sup>. Aos caboclos, ainda “em terra”, Sr Jorge pede para “cuidem bem dos seus cavalos, protegendo-os e lhes dando ajuda em suas existências”, bem como para “que cuidem e atendam às preces de todos os que estão no terreiro buscando ajuda”; às respostas positivas dos guias, representadas sempre em suas interjeições características, “Íiip!”, “Iêep!” e outras, seguem-se as “passagens”, a saber, os médiuns começam a se concentrar para que os caboclos se vão, preparando a chegada dos pretos-velhos.

---

<sup>129</sup> Segundo Dona Iracema, há uma proposta de “colocar os caboclos para trabalhar”, numa segunda ou quarta-feira, mas, quando atuando, “em terra”, os caboclos costumam “pedir passagem aos pretos-velhos”. Enquanto isso, os protagonistas cósmicos do CESAU continuam sendo os espíritos dos “vozinhas e vozinhas” (é corrente, nos terreiros, o uso [respeitoso] dessa corruptela de *avozinho*, no trato com os pretos-velhos).

<sup>130</sup> *Fundanga*: “Pólvora, cuja queima ocorre em diversos cultos afro-brasileiros mesclados, principalmente nos que praticam feitiçaria” (CACCIATORE, 1977, p. 129). Em todas as queimas que presenciei no CESAU, Sr. Jorge utilizava a *pólvora negra* (apesar da variação nas composições, é básica e quimicamente composta por *enxofre (S)*, *carbono (C)* e *salitre (KNO<sub>3</sub>-nitrate de potássio)*, vide Reboleira (2013), Silva; Almeida & Vasconcelos (2010) e Piva & Filgueiras (2008). Mas *Fundanga* não é *pólvora*, e sim o produto de sua queima quando dotado de *mana* – é o que pude apreender das conversas com Seu Jorge e alguns médiuns. De maneira geral, para o umbandista, a *fundanga* está diretamente relacionada com a purificação, sendo ato ritual indispensável no início das sessões (ocasião em que são queimadas *ervas* em lugar de pólvora). Este assunto será retomado, ainda que sumariamente, no capítulo 4.

<sup>131</sup> Não são raros os trabalhos realizados sob encomenda de algum consulente. Na ocasião, a assistência é advertida sobre a necessidade de permanência no terreiro até o final da *fundanga*. Esta, consta de linhas de pólvora sobre-desenhadas aos pontos previamente riscados, nas proximidades da porta do terreiro. Com significados próprios, os traços dos pontos carregam a semântica de ação específica dos guias e deuses representados por tais signos. O beneficiário dos trabalhos fica em pé, geralmente segurando duas ou três velas acesas, no centro do ponto riscado no chão de terra; em torno desse desenho central, traços cabalísticos receberão, ao longo de seu curso, porções de pólvora que deslocarão o espectro maligno que há contra o consulente. Segundo a crença, após a queima da fundanga (a queima da pólvora propriamente dita) os males e problemas se vão, junto com a fumaça residual.

Despedindo-se dos Caboclos, Seu Jorge diz:

“Meus caboclos, que Zambi faça caridade a vosmecês.”

“Saravá nosso pai Oxalá!”... “Saravá nosso pai Santo Antônio!”

Nesse momento, Sr Jorge “puxa um ponto”:

*Preto-velho tem muita canjira  
Senhor Rei de Angola mandou lhe chamar (bis);  
Preto-velho pode chegar,  
Quero ouvir o seu balancear.<sup>132</sup>*

Um gradiente cênico revela a chegada dos Pretos-Velhos no terreiro.

Às imponentes manifestações dos guerreiros e poderosos caboclos, contrasta, em boa medida, a pronunciada calma transmitida pela senioridade dos espíritos abrandados pelo tempo: Pai Joaquim, Vó Maria Baiana, Vovó das Matas e outros personagens comparecem ao CESAU para trabalhar, pregar a humildade, benzer os doentes e aflitos, curando-lhes as debilidades espirituais e somáticas e trazer-lhes o Cristianismo que ora carregam, e que lhes fora entregue pelos mantos da história brasileira junto com os grillhões, os chicotes e os instrumentos de trabalho. Em sua maioria, os filhos-de-santo da Casa são já experientes em sua mediunidade, o que reserva pouco trabalho para os cambones que os assistem nas incorporações. Dificuldade maior fica por conta da atenção com os recém-iniciados: sem a devida perícia com as necessárias técnicas corporais utilizadas nos transes, os cambones precisam atentar-se, a fim de evitar as “quedas dos cavalos”, algumas por mim já presenciadas.

Idos os caboclos, observo que as intermitências temporais entre a subida destes e a chegada dos pretos-velhos são tão melindrosas quanto a própria incorporação destes últimos. O intervalo costuma ser curto entre a alternância dos referidos guias, mas é aí que sobressai a eficiência dos cambones. A “saída” de uma entidade provoca certos arrancos, solavancos que apenas o domínio experiente das expressões corporais mediúnicas pode controlar. Bastide (1983) já observara que os gestos deixam de ser fisiológicos para serem rituais, portanto informados pelas divindades. As incorporações dos pretos-velhos, bem como a dos caboclos e demais entidades (às quais dedicaremos mais tempo em outro momento), não são performaticamente excessivas, na maioria dos médiuns do CESAU; as gesticulações [de certa forma bem controladas] dos “cavalos dos santos” revelam e evidenciam reconhecido

---

<sup>132</sup> Ponto cantado durante a “chegada dos pretos-velhos”; trata-se de um apenas, entre inúmeros.

conhecimento e relacionamento dos médiuns com seus guias. Neste ponto, cumpre destacar o caráter comunicacional das incorporações, que representam, em sua dinâmica e variação, sinalizações de contato e simbiose entre os vivos e os miticamente vivos – estes precisam conhecer o corpo de seus cavalos, seus trejeitos, emoções, formas de comunicação, etc.; essa é uma frequente visão nativa, um ponto de vista compartilhado por muitos adeptos.

Durante as incorporações dos pretos-velhos, os cambones, estrategicamente, vão distribuindo os pequenos banquinhos, tocos e outros utensílios [particulares] entre os incorporados; Pai Matheus<sup>133</sup>, por exemplo, recebe logo seu cachimbo e, cumprimentando o Cambone e Ogã-chefe, diz: “Dá licença pro nego, meu fi?”, ao que Jorge responde: “Licença de Zambi”. Pai Matheus prossegue, “Viva a Zambi, viva a Zambi” (a plateia responde “saravá!”), “Salve as minhas treze almas benditas!” (“saravá!”), “Salve todo o povo do Cruzeiro” (“saravá!”), “Salve o terreiro de Santo Antônio!” (“saravá!”) e canta seu ponto, seguido e entoado por todos os presentes. O mesmo sucede às demais apresentações individuais das entidades. O leitor percebe que, aqui, estou absolutamente longe de apresentar um inventário ritual no qual constem todos os elementos da esfera simbólica do Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda; a pretensão que ora esboço é uma simples tentativa, em caráter prévio, de antecipar, na concepção, o ambiente cerimonial no qual se desdobram as experiências dos adeptos com os personagens que presidem o universo de suas crenças. Eis meu ponto de partida.

Devidamente “montados em seus cavalos”, os pretos-velhos assumem seus postos, e estão prontos para trabalhar, praticar a caridade. Seguindo o sentido da corrente mediúnica do terreiro – a partir da esquerda do altar, até a sua direita, passando por toda a Casa – os “vozinhos” e “vozinhas”, devida e ritualmente apresentados à assistência e aos filhos-de-santo, passarão a atender aos consulentes, não sem antes serem autorizados por Dona Carmem, que geralmente antecede o momento: “podem tomar passe!”<sup>134</sup>. Algumas vezes, ao fim das apresentações dos pretos-velhos, Sr. Jorge os cumprimenta, rogando-lhes ajuda para seus próprios cavalos e para a assistência, ao que recebe sempre, em resposta, um sem-número de “saravás!” e interjeições semi-mudas, articuladas em projetos de onomatopeias irmanadas à expressões fricativas e consonânticas: é o caso de Pai Matheus, que, em resposta, entreabre a

---

<sup>133</sup> Entidade de posse do médium Luiz Carlos.

<sup>134</sup> O Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda reserva um espaço considerável para a realização de suas giras; isto, sem contar com o fato de que tanto o terreno (e alguns lotes adjacentes) quanto as estruturas de todos os imóveis nele fundados são de propriedade de Dona Iracema, sua irmã Carmem e demais familiares, o que lhes confere tranquilidade na ação de continuar a missão de “Seu Mané”, o que difere o CESAU de inúmeras outras casas de culto, que vivem o malogro e instabilidade de ambientes precários, aluguel e etc.

passagem de um “Nhumm!” entre os lábios e a boquilha da piteira. Seguem-se os atendimentos aos consulentes. Entre diálogos, as quase auscultações por via das mãos, os sermões – pessoais e coletivos – dos guias, as puxadas de pontos cantados, charutos e cigarros de palha, o servir do “sangue de Cristo” (vinho tinto) aos velhos, o mimosear de alguns consulentes que sempre trazem algum presente às suas entidades prediletas, benzeções e orientações e etc., os ponteiros do relógio [situado acima do altar] começam a ganhar mais notoriedade que a imagem de São Jerônimo (abaixo e alinhada verticalmente ao relógio). Findados os atendimentos, o Chefe dos cambones começa a agradecer aos “vozinhas” e “vozinhas” por mais um prestativo atendimento, “em auxílio de todos nós, necessitados”, e logo principia a ferir as peles do atabaque, puxando um “ponto de subida”, para despedirem-se dos pretos-velhos. O mesmo som dos atabaques que se despede dos pretos-velhos, agora reconvoça os caboclos: a gira está próxima do final.

*Santo Antônio é de Ouro Fino  
Arreia a bandeira e vamos encerrar (nX).<sup>135</sup>*

*Preto-velho já vai  
Já vai pra Aruanda (bis),  
A bênção, meu Pai  
Proteção pra sua banda (bis).<sup>136</sup>*

Aportam os caboclos, novamente.

Ancoram-se, de retorno, na consciência de seus médiuns, enquanto montam-lhes na superfície da experiência sensorial-religiosa. Retornam, agora, para cumprimento breve, quase repentino, da cerimônia de partida. Não mais os corpos cansados dos pretos-velhos; agora, os fortes, jovens, resolutos e laboriosos caboclos estão de mãos dadas, “no sentido da corrente”, de frente para o altar, diante da mãe-de-santo. Os cambones, novamente, à espreita de algum desvio nas desincorporações. Sob o olhar atento de Dona Iracema – que, nesta sessão, não recebeu sua preta-velha – as montarias serão, uma a uma, deixadas por seus cavaleiros cósmicos. Às voltas com transe e convulsões – para usar uma expressão de Lévi-Strauss (2014) –, voltarão os médiuns à situação de filhos, humanos conscienciosos da responsabilidade de seus trabalhos conjuntos com os deuses. Uma vez desincorporados os guias, Sr Jorge chama, um a um, os médiuns, pelo nome: “Luciano, seu anjo de guarda ate chama”, o qual responde, sinalizando uma boa desincorporação: “assim seja!”; da mesma

---

<sup>135</sup> Ponto cantado durante a “subida dos pretos-velhos”; trata-se de um apenas, entre inúmeros.

<sup>136</sup> Idem.

forma, em relação a todos os médiuns. As sessões, que duram, geralmente, de cinco a seis horas (exceto os trabalhos de exus e erês, em dias separados e complementares às giras normais) deixam os adeptos visivelmente cansados, o que não lhes retira, sequer um instante, uma expressão de contentamento; e, em parte intrigado com o que vejo, tento compreender o particular e persistente entusiasmo com que corpos esgotados pelo dia de trabalho e pelo zelo de entregarem-se às alteridades sagradas em nome de uma missão de “praticar caridade”, procedem às preces finais: novamente um Pai-Nosso, uma ave-Maria e santa Maria, e a prece “ronda de Ogum”, ao fim das quais começam a cantar, dirigidos por Dona Iracema, o ponto:

*Vamos desencruzar a Umbanda de Iansã  
Ora vamos rebater os inimigos de Ogum. (nX)<sup>137</sup>*

Ao som das palmas e cantando este ponto, todos, da mãe-de-santo aos cambones, começam a retirar as guias de seus pescoços e os demais adendos rituais (como algumas guias especiais, a tiracolo), guardando-os todos em suas coroas<sup>138</sup>. Dona Iracema, então, encerra a sessão dizendo: “Louvado seja nosso Senhor Jesus Cristo”, ao que os filhos repondem: “Para sempre seja louvado” – toda essa expressão verbal arrematada tanto pela visível sensação de satisfação transmitida pelos adeptos quanto pelo rufar dos atabaques, que por hoje descansarão, assim como os “cavalos dos santos”.

---

<sup>137</sup> Ponto cantado durante a retirada e guarda das guias e colares, ao fim da sessão.

<sup>138</sup> Pequenas toucas brancas rituais, com um crucifixo azul-celeste na parte frontal.

## Capítulo 2

### Quando o cantar funde os mundos: por uma semântica das cantigas rituais

*“Sai, sai, sai, todo poder das trevas,  
Sai, sai, sai, minha fé você não leva. (bis)  
Não leva não, não leva não,  
Pois eu tenho Jesus Cristo dentro do meu coração!” (bis)<sup>139</sup>*

*"Firma ponto, minha gente  
Preto-velho vai chegar,  
Ele vem de Aruanda, ele vem pra trabalhar; (bis)  
Saravá, Pai Joaquim,  
Saravá, Saravá, Saravá!  
Ele chegou no terreiro,  
Ele vem nos ajudar." (bis)<sup>140</sup>*

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

WEBER, 1997, p. 173

(...) A música, sendo uma ordem que se constrói de sons, em perpétua aparição e desaparecimento, escapa à esfera tangível e se presta à identificação com uma outra ordem do real: isso faz com que se tenha atribuído a ela, nas mais diferentes culturas, as próprias propriedades do espírito. O som tem um poder mediador, hermético: é o elo comunicante do mundo material com o mundo espiritual e invisível. O seu valor de uso mágico reside exatamente nisto: os sons organizados nos informam sobre a estrutura oculta da matéria no que ela tem de animado. Não há como negar que há nisso um modo de conhecimento e de sondagem de camadas sutis da realidade (...)

WISNIK, 2014, p. 28

---

<sup>139</sup> Antigo corinho de fogo.

<sup>140</sup> Ponto cantado de Umbanda (entidade: preto-velho Pai Joaquim).

## 1. Os corinhos de fogo [na Igreja Preparatória] – algumas questões...

*“Não deixe apagar o pavio que fumega,  
Jesus assopra no pavio e o fogo pega...  
O fogo pega, o fogo pega,  
O fogo pega no pavio que fumega!”<sup>141</sup>*

*“No nome santo, alegre canto,  
Eu fui lavado, santificado;  
Vivi perdido, mas sou remido,  
No nome santo de Jesus.”<sup>142</sup>*

*“Tocou-me, Jesus tocou-me,  
De paz ele encheu meu coração...  
Quando o Senhor Jesus me tocou  
Livrou-me da escuridão.”<sup>143</sup>*

O bem simbólico musical sempre foi um elemento de expressão muito caro ao Pentecostalismo, sobretudo àqueles herdeiros e mantenedores do estilo pioneiro, originário, que não veem na prática do cantar coletivo apenas um instrumento proselitista. Antes, reconhecem e encontram, na ação ritual e litúrgica da musicalidade, uma possibilidade [lúdica] de abordarem suas relações pessoais com Deus, com os outros irmãos de fé e com o mundo<sup>144</sup>. E, neste ponto, cumpre ressaltar: a Harpa Cristã é também instrumento basilar no culto da IEP. Compõe a liturgia, e seu uso é estatuído no RI. No caso da IEP, tal fato remete diretamente à herança assembleiana do líder da igreja que, por muitos anos, atuou naquela denominação. Mas não é só isso. Como já fora abordado antes, a Harpa Cristã tem forte presença entre as igrejas pentecostais, de modo genérico, sobretudo as mais antigas. Além disso, não se deve afastar da memória que a hinódia do Pentecostalismo pioneiro finca raízes [também] na hinódia protestante<sup>145</sup>.

---

<sup>141</sup> Antigo corinho de fogo.

<sup>142</sup> Harpa Cristã, nº 175, refrão.

<sup>143</sup> Música evangélica popular, refrão.

<sup>144</sup> O termo “mundo” é corrente entre os pentecostais, especialmente os crentes que filiam suas perspectivas ao estilo mais severo dos usos e costumes, para se referir aos não-crentes, “perdidos, que precisam de salvação”, dizem. Enfim, “mundanos” são os que vivem e pautam suas concepções sob a égide da “vida secular”, em oposição à disciplina puritana da religiosidade dos fieis.

<sup>145</sup> Vários trabalhos já foram publicados sobre a temática da música protestante e pentecostal, tanto as composições clássicas/tradicionais dos hinários quanto a esfera mais diretamente influenciada pelo universo da música secular, como é o caso das canções populares evangélicas, dos corinhos congregacionais e do próprio fenômeno da música gospel. Sobre a tradição da música protestante no Brasil ver Antonio Mendonça (1995), Jaqueline Dolghe (2007), Henriqueta Braga (1961) e outros.

A bem da verdade, a música desempenha protagonismo nas estruturas do(s) culto(s) pentecostal(is), situação evidenciada tanto pela realidade mesma vivida nas reuniões ordinárias quanto pelo interesse da comunidade científica nessa abordagem. Aqui, cabe lembrar uma observação interessante de Corten (1996), ao destacar o papel *discursivo* da música no culto pentecostal, haja vista ser ela uma das formas de manifestação *teológica* desse movimento<sup>146</sup>. Tal afirmação não foge à realidade observada em muitos Pentecostalismos, uma vez que as composições das músicas cantadas nos cultos – “essa teologia em forma de música(s)!” – evidenciam várias camadas dos elementos discursivos da mensagem pentecostal. É evidente que a música dá o recado: não por acaso, hinos e corinhos reúnem a superfície dos cultos pentecostais, conferindo-lhes dinâmica própria, já conhecida pelos estudiosos do Pentecostalismo. E tal dinâmica, nucleada pela música no culto pentecostal, não tem um caráter de entretenimento, típico da musicalidade secular: compondo o culto, a música também é culto.

Prudente ressaltar, ainda, um aspecto cútico da Igreja Preparatória: embora a reflexão presente neste momento do capítulo siga um propósito delineado de abordagem sobre os corinhos de fogo – e suas relações com a dinâmica expressiva gestual dos cultos –, é importante sublinhar que tais corinhos não são, à moda de muitas outras [pequenas] igrejas pentecostais autônomas espalhadas pelos subúrbios brasileiros, o prato principal no *menu* litúrgico da IEP. Antes, posso garantir, amparado em prolongada e sistemática observação e acompanhamento das atividades da denominação, que a Igreja Evangélica Preparatória segue à risca o estilo de culto que a identifica prontamente com as congregações mais antigas das Assembleias de Deus dos anos de 1980 (conforme fora abordado no capítulo primeiro). Destacar esse ponto é, de certa forma, fazer justiça à denominação-objeto desta pesquisa, haja vista que, a despeito da intensidade e recorrência dos corinhos de fogo (fato que também originalmente inseminou a perspectiva deste empreendimento de pesquisa) nos cultos, é uma denominação profundamente afetada pelas características dos hinos daquele Pentecostalismo clássico.

### **A narrativa [mítica, reatualizada] nos corinhos...**

Entre as mais diversas formas de expressão artística existentes, cabe à música um lugar reservado no elenco das preferências populares, e o universo propriamente religioso,

---

<sup>146</sup> Cf. tb. Mendonça (1995).

como universo popular que é, parece não destoar a tal realidade. Em “*A necessidade da arte*”, Ernst Fisher (2007) levanta importantes questionamentos sobre o lugar ocupado pela manifestação artística na vida das pessoas: será a arte apenas um substituto da vida, da realidade? Neste sentido, será que ela não expressa algo mais que apenas uma necessidade de entretenimento? Será que a arte não expressa uma relação mais profunda entre o homem e o mundo? Será que a arte satisfaz, de fato, às [incontáveis e por vezes inomináveis] necessidades humanas? E de que forma o faz? Tais perguntas, entre outras mais propostas pelo autor, representam, na verdade, apenas gotas frente às propostas oceânicas de reflexão ali sugeridas por Fisher. Mas aqui a consciência não deve se esquivar, apesar do caráter propedêutico da presente análise, desse sentido e característica da *arte*: a capacidade que tem de materializar representações, expressando-as através de linguagens diversificadas. Todavia, sob a moldura desta reflexão, limita-se a linguagem do mito, especificamente a narrativa mítica do livro sagrado do Cristianismo, a Bíblia. Na obra a que me referi, Fisher analisa algumas questões-chave nos estudos da interpretação da arte, entre elas o *tema*, o *conteúdo*, a *forma* e o *significado* presentes na obra artística, e explica algumas relações entre esses conceitos. Neste sentido, “conteúdo” não deve, segundo o autor, ser confundido com “tema”, embora sejam conexos no processo de composição da arte propriamente dita. O conteúdo está associado ao significado/produção de sentido da obra/composição, enquanto o tema é algo mais abrangente, que pode ser abordado de várias formas.

O objetivo aqui não é [obviamente] uma pretensa incursão no estudo da arte, o que demandaria profundidade nas leituras dirigidas e específicas desse campo, incluindo aí, quase que necessariamente, pinçadas e pinceladas astronômicas em Hegel (2002), por exemplo. No entanto, parece interessante e pertinente passar a limpo a noção desses conceitos, tema e conteúdo, na arte, sobretudo no objeto a que se refere parte deste capítulo, o “corinho de fogo”. Como estrutura composta de música e letra, essas canções são condutoras de sentido para o grupo religioso (conteúdo), bem como tematizam narrativas bíblicas (míticas) e também narrativas de histórias, casos, contos. Uma forma de *arte* que encapsula crenças, experiências e hermenêuticas, conferindo ao que antes era apenas um estilo popular de música a legitimidade de elemento ritual. Essa legitimidade nasce do encontro entre a forma e o significado. Nos anos 1980 fora observado, de maneira acertada, que no meio protestante a forma realmente cede prioridade ao conteúdo das letras [dos corinhos], sendo estas letras o elemento que confere sacralidade a certos tipos de música.

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

Ora, é bem verdade que os estilos de corinhos que orientaram a produção do texto de Maraschin pouco se assemelham e/ou se relacionam aos corinhos de fogo, mas os fins aqui justificam os meios: tanto em um quanto em outro tipo das respectivas canções, o significado está contido no texto referencial, no teor da mensagem veiculada, na “teologia em forma de música”:

I – “O homem que andou na galileia se chama Jesus de Nazaré,  
Agora está comigo, **renova minha vida**, e aumenta a cada dia mais a minha fé...  
Fé, mais fé, amor, mais amor, Quem não tem, peça ao Salvador  
Pois sem fé e sem amor, Não pode **agradar ao Senhor!**”<sup>147</sup>

### O passado presente nos corinhos... uma adaptação mítico-cultural?

Mas o que é o corinho de fogo?

O corinho (...) é como se fosse um vento soprando: “fuuu!!!” Uma fogueira, pra ela acender... ‘Cê não abana uma fogueira pra ela acender? Assim é o corinho e a palavra (sermões e testemunhos). ‘Cê não rega uma planta pra ela crescer? Assim é a palavra e o corinho (SIC)<sup>148</sup>.

É música [produzida por pessoas simples, em estruturas de oralidade]: os *spirituals* e corais [negros] cresceram e se expandiram oralmente (...) (HOLLENWEGER, 1997, p. 276)<sup>149</sup>.

*Stricto sensu*, eu diria, “simplesmente”, tratar-se de uma expressão musical, recorrente em muitas igrejas pentecostais. Cumpre aqui ressaltar que o uso deste tipo de música não é generalizado nos Pentecostalismos, e sim em algumas igrejas em particular, sobretudo denominações localizadas nas periferias urbanas. São igrejas geralmente “autônomas” (BITTENCOURT FILHO, 1994; 2003), sem vínculo administrativo com as grandes instituições bem estabelecidas do Pentecostalismo clássico, tais como as igrejas de “primeira onda”, AD e CCB, as de “segunda onda” IEQ, BPC, IPDA (FREESTON, 1993; 1994) e as

<sup>147</sup> I: Antigo corinho de fogo.

<sup>148</sup> Irmão Leandro, 25, pentecostal. Alguns entrevistados estão representados por pseudônimos, a preservar-lhes o anonimato

<sup>149</sup> “It’s the music of an oral people: spirituals and choruses are spread orally (...)” (tradução minha).

neopentecostais IURD, IIGD, IRC e outras (MARIANO, 1999)<sup>150</sup>. Antes de falar dos corinhos de fogo, importa pontuar aqui o que vem a ser “corinho” no meio evangélico.

Com base nos estudos feitos por David Martin (1967), Antônio Gouvêa Mendonça (1995) aborda os tipos de Protestantismo que se estabeleceram no Brasil. Para isso, ele analisa os elementos discursivos presentes na teologia protestante dos missionários a partir da mensagem dos cânticos dos hinários utilizados nas igrejas (*Salmos e Hinos*). De fato, os hinos revelam/testemunham a teologia dos *compositores*. Daí, o autor identifica e tipologiza os Protestantismos brasileiros<sup>151</sup>. Ainda na mesma obra, Mendonça alude a dois tipos de músicas presentes no Protestantismo (também destacadas por Martin): os *carols* (cânticos alegres, mais populares) e os *coros* que, segundo eles, seriam músicas de teor erudito, de composições vinculadas ao cenário da música clássica ocidental, europeia. Na abordagem, os autores não deixam de destacar que os *carols* eram preferidos pela grande massa, pelos “estratos intelectuais mais baixos”, enquanto os *coros* figuram entre os escolhidos pelas “pessoas de nível intelectual e status mais elevado” (1995, p. 221).

Estudos sobre a música evangélica já foram empreendidos no Brasil, enfatizando outros aspectos do universo musical da “cultura gospel” – incluindo aí desde análises sociológicas das relações de mercado a análises psicológicas dos fenômenos pentecostais. São trabalhos como os de Magali Cunha (2004), Jaci Maraschin (1983), Jacqueline Zirolto Dolghe (2007), Valdivino R. Santos (2002), entre outros, que evidenciam, sob um viés ou outro, o papel [social] da música evangélica como elemento conjuntivo e formador de identidades<sup>152</sup>. Entretanto, não se encontra o mesmo volume de pesquisas, quer nos filtros de busca e/ou nas palavras-chave dos portais acadêmicos, quando o assunto é “corinho”. A bem da verdade, há, sim, dois trabalhos [possivelmente] pioneiros na temática: a análise de Éber F. Lima (1991) sobre a “corinhologia brasileira” e a pesquisa de mestrado de Luiz Carlos Ramos

<sup>150</sup> Seria leviano afirmar, de modo genérico, que as grandes denominações pentecostais não se utilizam dos referidos corinhos de fogo, até mesmo por conta da dimensão do universo pentecostal brasileiro e as relações dialógicas de influência simbólica que promovem intenso intercâmbio entre os Pentecostalismos. A título de exemplo, IPDA e IURD são igrejas bem diferentes; no entanto, a presença recorrente de exorcismo nos rituais dessas igrejas vem acompanhada de cantigas similares aos corinhos de fogo. São músicas instruídas numa poética de teor beligerante, sim, mas o uso esporádico desse tipo de canção nas grandes igrejas contrasta com a recorrência dos corinhos de fogo nos Pentecostalismos de subúrbio (Análisei pontualmente essa questão em ALBUQUERQUE JR, 2016). Ressaltando a realidade social dos grupos religiosos, bem como outros fatores de ordem cultural, ainda assim as bases da diferença entre essas igrejas são teológicas: (re)leituras diferentes, diversidades pautadas nas (re)apropriações hermenêuticas dos textos bíblicos. Clayton Guerreiro (2016) faz uma abordagem sobre as “disputas religiosas” por *legitimidade*, entre grupos pentecostais. O elemento de relativização, na pesquisa do autor, é o *grau de pureza* reivindicado pelos contendores, no que diz respeito às performances rituais características de (novos) movimentos pentecostais chamados “retété”.

<sup>151</sup> Mendonça descreve os Protestantismos como “Protestantismo pietista”, “Protestantismo peregrino”, “Protestantismo guerreiro” e “Protestantismo milenarista”.

<sup>152</sup> Em outro lugar, também tangenciei a temática: Albuquerque Jr (2013a; 2013b).

(1996), “*Os corinhos*”: *uma abordagem pastoral da hinologia preferida dos protestantes carismáticos brasileiros*. Nesta reflexão o autor delinea, de forma sucinta, a historicidade dos corinhos e sua assimilação/aplicabilidade nas igrejas evangélicas.

Segundo Jaci Maraschin, “corinho é uma expressão que se tornou popular nas igrejas protestantes de missão para designar os cânticos alternativos (que não constam do hinário oficial), assim designados porque, originalmente, eram *curtos e repetitivos*” (1983, p. 13). Já quando se fala em “corinho de fogo”, fala-se em Pentecostalismo, é importante ressaltar. E não diz respeito a todos os ramos pentecostais, como já salientado. Há aspectos interessantes nessas expressões musicais, o que me levou a assumir o desafio da busca pela compreensão de algum tipo de essência [simbólico-etérea] nessas músicas e a relação que se estabelece entre tais aspectos e a experiência carismática propriamente dita. Diferente daqueles “corinhos” descritos por Éber Ferreira e Luiz Ramos (músicas populares, repetitivas, de perfil majoritariamente romântico), os “corinhos de fogo”, para além de um processo de assimilação/absorção de elementos culturais do Brasil, refletem também a influência sofrida no trânsito simbólico-cultural da religiosidade brasileira, especialmente com os toques da musicalidade das religiões de matriz afro-indígena-brasileira<sup>153</sup>.

Alguns corinhos assumem um claro papel pedagógico de mediadores de conflitos entre os membros do grupo. É o caso das letras de apelo moralizante, que fazem referência aos critérios normativos institucionais (tais como usos e costumes, a “vaidade” do abuso tanto nas vestimentas quanto no uso de cosméticos, etc.) e também agindo diretamente na mediação de grupo, em letras do tipo “conserte-se com teu irmão”, “varão de Deus não faz fofoca”, “homem de Deus não deve na praça, não é mau pagador”, etc. A execução desses cânticos durante o culto é a voz [indireta] da instituição falando ao sujeito, embutida na simbologia musical dos corinhos, que transportam os sistemas doutrinários [dos Pentecostalismos] de forma estética e acusticamente aculturada.

Embora prevaleça nas letras o viés contraculturalista do Pentecostalismo clássico, os corinhos de fogo revelam um ‘Pentecostalismo particular’, uma *cultura contemporânea pentecostal [brasileira]*, diferenciada, que assenta raízes na experiência cultural dos actantes/sujeitos da manifestação carismática. Uma observação. Quando me refiro à “matriz religiosa brasileira”, faço referência ao que Bittencourt Filho (2003) descreve como sendo um

---

<sup>153</sup> Sobre a temática específica das relações entre o universo das crenças afro-brasileiras e o dos (neo)pentecostalismo(s), o antropólogo Vagner G. Silva desenvolve proficuas reflexões, tanto em termos sociológicos quanto antropológicos (SILVA, 2005; 2007a; 2007b; 2011). David Lehman também reflete, pontualmente, a temática (1996, p. 117-244).

tipo de “substrato religioso-cultural” que permeia o imaginário/ideário popular do Brasil. Por sua vez, Carlos Brandão (1988; 2005) também aborda os processos de assimilações culturais que se operam no campo religioso brasileiro. O supracitado “substrato” é bem pronunciado no que Brandão chama de “sistemas de sentido”: os diferentes olhares religiosos que caracterizam a pluralidade confessional dos credos e instituições religiosas no Brasil acabam se encontrando, de alguma forma, e o autor explicita esse encontro através de um “mapa dos crentes”:

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

No entanto, em suas reflexões – muito embora possam ser entendidas como complementares no que tange à reflexão sobre o campo religioso brasileiro –, Brandão (2005) e Bittencourt (2003) bifurcam no sentido que orienta seus argumentos: enquanto Bittencourt aponta para o que seria uma “essência” da religiosidade brasileira, Brandão enfoca a característica da “diversidade religiosa” presente na realidade social brasileira. Voltemos à sequência do texto. Ora, os corinhos são discursos investidos em músicas, intercaladas por várias interjeições e louvações (o que denuncia a força de uma pronunciada idiossincrasia – e também improviso – nas interpretações) que dependem da letra da canção e, acima de tudo, do repertório simbólico do intérprete principal, quem está ao microfone<sup>154</sup>. Em corinhos de fogo que falam de guerra, batalha, etc., destacam-se interjeições beligerantes do tipo “Queima, Jeová!”, “Vai ser destruído em nome de Jesus”, outras vezes com gritos ora guturais, ora fricativos, em várias tonalidades, das baixas às altas frequências vocais, com desfecho geralmente glossolálico. Manifestações anárquicas, alternando gritos de forma estridente, ora com voz gutural, são comuns nesse tipo de culto pentecostal. Isso não quer

---

<sup>154</sup> Apenas em caráter de observação, o microfone sugere status, poder. Cantar, pregar, testemunhar, tocar um instrumento e etc., funções realizadas no palco, ou no altar, são ações que se realizam não apenas pela necessidade técnica de ter a capacidade vocal e instrumental amplificadas. Antes, estabelecem um cruzamento semântico com a ideia de utilidade levantada por Cartaxo Rolim (1985), já que o pentecostal não está sob as limitações que o impediam de realizar trabalho religioso no Catolicismo, o que Rolim analisa como “elementos da produção religiosa” no Pentecostalismo. A experiência pentecostal se pauta também na dinâmica de “ser usado por Deus” através das atividades na igreja, tal como realizar sermões – ao microfone, por exemplo. Analiso a ideia do “improviso” nos discursos, mais à frente.

dizer, absolutamente, que não haja uma mínima ordem litúrgica. Cartaxo Rolim (1985) descreve muito bem algumas características do Pentecostalismo, entre elas a própria liberdade “anárquica” conferida aos crentes durante as assembleias, destacando, contudo, os fatores hierárquicos que asseguram uma direção organizada ao culto. Afinal, complementa Gedeon Alencar, “há décadas o culto ‘guiado’ pelo Espírito Santo realiza-se – apenas – assim. E ninguém se atreve a mudar. Nem o [próprio] Espírito [Santo]” (2010, p. 92, grifo meu).

A observação dos cultos não denuncia, objetivamente, que os corinhos exerçam influência sobre o grupo. Antes, verifica-se que essas músicas compõem (associadas aos demais elementos de culto) os rituais da igreja e, como importante componente, deslocam o andamento do culto para uma dinâmica mais performática. O que eu quero dizer? A dinâmica ritual dos cultos é alterada acústica e imagetivamente quando os corinhos de fogo são cantados<sup>155</sup>. Assim como o texto narrativo bíblico (mítico) evoca o místico de seu conteúdo verbalmente estabelecido na consciência e na crença pentecostal, o corinho (como arte que é) desempenha o papel lúdico de trazer o mito ao palco da consciência e da experiência religiosa, o que representa menos uma simples sugestão psicológica da manifestação sobrenatural do Sagrado, e mais uma fusão [efetiva] entre dois mundos (GEERTZ, 2008). Nele, corinho, a experiência carismática é um amálgama que liga esses dois universos: 1) os efeitos da *visão de mundo*, constituída pela experiência religiosa, sobre a existência ordinária e 2) o universo simbólico-religioso realimentado sistematicamente na dimensão territorial dos cultos, nos rituais, consagrando e legitimando o sistema de crenças.

Incluem-se nas letras dos corinhos desde narrativas bíblicas – e posterior associação destas aos episódios que constroem a experiência pessoal dos fieis<sup>156</sup> – até referências a

---

<sup>155</sup> Parece importante ressaltar que os crentes demonstram maior liberdade de expressão gestual nas igrejas filiais, nos bairros, e não nas sedes das igrejas, localizadas geralmente na região central da cidade. Nestas também acontecem manifestações performáticas de experiência religiosa. No entanto, observa-se que são bem menos intensas que suas recorrências nos subúrbios. Isso poderia sugerir que nos bairros mais distantes, onde consequentemente os cultos se caracterizariam pelos perfis de uma fração mais pobre da população – o que automaticamente levaria a associações entre pobreza-“histeria” (com o devido cuidado de não impregnar etnocentricamente tal expressão) ou coisas do tipo – os crentes viveriam maior “liberdade” de culto. Não é bem assim. Parece haver, sim, uma orientação a que os membros se posicionem de forma mais moderada frente ao público [flutuante] recebido pelos templos centrais e que parece ser atraído aos cultos justamente por conta dos vários simbolismos mágico-religiosos presentes nas reuniões. Tal atração parece ser exercida pela ora sugerida e imanente “matriz religiosa brasileira” que orienta os olhares do imaginário religioso da população, que atrai e impulsiona o sujeito a participar das experiências simbólicas das crenças populares, ressignificadas sob a leitura protestante carismática. De forma breve, analisei o assunto em Albuquerque Jr (2016).

<sup>156</sup> Um exemplo simples, entre inúmeros, referente à temática central do culto de festividade pelos 24 anos da IEP, em janeiro de 2013: durante o sermão, o pregador, filho do pastor da IEP, em mensagem marcadamente sinestésica, faz referência ao capítulo 2 do livro de II Reis, passagem bíblica a descrever um evento em que Elias, o profeta, teria sido levado ao céu num carro de fogo. Detalhe: o tema da festa constava do versículo 10 do capítulo 4 de Tiago, onde está escrito: “Humilhai-vos perante o Senhor, e ele vos exaltará” (edição corrigida). Fazendo ponte entre os textos, o pregador destaca a necessidade de uma vida disciplinada e puritana, para que

termos e expressões de *outras formas de manifestação religiosa*. Daí serem comuns em alguns corinhos – inclusive incorporadas ao vocabulário cotidiano de muitos crentes – expressões como “tá amarrado”, neste caso referentes às “amarrações de exus” nos terreiros de Umbanda e alguns terreiros de Candomblé (SILVA, 2007a, p. 233; MARIANO, 1999, p. 145). Além das letras de base mítica (passagens bíblicas), outras, tão frequentes quanto aquelas, explicitam ataques diretos ao Catolicismo (“deixa a Maria, quem salva é Jesus”), ao Protestantismo histórico e demais instituições evangélicas não-pentecostais (“crente frio tem que receber poder”), às religiões afro-brasileiras (“não tem pomba-gira que resista ao poder de Jeová...”), etc. Mas, aqui, pontuo apenas um aspecto: o processo de releitura dos episódios bíblicos, mitos narrados sob o prisma da hermenêutica pentecostal, estabelecendo pontes entre a interpretação literal das passagens bíblicas e a “comprovação” dessa literalidade na experiência religiosa [sensível] dos carismas, tópico a ser abordado em outro momento deste trabalho. Sigamos.

Ancorada [também] no capítulo 2 do livro de Atos, a doutrina pentecostal do batismo no Espírito Santo confere as bases que legitimam as manifestações da experiência religiosa no culto. Entre tais manifestações, um elemento comum às igrejas de perfil carismático é o batismo no Espírito Santo, com evidência de línguas estranhas (WILLIAMS, 2011; GILBERTO et al., 2008). Assim, o fenômeno em si, a manifestação carismática, representa a continuidade do agir sobrenatural de Deus entre os homens. Nestes termos, a experiência religiosa legítima, na sinestesia do grupo, o impacto do sistema simbólico pentecostal (o sistema de crenças) na reatualização do mito<sup>157</sup>.

...O “corinho de fogo” do Pentecostalismo funciona às vezes como uma espécie de *mot de passe*, uma senha para a manifestação carismática coletiva, estimulando a “irrupção do Sagrado no mundo” (ELIADE, 2008, p. 86). Porém, tal manifestação (e as características de seus intercursos comunicativos entre os fieis) encontra similaridades cênicas nas giras e performatizações hierofânicas comuns em terreiros das religiões de matriz africana. E, como

---

Deus possa exaltar o crente (Tg 4:10), porque “só entra na carruagem quem o anjo convida”, afirma o pastor, associando a realidade sócio-objetiva do crente à experiência que o profeta Elias teria vivido com Deus, na mítica cristã. Mais uma metáfora a indicar a leitura bíblica pentecostal: a carruagem é a presença de Deus, o milagre, a resposta para os problemas, enfim, a carruagem é o próprio Deus; o anjo aparece, aí, mais uma vez como um agente a serviço de Deus e da igreja. Definição associada à visão [literal] pentecostal de “anjos” conforme leitura literal de Hebreus 1:14: “Não são porventura todos eles espíritos ministradores, enviados para servir a favor daqueles que hão de herdar a salvação?” (edição corrigida).

<sup>157</sup> O teólogo pentecostal Williams (2011) é enfático ao sublinhar que a experiência do pentecostal com o Espírito Santo, de forma sensível, através dos dons espirituais, é que tornaria (conforme a crença do grupo) o fiel apto a usufruir uma manifestação mais plena da presença do Sagrado: “Quando uma pessoa participa da mesma experiência pneumática como fizeram os autores bíblicos, ela tem a capacidade espiritual de receber o que a Bíblia ensina. (...) Na experiência de muitos surge uma intensa consciência das coisas de Deus” (p. 565).

ações rituais, esses comportamentos consagrados (GEERTZ, 2008) reproduzem mitos de origem, sob o verniz da cultura na qual o grupo está inserido. No próximo item deste capítulo, cantigas de outro oceano mítico exemplificam as narrativas mitológicas em questão, bem como as relativas associações de tais narrativas às experiências religiosas: os pontos cantados umbandistas. Observemos que o ideário mágico<sup>158</sup> da matricialidade religiosa brasileira é bem pronunciado nos corinhos de fogo. O imaginário popular<sup>159</sup> de um mundo habitado por espíritos que protegem e/ou perseguem, que auxiliam e/ou servem de “encosto”, enfim, um mundo espiritual densamente povoado: “anjos”, os “varões de branco”, o “homem de branco”, em ações híbridas – seres [celestes] com ações típicas de espíritos e congêneres componentes do mundo simbólico de *outras religiões* –, sob a apropriação hermenêutica pentecostal. Neste sentido, atribuições são conferidas aos anjos, ao Cristo e a outros personagens bíblicos. Letras de corinhos como estes, apenas a título de exemplo, recorrentes até mesmo em igrejas pentecostais mais antigas, revelam as continuidades simbólicas entre a cultura popular e o rearranjo interpretativo da hermenêutica pentecostal.

II – “*Deus mandou a cura divina, e livrou a minh'alma da ruína,  
Agora eu vou, alegre, anunciar, que Cristo está curando aqui neste lugar.*”

III – “*Senhor manda poder, Senhor manda poder,  
Opera maravilhas, faz milagre aparecer.  
Reprende o inimigo, batiza o que crê,  
Derrama fogo santo, Senhor manda poder.*”

As representações da [denominada] Santíssima Trindade nos corinhos de fogo constituem e consolidam relações metafóricas, em que ocorrem associações de cada pessoa (Pai, Filho e Espírito Santo) aos símbolos pertinentes na teologia pentecostal. Assim, “a unção do Espírito” aparece nas letras que falam do “óleo de Jeová sobre a cabeça”, “O azeite de Deus vai descer”, etc., todos fazendo referência às formas de manifestação do Sagrado entre os crentes. A leitura pentecostal das passagens bíblicas transfere a literalidade da

---

<sup>158</sup> Quando se fala nesse ideário ou pensamento mágico, toma-se por base a concepção de que há pessoas que acreditam na possibilidade de se exercer influência sobre os acontecimentos da realidade objetiva a partir da manipulação de objetos. Trazendo para esta reflexão: quer seja um amuleto físico ou uma porção mágica, por exemplo, quer seja um discurso, um gesto ritual. Fato é que esse pensamento mágico é denso e intenso na matricialidade religiosa do Brasil. Para aprofundamento na temática, ver tb Montero (1986), Pierucci (2011), Machado (2007), Guerriero (2003), entre outros.

<sup>159</sup> Talvez possamos até mesmo afirmar que os corinhos de fogo, como expressão musical de fácil assimilação e poder integrador que é, ancorada nesse “imaginário popular”, é signo legítimo das crenças [de ordem extraordinária e porque não substancialmente sociais] dessa corrente pentecostal, e é também “música popular”, no mesmo sentido e potencial a que se referia Roberto DaMatta: um “veículo através do qual a sociedade [religiosa] se revela (1993, p. 60, grifo meu).

compreensão dos textos para o espaço de culto, que passa a ser o território de manifestação do Sagrado. Tal manifestação não foge ao estilo próprio do culto pentecostal, ou seja, um culto em que a participação ativa dos fiéis confere uma dinâmica marcada pelo caráter festivo da “louvação”, já que o canto é símbolo da comunicação oral, lembra Corten (1996). Prosseguindo em sua análise sobre o Pentecostalismo, este autor ainda sugere que “o canto, ao ser prolongado, produz uma elevação do clima emocional (...) e sua repetição torna-se enfeitadora” (Ibid., p. 60).

IV – *“Pisa no chão com coragem e com poder (3x)*  
*Satanás aqui não entra... se entrar, tem que correr.*  
*Põe um anjo ali, põe um anjo lá,*  
*Põe um lá na porta e outro no altar.”<sup>160</sup>*

Vale ainda lembrar que, a despeito de suas origens norte-americanas, esse “Protestantismo carismático” que é o Pentecostalismo dialoga com a cultura brasileira desde que aportou no país. Não por acaso é um Pentecostalismo de “fisionomia latino-americana, indígena, católica e influenciada por cultos afro-brasileiros” (CAMPOS, 2005, p. 101). E esse dialogismo simbólico inter-religioso sugere naturalidade a um sincretismo não apenas religioso, mas cultural (SANCHIS, 1994). Quando a experiência religiosa é conduzida pela música, “que coloca o fiel em comunhão imediata com Deus” (MENDONÇA, 1999, p. 81), pode-se perceber a capacidade que os signos estético-acústicos da expressividade musical têm de apresentar (e representar), eficientemente, a grade mitológica que sustenta o sistema de crenças do grupo. “Cristo está curando aqui neste lugar”: esse corinho carrega a mensagem que conserva o mito de origem na contemporaneidade – o Cristo curou no passado, e eu [pentecostal] creio que a cura acontece também no presente –, lançando no futuro a certeza de que o Sagrado, lá, ainda estará presente. A experiência sensível do fiel que deposita suas crenças num Deus Todo-Poderoso e atemporal, é um operoso instrumento de legitimação desse mesmo sistema de crenças. Traduzindo tais crenças, os corinhos fornecem ao crente a possibilidade de cantá-las, vivenciando-as na expressão gestual de seu corpo, experimentando assim a “plenitude de alegria” de receber a presença compartilhada do “Totalmente outro”, diria Otto (2007).

Aldo Terrin (2004) lembra que, “perdendo o contato com o originário, perde-se tanto o sentido verdadeiro da música quanto o sentido religioso” (p. 219). A semântica traduzida nos corinhos de fogo vai além de ritualizar comportamentos. Ela os ritualiza a partir de si mesma,

---

<sup>160</sup> II, III e IV: Antigos corinhos de fogo.

sendo constituída na relação entre a cultura local que a precede e o sistema simbólico religioso. Nesse sentido, tal sistema de símbolos incorpora o “originário” e o mescla à cultura, quer nas canções populares, no modo de viver de um grupo, nos termos e expressões que compõem as estruturas de comunicação social, quer também nas canções religiosas. Marcados pelo sincopado dos forrós, xotes e andamentos similares, os corinhos de fogo atraem para o círculo dos pentecostais algo mais que a presença da divindade e o carisma que embala as palmas, as danças, os cambaleios, os gritos, as interjeições da “alma”, do corpo e dos cânticos. Os crentes atraem para si aquilo que já lhes é impresso nos próprios atos de culto, impresso nas experiências individuais e coletivas da vida social, impresso na expressividade do mecanismo fisiológico que abraça a ritualística dinâmica de uma apropriação hermenêutica que traz o passado mítico ao ritual do presente. Isto inspira um “ballet espiritual” dançado sob a luz da crença de que o mundo está cheio de espíritos, sim, e “o corinho que cantamos”, diria o crente, realimenta a convicção de que “cantamos a festa para o dono da festa, cantamos a verdade”<sup>161</sup>, cantamos nossa crença.

Cantando nossa crença, cantamos nossa cultura. Assim, há confiança de que caminho numa direção talvez não tão óbvia, porém coerente, ao ler nos corinhos de fogo a narrativa dos mitos adaptada à cultura brasileira. E parece que esta adaptação da mitologia bíblica sob a roupagem estética de uma expressão musical do Brasil deu certo, até hoje. Afinal, os dados do último recenseamento (IBGE, 2010) expõem que os Pentecostalismos são os responsáveis pelo contínuo crescimento evangélico no país. E a pluralidade de expressões e estilos que compõem o acervo musical presente nos cultos não deixa de adubar a evolução quantitativa desses grupos religiosos.

## 2. Os pontos cantados na Umbanda [do CESAU] – algumas questões...

*“Eu vi meu pai assobiar, ele mandou chamar... (bis)  
Vêm de Aruanda, aê... Vêm de Aruanda aá,  
Todos os caboclos de Umbanda  
É de Aruanda!”<sup>162</sup>*

---

<sup>161</sup> “Cantamos a festa para o dono da festa: Jesus! Cantamos a verdade, Ele é a verdade!” Assim, um jovem pentecostal me descreve, *ipsis litteris*, seu sentimento de devoção ao vivenciar a experiência carismática, durante os corinhos de fogo.

<sup>162</sup> Ponto cantado de Umbanda (entidade: caboclo).

## Berimbau

Um tipo de *insight* pré-capitula este momento do trabalho, em que tento, despretensiosamente, situar o leitor, ao menos em termos [necessariamente] sumários, numa ideia geral sobre a musicalidade de ascendência afro-indígena(-brasileira!) – e suas (re)percussões no cenário imagético-reflexivo-intelectivo da receptividade sonora<sup>163</sup>, sobretudo em face das disposições e olhares que marginalizam o território das crenças e práticas do Espiritismo umbandista. Bem... ao que parece, é a própria diversidade das culturas que aponta os motivos e sentidos que fazem de um estilo musical, uma identidade sonora, preferência de uns enquanto ojeriza de outros. Pensemos no berimbau. Instrumento idiófono, monocórdio, o som deste “arco musical”<sup>164</sup> é produzido pela vibração de seu próprio corpo<sup>165</sup>. Sob um ponto de vista de uma cultura tipicamente “erudita”, ocidentalizada, que percebe a beleza das sonoridades de maneira um tanto restritiva à produção tradicional da música clássica<sup>166</sup>, é comum que o etnocentrismo (sobretudo o eurocentrismo, que tanto contagia todo o Ocidente) identifique, nas vibrações (sociais!) desse instrumento uma aplicabilidade tipicamente “selvagem”.

Porque o ouvido é cultural.

Geralmente em companhia do atabaque, do pandeiro e do esforço melódico orquestrado pelo canto entusiasmado dos capoeiristas, o som do berimbau desenha no imaginário popular um tipo de emoção estridente, que anima e irriga as rodas dessa dança/jogo de origem africana, vindo especificamente de Angola (ACUÑA, 2010; CABRAL, 2011). E, se o ouvido é mesmo cultural, reconhecer a sofisticação do berimbau é um ponto de vista, um condicionamento parido na visão de mundo: sua beleza acústica é retratada tanto no produto da cinética que tange, com um dobrão, o arco metálico fixo no galho roliço e na cabaça, produzindo o som que conduz aquela rítmica repetitiva que orienta os movimentos sinuosos da cultura afrodescendente na roda de capoeira, quanto na gestualidade mesma

---

<sup>163</sup> Interessante [a título de exemplo] a performance de Naná Vasconcelos, realizada numa apresentação de Vincent Moon (cineasta francês e pesquisador de musicalidades) no Brasil. Vídeo em: <https://is.gd/EJuUPf>.

<sup>164</sup> Classificação do instrumento, segundo a *Organologia*.

<sup>165</sup> Justo ressaltar e indicar aqui a leitura do artigo de KANDUS, GUTMANN e CASTILHO (2006), e a capacidade esclarecedora, a tecnicidade e sofisticação de seus argumentos em sua análise sobre a propagação de ondas mecânicas emitidas a partir do toque do berimbau, e mesmo os efeitos fisiológicos repercutidos no ouvinte.

<sup>166</sup> Refiro-me à produção europeia “clássica e prontamente” identificada a uma produção musical de alto nível – a “música séria”, o estilo de estética musical analisada por Weber (1995), Adorno (2011), Hegel (2002), Taruskin (1995) e outros.

impressa na ginga dos corpos dos jogadores (STEPHENS; DELAMONT, 2006). E se é preciso afinar os instrumentos antes de sua execução, é também necessário afinar o senso e a predisposição, a fim de constringer preconceitos, tentando ao menos buscar a empatia que pode viabilizar a harmonia de concepções e eliminar ruídos analíticos e observacionais, facilitando uma imersão estética e etnográfica no universo sonoro do Outro. Vale destacar que, regida pelo norte sonoro do berimbau, a capoeira [também] traz consigo a marca da tradição da oralidade, das palmas e cantos livres, com seus pontos e cantigas (CABRAL, 2011; DINIZ, 2011), justamente irmanadas na tradição afro-indígena presente nos terreiros das religiões afro-brasileiras e na [brasileiríssima] Umbanda. Na roda de capoeira, eles reverenciam o berimbau, assim como reverencia-se os atabaques, no terreiro:

(...) Por isso, **o pé do berimbau**, local de entrada e saída do jogo na capoeira angola, **é um lugar sagrado** onde se juntam o início e o fim, o passado e o presente, o céu e a terra, o bem e o mal, a vida e a morte. A morte é sempre uma possibilidade latente. Todo capoeira sente sua presença ao agachar-se ao pé do berimbau. O coração bate mais forte, a respiração altera-se e os olhos fixam-se nos do seu parceiro de jogo, que pode vir a tornar-se seu algoz. **Por isso, ao pé do berimbau, o capoeira se benze**. A mandinga aí se expressa: seja pelo sinal da cruz, sejam pelos “traçados”, que o capoeira faz com as mãos tocando o chão, hábito que se perde no tempo entre os velhos angoleiros. Seja ainda pela proteção que pede aos orixás, aos santos, ou aos antepassados, através de gestos próprios, com as mãos e com o corpo, ou mesmo durante o cantar de uma ladainha. Só então os dois apertam-se as mãos, e o jogo pode iniciar-se (ABIB, 2004, p. 141).

Sons, ruídos, percepções, experiências sensoriais, diálogos e semânticas musicais, estéticas, rituais. Há quem só veja tal beleza/grandeza nos violinos, pianos, oboés e fagotes, nos naipes de metais... Imagino que a diferença com a qual se olha, por um lado, a música e ritualística de tradição cristã católica, protestante (e em boa medida a pentecostal!), e por outro os pontos cantados de Umbanda e das demais religiões afro-brasileiras, também é por conta da “culturalidade” dos ouvidos...

### **A narrativa [mítica, reatualizada] nos pontos cantados...**

(...) Particularmente, pra mim... a minha relação com eles (os pontos cantados), eu acredito, eu tenho fé, o canto que eu tô fazendo, a chamada que eu tô fazendo, é a **minha necessidade de chamar**, naquele momento, determinado santo; a relação minha, chamei ele, aí a relação minha... é porque **eu tô necessitando naquele momento da presença deles** – de Oxossi, do Preto-velho, do Xangô, de Ogum, entendeu... de Iansã, de

Iemanjá... é a hora determinada, que eu tô precisando da ajuda deles. Tem uma pessoa ali necessitando dessa ajuda, dessas “linhas”, desse “povo”, desse “santo”; (...) (SIC)<sup>167</sup>.

A diversidade umbandista – tanto em termos das práticas litúrgicas quanto dos horizontes e possibilidades cosmogônicas – é refletida também (e não poderia deixar de sê-lo) na vastidão dos repertórios que compõem o cancionário dos terreiros, no país – e fora dele. Impossível um levantamento preciso de tal envergadura: no primeiro capítulo, apontei, amparado em trabalhos diversos de pesquisa, que, tal qual os Pentecostais, a Umbanda se desdobra ao seu plural na proporção dos personalismos e idiosincrasias de seus adeptos, sobretudo de seus líderes. Nessa linha de raciocínio, podemos entender, também, uma das razões porque um mesmo ponto cantado apresenta fraseados tão distintos<sup>168</sup>, em cada casa de culto, e as modulações e variações na execução dessas cantigas são tão a nível das práticas poéticas e métricas de suas letras quanto das execuções propriamente musicais – rítmicas, melódicas e harmônicas – embora prevaleça a estrutura monódica, característica das ladainhas e parlendas... A título de exemplo, dois pontos cantados de pretos-velhos, com [apenas, na limitação desta pesquisa] algumas variações:

I. “*Lá vem vovó (vovô)*<sup>169</sup>, *descendo a serra com sua sacola,*  
*É com seu rosário, é com seu patuá, ela (ele) vem de Angola;*  
*Eu quero ver, vovó (vovô), eu quero ver,*  
*Eu quero ver se filho de pamba tem querer...”*

II. “*Vovó*<sup>170</sup> *não quer casca de coco no terreiro (2x)*  
*Que é pra não lembrar dos tempos de cativo (2x)...*<sup>171</sup>

Em relação ao ponto cantado I, já verifiquei, em terreiros diferentes, no mínimo umas cinco variações, em todos os aspectos componentes das cantigas, dos quais apresento um caso, aqui: 1. numa gira dos chamados “vovozinhos”, estava eu numa casa de Umbanda

<sup>167</sup> Sr. Jorge (Entrevista, 2016).

<sup>168</sup> O mesmo ocorre com os corinhos de fogo, e suas variações segundo a comunidade que os executa.

<sup>169</sup> O gênero da entidade é que determina a lógica da identidade linguística, na descrição do ponto cantado. Independentemente do gênero do médium: se o espírito incorporado for um preto-velho, o “cavalinho de santo” canta “*Lá vem vovó...*”; se uma preta-velha, “*Lá vem vovó...*” e etc.

<sup>170</sup> Idem.

<sup>171</sup> I e II: pontos cantados de Umbanda (entidade: Pretos-velhos). O ponto I é, inclusive, muito difundido – bem conhecido como tantos outros pontos, trata-se de um *hit* da Macumba, presente em várias casas de culto afro-brasileiro.

Omoloko. Num intervalo qualquer entre um coro coletivo e outro, a preta-velha<sup>172</sup> sugere: – “Nega véia pode curimbar, minha fia?”, mirando a mãe-de-santo; ao que o ogã responde: – “À vontade, vovó, com licença de Zambi”. Quando a preta-velha canta:

I. *“Lá vem vovó, descendo a serra com sua sacola,  
Com seu patuá, é com a bengala, **ela vem de Angola;**  
Eu quero ver, vovó, eu quero ver,  
Eu quero ver se filho de Umbanda tem querer...”*

II. *“Vovó Jacinta não quer casca de coco no terreiro (2x)  
É pra não lembrar do tempo do cativo (2x)...”*

Perceba a diferenciação no segundo e quarto versos do ponto “I”, para ficarmos apenas nesse exemplo. Salta aos ouvidos a discrepância melódica que encerra a alteração deste ponto cantado frente às execuções que sempre ouço no CESAU, pelo ogã-cambonechefe, “Seu Jorge”. Outro exemplo fica a encargo do ponto “II”, quando a preta-velha de um médium do CESAU faz questão de incluir o próprio nome na cantiga, e mais: a alteração melódica produzida por ela ainda é capaz de provocar um choque tonal nos ouvidos de grande parte dos umbandistas, já que esta cantiga, via de regra, tem uma relativa estabilidade cultural métrica e melódica, no quadro geral dos pontos cantados nas diversas casas de culto, mas ela (a entidade) faz questão de quase declamar, pontuando, o “Vovó [Jacinta] não quer”, destacando sua aparição no cantar.

Muitos seriam os percursos [culturais] a serem considerados numa reflexão que se proponha entender o nascedouro das cantigas de terreiro, nas variadas correntes das “afro-brasilidades religiosas”. Parece certo sugerir que a tradição africana da transmissão oral de conhecimentos, mesclada à tradição (também oral) indígena – trazidas, traduzidas e retraduzidas no cenário das metamorfoses continuadas dos celeiros e renascimentos culturais dos espaços urbanos – compuseram, no processo formativo dos quadros cantados e performatizados dos encontros religiosos, esse sem-número de possibilidades melódico-rituais no palco propriamente litúrgico das casas de cultos afro-brasileiros, especialmente a Umbanda.

---

<sup>172</sup> Quando faço menção às execuções das cantigas pelos espíritos da Umbanda, me refiro à entidade que as executa, e não ao médium. É o padrão que adoto, neste trabalho. Nesses casos, percebo ser comum, a qualquer *outsider*, mas especialmente ao pesquisador, a representação intelectual-imagética do médium, quando dado texto fala de uma entidade: “Meu nome é Vovó Cambinda”, indica o texto. O leitor geralmente orienta sua concepção imaginativa na pessoa possuída, e não necessariamente formula a imagem estigmatizada de um preto-velho, tal qual se tenta representá-los, na indumentária dos rituais. Tb cf. nota nº 168.

Vale aqui, desde já, retomar a observação de Vagner G. Silva, lançada linhas atrás, sobre a importância do léxico semântico dos elementos simbólicos rituais (SILVA, 2007a, p. 208), uma vez que, no sentido de fazer uma incursão na dinâmica interpretativa do universo compreensivo de um culto religioso, parece evidente a necessidade de se conhecer esse idioma que traslada as possibilidades cognitivas para um outro espaço intelectual, um outro universo – derivado (a partir do repertório mesmo cultural e religioso dos grupos) e derivante (a partir das perspectivas e inovações que dele podem ser extraídas). Trata-se de uma língua litúrgico-nativa, no *stricto sensu* de tomar a concretude significativa do compêndio ritual como a linha-mestra que conduz a força e a *plausibilidade* (BERGER, 2003) do sistema de crenças. Alinhavada a esse prisma analítico, encontra inteligente aplicabilidade a consideração apresentada por José Jorge de Carvalho (2000), que aponta a importância de se “analisar os vários espaços mencionados nos textos e canções e os panoramas que são simbolizados nas performances, sejam elas em dança ou nos nomes dados aos lugares onde a música é tocada” (p. 10). As ideias de “contextualidade e intercontextualidade” evocadas por Carvalho ainda podem aqui correr no mesmo sentido da correnteza levistraussiana, conforme indicada por Vagner Silva.

Se é verdade que enfeitado, feitiçeiro e grupo precisam compartilhar entre si uma familiaridade de conceitos e sentidos, é no território mesmo da história social dos sujeitos – espaço também núcleo das gêneses cosmogônicas – que esses mesmos discursos [culturalmente |pro e| reproduzidos] amplificam-se semanticamente e estendem-se da esfera ritual ao universo globalizante do cotidiano, ganhando materialidade através da presença quase orgânica da temática religiosa no dia a dia desses grupos.

### **O passado presente nos pontos cantados... outra adaptação mítico-cultural?**

...E o que é um ponto cantado?

(...) são verdadeiras **preces invocatórias** que traduzem e identificam os sentimentos reais dos Orixás, Guias e Protetores, que, por meio deles, **fixam suas vibrações no ambiente**, e **preparam o campo mental** para receber os fluidos que se façam necessários aos seus objetivos. (...) Assim, devemos considerar que **o Ponto Cantado é imprescindível no ritual da Umbanda**, sendo **nele** que **se firmam quase todas as fases** (...) (MATTA e SILVA, 2016, p. 129, grifo meu).

(...) A música é pra ajudar, pra você **desligar a mente**... a música fala em

nomes de seres abstratos, e **você começa a** se desligar daqui e **se ligar no “mundo astral”**, fazendo captações espirituais... **a música vai te desligar**, e a partir que te desliga, vai **te amolecer**, e a partir que te amolece, você se sensibiliza com aquilo... vai cair... e o espírito (entidade) que estiver relacionado ao que se canta, o que você pensa, que está imaginando, começa a se fazer presente... e ao se fazer presente e achar o corpo disponível, ele capta o corpo (...) Então é isso... parte do que estou te dizendo está imbuído nisso... (...) **O ponto é um convite pra que o espírito se aproxime...** aí o espírito se aproxima e você já canta outro ponto pra ele se “encaixar”... e depois canta outros pontos pra ele desenvolver seus trabalhos (já estando postado no corpo da pessoa)... e depois canta outros pontos pra ele se retirar... olha só o fundamento da cantiga! (...) (SIC)<sup>173</sup>

De antemão, incorro, espontânea e desaforadamente, no atrevimento de afirmar tratar-se (o ponto cantado) de uma *agulha imaginária* (com sua linha, simbólica) a costurar o ritual, tecendo malhas de sentido no transcorrer das sessões. Com esse arremedo conceitual, não estou afirmando que essas cantigas ocupam um papel dogmático no universo da Umbanda – prova do contrário é a existência de muitas casas de culto onde a superfície litúrgica assemelha-se antes ao universo kardecista do que ao restritivamente afro-brasileiro. Se bem que a conjuntura da pluralidade religiosa no Brasil inscreve o país na situação de uma quase inviabilidade de definição de parâmetros conceituais: por diversas vezes, a título de exemplo, já testemunhei a execução de canções gospel em centros kardecistas de Juiz de Fora. Por outro lado, reconheçamos e ressaltemos a preponderância, verificada na prática, do uso ritual corrente dos pontos cantados na Umbanda (Cf. ROCHA, 2013; 2014, MOREIRA, 2008; BARBARA, 2002; SANTOS, 2014; MACIEL, 1999; PEREIRA, 2012; SILVA, e outros).

O lúdico que emoldura os encontros religiosos afro-brasileiros encerra em si um conteúdo muito além de encenações mitológicas, puras expressões performáticas de tradições orais, ou mesmo transcrições cênicas de metamorfoses culturais: estas, vale destacar, alavancam possibilidades imensuráveis de hibridismo musical, compreendido aqui o exemplo anterior da diversidade de cantares de um mesmo ponto (CARVALHO, 2000). Num caminho analítico fronteiro ao de Gilbert Rouget (2008), X. Vatin (2013), num momento-chave em que tangencia a temática da possessão xamânica, enquadra a musicalidade dos terrenos religiosos afro-americanos na categoria de *déclencheurs sonores* (“gatilhos, ou detonadores sonoros”), considerando a necessidade (para ele condicional) de o evento ritual reunir elementos de naturezas variadas – sonora, olfativa, visual, etc. – para que seja possível a ocorrência da possessão mediúnic.

---

<sup>173</sup> Pai Jaques Figueiredo, zelador (pai-de-santo) de Candomblé Angola em Juiz de Fora/MG (Entrevista, 2015).

(...) A importância do ponto cantado... é que a gente ‘tá fazendo a chamada do santo; cantando o ponto, você ‘tá chamando o santo. <**pontos de chamada**> (...) É aquele negócio: você chamou o santo, ele chegou. O que é que você tem que “fazer” quando chega um visitante? Você procura fazer pra ele a melhor presença possível, não é assim? Da mesma forma, você mantém esse agrado <**pontos de trabalho**> até a hora da visita ir embora; quando ela vai embora, a gente canta também porque ele ‘tá partindo <**pontos de subida**>. Quer dizer, a gente gostou da presença dele ali. A « chamada », quando ele chega e fica, e a « partida »... a relação do ponto (com as entidades) é essa (...) (SIC)<sup>174</sup>.

Faço coro com Xavier Vatin que, na mesma obra, ainda salienta aquele papel de agulha a que me referi linhas atrás, já que, sendo um “fundamento sonoro das expressões corporais e coreográficas (...), a música sincroniza as ações rituais, estrutura as cerimônias, ritma a execução (reatualização) dos mitos, estimula/provoca e acompanha a viagem ritual (2013, p. 146-147, grifo meu)<sup>175</sup>. Penso ser justo pontuar, aqui, que em nenhum momento, desde a introdução, propus um empreendimento própria e particularmente etnomusicológico, no sentido de uma antropologia da música; daí a ausência – e admito serem justas eventuais cobranças neste sentido – de uma rede analítica que estabeleça paralelos e análises comparativas entre os diversos parâmetros teóricos desse campo.

...Tais quais os corinhos de fogo, os pontos cantados são [também e *ipsis litteris*] discursos investidos em músicas, intercaladas por várias interjeições e louvações (o que denuncia a força de uma pronunciada idiosincrasia nas interpretações) que dependem da letra do ponto e, acima de tudo, da individualidade do repertório simbólico do intérprete principal, quem está à frente da palavra, no ritual. Conforme nota, linhas atrás, esse intérprete pode ser tanto a figura do espírito possuidor, ora encarnado no médium, quanto a interpretação de quem regula/coordena as atividades de linguagem musical no terreiro – a função do ogã.

Um exemplo.

“*Eu tenho a minha espada pra me defender,  
Eu tenho Ogum em minha companhia;  
Ogum é meu pai, Ogum é meu guia,  
Ogum é meu pai,  
Seu Sete Ondas, filho da virgem Maria*”<sup>176</sup>

<sup>174</sup> Sr. Jorge (Entrevista, 2017).

<sup>175</sup> “(...) Substrat sonore des expressions corporelles et chorégraphiques des chamanes et des possédés, la musique synchronise les actions rituelles, structure les cérémonies, rythme la mise en acte des mythes, suscite et accompagne le voyage rituel du chamane tout comme la venue des esprits possesseurs (...)” (VATIN, 1990, p. 146-147).

<sup>176</sup> Ponto cantado de Umbanda (entidade: caboclo de Ogum).

Este ponto é cantado por um “caboclo de Ogum” no CESAU e, no caso, o ato ritual de sua execução funciona especialmente como autorrepresentação, uma vez que, além de reforçar liturgicamente o caráter mítico de um personagem do panteão umbandista, o faz *in loco*, lançando holofotes sobre a hierofania [encarnada no médium], fenômeno que assume a função sociorreligiosa da reatualização do mito. Mas é também um ponto de execução recorrente, de cantar coletivo, pelos adeptos e assistência, nesse caso enquadrando-se tradicionalmente no compêndio litúrgico musical da casa/centro/terreiro de Umbanda. Linhas atrás, aponte a inferência de que os corinhos de fogo, em seu ludismo, transportam e reatualizam a estrutura mítica das narrativas bíblicas, ora contextualizadas numa adaptação cultural, que mescla mito e realidade objetiva, fundindo-os na estética sonora dos cânticos. Aqui não é tão diferente, e gostaria mesmo de reiterar. Aquele papel lúdico de trazer o mito ao palco da consciência e da experiência religiosa representa menos uma simples sugestão psicológica da manifestação sobrenatural do Sagrado, e mais uma fusão [efetiva] entre dois mundos (GEERTZ, 2008), onde a experiência de cantar (ou deixar-se instrumentalizar corporal – vocal e mediunicamente –, sob a influência e ação objetiva da atmosfera de transe místico) é, de fato, um amálgama que liga dois universos: 1) os efeitos da visão de mundo, constituída pela experiência religiosa, sobre a existência ordinária e 2) o universo simbólico-religioso realimentado sistematicamente na dimensão territorial dos rituais, consagrando e legitimando o sistema de crenças umbandista...

O ideário que compõe esse sistema é o campo [fértil] onde florescem e se [re]alimentam teias de [comunicação e] sentido, que conferem e consolidam perspectivas existenciais aos grupos religiosos. Não se trata [apenas] de um tipo de “dínamo simbólico”, gerador de condicionamentos e predisposições à fé religiosa, mas de um núcleo sustentador de percepções sobre o mundo. É a chave cosmogônica que abre as portas da dimensão espiritual (seja a mitológica cidade de Aruanda, a cidade da Jurema ou o universo paralelo estabelecido no terreiro pela configuração dos códigos, teologias e doutrinas umbandistas a convocar os espíritos para o “trabalho da caridade”...), garantindo acesso a um universo exuberante e prodigioso onde se encontram os seres mítico-celestes, e onde o desejo religioso do fiel parece mergulhá-lo numa espécie de autodescoberta dualista entre a experiência de entrar e viver no território do Sagrado enquanto compartilha-se uma realidade experiencial de aproximações comportamentais e especulares com os habitantes desse mundo etéreo que, apesar de distante e “intocável”, é sentido em proximidade, cabendo no espaço mesmo da

finitude humana. Nesse caminho, cada verso de um ponto cantado é uma flecha a mirar o destino mágico da vivência e contemplação dos deuses; é arte sacra em movimento, sacralizando ambientes pela coordenação entre a lírica desses pequenos textos e as vibrações sonoras tanto dos instrumentos musicais do terreiro quanto dos corpos humanos em atitude de culto.

E de fato, o sistema de crenças é – retomando aqui uma expressão utilizada por Sanchis e adequando-a à nossa proposta – como um *par de lentes especiais* através das quais o sujeito vê o mundo, dando “a tudo o que ele vê uma determinada forma e determinada cor” (2008, p.72). A religião é mesmo uma lente, “é a decifração da sociedade” (PRANDI, 1990, p. 62). Cabe aqui uma observação importante. Ainda que operadores simbólico-religiosos [afro-brasileiros] semelhantes, *pontos cantados de Umbanda* e *cantigas de Candomblé* não são a mesma coisa, e disso vários trabalhos dão conta (CARVALHO, 1998; 2000; ALMEIDA; SOUZA, 2012; PRANDI, 1991; 1996; 2005... dentre outros). Enquanto a musicalidade do Candomblé se harmoniza à linearidade da tradição, mantendo os cânticos na língua de origem<sup>177</sup>, os pontos na Umbanda congregam e consagram uma dimensão propriamente popular da experiência da expressão musical religiosa: canta-se em português, mesmo.

E é preciso considerar dois pontos: 1) Não há Umbanda no singular, conforme dissemos no primeiro capítulo. Há casas de culto onde é verificável (no mesmo terreiro!) a execução de cantigas em línguas queto e banto, além dos pontos regulares em língua portuguesa – um exemplo é a casa de Umbanda (autodenominada) Omolocô, que visitei por diversas vezes em Juiz de Fora e, 2) essa questão do idioma em que são cantados os pontos na(s) Umbanda(s) é vinculada diretamente [também] aos fatores históricos da formação dessa religião brasileira: nas casas de culto mais “africanizadas” (ORTIZ, 1999) – ou onde uma percepção mais “afro-familiarizada” verifica e identifica a presença de elementos simbólicos mais aproximados dos Candomblés –, é maior a possibilidade de encontrarmos os adeptos cantando nas línguas de origem das culturas tradicionais, enquanto nos Terreiros mais orientados pela força do “embranquecimento” (Id., Ibid.) – e já dissemos que são múltiplas e plurais as “versões de Umbanda” possíveis –, podemos encontrar – e esse é o caso do CESAU

---

<sup>177</sup> Trata-se do caráter tradicionalista dos Candomblés, situação em que as cantigas são executadas ordinariamente na língua [africana] de origem, seguindo um “movimento litúrgico linear” e atendendo a princípios de ordenamento ritual que preconizam a rigorosa manutenção da liturgia originária. Exemplo é o Candomblé de nação Queto, onde canta-se em iorubá. Porém há variações dessa corrente afro-brasileira, como é o caso do Candomblé de caboclo, onde os pontos são cantados [também] em português (PRANDI, 1991; 2005; 2007, BARBARA, 2002; BARROS, 2009; SENA, 2014 e outros).

– uma Umbanda fortemente católica<sup>178</sup>. Portanto, nessa linha de Umbanda (nomeadamente católica: “Umbanda Branca”, segundo mãe Iracema) que pesquisei, é garantido o comparecimento de um hibridismo estético-lírico-semântico. É provável que, às margens do circuito [histórico] dos encontros culturais, porosidades simbólicas tenham sido semeadas no campo dos pontos de contato inter-religiosos, surgindo daí um cruzamento de concepções e modos de interpretação do Sagrado, ocasião em que a influência da força social do Catolicismo (ainda hegemônico) impôs o que parece ainda manter-se à estrutura, o arcabouço das formas típicas de expressão musical no terreiro:

(...) altamente lírico, ele (o ponto cantado) dá continuidade a uma estética de expressão do sentimento religioso afro-brasileiro que é comum ao Catolicismo. Ele quer dizer, em outros termos, que o sentimento religioso afro-brasileiro assimilou o sentimento cristão e que este passou a ocupar, concretamente, uma parcela de seu repertório expressivo. (...) Musicalmente, esse tipo de melodia parece-se muito com as melodias dos hinos religiosos cristãos. O texto aponta assim para uma outra dimensão, mais abstrata, do fenômeno do sincretismo, pelo que sei até aqui inexplorada entre nossos estudiosos: o sincretismo nos cânticos e já não apenas nas imagens (...) (CARVALHO, 1998, p. 16).

Nesse caminho, é possível entrever-se, nas minúcias melodiosas [implícitas], nas entrelinhas dos pontos cantados no CESAU, [também] as ladainhas católicas populares<sup>179</sup>, em seus estilos, métricas, modos de organização do sentimento religioso expressos nos versos das cantigas. É quando aquele ideário irrigara as diversas composições dos textos musicais que (hoje, ainda mais...) costuram tanto as procissões quanto as giras: interpenetrações poéticas que falam do Sagrado(s), na língua falada pelo povo<sup>180</sup> ... Entretanto, sendo os pontos cantados

<sup>178</sup> A chefe do CESAU afirma tratarem-se seus trabalhos de uma “Umbanda [“Branca”,] Católica” (SIC).

<sup>179</sup> Vale destacar um momento do trabalho de Almeida e Souza: “As melodias empregadas nos cânticos ritualísticos umbandistas possuem peculiar relação estética para com as melodias vinculadas à religiosidade popular dos adeptos do Catolicismo Romano. Não importando qual terreiro ou tipo de ponto, todos os Pontos Cantados são entoados de forma monódica semelhante a uma ladainha católica, embora costumem ser um pouco mais celerados e animados tendendo a contar com mais saltos melódicos. Não parece haver o apego a linhas melódicas tristes e que expressem um excruciante sofrimento, como ocorre nas ladainhas dos praticantes do Catolicismo, o que não significa que não encontremos Pontos com melodia triste, lamentosa e suplicante. Outra característica destes pontos é a semelhança de suas linhas melódicas para com as linhas de parlendas e outras manifestações musicais folclóricas brasileiras. As melodias são sempre entoadas na ausência de suporte harmônico e na presença de uma estrutura percussiva de caráter polirrítmico executada por três atabaques consagrados” (2012, p. 4).

<sup>180</sup> Considerando os pontos de Umbanda também como legítima expressão musical representante da sociedade brasileira (sobretudo de sua religiosidade “sincrética”), penso ser oportuno trazer à lembrança uma nota de DaMatta (1993), enquadrando no teor desse recorte o caráter propriamente popular das cantigas de terreiro (e por que, em boa medida, não remeter este adendo também aos corinhos de fogo?): “No caso da sociedade brasileira, a música popular tem uma **importância capital como instrumento de dramatização** da vida política, **dos**

elementos poético-líricos, e muito populares, ainda assim seu uso deve ser restrito, segundo a orientação [frequente] dos líderes mais antigos na Umbanda, que reprovam seu uso em contextos externos aos rituais. Não se trata de uma interdição dogmática, mas noto relativa severidade nas declarações que ouvi a respeito, em entrevistas. Paradoxalmente ou não, apesar da senioridade e trajetória vasta nas vivências de Umbanda, Seu Jorge, ogã e cambone-chefe do CESAU e esposo de Dona Iracema, mãe-de-santo da Casa, não manifesta imposições ao cântico de pontos em ambientes profanos...

(...) Você até pode (cantar um ponto)... até pode... você ‘tá exercitando, ‘tá ensaiando... porque muitas (das) vezes eu me pego cantando ponto... **na rua, dirigindo, sentado aqui em casa**, é... às vezes lá, limpando “a banda” (referindo-se ao salão do CESAU), eu lembro de algum ponto que vem (na) minha cabeça e eu canto (...) (SIC)<sup>181</sup>.

Inevitavelmente, vem-me à lembrança uma crítica severa, feita por Diamantino Trindade, intelectual umbandista, sobre o que ele chama de “uso indevido dos Pontos Cantados de Umbanda” (2014, p. 481-485). “Interdição” é um termo que parece esconder-se em cada entrelinha das explicações que faz sobre a natureza dos cânticos, que ele categoriza (e verifico que tal classificação encontra forte consenso entre os umbandistas com quem conversei) como “pontos de raiz” e “pontos criados”, sendo estes geralmente utilizados, segundo o autor, de maneira mais “coerente”, em “festivais de curimbas” ou mesmo comercialmente (como é o caso dos cantores profissionais que (re)gravam as cantigas de religiões afro-brasileiras<sup>182</sup>. Já aqueles referem-se a estruturas consagradas para uso ritual, pois trata-se de elemento absoluta e estritamente sacro: “são aqueles (pontos) trazidos diretamente pelas entidades incorporadas ou por meio da intuição (mística) dos médiuns” e, arremata Trindade, “os dois tipos de pontos cantados são importantes, pois são ricos em simbologia e podem ser considerados a *trilha sonora* de um ritual de Umbanda” (2014, p.

---

**valores nacionais**, dos papéis sexuais, **do poder, dos infortúnios, da morte e da doença**, do amor, do ciúme, **da vingança** e da indiferença, **do trabalho, do trabalhador**, da boemia e da *malandragem*, da cidade e do campo, etc. Importância que, nas sociedades burguesas tradicionais, é desempenhada pela literatura. Basta mencionar um tema para encontrar uma canção popular que o comentou – e o fez com inteligência e sofisticação, pondo em foco e/ou relativizando algumas de suas *verdades*. Diante disso, não deve ser por acaso que, num país com altas taxas de analfabetismo, a música popular seja um veículo tão importante quanto a literatura dos países cuja cultura é hegemonicamente burguesa. Prova disso a implacável e maciça censura à música popular nos momentos mais negros do regime militar. Ou seja, importava mais vigiar quem podia ouvir (e “entender”) as “mensagens” da música do que propriamente *ver* e *ler* (que não implica necessariamente enxergar)” (p. 61, grifo meu).

<sup>181</sup> Sr. Jorge (Entrevista, 2017).

<sup>182</sup> Cf. Publicado por Prandi em “*Orixás na Música Popular Brasileira*”, no Diretório de 761 letras da MPB com referências a orixás e outros elementos das religiões afro-brasileiras, no período de 1902 a 2000, disponível em: <https://is.gd/MN1woM> e analisado em Prandi, 2005.

481). Essa “intuição” a que o autor se refere fora bem observada por J. J. Carvalho, que magistralmente sintetiza essa pedra de toque das questões propriamente litúrgico-musicais nas religiões afro-brasileiras, trazendo a reboque a importância da pesquisa nesse campo:

Várias são as dificuldades a serem vencidas para uma leitura dos cantos. Primeiro, está o fato de que aparecem como um todo indiferenciado, uma expressão anônima, coletivizada; não sabemos quem é o autor de cada um dos textos, quando exatamente foram criados por pessoas, quem sabe, muito diferentes entre si. Não sabemos também com precisão as condições de produção dos textos; todavia, situações por nós testemunhadas quando um novo canto foi agregado ao repertório conhecido, permitem-nos supor que parte deles foi composta através de um estado alterado de consciência: a pessoa, incorporada com uma entidade, canta ou dita um ponto novo para a comunidade que o memoriza, repete e consagra ao longo do tempo. O ponto é passado de um devoto de uma entidade para outro devoto da mesma entidade (ou até de uma entidade diretamente para outra); logo, de uma casa para outra, de uma cidade para outra até transitar, finalmente, por todo o país, fato que já sucede como muitos. Eis porque já se pode falar de uma antologia nacional, que circula sobretudo em livros escritos por pais de santo e em discos, editados por centros de Umbanda, terreiros de Candomblé e por estudiosos. Trata-se, enfim, de uma riquíssima e intrincada rede poético-discursiva, sobre a qual falta ainda saber muito. Deparamo-nos, além disso, com a construção de um campo mítico a partir da lírica, em geral mais subjetivo e muito mais maleável à representação de mudanças de estado do sujeito. (...) A pouca pretensão etnicizante da tradição dos cultos afro-brasileiros ajuda igualmente a explicar o não uso do estilo épico (...) Além disso, a lírica possui uma grande maleabilidade, capitalizada pelos praticantes para criarem novos textos continuamente. No sentido estrito da *mythopoiesis*, essa atividade lírica não representa as entidades, mas é sua própria epifania (CARVALHO, 1998, p. 6).

Parece bem evidente que na mesma proporção das dificuldades oferecidas na análise e nas leituras dos pontos cantados, conforme destaca J. J. Carvalho, está a multiplicidade das funções que, em cada contexto ritual específico, assume cada uma das cantigas. Entre outros, apenas num exemplo, o ponto cantado que se segue antecede a chegada dos Pretos-velhos no CESAU:

*Preto-velho tem muita canjira*<sup>183</sup>, *O senhor de Angola mandou lhe chamar... (bis)*  
*Preto-velho pode chegar, quero ver o seu balancear... (bis)*<sup>184</sup>

<sup>183</sup> Cf. Olga Cacciatore, *Canjira* tem o significado de “conjunto de cânticos e danças rituais (...) em homenagem a entidades na Umbanda e terreiros banto” (1977, p. 81). É bem verdade, mas o termo também estabelece relação causal com o contexto: no caso do ponto em questão, a ideia veiculada em “canjira” está mais atrelada à concepção antropológica de “mana”: O preto-velho tem muita energia, poder espiritual – “axé e sabedoria”, diria o filho-de-santo.

<sup>184</sup> Ponto cantado de Umbanda (entidade: preto-velho).

Lembra-nos Wisnik que a música é “uma linguagem em que se percebe o horizonte de um sentido que (...) não se discrimina em signos isolados, mas que só se intui como uma globalidade em perpétuo recuo, não verbal, intraduzível”, prossegue o autor, enfatizando que “(...) a música vivida enquanto habitat (...) canta em surdina ou com estridência a voz [materna], envelope sonoro que foi uma vez (por todas) imprescindível para a criança que se constitui como algo para si, como self” (WISNIK, 2014, p. 30, grifo meu). Lanço mão aqui da expressão “paisagem sonora”, utilizada pelo autor em outro momento da obra (e também empregada com propriedade por Thiago Pinto, 2001), para ao menos tentar deslocar [repentinamente] o leitor ao ambiente ritual, a fim de emular a percepção de um compartilhamento estético-acústico, momento em que vemos a paisagem sonora alimentar a sensibilidade coletiva no sentido [liturgicamente orientado] da transformação da paisagem cênica operada no terreiro.

Canta-se o ponto... a entidade “preto-velho” chega, [também] através desse cantar, com seus trejeitos, seu vocabulário individualizante e estereotípico<sup>185</sup>. Aos ouvidos do umbandista – e também de muitos frequentadores –, a essência da “*canjira*”, do “axé”, da força do “astral superior”, do *mana* que [ritual e estruturalmente] representa o centro de poder e acolhimento das consciências (como uma mãe [espiritual, cósmica] que reserva o colo para os filhos carentes e sofridos que vêm-lhe ao encontro no terreiro), sublima e materializa a epifania através do espírito que assume seu “aparelho”, seu “cavalo”. O lirismo do lúdico-musical que carrega a alma dos participantes no vaivém ondular das cantigas é o mesmo operador semântico que se encarrega também de conferir um norte [funcionalista?] de sentido. Afinal, estão todos ali para vivenciar, neste plano, o plano místico, e o ponto cantado é um dos pontos de contato com o universo dos espíritos: é também uma ponte que o crente atravessa, numa “transposição de domínio” (CARVALHO, 1998, p. 22). Além de que o conduz para um *locus* onde as topografias experienciais são redimensionadas segundo a arquitetura mítica, onde [quem sabe...] a razão objetiva e a pura lógica cartesiana sucumbem temporariamente, assumindo importância secundária em face da lógica mais urgente que ora ordena o pensamento: a mudança no quadro existencial, empreendida na procura de soluções efetivas, magicamente pragmáticas para os problemas pessoais e familiares... ou

---

<sup>185</sup> Num trabalho interessante, Lopez e Alckmin (2009) analisam as representações orais e os estereótipos linguísticos dos “pretos-velhos e Pai-João” a partir de pontos cantados de Umbanda e dados coletados em obras de folcloristas; eu diria que a espinha dorsal da análise das autoras sustenta um empreendimento que aponta para a legitimidade histórica dos personagens míticos, ao indicarem que “as marcas linguísticas servem para recriar a dignidade ancestral africana” (p. 46).

[simplesmente,] o sentimento de pertença alimentado pela fé religiosa que lhe anima os dias. O cantar, o rezar, todos são uma arma.

No capítulo reservado à [tentativa de] análise das expressões gestuais, retomarei, em termos articulatórios, a temática dos pontos cantados e corinhos, uma vez que não se trata de linha meramente coadjuvante no processo de traslado experiencial do Profano para o Sagrado (por via das experiências sensoriais no Pentecostalismo e Umbanda). Pelo contrário: as cantigas – peço licença para reiterá-lo –, *costuram* o viver religioso desses grupos sociais no sentido existencial mais amplo, especialmente nos momentos dedicados [exclusivamente] ao “outro lado da existência”. Adaptada à cultura – e ao sistema de significados que ela é – a significação mesma encerrada nos pontos cantados – e nos corinhos de fogo! – avulta ainda mais sua importância religiosa e cultural, uma vez que agrega valores à cultura geral, mais ampla, ao exprimir, nas expressões rituais dos Pentecostalismos e das “Umbandas”, a riqueza de um matiz simbólico que nasce nas e através de *rupturas e continuidades* entre as diversas manifestações religiosas no Brasil. Afinal, se o samba, o choro e o forró são algumas das peças de um quebra-cabeças chamado Brasil, o corinho de fogo e o ponto cantado de Umbanda, na sua faceta religiosa, também o são. Pelo menos se pode ver e ouvir o Brasil – e sua religiosidade – em todas essas canções.

### Capítulo 3

#### Construções de sentido(s): tramas simbólicas rituais...

*Eu andava perambulando, sem ter nada pra comer,  
Eu pedi às Santas Almas para vim me socorrer;  
Foi as Almas que “m’ajudou”, foi as Almas que “m’ajudou”,  
Meu **Divino Espirito Santo**, foi as Almas que “m’ajudou.” (SIC)<sup>186</sup>*

*“Eu vou abrir caminho pra você entrar (4x)  
Mas Satanás saiu da frente pra você marchar (4x)  
Eu vou abrir caminho pra você entrar.  
A **Pomba-gira** já saiu pra você passar,  
**Exu-caveira** já saiu pra você passar,  
**Tranca-Ruas** já saiu pra você passar,  
Eu vou abrir caminho pra você entrar.” (SIC)<sup>187</sup>*

“Eu vou abrir caminho pra você entrar”.

Abrir caminhos... Essa expressão não provoca surpresa à religiosidade popular brasileira. Reportagens sobre as crenças populares no país, especialmente nos eventos de fim de ano, mostram a figura de um sacerdote de Candomblé, Umbanda, outras religiosidades tangentes – incluindo aí até mesmo um discurso televisivo qualquer de um pastor da IURD, IIGD, IMPD e outras –, indicando meios instrumentais para “atrair felicidade”, alcançar as “realizações pessoais” e outras coisas: “abrir caminhos!”. E os “caminhos” apontados nesse corinho de fogo são os mesmos caminhos da vida de todos: o tal caminho da felicidade, da superação, das conquistas, do amor; mas também os caminhos das decepções, das frustrações, das derrotas, do ódio – caminhos humanos...

Há muito, textos interessantes<sup>188</sup> chamam a atenção justamente para um importante aspecto presente entre os universos religiosos (neo)pentecostais e afro-brasileiros: a guerra simbólica. Talvez pela proximidade [cultural] que a contemporaneidade reforça entre essas religiões, e pelo fato de seus respectivos universos simbólicos desfrutarem de considerável população de espíritos – sempre em guerra uns contra os outros, daí como resultado as

<sup>186</sup> Antigo ponto cantado de Umbanda. Nas oportunidades que tive de assistir a execução deste ponto cantado, em todas as sessões que observei, a referência mítica eram os Pretos-velhos, e as cantigas eram entoadas durante o «trabalho das entidades», ou seja, quando incorporadas em seus «cavalos».

<sup>187</sup> Corinho de fogo contemporâneo, mais “moderno”.

<sup>188</sup> Interessante a abordagem sobre a temática específica das relações entre o universo das crenças afro-brasileiras e o dos (neo)pentecostalismo(s), realizada pelo antropólogo Vagner G. Silva. Nos textos, o autor desenvolve proficuas reflexões, tanto em termos sociológicos quanto antropológicos (SILVA, 2005; 2007a; 2007b). David Lehman (1996) também reflete de forma incisiva, embora pontualmente, a temática.

batalhas simbólicas inter-religiosas em questão. Talvez, ainda, por conta das relações socioestruturais entre os credos, o que indica, objetivamente, um jogo de transferências semânticas (porosidades... contaminações?) entre as linguagens dos diferentes cultos, incluindo aí desde detalhes [por vezes imperceptíveis], relativos aos modos de expressão ritual, até mesmo ao estilo, ao ludismo de constituição tão musical que permeia a esfera litúrgica dessas religiões, à prosódia dos corinhos de fogo e dos pontos cantados. E parece já ter chegado o tempo a que Pierre Sanchis fazia referência, quando de sua irrigada e consistente reflexão sobre o sincretismo religioso (1994): talvez a realidade das tais interconexões semânticas citadas anteriormente, no incremento de acréscimos e empréstimos [simbólicos] entre os universos confessionais brasileiros (e aqui me atenho à Umbanda e Pentecostalismo), torna mais complexa qualquer pretensão de eficiência na descrição analítica dos dados de campo. É quando a reinterpretação mútua [de linguagens, aqui, especialmente rituais,] sugere uma quase dissolução dos sistemas de crença, quase impossibilitando o reconhecimento de um “sistema-matriz” (p. 9). E, no caso das cantigas rituais umbandistas e pentecostais, essa dissolução parece desaguar numa aporia.

Os corinhos de fogo, como instrumentos discursivos, têm uma eficácia acentuada na produção dos diálogos intersubjetivos. Enquanto canta, a igreja parece falar entre si, de si, dos problemas pessoais de cada crente e dos problemas do *corpo* (para usar aqui a metáfora bíblica do “corpo” – em referência à “Igreja”, da qual o Cristo representa a “cabeça”). Por um lado, as letras dos corinhos apontam para os dilemas do crente que precisa assumir e manter sua fidelidade cristã: no trabalho, na escola, na rua – ele precisa “testemunhar”, mostrar à sociedade que é um crente. Por outro, os corinhos apontam também a necessidade de o grupo manter-se em sintonia com o sistema doutrinário de sua instituição, já que o crente deve estar atento, pois “o anjo vai passar em revista na igreja, e vai ver o teu estado, meu irmão!”<sup>189</sup>, disse o pregador, num culto da IEP. No terreno umbandista, o cancionário aponta para uma intensa mitopoese, no sentido de uma atividade lírica “que não [simplesmente] representa as entidades, mas é sua própria epifania”, é o que diz José Jorge de Carvalho (1998, p. 6). Essa ideia da *mythopoiesis* [embutida na estrutura, forma e sentido do ponto cantado] como núcleo simbólico dinamogênico, poderoso, [re]criador e potencializador de mitos, encontra também

---

<sup>189</sup> Essa expressão “o anjo vai passar revista” é muito corrente na IEP. A estrutura desta denominação cristã é atravessada por muitos elementos simbólicos emprestados ao militarismo. Por isso mesmo, há, na igreja, um setor da administração eclesiástica chamado “Coordenadoria de ordem e segurança”, entre outros departamentos. Sempre, à frente do púlpito, pode-se ver um irmão e uma irmã – **uniformizados** –, cada um numa extremidade do templo, num estilo de “guarda em serviço”; de tempos em tempos, aparece outro irmão/irmã que, solenemente, abraça o guarda atual, em seguida “rendendo-lhe” o serviço (tal qual profissionais de vigilância), passando então a ocupar o posto de segurança.

um fundamento sólido num tipo de “espelho ante espelho” (usando uma expressão de Bruno Reinhardt, 2006). Este é representado pela experiência de assimilação vivida pelo fiel iniciado que, cantando ritualmente a história, a saga, a louvação do ser místico, especula seu repertório de representações, combinando os dados da poesia musicada com o próprio arcabouço experiencial, o que também retroalimenta os diálogos subjetivos do grupo religioso, num movimento circular de sentido que, à moda da gira de santo, enreda o senciante num despertar perene de motivações e disposições para a crença (GEERTZ, 2008).

Nesse caminho, gostaria de retomar aqui a figura da agulha, utilizada linhas atrás.

Reconhecendo a multiplicidade de elementos a compor pontos de contato entre Umbanda e Pentecostalismo, ainda assim, assumindo a limitação imposta pela complexidade mesma desse universo, ensaio aqui um pinçar de alguns desses constituintes simbólicos. Numa tentativa de analisar parte dessa trama de comunicação e sentido, recorro aos pontos e corinhos, como instrumentos de interconexão, linha condutora para uma cerzidura reflexiva. Portanto, e uma vez mais, [à luz do e] em continuidade com o capítulo anterior, este empreendimento traduz um leve e despretensioso sobrevoo sobre a dinâmica da estrutura simbólico-ritual desses dois territórios de fé. Sobrevoou enquanto recurso para observar o tecido de significações tramado nos corinhos de fogo e nos pontos cantados, todavia em face do entorno ritual e suas tramas simbólicas – catalisadoras que são de sentido dos elementos míticos que funcionam como pilares da existência social e sobretudo religiosa dos sujeitos. Em termos [ideal ou eventualmente] conclusivos, planejo uma aterrissagem pacífica sobre alguns outros [também] importantes elementos de contato entre Pentecostalismo e Umbanda.

## 1. Teias [pentecostais e umbandistas] de comunicação

*“Contempla este varão que chegou agora...  
Abra a boca, irmão, e dê um glória; (bis)  
Eu dei glória e um varão desceu,  
Trazendo a resposta do poder de Deus!” (bis)<sup>190</sup>*

*“Todo baiano que vem lá da Bahia  
Ele traz sua alegria pra seu povo ajudar; (bis)  
Traz a coroa de nossa mãe Iemanjá  
E traz a força de nosso pai Oxalá.” (bis)<sup>191</sup>*

---

<sup>190</sup> Antigo corinho de fogo.

<sup>191</sup> Ponto cantado de Umbanda (entidade: baianos).

O estilo festivo das comemorações populares do Brasil inscreve-se, culturalmente, nos epicentros rituais tanto das 1) manifestações carismáticas no culto pentecostal brasileiro – carregando para o templo, no templo nato da cultura que é próprio crente, as marcas do imaginário religioso deste país: o pentecostal canta sobre Deus, os anjos, sobre os demônios, quanto das 2) sessões umbandistas: o devoto canta sobre a força dos deuses, das divindades e sobre as entidades, seus guias. E, neste *terreno semântico* de expressão de fé, canta-se também a tristeza, a alegria... No terreiro ou na Igreja, canta-se e dança-se a celebração ritual da presença da(s) alteridade(s) sagrada(s), da alegria coletiva que instaura a reatualização do(s) mito(s). De fato, as similaridades entre as performances rituais no culto pentecostal (e seus corinhos de fogo) e as manifestações mediúnicas das religiões afro-brasileiras, sobretudo a Umbanda e suas “giras de fé”, seus cânticos e danças rituais (SILVA, 2007a), num ambiente de liberdade e [até certo ponto relativa] espontaneidade gestual, evidenciam características de uma “continuidade” cultural-religiosa do Brasil, que atravessa o núcleo dos credos, conferindo brasilidade às mais diversas formas de manifestação religiosa...

Compartilhando experiências de seu trabalho de campo numa favela de Suassuruna, Rio de Janeiro, David Lehmann (1996) conta que fora muito bem recebido na Assembleia de Deus, num dia de estudo bíblico naquela Igreja. Segundo Lehman, o pregador o apresentou alegremente à congregação, à assembleia, porém arrematara o discurso afirmando que era muito bom saber que ele viera ao Brasil para estudar “a obra de Deus”, já que muitos estrangeiros costumam vir ao país para estudar “a obra do Diabo”<sup>192</sup>. O pastor fazia referência às pesquisas que estrangeiros realizaram (e realizam) sobre as religiões afro-brasileiras, no Rio de Janeiro e em todo o Brasil. O fato não é novidade, e não se trata de incidente, situação ocasional de [entre]conversas pentecostais. É o velho e recorrente levante da militância religiosa contra aquilo que ela considera estar no polo oposto da corrida existencial, no caso, olhada sob a tutela da teologia pentecostal: “é preciso lutar contra as obras do mal”, diz o crente. Que mal é este, a ser combatido, e de que maneira [e sob quais formas] se apresenta? Sabemos que esse “Mal” tem nome e autonomia mítica, e seu representante-portador traz sobre si uma consagração visceral, relevante na teologia e doutrina cristãs. O antagonismo que protagoniza, no drama vivo a desenrolar-se no palco da existência coletiva dos grupos religiosos cristãos, é a base simbólica [máxima e] representativa daquilo que deve ser destruído – ou ao menos, por ora, deve ter destruídas quer suas propostas, quer seus

---

<sup>192</sup> “(...) he told the congregation specifically how good it was that I had come to Brazil to study ‘the work of God’ since most foreigners come to study ‘the work of the devil’(...)” (LEHMANN, 1996, p. 139-140, tradução minha).

empreendimentos. Figura solene, apesar do contraste engendrado pela dicotomia bíblica a impor-lhe o papel severo de lado escuro do caminho [via de regra e popularmente mirada de soslaio], o Diabo é [também] personagem central, tanto na estrutura dos textos bíblicos quanto nas experiências pessoais do religioso, transcritas que são nas páginas de seu curso existencial.

Nesse caminho de entendimento, a existência de Satanás é deveras importante, sendo sua ação [“maligna!”] realmente imprescindível: um mal [divinamente] necessário, me arrisco a dizer (ALMEIDA, 2009; MARIANO, 2003)<sup>193</sup>. Ora, presentes e atuantes desde outras épocas no Cristianismo, as miríades do mal atingiriam espaço ainda mais amplo no escopo mesmo da liturgia pentecostal, sobretudo neopentecostal (Op. cit.; ORO, 2005-2006). E justamente nestes cultos situam-se propositivos pontos de contato com as religiões afro-brasileiras (especialmente a Umbanda), muito relevantes na observação etnográfica que privilegia as trocas simbólicas rituais e, neste ponto em especial de nossa reflexão, simbólico-litúrgico-rituais. E é [também e] justamente no fenômeno da *possessão* que a ideia de *porosidade*, certa permissividade<sup>194</sup> simbólico-semântica, recebe luz para um olhar mais nítido sobre as pontes, conexões de sentido entre os rituais umbandistas e pentecostais – um “sincretismo e articulação do diacrônico na mesma sincronia [que] não querem dizer necessariamente tolerância”, já o dissera Sanchis (1994, p. 42). Digo “também e” por conta do espaço ritual em questão. Conforme apontei no início do trabalho, a IEP não é *neo*, mas deuteropentecostal, embora não destoe tanto do neopentecostalismo na concepção [um tanto exacerbada] de imanência sustentada pela igreja, tanto do “mal” quanto do “bem”. Todavia, aponto aqui [apenas alguns] elementos das estruturas litúrgico-rituais a estabelecerem entre si

---

<sup>193</sup> A ideia, neste momento do texto, é apontar, a partir de alguns elementos discursivo-rituais da IEP e do CESAU, certas relações de significação que se processam durante os cultos e giras, a partir das redes de contato estabelecidas na superfície da esfera litúrgica, entre os participantes das reuniões – sejam eles humanos ou deuses. A pretensão não é, pois (e nem o seria), indexar esta minha breve reflexão a textos atuais e importantíssimos nos estudos de religião no Brasil, como é o caso das referências, linhas atrás, a Ricardo Mariano, Ari Oro, Vagner G. Silva, Ronaldo Almeida e outros. Almeida (2009), inclusive, argumenta com certa profundidade as relações de “inversão simbólica” entre (neo)Pentecostalismo e Umbanda, analisando os rituais da IURD em face da “incorporação”, no cenário ritual deste grupo religioso, de personagens espirituais do mundo afro-brasileiro ora migrados à condição de demônios durante os cultos daquela igreja (inversão simbólica analisada sob o pertinente título de “*Trânsito das Entidades*”). Portanto, em caminho diverso, tento compreender um pouco sobre a relação de sentido que atravessa as comunicações rituais, tentando atar os nós dessa teia simbólica com o rejunbte dos corinhos e pontos, num sentido de que “a música e o mundo [rituais] estão presentes numa única semântica” (BARBARA, 2002, p. 131, grifo meu).

<sup>194</sup> Com a ideia de *Permissividade*, aqui, faço analogia a uma constante de grandeza do fenômeno eletromagnético da *indução* (quando determinado material, como os ímãs, por exemplo, são mais “abertos, fechados” ou “menos ou mais resistentes a” passagem do fluxo de correntes magnéticas oriundas da circulação de corrente elétrica nos materiais). Não seria impertinente a representação de uma superfície “permeável” (porosa), por exemplo, para indicar, ora metonimicamente, maior fluxo de simbolismos e sentidos religiosos e suas interpretações.

fortes continuidades semânticas, sobretudo, eu diria, num eixo de estímulos de sociabilidade. Imantados por concepções cosmogônicas diferentes, os grupos de indivíduos componentes desses universos sociais religiosos se inter-relacionam sob a tutela de suas respectivas visões de mundo.

E, daí que, desde seus processos rituais mais primários (como a organização espacial das igrejas e terreiros) aos mais complexos (como a reprodução, no seio desses mesmo grupos, da estrutura hierárquica de suas lideranças – e os modos como tais universos de significação são reintegrados e aplicados no cotidiano dos crentes, bem como a assimilação que essas pessoas fazem da hermenêutica ritual e discursiva de seus encontros para suas vidas pessoais), todas essas experiências acabam por irrigar ainda mais a visão [re]encantada que têm do mundo. Pois as trocas simbólicas religiosas em questão são os ingredientes mágicos a partir dos quais cristaliza-se a alquimia entre o mundo objetivo e o dos espíritos, fusões rituais que promovem, para além do reforço das crenças, a ampliação e o [também] fortalecimento dessas instituições como operadores legítimos do Sagrado. Portanto, na topografia da experiência religiosa dos crentes, seus terreiros e igrejas não deixam de ser, apesar da intensificação moderna do pluralismo de crenças e descrenças (HERVIEU-LÉGER, 2008), um guia de condutas e sentidos de existência.

Quando eu chego aqui (no terreiro), que eu arrepio da cabeça aos pés, quando dá o primeiro toque no atabaque, **eu sinto que tô ligado com o universo e que acabou...** (...) Na hora que eu chego aqui eu trabalho [né, **tenho um dia duper atribulado**, destaca], **mas na hora que eu chego, acabou!** É a hora da Casa Santa, **é a hora que a gente presta a caridade.** Eunão tinha isso em outras religiões (SIC)<sup>195</sup>.

**É como se eu tivesse sendo transportada pra outro mundo.** De repente, eu comecei a sentir um calor... é como se uma luz viesse sobre mim; e, ali, eu já... eu sei que estou no meu estado perfeito, nos meus sentidos... mas é uma alegria, você sente uma alegria diferente, você... **dá vontade de sair voando, gritar pro mundo inteiro que aquele é o momento mais feliz da sua vida. É nesse momento que** muitas coisas, muita barreira, **muito impedimento na vida da gente cai por terra...** porque **é nessa hora que a presença do Espírito Santo se faz tão grande na nossa vida que nós nos desligamos, por um segundo, da terra, e aumentamos a nossa fé somente em Jesus.** Então é nessa hora que nós temos uma comunhão perfeita, uma intimidade completa com o Espírito Santo (SIC).

No quadro seguinte do vídeo, a entrevistada canta o corinho de fogo:

---

<sup>195</sup> Leonardo Guarda, empresário e filho-de-santo de Umbanda. Entrevista concedida em Belo Horizonte/MG, 2016. Episódio “Umbanda – origens e ritos”, na série “Retratos da Fé”, da TV Brasil, disponível em: <https://is.gd/FY0xQt>.

“Contempla este varão que chegou agora...  
 Abra a boca, irmão, e dê um glória (bis)  
 Eu dei glória e um varão desceu,  
 Trazendo a resposta do poder de Deus! (bis)  
 ...  
 Ele e o médico dos médicos,  
 Tudo ele pode curar...  
 E além dele ser médico,  
 Ele é o leão da tribo de Judá” (SIC)<sup>196</sup>.

A concepção de um *terreno semântico* de expressão de fé, a que me referi linhas atrás, pode encontrar um referencial analógico na complexidade embutida no processo de formação das estruturas geobiológicas. Por exemplo, essa vastidão impronunciável de microelementos e compostos que, juntos, conformam aquilo a que reconhecemos como natureza, num entorno assombroso e belo, significativo, de relativa compreensão, a manter em nível [aparentemente] oculto os verdadeiros mecanismos que tornam possíveis seus processos de autogeração e sustentabilidade. As topografias registráveis e os desenhos sobre elas grafados pelo desenvolvimento da vida terrestre dão apenas indícios de que há um rio em curso, e até mesmo é possível conhecer o sentido da corrente, mas, do conjunto, vê-se tão somente o todo.

E é justo reiterar que a importância do todo está, de fato, nas partes.

Cada uma destas, irrigada pelas águas de seu entorno.

Penso ser justo o recurso metonímico, no sentido de esboçar um paralelismo, talvez um espelhamento entre os terrenos religiosos objetos deste trabalho. De um extenso conjunto de elementos simbólicos componentes dos espaços religiosos pentecostais e umbandistas, neste momento procedo a um recorte ritual dos grupos pesquisados, como que tomando pequenas amostras de terra para avaliar a qualidade de uma área mais vasta. É bem verdade que uma análise rigorosa da composição de cada amostra indicará pontos de contato [muito possíveis], como semelhanças na qualidade dos nutrientes, formação e desenvolvimento das estruturas orgânicas, etc. Frações que são de uma cultura maior que as encampa, cada amostra expõe semelhanças nucleares; como exemplos, os traços semelhantes dos fios d’água a nutrirem tanto a manutenção da vida em cada amostra quanto a evidência de poder-se ver os

---

<sup>196</sup> Renilva Freire, pentecostal da “Igreja da Resolução Cristã”, em São Paulo/SP. Entrevista concedida em São Paulo/SP. Documentário “Fé”, 1999. Direção de Ricardo Dias. (Produção: Cimentográfica Superfilmes. Brasil, 91 min.).

traços do rio caudaloso da cultura [religiosa] brasileira em cada capilar que irriga os sentidos dos cultos no CESAU e na IEP.

Um nutriente vital nesses rituais, seus fios d'água, é a substância musical, elemento condutor de energia(s), revitalizador de dinâmica(s); cada composição de corinho ou ponto, carregando em sua estrutura micro-histórias de experiências de vida e religiosidade, dos religiosos e de seus mitos, levando e trazendo, de um canto a outro de todos os canais compartilhados da crença, aquilo que se poderia conceber como sendo os endospermas do sentido e os DNAs de cada um desses sistemas de crença. Códigos de grupo como fios d'água, esse cancionário religioso é operosa liga simbólica que também opera socialização: atinge sensibilidades, detonando processos de integração sócio-ritual, nutrindo redes de solidariedade, solidificando as estruturas religiosas.

### **Pontos, corinhos... “costurando” cultos, giras e seus sentidos...**

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

(...) Até agora a maioria das interpretações dos cantos afro-brasileiros tem se concentrado nos aspectos ideológicos contidos nos mesmos - tudo o que eles indicam sobre a natureza das relações sociais, raciais, políticas, sexuais, etc, que envolvem a vida dos membros. Contudo, não se pode esquecer que se trata de textos religiosos e deveríamos dar crédito ao que dizem os textos dos cantos sagrados afro-brasileiros da mesma forma que damos crédito aos textos sagrados oriundos das chamadas grandes religiões letradas - e são infundáveis as interpretações dos conteúdos espirituais, dos conhecimentos e da sabedoria supostamente neles embutida, acumuladas ao longo de várias gerações de estudiosos. (...) Na Umbanda, por exemplo, muitos textos apresentam essa transposição de domínio, do prosaico para o sublimado, do profano para o sagrado; todos os valores terrenos são trocados e a verossimilhança com a vida cotidiana e sua moral reguladora dos comportamentos sociais e morais acaba tornando-se uma barreira para disfarçar, ou mesmo ocultar, o significado místico, ou esotérico, dos cantos (CARVALHO, 1998, p. 2-3, 22).

Quase meados dos anos 1980, e Jaci Maraschin talvez não imaginasse o que estava por vir no cenário do campo religioso brasileiro, sobretudo no emergente e efervescente universo pentecostal. Entretanto, na qualidade de intelectual conhecedor de música, cultura e religiosidade, soube antecipar, sem cometer equívocos, uma realidade que se evidencia até os dias de hoje: a abertura pentecostal aos vários estilos de música. Essa abertura, sublimada na complexa diversidade dos Pentecostaismos, também é destacada por Paul Alexander (2009), quando este autor indica, de maneira apropriada, que o rápido crescimento pentecostal [também] se ancora na capacidade elástica que o Pentecostalismo tem de adaptar-se às várias culturas e às suas músicas por elas produzidas<sup>197</sup>. Essa flexibilidade para a adaptação cultural não é estranha, tampouco suprimida, na Umbanda. A variedade das formações rituais umbandistas (algumas já descritas por aqui) apresentadas no cenário religioso do Brasil, vem acompanhada de uma não menos rica profusão de estilos nas cantigas rituais, fato observado em síntese, no capítulo anterior. São imensuráveis as possibilidades de combinação musical nesse sistema religioso, o que vai além do caráter da cultura regional onde se estabelece o centro espírita, ou terreiro (CARVALHO, 1998).

É bem verdade também que não se deve associar, simples e indiscriminadamente, as categorias pontos cantados e corinhos de fogo, uma vez que a dimensão fundamental dessas cantigas encontra-se em seu caráter místico, sendo impossível [ou no mínimo inconsequente] analisá-las na superficialidade da “pura música”, ou da manifestação de uma expressão cultural. Importante lembrar que, tanto numa quanto noutra categoria, “é o espaço popular que conduz essa tradição de contato com o Sagrado e ainda impede, por enquanto, sua domesticação ou sistematização teológica” (Id., Ibid., p. 25). Logo, tão justo quanto importante é acionarmos aqui o mecanismo proposto de início, para uma tentativa de visualização compreensiva destes dois universos de fé: são breves observações de alguns momentos dos cultos e de suas respectivas estruturas litúrgico-rituais, à luz do sentido das cantigas.

Os cultos da sede da IEP acontecem num grande galpão alugado pela igreja (já muito bem adaptado e em perfeita concepção do que seria um “templo”), numa das avenidas centrais da cidade (conforme observado no primeiro capítulo), o que é normal para uma igreja pentecostal emergente que bem se afirma no cenário religioso. A cartografia do templo mostra uma distribuição tradicional dos elementos de culto, comum às igrejas cristãs não-católicas: ausência de ícones (imagens sacras), etc, fileiras de bancos bem alinhados, numa organização

---

<sup>197</sup> “(...) Why is pentecostalism growing so fast? Because every culture has its popular music, and Pentecostals tend to embrace it” (ALEXANDER, 2009, p. 35). Vide tb Joel Robbins (2009).

ritual (moralista) que prescreve a separação por gêneros, mulheres à esquerda, homens à direita (olhando-se a partir da porta de entrada do templo). Já as sessões, reuniões de Umbanda, giras ou as “bandas” (termo de uso recorrente por Seu Jorge, ogã-chefe do terreiro), são realizadas única, ordinária e regularmente na sede própria do CESAU, no bairro Dom Bosco, periferia localizada num entorno próximo à região central da cidade, e seu espaço físico já fora descrito em detalhes, no primeiro capítulo. Fato refletido em todo o corpo descritivo desta pesquisa, vale a pena sublinhar que a hipericonicidade do CESAU contrapõe-se diametralmente ao iconoclastismo da IEP.<sup>198</sup>

Uma simples cartografia litúrgica dos dois cenários rituais<sup>199</sup>:

## 1. ABERTURA (prelúdio)

### Umbanda [do CESAU]

1. Momento de silêncio (reza individual) durante o acendimento ritual de velas;
2. Saudações às divindades;
3. Ponto cantado, Defumação;
4. Reza coletiva introdutória, dirigida;
5. Saudações às divindades;
6. Ponto (Salve o terreiro do pai Santo Antônio);

### Pentecostalismo [da IEP]

1. Oração inicial (de joelhos e dirigida), corinho;
2. Louvor congregacional, hinos da Harpa Cristã;
3. Palavra oficial, leitura de passagem bíblica;

<sup>198</sup> De qualquer forma, é necessário ressaltar um forte elemento presente na simbólica da IEP. Há uma foto do pastor presidente, logo na entrada do templo (no anteparo de madeira), bem como na sala do pastor, atrás de seu assento. Aqui, uma reprodução evidente tanto dos esquemas de representação imagética a denunciar 1) o forte personalismo da autoridade carismática, quanto 2) a influência das estruturas corporativistas, militares e políticas, especialmente, em que os chefes de Estado e/ou demais autoridades têm suas molduras a emblematizar o status hierárquico em que figuram socialmente.

<sup>199</sup> O quadro não representa com fidelidade a estrutura litúrgica dos grupos religiosos. Há variações, flexibilidade de ações e práticas nos momentos rituais, a depender de imprevistos e outras situações ocasionais. 1) Umbanda do CESAU: giras ordinárias, com exceção da “gira de exus”, realizadas na última sexta-feira do mês. 2) Culto da IEP: o exemplo traduz os elementos litúrgicos comuns a todos os cultos, com destaque ao “culto de libertação” e o culto “Monte Santo”, Cf. RI, 2016, p. 16-17.

## 2. SEQUÊNCIA RITUAL (interlúdio)

- |   |  |
|---|--|
| <p>7. Saudações às divindades;</p> <p>8. Pontos de chamada (incorporação) e atendimento a consulentes:</p> <p style="margin-left: 20px;">A. <b>dos caboclos</b></p> <p style="margin-left: 20px;">B. <b>dos pretos-velhos</b></p> <p style="margin-left: 20px;">C. outros (menor frequência: baianos, médicos, erês...)</p> <p style="margin-left: 20px;">D. dos exus (última 6ª feira do mês);</p> | <p>4. Distribuição de oportunidades (improviso: cânticos de hinos tradicionais, corinhos, pequenos e médios discursos, orações, dons espirituais, profecias, avisos excepcionais, etc.);</p> <p>5. Mensagem final (pregador oficial da noite);</p> |
|---|--|

## 3. ENCERRAMENTO (poslúdio)

- |  |   |
|--|---|
| <p>9. Pontos de subida (retorno de caboclos ou pretos-velhos, em reuniões de exus; de caboclos, em dias normais);</p> <p>10. Despedida das entidades (desincorporação);</p> <p>11. Reza coletiva de encerramento, dirigida;</p> <p>12. Saudações às divindades;</p> <p>13. Ponto para “desencruzar” (arremate ritual);</p> <p>14. Saudação Final a Jesus Cristo, encerramento;</p> | <p>6. Ministração de <b>dons espirituais e orações direcionadas pelo Espírito Santo</b> (culto de libertação);</p> <p>7. Recolhimento de ofertas;</p> <p>8. Avisos e informações gerais;</p> <p>9. <b>Oração pelos objetos e pedidos depositados na taças</b> (culto “Monte Santo);</p> <p>10. Palavra do pastor: “Não como Marta. Não como Lázaro, mas como Maria” (?);</p> <p>11. Recitação do Texto-áureo (Tema da IEP: João 15:16);</p> <p>12. Bênção apostólica [cantada] (arremate ritual);</p> |
|--|---|

Quem vive a oportunidade de assistir aos cultos percebe que os corinhos são o espelho dos *testemunhos*. Geralmente os corinhos são cantados após esses depoimentos, quando o crente escolhe [geralmente, do repertório de suas seleções pessoais,] letras que tenham, tanto quanto possível, um mínimo de referência às situações abordadas nesses testemunhos. Reitera-nos Rubem Alves, em *O suspiro dos oprimidos*, que “a religião se revela, entre outras coisas, por meio de um discurso” (1999, p. 38), e que, para entender tal discurso, é necessário compreender o código que gerencia o uso dos seus símbolos. Ora, os discursos presentes nos corinhos de fogo são recheados de certezas, convicções, crenças que lhes absolutizam as letras, conferindo, às metáforas que traduzem o mito na ação ritualística dos cânticos, o

importante papel de expor a significação dessas mesmas canções. Esse “código”, então, como um tipo de proto-essência que harmoniza o sistema coletivo de crenças com o teor das músicas cantadas, é traduzido na emergência mesma da experiência religiosa do grupo.

Num dado culto, realizado numa das filiais, um membro da igreja testemunhava:

(...) depois de amassado, o barro tem que ir pra fornalha. (...) Quando Jesus me tirou do mundo, irmãos, eu estava escondido atrás de um copo de cachaça, atrás de um cigarro. O Senhor me pôs nesse ministério (IEP), salvou um perdido do mundo de pecado. **E essa alegria do meu coração... é nosso Deus que está nos preparando para o arrebatamento da noiva. Deixa o fogo de Jeová queimar o barro aí, varão!**” (SIC)  
(Na sequência, uma forte sinestesia e línguas estranhas na igreja)<sup>200</sup>

Um brado emerge entre os crentes: “é desse jeito, Jeová! Queima ele! (o Diabo)”, ao que uma voz responde, em tom não menos bélico: “manda fogo, Senhor, manda fogo!” Aos poucos, o testemunho encontrava eco nas várias experiências pessoais ali presentes, e a atmosfera acústica se adensava na ressonância dos “glórias”, “aleluias” e línguas estranhas que transformavam o cômodo relativamente pequeno de uma loja alugada numa plataforma de experiências sensoriais<sup>201</sup>. Em outro culto<sup>202</sup>, um dos ministros da IEP adverte:

“Fique ligado, meu irmão... marcha na presença de Jeová que o inferno vai correr!”

E um corinho é cantado:

*“Aquela obra de magia negra, que fizeram contra o seu lar (bis)  
Mas se você marchar ligado, o anjo vai cortar...  
É pra marchar, é pra marchar, é pra marchar, e nunca pra recuar;  
Tem que ter fogo, tem que ter fogo no altar; tem que ter fogo, até o dia clarear.  
O que tu tá fazendo aí parado meu irmão,  
Olha o anjo te chamando pra marchar com esse varão,  
É pra marchar, é pra marchar, é pra marchar, e nunca pra recuar.”*<sup>203</sup>

<sup>200</sup> Juiz de Fora/MG, mensagem proferida por um obreiro, 2013.

<sup>201</sup> Expressões performáticas irrompem entre os fiéis; uns, mais comedidos, apenas levantam as mãos e se limitam à participação verbal; outros, mergulham no oceano simbólico do Pentecostalismo em questão, e entregam-se a compor o enredo cênico do evento. Parte dessas experiências será objeto de abordagem no capítulo 4. Outra questão: descartando qualquer intenção irônica, cumpre ressaltar aqui um ponto que merece ser exposto. A página 32 da 3ª edição do Regimento interno da IEP apresenta algumas de várias “determinações administrativas”, entre elas, o item 5, que diz: “Na ministração de louvores não serão permitidos hinos mundanos, plágios e que **mencionem nomes de entidades malignas**” (grifo meu). Ora, os corinhos de fogo mais que evidenciam o descumprimento dessa norma da IEP. Da mesma forma, são várias as oportunidades em que o espectador dos cultos é defrontado com os discursos da batalha espiritual, nos quais, via de regra e principalmente, os antagonistas (as “entidades malignas”) são identificados (portando, “mencionados”) com as entidades dos cultos afro-brasileiros.

<sup>202</sup> Juiz de Fora/MG, discurso proferido por um presbítero.

<sup>203</sup> Corinho de fogo contemporâneo, mais “moderno”.

Se, como pontua Rivera (2005), o Pentecostalismo [da IEP] é uma festa, a Umbanda [do CESAU] e seu fenômeno da possessão pelas entidades também o é, lembra-nos Bastide (1983, p. 299), também Almeida (2009, p. 104). Uma observação. Penso ser importante ressaltar que a arquitetura de um terreiro, sobretudo os mais modestos, nos subúrbios, [geralmente] não acompanha as formas de disposição da plateia/assistência das igrejas evangélicas. Enquanto a IEP, até mesmo em suas congregações (pequenas filiais, nos bairros), por menores que sejam, dispõe de ao menos uma fileira em número razoável de cadeiras/bancos para tentar acomodar os crentes/visitantes, parece bem menor o número de centros de Umbanda devidamente preparados para [ou intencionados a] receber número maior de adeptos/consulentes, visitantes. E, para além das questões formativas históricas da Umbanda, tal diferença estabelece também relação direta com a realidade da situação socioeconômica desses grupos religiosos (NEGRÃO, 1996; BRUMANA, MARTINEZ, 1991)<sup>204</sup>. Afinal, é outra a história, a cosmogonia, a cosmovisão do grupo, a natureza do lugar.

---

<sup>204</sup> Diferentemente do Pentecostalismo, sabe-se que a Umbanda não é uma religião proselitista. O *corpus* de crenças e valores umbandistas está centrado no reencarnacionismo, e a atividade principal desempenhada nos terreiros é justamente o *trabalho* mediúnic desenvolvido por seus adeptos; e essa ação [caritativa, sob a ótica espírita umbandista] dos guias/entidades por via da possessão é a *missão* que ordena o sentido dessa religião. Ser reencarnacionista, obviamente, é uma postura teológica antagônica ao fatalismo da teologia pentecostal, que norteia seu ostensivo e expansivo proselitismo na convicção da segunda vinda de Cristo e no arrebatamento da igreja, a parúsia. Crê-se necessário “converter indivíduos [e mudar culturas!]” (PRANDI, 2008), salvando-os do Diabo e do inferno, enquanto na Umbanda a preocupação última é estimular o “trabalho” [espírita] para a “evolução espiritual” do sujeito. Daí, entre essas e outras razões, mais complexas, dá-se a entrever, ao menos em parte, alguns dos motivos da diferença entre as estruturas religioso-institucionais pentecostais e umbandistas, sobretudo nessa relação inversa entre um expansionismo proselitista (responsável pelo grande crescimento institucional do Pentecostalismo, onde não se é possível a ideia de “dupla-pertença”, situação em que o sujeito abandona a crença religiosa anterior, “o mundo”) Cf. Pierucci, 2006; Prandi; Pierucci, 1996; Prandi, 2000, e um não-proselitismo umbandista (sendo o fluxo de adeptos desta religião de natureza em boa medida flutuante, sem as perspectivas de crescimento institucional características do outro grupo religioso). Justo ao menos um *en passant* sobre a questão racial, nesses dois universos religiosos. Prandi (2003) já capitulava sua análise notando que o Censo de 2000 (que o próprio autor verifica ser “insuficientemente fidedigno”, p. 17) já apontava um Brasil “menos católico, mais evangélico e menos afro-brasileiro” (p. 15), e que os dados indicavam uma grande população negra nos Pentecostalismos face a uma queda considerável do número de adeptos das afro-brasilidades religiosas (e deve-se levar em conta a desproporção numérica dos grupos, o poder de fogo institucionalizado, conforme notei acima). E os números não melhoraram para as religiões de matriz africana, que não tiveram, nos resultados censitários de 2010, alteração significativa no índice que enquadra Candomblé (0,08% em 2000 para 0,09% em 2010) e Umbanda (0,23% em 2000 para 0,21% em 2010), somados, em 0,31% (IBGE, 2010; ISER, 2012). Mesmo que há muito as religiões afro-brasileiras (especialmente a Umbanda) já não sejam “étnicas”, mas tendam à “universalidade” (PIERUCCI, 1996; PRANDI, 1995-96), é preciso reconhecer que, apesar de alcançar um contingente étnico heterogêneo – sobretudo das classes mais modestas da sociedade, nas áreas periféricas urbanas –, tal “abertura” da Umbanda ainda não é capaz de mitigar os efeitos históricos da carga simbólica negativa [culturalmente] associada às religiões de matriz africana, pelo Catolicismo, Protestantismo e, mais tarde, pelos Pentecostalismos. E é preciso considerar, ainda, que fatores culturais como o apelo emocional, experiência sensível [coporal] e o universo performático daí decorrente, podem sim representar grande fator de estímulo à cadência de crescimento desses grupos carismáticos, que aliam à operosa dinâmica e atratividade dos elementos simbólicos litúrgico-rituais o fato de constituírem-se religiões de massa (PRANDI, 2003). Apontando também a questão litúrgica como motivadora da adoção, pelos negros, do Pentecostalismo, Oliveira (2015), em sintonia com as análises de Hollenweger (1996; s/d), arrisca nominar o segmento como “a

Importante notar, também, que, apesar de solicitar aos adeptos (e, em algumas casas, dos visitantes) contribuições simbólicas, como velas, e até mesmo dinheiro<sup>205</sup>, a Umbanda pauta na caridade espírita seu exercício religioso e, portanto, [e via de regra] não estabelece uma contribuição mensal, portanto não consagra em seu conjunto de práticas o equivalente protestante-pentecostal [“evangélico”] do dízimo. Desse modo, não conta com essa estrutura racional-burocrática, financeira, que, em síntese, garantiria às organizações umbandistas (ao menos a cada centro, casa, etc.) uma progressão (e não ascensão) social visível, ao menos – e em princípio – no nível da manutenção de suas instalações.

A arquitetura de um terreiro geralmente atende a uma dinâmica litúrgico-social assentada num certo tipo de cumplicidade pedagógica: a disposição da assistência no CESAU é em dois blocos de assentos, paralelos e equiláteros<sup>206</sup>, homens à direita, mulheres à esquerda [em relação ao altar]. Durante as giras, a distância não tão grande entre os blocos garante uma boa proximidade com os médiuns/entidades, sendo a comunicação/aproximação da assistência com estas/destas figuras ordinariamente mediada ou por um dos cambones, ou por Seu Jorge ou Dona Iracema. E aqui um ponto a ser considerado. A diferença entre as arquiteturas, a distribuição e organização físicas do espaço ritual, é um fator importante, quiçá determinante do *modus operandi* em que se desenvolvem os fluxos de comunicação nesses espaços de compartilhamento de crenças. O exemplo anterior, da espontaneidade eloquente do pentecostal preparatoriano em responder ao estímulo discursivo do culto, não encontra paralelo numa sessão do CESAU. Se uma religião se revela [também] no discurso e, para entender esse discurso, é necessário compreender o código de acesso a seus símbolos, imprescindível conhecer tais símbolos e como o *homo religiosus* se relaciona com eles. Um dos códigos de acesso é o *corinho*, para o pentecostal (assim como os discursos dos

---

religião mais negra do Brasil”, considerando que “a liturgia pentecostal traz em si uma tendência à africanidade que faz com que os negros sintam-se parte do culto durante todo o tempo, e não somente ouvintes e expectadores” (Idem, p. 65). Oliveira ainda aponta o que considera “deficiências das religiões de matriz africana”, entre as quais destaca a 1) constatação de que “essas religiões já não atraem, como antes, os negros brasileiros, pois se afastaram das faixas mais pobres da população. Um exemplo desse afastamento está nas caras oferendas exigidas pelos líderes para a realização de um ‘trabalho’” e “a falta de vida relacional nessas religiões” (p. 97). De qualquer forma, penso que pode ser comprometedor uma classificação que penda a um lado [puramente, ou, no mínimo, mais] funcional da religião, pois a complexidade do campo demanda cautela. E vale a pena, ainda, observar bem o caráter “solvente” (PIERUCCI, 1996) do Pentecostalismo, pois a ideia de *conversão* em detrimento de possíveis *duplas filiações* parece ter ganhado a corrida religiosa, ao menos até agora. É o que depõe o cenário religioso brasileiro.

<sup>205</sup> Há casas de Umbanda que solicitam aos frequentadores a colaboração de R\$ 5 ou 10,00 em cada sessão, que, normalmente, acontece uma vez por semana. Todavia, na quase totalidade das casas que visitei, a não-doação (até mesmo por princípios religiosos do grupo) não é fator impeditivo de participação nas sessões.

<sup>206</sup> Fronteiro ao congá (altar), no lado oposto do imóvel, a porta de entrada do terreiro. Enquanto o comprimento do terreiro tem aproximadamente a mesma medida dos bancos da assistência, a largura aproxima-se da metade deste comprimento.

testemunhos, das orações coletivas, das pregações...), e o *ponto cantado*, para o umbandista (tal qual os discursos e orientações tanto dos sacerdotes, pais e mães-de-santo, quanto – e especialmente – dos “espíritos trabalhadores da Umbanda” (usando uma expressão nativa).

Este é apenas um, e tão somente um dos códigos, embora tão importante. De um lado, o pentecostal da IEP encontra-se num espaço ritual em que a lógica doutrinária preconiza a [relativa] liberdade de expressão verbal-gestual (interpretada positivamente pelo sistema de crenças, desde que determinado comportamento não seja identificado pela instituição como “extravagância”, “mau testemunho” ou qualquer tipo de excesso/ruído estético ou acústico não aceito, portanto passível de censura e repressão). De outro lado, o CESAU, em sua identidade ritual [relativamente porosa] com o conservantismo litúrgico católico e suas etiquetas moderadoras religioso-comportamentais (sugeridas e/ou “impostas”, ainda que de maneira tácita, especialmente à assistência que, a partir dos avisos afixados nas paredes, é informada sobre a necessidade imperativa do silêncio para não perturbar nem as preces dos outros, tampouco comprometer o andamento litúrgico da gira com digressões acústicas impositivas, ou ruídos), apresenta uma disposição espacial em que os visitantes experimentam a sensação de estarem antes numa ampla [e mística, talvez até exótica, diferenciada] sala de aula do que propriamente num templo religioso. A bem da verdade, a ideia de ensino, aprendizagem, sobretudo de escuta, é fortemente estimulada nas inter-relações vividas e observadas na Umbanda, e também no CESAU. Mas qual o sentido da referência, linhas atrás, aos modos como se desenrola a [sobretudo inter]comunicação dentro do ritual, e sua relação com a arquitetura onde o culto é realizado? Tento explicar.

## Evento I

Sob as antigas telhas, bandeirinhas multicores e uma coloração alaranjada tênue quase mística das lâmpadas e velas, as giras do CESAU acontecem em seu grande retângulo de chão batido. Em cada sessão, repete-se, com pouca variação, a arquitetura ritual que organiza a posição dos chefes da casa, dos cambones, médiuns e assistência<sup>207</sup>. Numa reunião em que comparecem, por exemplo, 4 médiuns, tem-se a disposição de dois médiuns de cada lado: um par à direita do congá, outro à esquerda. Numa visão aérea que considere o altar (congá) à nossa frente e a porta de entrada às costas, vemos um grande retângulo, em que os agentes

---

<sup>207</sup> Esses elementos rituais são retomados em sua relação com a experiência [de transe] dos religiosos, no próximo capítulo; por ora, interessa-nos a disposição geográfica dos grupos.

religiosos estão dispostos da seguinte maneira: Em frente ao altar, Dona Iracema, na direção da linha imaginária central e longitudinal que corta o terreiro. Ao seu lado direito, dois médiuns (a posição dos médiuns também segue a lógica de gênero que orienta a organização da assistência: “as médiuns” à esquerda do congá, “os médiuns” à direita. A disposição dos médiuns forma um quadrado na frente da mãe-de-santo, que, com eles, forma um pentágono. Os cambones geralmente formam duas linhas, ladeando os médiuns. Supondo haver 4 cambones, tem-se um efetivo ritual “fixo” (nesta sessão de exemplo) de 8 agentes, supondo-se 4 entidades já incorporadas e 4 cambones para atendê-las, bem como, também, para sanar às dúvidas dos visitantes e encaminhá-los para o atendimento [uma vez que os demais agentes desempenham funções que, ordinariamente, os incapacita de auxiliarem na função de cambone]. Ao fundo, Seu Jorge, Dona Carmen (e, costumeiramente, a filha de Dona Carmen ou outro filho de santo, auxiliando na percussão). Para uma assistência de 16 pessoas, tem-se várias combinações possíveis: cada entidade atende quatro consulentes (o que, via de regra, não acontece, pois há entidades mais solicitadas que outras – o que, sim, pressupõe prestígio). Talvez um espírito incorporado seja procurado por 7 pessoas; logo, ficarão 9 visitantes para os outros 3 espíritos (situação em que pode haver nova combinação e etc.).

## Evento II

Passo agora a uma congregação da IEP, num bairro da Zona Sul da cidade. A pequena loja, situada numa das avenidas principais do bairro, apresenta a seguinte geografia ritual: a partir da porta de entrada, vê-se um pequeno púlpito de madeira, tendo as laterais que servem de apoio/mesa geralmente revestidas por uma toalha branca que, assim como todo o ambiente (e assim também com as outras congregações), é tratado com zelo solidário pelos irmãos e irmãs da IEP. À frente do púlpito, uma única fileira de bancos de madeira; algumas cadeiras, às vezes, suprem a insuficiência de assentos por conta de um evento especial ou mesmo pelo excedente de visitantes num culto. Entre a porta de entrada e o último banco, um biombo de madeira limita aos transeuntes da calçada a paisagem interna do recinto. Não é difícil perceber que, no caso da organização do espaço ritual de uma igreja pentecostal, a lógica é outra. O fluxo na comunicação não se altera, estando ou não cheio o templo. Quem está ao microfone é o porta-voz de Deus, e o Sagrado pode manifestar-se sob várias formas, quer nas entrelinhas de uma oração fervorosa ou um testemunho impávido e afiado, quer no cantar

coletivo ou individual de um hino da harpa cristã ou de um corinho. Trata-se apenas de um exemplo. Mostra-se bem claro haver diferenças entre um culto numa filial e outro na sede da Igreja. Para além da dimensão propriamente física do espaço de culto, há que se considerar o poderio simbólico investido tanto no ruidoso contingente de crentes presentes no templo central quanto na presença [porque é, sobretudo, investido na pessoa] do pastor presidente, ladeado e assessorado por seu ministério, no altar do templo central. Para os fins a que se aplica, penso ser suficiente o exemplo da congregação.

Além de toda a ritualística introdutória, que, em sua validade simbólica, também *in|forma* (consubstancia as bases da crença) e reforça um processo de integração sociorreligiosa entre os adeptos, é preciso considerar que o momento mais importante de uma sessão umbandista é justamente quando seus guias aterrissam no terreiro. Eles são os “trabalhadores” da gira; podemos considerá-los os grandes responsáveis pela *configuração discursiva* que será estabelecida na sessão religiosa. Montadas em seus cavalos, as entidades da Umbanda são o equivalente pentecostal do “mensageiro do culto”: são os “pregadores da Macumba”. Os guias também são considerados, pelos umbandistas – apesar de constituírem-se indivíduos, hierônimos –, os porta-vozes de Deus, dos Orixás, dos Santos, na reunião: quer nas entrelinhas de uma prece fervorosa, numa vela acesa, num testemunho impávido e afiado, quer no “firmar de um ponto” – execução coletiva e/ou [sobretudo] individual (e autorrepresentativa) de um ponto cantado. Com a ideia de uma “configuração discursiva”, tento traduzir o produto de uma *interação dialógica ritual* nada fácil de evidenciar, a mostrar-se talvez como um tipo de polígono tridimensional em movimento, que a cada instante mostra uma de suas faces. Trata-se de aparentes combinações de teias de sentido engendradas nas várias formas de discurso, acionadas de maneira múltipla, simultânea, multifacetada. Formas diferentes de domínio e manipulação do discurso místico-religioso parecem operar num mesmo tipo de onda (um tipo de constante semântica), que se distribui com maior ou menor intensidade na proporção da eficiência estético-acústica das expressões discursivas que veiculam o sentido.

Talvez desponte aqui apenas um dos sinais daquela “estrutura entendida como princípio dinâmico de transformações através da criação de homologias[/relações] entre o sistema do ‘Eu’ e o sistema do ‘Outro’” (SANCHIS, 1994, p. 7, grifo meu). No caso do culto pentecostal, a geografia ritual aponta para uma reprodução da concepção proselitista do grupo, em que o mensageiro, aquele que está em poder da palavra, fala diretamente a um grupo numericamente expressivo, num processo de massificação do discurso. Neste caso, “a

ação do Espírito Santo” como núcleo gerador do mecanismo simbólico pentecostal está em pleno serviço. Vale lembrar a análise de Enzo Pace (2009), em que o autor estabelece relação entre a *improvisação* (termo associado ao que ele define como *poder de comunicação*) e a *construção do sistema de crença religiosa* (diretamente conexa a uma *constituição e reprodução, no tempo e no espaço, de um sistema de sentido*)<sup>208</sup>. Nesse veio, penso ser significativa uma observação que considere a combinação/negociação de elementos simbólicos entre as estruturas rituais, o que pressupõe a existência do que Pace chama de “constantes estruturais da relação”, em sua avaliação das “práticas comunicativas entre sistema, religião e ambiente” (Op. cit., p. 10). Considerando que os dois grupos religiosos em questão apresentam fortes elementos rituais de comunicação radicados – cada um à sua maneira, conforme as derivações de sua própria história – na transmissão de oralidade, e que esses grupos instrumentalizam-se [ritualmente e sobretudo] da “palavra”, operando este código [verbal] numa perspectiva de poder e magia (aqui, no sentido de um recurso ao transcendente), convém ressaltar a maneira como [e apesar de], na diferença entre as plataformas e configurações de discurso dos grupos, são acionados [também por vias da espontaneidade e um alto grau de improvisado] elementos simbólicos [similares] de contato inter-religioso.

Na gira de Umbanda, o circuito comunicativo opera de maneira mais distributiva, no sentido de uma fragmentação discursiva [entre os que podem ser considerados *pequenos*

---

<sup>208</sup> Enzo Pace utiliza, neste artigo, o *método genealógico* de Talal Asad (1993, p. 27-54). “A genealogia é a disciplina que estuda as linhas de descendência de uma família ou de grupos de famílias unidas entre si por sistemas de parentesco. Analogicamente, podemos considerar as religiões mundiais como grandes famílias que se conhecem entre si, que mantêm relações de parentesco espiritual, mas também territorial, como no caso das três grandes religiões monoteístas do tronco semítico – da mesma forma, porém, como verificamos ao falar, por exemplo, do Vudu, entre as religiões e outros complexos sistemas simbólicos que podem ser as religiões tradicionais africanas.” (...) O poder de comunicação é uma maneira de traçar os limites simbólicos entre os diferentes estratos que se acumulam em um ambiente religiosamente marcado por uma pluralidade de estratos de crença religiosa. (...) A hipótese é a de que o gênio da improvisação religiosa atua justamente em um terreno onde estão presentes diversos estratos de crenças precedentes que ele reinterpreta, modificando por vezes seus significados mundiais e oferecendo-os como se constituíssem um novo horizonte de sentido. (...) A teoria dos sistemas aplicada ao estudo dos fenômenos religiosos, assumida com espírito crítico, permite a saída dos atoleiros nos quais a sociologia da religião está presa há muito tempo, dividida entre o incansável apoio à tese da secularização, por um lado, e à hipótese do regresso do Sagrado, por outro. Se a nossa intenção, ao contrário, é compreender o que pensam os sistemas de crença religiosa em relação aos diferentes ambientes que encontram em seu processo histórico-evolutivo, nos damos conta de que o poder de comunicação que os caracteriza pode variar de intensidade e de força no tempo de acordo com o fato de estar ou não mais ou menos em condições de suportar os caminhos da complexidade social que lhe vão sendo apresentados, reestruturando os próprios meios internos de comunicação, aprendendo a arte de se comunicar com ambientes que se modificam. As religiões, portanto, estão sempre em movimento, já que sempre haverá um núcleo portador de seu sistema que permanecerá vital e que estará em circulação nas sociedades humanas” (2009, p. 9-15).

*grupos dentro do grupo mais amplo*], o que não significa fragmentação da estrutura discursiva geral da religião, como um todo. Enquanto o cerne da comunicação ritual no culto pentecostal se desenvolve basicamente na relação entre as categorias *mensageiro-igreja*, a gira umbandista parece retrabalhá-las. O discurso umbandista, sua mensagem religiosa, é veiculado prioritária e especialmente pelos agentes míticos incorporados, que realizam seus atendimentos de maneira individualizada (distribuída, no cenário ritual), segundo a relação entre as categorias *entidade-consulente*. Entre os pentecostais, o momento da pregação (da prédica, do sermão, da “mensagem”) é reconhecidamente um dos mais importantes do culto<sup>209</sup>, talvez o mais significativo, pois é exclusivamente dedicado à leitura e ministração da “Palavra de Deus”, “é a hora do banquete espiritual”. “É chegada a hora de ouvir o que Deus tem pra nós esta noite”, disse um ministro da IEP, passando o microfone a um pregador. Por tratar-se de momento tão importante, é razoável que a mensagem ocupe o centro cronológico da liturgia pentecostal [da IEP], inclusive com grande parte do tempo dedicado a esta ação ritual. Do outro lado, notemos que o centro cronológico da sessão umbandista [do CESAU] é também reservado ao momento mais importante do ritual, e conserva, da mesma forma, a maior parte deste tempo aos trabalhos dos mensageiros, dos pregadores da noite: as entidades. Notemos então que, enquanto a configuração discursiva apresentada no culto pentecostal [da IEP] atende ao princípio proselitista insitucional (portanto, também teológico), inclusive na disposição de seus elementos rituais (templo, bancos, púlpito, instrumentos musicais – acústicos e eletrônicos – e seus acessórios, microfones e demais equipamentos eletrônicos de comunicação em massa, etc.), a configuração discursiva das giras umbandistas [do CESAU] segue um caminho inverso, “acústica e à capela”, em que subgrupos são formados, no centro cronológico do ritual, com vistas ao pleno exercício litúrgico da religião.

Se, de um lado, temos um mensageiro para um grande grupo, por outro temos vários mensageiros para subgrupos formados a partir de um grupo principal, a assistência. Daí parece-me importante tentar destacar os modos em que os símbolos são operados na relação do fluxo de comunicação entre os agentes religiosos segundo a disposição da arquitetura ritual, *em cada grupo respectivo*, uma vez que, a partir dessa mesma disposição da geografia ritual, é possível mapear [ao menos em parte] um caminho dialógico tanto entre os agentes de cada grupo religioso quanto aquele estabelecido entre as duas instâncias simbólicas religiosas. Se a mensagem pentecostal cumpre seu papel centralizador e estruturante de formatar a consciência religiosa do grupo no sentido de garantir/reforçar a plausibilidade do discurso

---

<sup>209</sup> E também o é no Protestantismo.

institucional, o *corpus* discursivo que compõe o ritual de Umbanda também o faz, sendo indispensável, contudo, notar que parte relevante da diferença simbólico-estrutural dessas religiões é espelhada, sobretudo, na forma visível (ritual), que é o próprio terreno semântico. Necessário sublinhar, ainda, que, apesar das evidentes diferenças litúrgico-rituais, as formas básicas de apresentação discursiva de cada um destes grupos convergem em termos de finalidade: a transmissão da palavra como elemento reordenador de sentido. E aqui podemos observar alguns pontos [simbólicos] de contato nesse diálogo entre a Umbanda [do CESAU] e o Pentecostalismo [da IEP].

Penso que observar aqui a possível correlação semântica (e não “simplesmente” a praxis litúrgica do grupo) entre alguns pontos rituais parece essencial no que diz respeito a uma tentativa de compreensão da prática religiosa *stricto sensu*, em seu ideal de unificar consciências, estabelecendo consensos (no sentido de consubstanciar o sistema de crenças), de forma que as práticas rituais realizadas em cada espaço litúrgico dos respectivos grupos sejam capazes de operar, nos adeptos, [ora em em seus territórios sociais ordinários,] um tipo de resignificação constante de seus credos. É quando os fios d’água originados no terreno semântico do espaço ritual atravessam os limites territoriais da religião e, através de uma memória [in]formada [pela sensibilidade e afeto, acentuados pela experiência religiosa, em seu momento ritual], irrigam a superfície da vida religiosa, nutrindo, como numa superposição de camadas [de sentido], as *disposições* e *motivações* para a crença, o que parece ser também um reforço na fundamentação da identidade religiosa desses grupos. Nesse ponto, uma vez mais, é interessante sublinhar o papel dos pontos cantados e corinhos de fogo, ora intercalando testemunhos no culto pentecostal, ora tecendo costuras e teias de sentido nos intercurtos das giras. Se levamos em consideração que as estruturas mitológicas umbandistas (em seus elementos históricos, antropológicos, etc.) não circulam diretamente através dos discursos [prédicas, palestras] rituais, e sim pela via lúdica e prática dos aspectos narrativos dos pontos cantados (MACIEL, 1999), e que, apesar de sua ordenação litúrgica [já histórica] o Pentecostalismo, nos corinhos de fogo, também instrumentaliza essa função de contador de histórias (através da estrutura própria dessas cantigas, em sua poesia, na função de repetição de ideias, paralelismo, no municiação de emoções, etc.), somos capazes de deduzir, entre outras coisas, uma correlação semântica direta entre esses elementos rituais pentecostais e umbandistas.

Yvonne Maggie (2001) sublinhara um momento importante nas giras de Umbanda: a eficácia das consultas. A autora testemunhava, em seu trabalho de campo, o importante papel

comunicativo desempenhado na relação entidade-consulente, visto que muitos visitantes procuravam o terreiro – e o mesmo acontece em relação ao CESAU e às outras Umbandas – tão somente para conversar com os guias, receber orientações, aconselhamentos, passes ou mesmo “trazer presentes para as entidades” (consolidando aqui um dom, a oferta para o portador do prestígio). Cumpre bem notar que as ações realizadas pelos agentes religiosos, [sobretudo os místicos] em espaço ritual, constituem-se em atos sagrados, sacralizados que são tanto na epifania presente no cenário litúrgico das giras de Umbanda, em pleno serviço mediúnico, quanto no microcosmo pentecostal, espaço preenchido pela presença do Espírito Santo (ELIADE, 2008, 2016; BASTIDE, 1983, 1985, 2001). Portanto, a relação operada entre as categorias entidade-consulente é ritual, equivalendo à relação entre as categorias mensageiro-igreja, partindo de uma correlação orgânica que prescreve os discursos como dotados de *mana*, logo imantados de significação, sentido, poder espiritual, sendo os operadores que são da estrutura religiosa.

Portanto, e em sintonia com o que venho apresentando nas últimas linhas, gostaria de identificar, também, uma correlação semântica entre as dinâmicas do teor discursivo dos *atendimentos mediúnicos aos consulentes* do CESAU e da *oportunidade de dar um testemunho* (mensagem) no culto da IEP. Já frisei que, tanto num quanto noutra território, o elemento ritual simbólico-acústico das cantigas vai além de uma ornamentação estética, de um acessório litúrgico a uma “teatralização da espontaneidade” (LEHMANN, 1996)<sup>210</sup>. Embora não seja possível refinar o gradiente temático que se apresenta em cada um dos diálogos entre consulente e entidade no CESAU, é reconhecido que o núcleo dessas comunicações é pautado em temáticas relativas às questões últimas das experiências de vida dos sujeitos, quer em nível social, quer individual. Muitas podem ser as razões que levam alguém a procurar o Pentecostalismo ou Umbanda, sobretudo por tratarem-se de religiões urbanas, daí se avulta a complexidade da abordagem (vide FRY; HOWE, 1975, NEGRÃO, 1996; BRUMANA, MARTINEZ, 1991; RABELO, 1993; 2002; MONTERO, 1985 e outros)...

---

<sup>210</sup> O fato de algumas entidades da Umbanda cumprimentarem a assistência, geralmente de um a um, caminhando por entre os consulentes, saudando a todos, aparentemente sugere a criação de laços de sociabilidade entre espíritos e encarnados, entre os guias e os consulentes (e não necessariamente com os cambones do terreiro e os médiuns, destaque-se). Esse ponto pode ser considerado nas relações que os obreiros da IEP desenvolvem na atenção dispensada aos visitantes, sobretudo aos mais necessitados, marginalizados e carentes de uma ressonância comunicativa mínima no dia a dia. O processo de transformação/conversão religiosa pode encontrar aí seu ponto de partida; até mesmo o ceticismo de alguém pode ser minado a partir de um referencial moral-afetivo-humanista contextualizado na força simbólica do ambiente religioso.

Analisando a música no culto pentecostal, Waldo Cesar observa que “o que chama a atenção, frente ao que pode soar como pobreza melódica e de conteúdo, é o poder de comunicação do canto, ademais de sua função doutrinária e edificante” (1999, p. 88). Entendo que tal “pobreza melódica e de conteúdo” parece denotar juízos de valor e diferenciações estético-poéticas nucleadas pelas bagagens socioculturais e individuais do olhar crítico, além dos pontos de vista de grupos variados. Fato é que as letras dos corinhos de fogo são retratos de vida dos crentes. Gira e culto são marcados pelo compasso dos pontos e corinhos, havendo uma tendência a um equilíbrio maior, no Pentecostalismo, entre discurso falado e cantado (fato que pode ser atribuído à herança protestante de ser uma religião do livro, regulada pela Bíblia, código simbólico-estrutural oficial do Cristianismo).

Em mão inversa, as religiões afro-brasileiras não sustentam o arcabouço de suas crenças em textos sagrados, daí a “naturalidade” de uma costura temático-musical a compor, nos entremeios discursivos das giras, o grande enredo ritual. É a tradição da oralidade orquestrando a função [dos pontos cantados] de substituir a textualidade dos livros sagrados enquanto operam o poderoso papel ritual de amálgama semântico transmissor de tradições (ALMEIDA; SOUZA, 2012). Complementarmente, Cartaxo Rolim (1995)<sup>211</sup> nota que a produção religiosa está vinculada às experiências sociais dos sujeitos: é claro, a cultura então fala alto, tanto nos *pontos* quanto nos *corinhos*... E por que o compositor, por anônimo que seja, inscreve, em suas letras, a preocupação em despertar o sujeito actante da canção a tomar parte na batalha espiritual? Parece-me tratar-se, também, do clássico questionamento antropológico: “o que eles estão fazendo e por que fazem assim?” De onde vem essa crença na realidade das “obras de magia negra”, no anjo que visita o aposento do crente que ora, na “flecha certa” do caboclo, ou ainda que a crença a garantir que as tais “obras de magia negra” serão desfeitas [no “contrafeitiço” (ALMEIDA, 2009)], que o anjo reproduzirá, na vida do sujeito, o mesmo benefício que atingira Jacó, ou ainda que a flecha deixará de ser pura metáfora e sairá do discurso, convertendo-se em milagre?

É certo que a linguagem utilizada nos corinhos e pontos dá conta do que se propõe a fazer: comunicar crenças. Nisto, reproduzindo o universo simbólico derivado de ideias religiosas que, por sua vez, também não deixam de reproduzir misturas e assimilações a partir

---

<sup>211</sup> “Convém advertir em tempo: quando falamos em Pentecostalismo designamos aqui não uma, mas várias igrejas, umas mais antigas, outras recentes, estas mais organizadas, aquelas mais flexíveis e de pouca organização. Em todas elas, convém distinguir dois níveis nem sempre percebidos e discriminados, o nível da produção religiosa e o do sistema social. (...) que compreende, entre outras características, a de oferecer espaço aos agentes produtores de bens religiosos. São os indivíduos crentes que produzem e reproduzem suas crenças e sua visão de mundo, podendo entretanto reformulá-las dependendo da experiência que tenham no contexto social em que vivem” (ROLIM, 1995, p. 10).

tanto de teologias oficiais (e dos malabarismos hermenêuticos imagísticos decorrentes delas, no universo popular), neste caso, os universos pentecostais e umbandistas.

O sujeito crê no que canta [também, justamente] porque sabe o que canta.

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

Esse léxico – esse código regulador dos símbolos (ALVES, 1999) –, ele mesmo armazena em seu significado a estrutura de crenças sustentada pelo ideário do grupo. Pontos cantados e corinhos de fogo reproduzem essas crenças na medida em que medeiam, nas giras e nos cultos, as relações entre o sistema doutrinário e os fieis, entre a tradição do sistema simbólico e os adeptos: os cânticos realmente comunicam. E, apesar de os corinhos de fogo exibirem um perfil no mínimo “guerreiro” – para usar um termo de Mendonça (1995) –, não são aqui abordados sob a mesma ótica que orientou as análises daquele autor. Para além das nuances propriamente musicais e a estrutura poética formulada nos hinos clássicos do Protestantismo, acentuo, aqui, antes os processos de similitude dos corinhos ao universo religioso umbandista, uma vez que é justamente o conteúdo da mensagem referencial que sacraliza as melodias populares dessas cantigas evangélicas:

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

A resposta à pergunta anterior parece estar no tal “propósito de quem escreve”, sugerido por Maraschin. De fato, a crença na existência dos demônios, anjos, entidades e santos *precisa ser materializada* nessas cantigas. O ofício do autor dessas músicas – esteja ele ou não encarnado: no corpo das crenças ou dos crentes<sup>212</sup> – é justamente o de compartilhar

---

<sup>212</sup> Cf. citação de J. J. Carvalho, no capítulo 2, retomada em recorte: “Não sabemos também com precisão as condições de produção dos textos; todavia, situações por nós testemunhadas quando um novo canto foi agregado ao repertório conhecido, permitem-nos supor que parte deles foi composta através de um estado alterado de consciência: a pessoa, incorporada com uma entidade, canta ou dita um ponto novo para a comunidade que o memoriza, repete e consagra ao longo do tempo. O ponto é passado de um devoto de uma entidade para outro devoto da mesma entidade (ou até de uma entidade diretamente para outra); logo, de uma casa para outra, de

com seus pares essas estruturas de significação, convidando-os a despertarem-se para a luta. Que luta? É comum, não só nos corinhos e pontos, mas nas músicas pentecostais de maneira geral, discursos com forte teor social. Essas letras, repletas de metáforas, cristalizam a convicção pentecostal da ação de Deus no mundo objetivo<sup>213</sup>. Justo sublinhar aqui a observação de Paul Alexander (2009), quando traz à reflexão um ponto interessante na experiência pentecostal com a música. Segundo ele, as canções pentecostais exercem maior apelo entre as classes operárias (*working-class taste*), já que as “elites” preferem experienciar a música num nível de maior abstração, erudição. Segundo o autor, pessoas que trabalham nos ambientes áridos de empregos e subempregos de baixa qualificação não querem ir para suas casas depois de um dia cansativo, aprontar-se e sair com a família, para participar de um “culto chato”: “Se você tem um emprego monótono, chato, por que ir a uma igreja chata? Isso não faz sentido. Se você tem um trabalho chato, então vá a uma igreja interessante ou emocionante”<sup>214</sup> (ALEXANDER, 2009, p. 28). Nada mais distante aqui do que uma ideia de exclusivismo, uma afirmação de que pobres gostam de ir apenas a encontros festivos, enquanto os economicamente mais abastados preferem universos intelectuais. Os trabalhos de campo revelam o contrário. Idiossincrasias existem e determinam, entre os horizontes disponíveis de cada sujeito, a orientação a ser definida pelas escolhas individuais; é nesse sentido [também] que se entende a presença de pobres e ricos, tanto entre protestantes e pentecostais, quanto nos terreiros umbandistas (independentemente das razões que os levam à Macumba), por mais modesta que seja a estrutura física desses espaços.

Observa Luiz Ramos (1996) que nem sempre os corinhos refletem a teologia oficial das denominações. É verdade. No caso da IEP (e outras formas de Pentecostalismo que adotam – ou no mínimo permitem a liberdade expressiva gestual), há que se considerar que, embora seja bem pronunciada a força da herança teológica das igrejas de onde vieram as lideranças, há também todo um processo de releituras, ressignificações e reconfigurações daquelas teologias inicialmente protestantes. Essas reconfigurações tornam cada vez mais complexas as análises sobre a ritualística pentecostal. Referindo-se às leituras fundamentalistas do texto bíblico, Paulo Nogueira (2002) fala de um “sistema doutrinário”

---

uma cidade para outra até transitar, finalmente, por todo o país, fato que já sucede como muitos” (CARVALHO, 1998, p. 6)

<sup>213</sup> Procurei analisar alguns aspectos simbólicos da música pentecostal em “*Caleidoscópio da fé: a produção de sentido no gospel midiaticizado pela música pentecostal*”, na Biblioteca Online de Ciências da Comunicação (BOCC) e no E-book *Mídias e religião: a comunicação e a fé em sociedades em midiaticização* (Ed. Unisinos, data). Texto integral: <https://is.gd/4qRbEQ>.

<sup>214</sup> “If you have a boring job, why go to a boring church? That doesn’t make sense. If you have a boring job, go to an interesting or exciting church” (ALEXANDER, 2009, p. 28).

que se sobreporia a uma “sólida hermenêutica bíblica”. Neste sentido, “a Bíblia é vista como uma fonte fidedigna para obter o conhecimento” (p. 41) das verdades que sustentam esse sistema doutrinário que, na verdade, trata-se de *ideias religiosas*: “o ponto decisivo está na autoridade que o texto tem para sustentar todo o edifício dogmático” (p. 41), e assim,

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

Cumprido lembrar que a origem do sistema doutrinário da Preparatória tem seu fulcro tanto na herança conservadora do Pentecostalismo clássico das Assembleias de Deus (e um pouco também da pentecostal de 2ª onda, “a Igreja Pentecostal Deus é Amor”) quanto na experiência carismática de seu fundador. O processo idiossincrático que nucleia a concepção teológica da IEP está logicamente refletido na forte liderança carismática que o líder dos preparatorianos mantém sobre grupo. Um caráter mesmo fundamentalista pode ser aí verificado. Conforme já mencionado, esse distintivo simbólico de “ser preparatoriano” marca a intenção do líder que, sob os auspícios de uma experiência carismática particular de “visão”, está conduzindo a IEP no sentido de reformar o Pentecostalismo que, segundo o pastor da Preparatória, perdera seus valores originais.

Recorte escolhido para esta reflexão, ponho em evidência uma fração do ritual, presente no centro cronológico dos dois sistemas de crença apreciados, por conta da representatividade simbólica [e pela riqueza discursiva] destes instantes rituais. Desses interlúdios, destaco o *atendimento de uma entidade*, de um lado, e a *oportunidade para dar um testemunho*, por outro. Liturgia não pressupõe uma perfeita organização e distribuição cronológica, nesses espaços de culto. Apesar de existir uma sequência ritual predefinida, no sentido de demarcar fronteiras temporais, provisórias, que sejam razoáveis ao compasso social do mundo profano, culto e gira são fortemente marcados pela imprevisibilidade dos fatos [rituais] e, conseqüentemente, pela relação daí decorrente com o imprevisto dos agentes. Eis aí um outro ponto ritual comum aos dois universos: o *improviso* e sua natureza, no culto. O termo, aqui, não conota, objetivamente, a capacidade de articulação para remediar imprevistos; antes, aponto para a realidade de cultos em que a estrutura simbólica é pautada sobre a experiência do sujeito com a alteridade mística, e é justamente na relação que esse sujeito estabelece com esse Outro (do outro mundo!) é que se pauta a dinâmica do culto e,

portanto, essa é a mesma dinâmica que determina a fluidez dos discursos intersubjetivos, no ritual. Portanto, o improvisado é elemento indispensável do culto pentecostal, que lhe confere e garante a dinâmica ritual, o que não pressupõe desorganização; em citação anterior, já fora observado que o culto pentecostal aponta para um norte litúrgico, consagrado pelo uso e assegurado pela hierarquia das igrejas (ALENCAR, 2010).

Num ensaio denso em que analisa as relações entre as características da sociedade e o gênero musical *akia* dos índios Suyá, Seeger (1977) traz à reboque a importância de se observar todo o contexto de uma manifestação musical (à qual ele denomina *acontecimento musical total*, aludindo ao “fato social total” de Marcel Mauss, 2003), reiterando especialmente as relações de sentido aprendidos/elaborados/concebidos pelos grupos sociais para com esta categoria estético-acústica, a fim de tentar compreender melhor as significações desse código estudado<sup>215</sup>...

Eis então nossas duas tribos urbanas e seus códigos, CESAU e IEP.

### Evento III

Um jovem senhor recebe a oportunidade para “dar uma palavra”, num culto de domingo. Inicia seu breve discurso com o tradicional cumprimento pentecostal: “Eu saúdo a igreja com a paz do Senhor”, ao que a congregação prontamente responde um “amém!” fervoroso, pois o culto já estava bem alegre, com glossolalias arrematadas por “glórias!”, “aleluias!” e outras interjeições cheias de graça. “A atmosfera estava celeste”, poderia dizer o crente. Era possível ver anjos caminhando nos corredores, tamanha a sinestesia mágica que pendulava de um lado a outro do templo. “Eu passei uma grande luta essa semana, irmãos”,

---

<sup>215</sup> Considerando – e apesar das – diferenças da noção de discurso, no que diz respeito às manifestações de linguagem e suas relações com o contexto social mais amplo, do grupo – e inclusive as diferenças conceptivas e cosmogônicas dos Suyá, que creditavam aos animais, segundo Seeger, a origem de suas músicas –, penso ser apropriada a menção a A. Seeger. “O dualismo que caracteriza a estrutura da *akia* está relacionado com a estrutura igualmente dualista da organização social e da cosmologia dos grupos que a cantam. (...) Do mesmo modo, a sociedade é dividida em vários tipos de metades e existem dois papéis de liderança. (...) Tanto uma equivalência linguística quanto o modo de cantar revelam uma associação entre as partes da *akia*, as metades da organização social e as direções no espaço. (...) Há, portanto, uma congruência entre a estrutura diádica da *akia* e as características diádicas dos cosmos e dos grupos sociais que as cantam. As mesmas pressões sobre a forma operam na produção simbólica (música), na organização dos grupos sociais e nos demais domínios da sociedade Suyá. (...)” (SEEGGER, 1977, p. 53-54). Interessante sublinhar, neste momento, uma nota de Lucas Rehen (2007a): “Seeger relativiza ainda a própria concepção ocidental de “discurso” demonstrando que os índios Suyá expressam – por intermédio dos cânticos aprendidos com os animais – idéias sobre si mesmo, relatando assim o cotidiano na aldeia. De acordo com o autor, desde a infância um homem Suyá deve cantar, mas não é esperado que ele fale em público e assim sustenta a hipótese de que no universo cosmológico e social Suyá a fala corresponderia a um fenômeno de natureza musical, sendo assim como o canto, parte integrante da ‘Arte Verbal’” (REHEN, 2007a, p. 210).

segue o jovem, “e o inimigo fez de tudo pra mexer com a minha fé, mas o anjo do Senhor cortou todo laço, e eu tenho certeza: a minha bênção ninguém pode tirar, aleluia!”, e canta, em seguida:

*Jacó segurou o anjo, segurou o anjo, e não quis soltar... (bis)*  
*O anjo perguntou: “O que queres que eu te faça?”*  
*Jacó respondeu e disse: “Me dá a minha bênção, pra depois subir!”*  
*“Me dá a minha bênção, pra depois subir!”(4x)<sup>216</sup>*

#### Evento IV

Já havia terminado a primeira fase ritual, e o ponto cantado anunciava a chegada dos primeiros guias da noite: os caboclos estavam ali, de passagem, como de “costume”, pois são raros seus atendimentos no terreiro. Os grandes trabalhadores do CESAU são os pretos-velhos, e seus aconselhamentos, benzeções e curimbas configuram o centro discursivo das giras. “A atmosfera estava celeste”, poderia dizer o filho-de-santo. Os guias estavam ali, tamanha a sinestesia mágica que pendulava de um lado a outro do terreiro; sinestesia de palmas e cantigas, enfeitiçando ainda mais o ambiente nas vozes da assistência que, naquela noite, coadjuvou bem o coral de caboclos que chegava. Uma entidade se apresentava, em louvor a Oxalá: “Louvado seja nosso Senhor Jesus Cristo”, encontrando eco na assistência entusiasmada, a responder: “Para sempre seja louvado!”

Seu Jorge puxa um ponto:

*Na mata virgem uma coral piou,*  
*Ele atirou a sua flecha certa... (bis)*  
*Ele atirou, ele atirou, ele atirou,*  
*Atira, caboclo, lá nas matas da Jurema! (bis)<sup>217</sup>*

Antes de seguirmos, interessante sublinhar que um corinho é cantado porque o pentecostal preparatoriano *tem a oportunidade*<sup>218</sup> de ir à frente, assumir o microfone [e um

---

<sup>216</sup> Antigo corinho de fogo.

<sup>217</sup> Ponto cantado de Umbanda (entidade: caboclo/Oxossi).

posto [interino, mas muito significativo] de comunicador!], e tal ação compõe um dos elementos [participativos] litúrgico-rituais característicos do Pentecostalismo pioneiro. E o crente não canta sentado, onde está; antes, dirige-se ao altar, caminha entre os bancos, fileiras, à vista ampla de seus pares, levando consigo sua Bíblia, hinário, manuscrito ou cópia com a letra da cantiga e a responsabilidade [já interiorizada!] de transmitir um recado do Sagrado, algo que venha da parte de Deus. Já a curimba, o ponto, é cantado a partir de outro referencial: na estrutura umbandista do CESAU, cumpre a “Seu Jorge” a precedência de “puxar” [iniciar a cantiga dos] os pontos, e a sequência de outros cantos entoados por outros agentes não se dá sem autorização prévia do ogã-cambone-chefe, esposo da mãe-de-santo, Dona Iracema<sup>219</sup>.

- 1) Enquanto o pentecostal preparatoriano canta um corinho, realiza com a audiência [a igreja] um compartilhamento de símbolos que, na dualidade de seu trânsito, *in|formam*<sup>220</sup> o coletivo: cada corinho cantado é comburente no sentimento de pertença do grupo, uma vez que, diferentemente da Umbanda (salvo a exceção dos filhos-de-santo e alguns outros, e olhe lá!), esse “sentimento de pertença” nos visitantes do terreiro é diluído, tendendo sobretudo a uma partilha filial com o Catolicismo e outras religiosidades de simbólica tangente. Trata-se de uma “fidelidade criativa”, já dizia Sanchis (1994, p. 31)... Indo além da retórica, “o fogo [pentecostal] do Espírito” tem o poder de queimar tanto o pecado quanto um outro grave e também perigoso obstáculo à caminhada evangélica, sobretudo institucional: a dúvida, tanto aquela relacionada diretamente à realidade [e à concepção teológica da literalidade] da presença e ação divinas no mundo objetivo, quanto a demais questionamentos possíveis, de ordem eclesiástica. Este

---

<sup>218</sup> *Oportunidade*, no culto pentecostal, faz parte da liturgia, desde seu processo formativo originário. Conforme já observado no primeiro capítulo, “ter oportunidade” (de cantar, discursar, dar avisos, etc.) num culto é ir além da inércia enquanto membro, acionando a participação no coletivo, esse forte mecanismo de sociabilidade e, talvez, até mesmo de ascensão simbólica. Exemplos podem ser mais interessantes, e o faço no próximo capítulo.

<sup>219</sup> Cada Umbanda apresenta seu estilo de condução litúrgica. Há muitos terreiros nos quais a participação coletiva na “puxada dos pontos” é bem democrática (já testemunhei, em Umbandas, Candomblés e terreiros “traçados”, os pontos serem puxados e sequenciados como um pot-pourri de samba de roda); contudo, o princípio hierárquico-religioso é sempre observado, priorizando os pais-de-santo, seus demais subordinados imediatos, e os ogãs.

<sup>220</sup> Com o termo *in|formar*], refiro-me à ideia de *forjar, disciplinar, instilar informação*, no sentido de consubstanciar o sistema de crenças, dar substância a, consolidar um sistema simbólico operador de sentido num grupo diferenciado dentro do grupo religioso mais amplo. Pressuponho, na adoção desse termo, haver uma relação direta dos graus de absorção de informação com um **maior** nível de *comprometimento* religioso íntimo do sujeito com o universo de crenças umbandistas e/ou pentecostais.

poder estrutural que |in|forma essa rede comunicativa está balizado na visão teológica adotada pela igreja.

- 2) No terreiro, esse compartilhamento de símbolos não deixa [também] de |in|formar (porém, aqui, especialmente em relação aos sacerdotes e médiuns, note-se!). Mas, antes de possivelmente |in|formar, ele parece mais orientado a |formar|<sup>221</sup> (em relação à assistência, *lato sensu*). Embora não seja possível negar um movimento também |in|formativo dual, nos cânticos dos pontos, a estrutura mesma destas cantigas não parece sugerir ou mesmo prescrever um intercâmbio semântico similar ao que acontece entre os crentes durante os corinhos de fogo. E esse fato está também diretamente associado aos diferentes graus/níveis de dimensão epifânica<sup>222</sup> possivelmente assumidos por uma cantiga, nos respectivos cultos. Ao mesmo tempo em que carrega a dimensão epifânica, um ponto cantado pode traduzir autorrepresentação (é o caso de quando um ponto é entoado por uma entidade), enquanto essa

---

<sup>221</sup> Com o termo |formar|, proponho apenas a concepção de *idealizar, configurar* um sistema simbólico operador de sentido no grupo religioso mais amplo. Pressuponho, na adoção desse termo, uma relação direta dos graus de absorção de informação com um **menor** nível de *comprometimento* religioso íntimo do sujeito com seu universo de crenças umbandistas e/ou pentecostais.

<sup>222</sup> “*Dimensão epifânica*”... Tomo a interessante e apropriada expressão de empréstimo a J. J. Carvalho (2000). Ao cantar um corinho de fogo, o crente o faz [em princípio] para louvar a Deus, e crê que este mesmo Deus (*ubíquo* para o nativo, ressalte-se) está presente no culto e opera, age, através da terceira pessoa da trindade, o Espírito Santo. Entretanto, o agir do Espírito, para o crente, assume um referencial simbólico instável, em termos de uma atestação de sua presença (e aqui há forte vínculo com a ideia de *Unção*, explicada abaixo): o Sagrado [pentecostal] pode manifestar-se de várias formas, qualificadas no que a teologia pentecostal prescreve como *dons espirituais*, destacando-se sua manifestação nos momentos de ápice coletivo, em que glossoalia, interjeições de louvação, transe e sinestesia passam a marcar o compasso do culto. O cantar dos pontos, para o umbandista, além de constituir, claro, momento de louvação às divindades e entidades e cumprir uma função de manter o ambiente sonoro da sessão (no que também difere do corinho no Pentecostalismo), cumpre também a função precípua de chamar, invocar um panteão específico que atua fora das possibilidades comparativas/hierárquicas com o Espírito Santo (que também é Deus, na Umbanda – já que esse traço teológico é herdado do Catolicismo, malgrado a incompreensão geral sobre os “mistérios” da denominada “santíssima trindade” e a complexa mesclagem “sincrética” entre os termos Deus |*Jeová*|, *Zâmbi*, *Olórum*, neste cultos). Além deste quesito, o que considero uma importante base da diferença no grau de *epifania* entre estes estilos de cantiga ritual é, em relação à 1) Umbanda, que, além de propiciar a atmosfera para o transe místico, manter os guias *em terra* enquanto é instrumento melódico autorrepresentativo destes mesmos seres espirituais, e em seguida de pedir-se destas entidades para a subida, o ponto – em sua função de substituir textos sagrados enquanto transmite a tradição dos grupos –, é instrumento de mediunidade, é uma chave de acesso ao Sagrado que pode ser considerada imanente, no mundo ritual, e também por conta do processo de identificação entidade-médium, e ao 2) Pentecostalismo, que o corinho de fogo não tem função primordial de invocação, além da louvação ordinária. Apesar de notável componente simbólico do culto e de sua capacidade dinâmogênica de, em boa medida, estimular a sensibilidade da igreja para uma abertura às experiências catárticas, ele é reconhecido, pelos crentes, apenas como elemento litúrgico. O ser ubíquo que age na crença pentecostal não pode ser incorporado (sendo tal noção de “incorporação” associada a obras do Diabo, pelo nativo). Portanto um louvor direcionado a Deus, em seu caráter aparentemente utilitarista presente na combinação “santificação da vida-louvor a Deus-manifestação espiritual”, não atinge, ao que me parece, o mesmo nível de sacralização ritual alcançado pelo ponto cantado. A uma ideia geral de *imanência*, sobrepõe-se, neste caso, a de *transcendência*.

mesma dimensão epifânica, no corinho, é orientada [e estabelece seus limites, é circunscrita] pela própria manifestação carismática de seu entorno.

Eis aqui uma questão [institucional] que julgo importante ser notada, sobre os corinhos na IEP. Embora a igreja regulamente, em seu estatuto, que os membros não devem participar de nenhum encontro/reunião em outras igrejas evangélicas sem autorização da administração eclesial<sup>223</sup>, e tampouco têm permissão para participar de encontros ecumênicos<sup>224</sup>, observa-se que tal medida não se aplica no que diz respeito à música nos cultos<sup>225</sup>. A IEP não está – e nem poderia! – imune ao mercado gospel. A igreja é atravessada, inevitavelmente, pela produção religiosa profissionalizada do mercado musical evangélico. Fato observável em campo é a contradição entre o contraculturalismo dogmático e a apologética ao classicismo da tradição dos pentecostais pioneiros face à [até que ponto paradoxal?] utilização de recursos técnicos instrumentais (como pedaleiras para as guitarras) e o uso aparentemente despreocupado de músicas do universo gospel, incluindo-se aí também os corinhos de fogo, vários deles produzidos por cantores da cidade do Rio de Janeiro. Nos cultos da IEP você pode ouvir os hinos clássicos do Protestantismo e Pentecostalismo, cantar jubilosamente algumas músicas gospel da moda (entre elas, uma letra recorrente na IEP é “Te agradeço”, da Igreja Batista da Lagoinha, IBL<sup>226</sup>), e claro, verificar uma variedade de cantigas.

---

<sup>223</sup> Igreja Evangélica Preparatória, Regimento Interno, 3ª edição, art. 13º: “[Será suspenso por 60 dias o membro que] visitar outra denominação sem autorização da secretaria da IEP, para o devido registro em livro próprio (2005, p. 27).

<sup>224</sup> “(...) Nossa igreja é falada porque somos diferentes, fazemos a diferença, irmão. É possível viver na sã doutrina sim. E santidade vai longe, igreja. Não tem ecumenismo aqui não (...)” Quando o presidente da IEP faz esta afirmação, num culto de estudo bíblico realizado na sede da denominação, ele não foge à atuação esperada por um líder conservador e fundamentalista pentecostal. O sectarismo, enxergado pelos puritanos como a ação de “viver de maneira santa” (entendida como “vida separada do mundo”), é visto antes como uma necessidade, e não simplesmente uma orientação excêntrica e extravagante da denominação. Para breve reflexão sobre as relações entre Pentecostalismo e movimento ecumênico, vide o artigo de Magali Cunha (2011).

<sup>225</sup> O acesso a produções audiovisuais é proibido (2005, RI, art. 3º); A orientação oficial da IEP é que seus membros se abstenham do acesso aos bens culturais, de maneira geral, até mesmo o mercado gospel: “É proibido assistir vídeos, ainda que sejam de cantor ou pregador evangélico” (18ª Convenção da IEP, 1995-2012, p. 6).

<sup>226</sup> Já bem estabelecido no mercado gospel brasileiro, o grupo “Diante do trono” (da Igreja Batista da Lagoinha, IBL), liderado pela cantora e filha do presidente da denominação, Ana Paula Valadão, faz sucesso no cenário da música gospel nacional. A protagonista é figura polêmica entre muitos evangélicos, por conta de atitudes no mínimo socialmente criticáveis. Em episódio não muito recente, Ana Paula Valadão, em programa da Rede Super, emissora de TV da IBL (redesuper.com.br), aparece num culto afirmando que Deus teria lhe dado uma ordem para que ela comprasse uma bota de couro de cobra píton, o que não é barato. Segundo a cantora, a ordem divina para a aquisição do calçado faz parte de um plano celeste para combater o “Exu Boiadeiro” (por ela chamado de “principado boiadeiro”!), que estaria atuando em famosos rodeios, nacionais e internacionais, o que a levaria, na ocasião, a “viagens missionárias” à cidade paulista de Barretos, a Dallas (Texas, Estados Unidos) e a Madrid, na Espanha (Vídeo em: <https://is.gd/2Xagne>). Prova incontestável da presença gospel nos cultos da IEP é, entre outras, a música da IBL ora descrita no texto. O contraste dá-se por evidente num Pentecostalismo contraculturalista conservador como o da IEP que, refratário ao consumo e à instrumentalização midiática para

Vários corinhos – na verdade em sua grande maioria – têm seus refrões recheados de “unção” e de “fogo”, e isso traz resultados objetivos na experiência religiosa carismática. “Quando essas canções evocam emoção, ou uma transformação – sentida, experienciada, cada qual à sua maneira e percepção –, os pentecostais chamam isso (no momento em que vivem a experiência, a sensação de serem atingidos, tocados diretamente pelo Sagrado) de “unção”, e veem Deus agindo no mais profundo da alma humana” (ALEXANDER, 2009, p. 24, grifo meu)<sup>227</sup>. E, ungido, o pentecostal canta. Cumpre-me sublinhar que, à categoria pentecostal “*unção*”<sup>228</sup> associo “*axé*”<sup>229</sup> (presente tanto no Candomblé quanto na Umbanda), por conta da

---

proselitismo, ainda assim se utiliza (ou é atravessado, inevitavelmente) dos “bens [musicais] de salvação”, produzidos pelos “agentes especializados do mercado religioso”, diria Bourdieu (2009).

<sup>227</sup> “When these songs evoke emotion and transformation, Pentecostals call this the ‘anointing’ and see **God at work** in the deepest depths of the human soul” (ALEXANDER, 2009, p. 24).

<sup>228</sup> *Unção* não é um termo de definição simples. Para o pentecostal, não se limita àquela noção tradicional, associada ao uso do óleo, e, sim, traduz [entre outras concepções possíveis e, aqui, de forma genérica], desde um viver sob a graça e plenitude do Espírito Santo, passando por um *dégradé* místico de acumulador de um “*mana* celestial”, até certa capacidade de realizar certas ações importantes de destaque simbólico que, em princípio, caracterizam um sujeito que “anda em comunhão com Deus”. A unção associada ao uso do óleo ganhara novo status no meio pentecostal, sendo o óleo ora metaforizado com o poder do Espírito Santo derramado sobre o crente; o termo comparece bastante nos corinhos de fogo. O recebimento desse poder, na concepção nativa, implica severas renúncias: é necessário uma vida de santificação [pentecostal] (da alma, do espírito – e, sobretudo, do corpo). “Ter a unção do”, “ser ungido pelo”, “receber a unção do” Espírito Santo é fator de prestígio doutrinário-espiritual, imagem que rebate também na esfera sócio-institucional do grupo religioso, uma vez que um crente reconhecidamente “ungido” reúne em si elementos simbólicos de distinção que, via de regra, estão associados a uma conduta de evitações morais em razoável estabilidade, no tempo. Numa exposição abreviada, sob o título *O Espírito na experiência humana*, o teólogo pentecostal Myer Pearlman enumera uma sequência do que ele chama “operações do Espírito em relação com os homens”: 1. Convicção, 2. Regeneração, 3. Habitação, 4. Santificação, 5. Revestimento de poder, 6. Glorificação e 7. Pecados contra o Espírito Santo (PEARLMAN, 1991, p. 192-200). O assunto é de ordem teológica, daí minhas reservas; todavia, o sentido geral é o somatório das experiências de cada item, portanto é progressivo, na ordem de uma evolução moral (espiritual) que seria, com exceção dos itens 6 e 7, omitidos: O Espírito Santo gera no homem a convicção de seus erros, e o convence de seu pecado, daí segue-se a transformação pessoal e, então, o Espírito Santo pode fazer morada no sujeito e, a partir daquela transformação, começa o processo de purificação (santificação) para, daí, receber o “revestimento de poder” – que, na concepção genérica do Pentecostalismo (e também na IEP, ora com ênfase na santificação do corpo e na observância dos preceitos máximos de moralidade orientados pela igreja), manifesta-se no batismo com o Espírito Santo e sua evidência pentecostal, os dons espirituais, entre os quais destaca-se o falar em línguas estranhas (*glossolalia*), curar os enfermos, profetizar, entre outros. E aqui destaco um atributo assaz importante que atrai bons olhos aos pentecostais, associado à uma *manifestação de unção do Espírito*: a capacidade discursiva do sujeito, entendida aqui como aquela que demonstra mais eficácia na transmissão de *informações* de ordem carismática num culto – um testemunho eloquente (ou às vezes nem tanto), que seja capaz de suscitar intensa sinestesia na igreja, transformando o ambiente cênica e acusticamente no sentido de demonstrar a presença do Espírito Santo entre os crentes, faz do portador da palavra um porta-voz de Deus (ainda que não-oficial, do ponto de vista da igreja), um porta-voz do Sagrado: uma pessoa que tem a unção de Deus. Um pequeno recorte teológico nos estudos sobre a dinâmica do culto no Pentecostalismo serve de exemplo. Marius Nel diz que, “para os pentecostais, *o dom da palavra* (dicursar, pregar) consiste em um encontro divino, uma nova criação, e não apenas um conhecimento novo; tal fato germina a zona de graça reveladora e eficaz que faz com que a mensagem transmita poder transformador. (...) qualquer crente pode proclamar a mensagem se ele ou ela experimenta a *unção* e inspiração do Espírito” (2016, p. 5, grifo e tradução minha).

<sup>229</sup> *Axé* é termo corrente no itinerário da fé afro-brasileira, e também está longe de ter definição simples. Cacciatore, especialmente em relação ao Candomblé, o define como “**força dinâmica das divindades, poder de realização, vitalidade** que se individualiza em determinados objetos como plantas, símbolos metálicos, pedras e outros que constituem segredo e são enterrados sob o poste central do terreiro, tornando-se a segurança espiritual

homologia semântica entre as categorias, cada qual compreendida sob ângulos de similaridade, nos termos dos respectivos sistemas de crença...

### Retomando o Evento III...

O momento de testemunhar, num culto, é marcante na vida de um crente. Via de regra, não se trata de um expediente discursivo semelhante àquele vivido por um alcóolatra, numa sessão do AA, situação em que precisa fazer um esforço para demonstrar aos colegas seu progresso no combate ao vício. Ter a oportunidade no culto pentecostal tampouco encontra tarefa similar a um eventual discurso numa festa de casamento. Coincidentemente, alguns elementos aqui podem entrar em seu discurso, mas noutra viés. O pentecostal, crendo-se acompanhado pelo Espírito Santo durante todo o dia, parece estar já familiarizado com aquele a quem presta culto, junto a seus pares e irmãos evangélicos. Por certo ele deve ter feito seu jejum na semana, ou mesmo as orações diárias, que lhe rendem a grata significação de sentir-se filho de Deus, portanto diferente dos outros. Ele pode falar com seu grupo sobre o combate ao vício, mostrando a graça que recebera de Deus, pela fé, e pelo milagre de hoje sentir nojo da bebida (MARIZ, 1994). Pode também discursar sobre seu próprio casamento, afirmando que, “antes de conhecer a palavra de Deus, só conhecia a cachaça e a tristeza” e etc. É a força

---

do mesmo, pois representam todos os Orixás. Esses objetos são chamados *axés*. Os fixadores, revitalizadores por excelência do axé são as folhas sagradas e o sangue, usados, assim, em todas as cerimônias de assentamento dessa força espiritual, seja nos objetos, seja na cabeça dos iniciados” (1977, p. 56). B. Maupoil, citado em Bastide, diz que “*axé* designa em nagô a **força invisível**, a **força mágico-sagrada de toda divindade**, de todo ser animado, de todas as coisas (apud BASTIDE, 2001, p. 77). Segundo Bastide, o mesmo autor indica, ainda no mesmo texto, que *axé* “se trata do correspondente iorubá da *baraka* árabe nos países magrebinos; do *mana* polinésio e melanésio, da *orenda* dos iroqueses, do *manitu* dos algonquinos (B. Maupoil, *La géomancie à l’ancienne Côte des Esclaves*, p. 334, nota 1). Continua Bastide: “O. Alvarenga cita (...) algumas palavras de uma carta que eu lhe tinha enviado: ‘a propósito dos cânticos de axé, indico-lhe que o termo é muito utilizado pelos negros da Bahia, **com sentidos diversos**. Mas é porque, segundo penso, a noção de axé corresponde, *grosso modo*, à noção tão cara aos antropólogos, de *mana*. **É a força sagrada, divina**, que todavia não pode existir fora dos objetos concretos em que se encontra, de tal modo que a erva que cura é axé, e que os alimentos dos sacrifícios é também axé’ (catálogo ilustrado do Museu Folclórico, p. 209-11) (BASTIDE, 2001, p. 275-276, grifos meus). Se há um produto [conceitual] possível de ser extraído desses recortes, também não deve ser de simples definição; nesse caminho, penso que os pontos em negrito traduzam, apesar dos “sentidos diversos”, um tipo de núcleo semântico de um (dos) conceito(s) possível(is) de *axé*. Cumpre-me lembrar, todavia, que o sentido da associação que faço entre *axé* e *unção*, encontra seunexo na homologia semântica representada especialmente na linguagem ritual dos religiosos, situação em que atribuem – cada um a seu *mana* particular e respectivo – a origem de sua força, de sua bênção. Ainda nesse caminho [de complementaridades], nada mais apropriado que uma explicação/definição de um nativo, Cientista da Religião e Sacerdote de Umbanda em Petrópolis/RJ, Pedro Nogueira: “Axé (*àse*, do ior.) configura-se como princípio e poder dinâmico de realização. Na transferência deste poder, seja por qual meio for, através de algum ritual, através de um passe dado por uma Entidade ou mesmo durante um Toque ou Gira, as sensações de alegria, plenitude, completude são muito comuns, tanto nos médiuns como nos consulentes. A escrita iorubá é muito complexa e, muitas vezes, uma palavra vem carregada de toda uma estrutura filosófica/vivencial de uma comunidade” (Entrevista pessoal, 2018).

do discurso religioso, a voz do grupo emitida no testemunho que é a comunicação da crença impregnada de unção. É o culto pentecostal da IEP, o encontro entre soldados celestes e humanos, comandados por Jeová, “o general de batalha”, diz o crente. Sobre o culto pentecostal – e a análise se aplica também ao aporte dos corinhos de fogo – Alexandre Souza ainda toca na questão ora discutida: a representação de Deus como Senhor da Guerra, Deus dos Exércitos, reiterando que “a oralidade dos cultos apresenta-se recheada de citações acerca de Deus e do Diabo e suas respectivas atribuições intimamente associadas ao cotidiano das pessoas” (2004, p. 83). E ainda:

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

Daí que: “Esse imaginário da guerra dos deuses considera o mundo social atravessado pela realidade sobrenatural e alvo de disputas no plano místico” (Idem, *ibid*). Por isso o Deus de Moisés, o Deus do pentecostal, “diz ao povo que marche!”: “É pra marchar, é pra marchar, é pra marchar, e nunca pra recuar.”<sup>230</sup> Uma igreja entusiasmada e festiva canta ao “Jesus guerreiro”, protagonista mítico, Deus presente entre os crentes, a encher-lhes – através da manifestação da [teológica] terceira pessoa da trindade –, a alma de alegria. Ressalto aqui um elemento talvez visceral na constituição dos corinhos de fogo: a Teologia da Batalha Espiritual<sup>231</sup>. O léxico beligerante (...) “empregado na guerra espiritual nada deve às guerras reais”, pontua Ricardo Mariano (1999, p. 125). De fato. Referindo-se aos conflitos entre as igrejas neopentecostais (sobretudo a IURD, em sua condição de “protagonista da guerra santa”) e o Catolicismo e as Religiões Afro-brasileiras, Mariano analisa o teor de beligerância que frequenta o discurso neopentecostal: neste, há “inimigos, soldados, batalhas, lutas (...) impiedade, perigos, destruição, libertação, derrotas, vitórias (...)” (Idem, *Ibidem*). Evidente nas letras dos corinhos de fogo, o apelo desse léxico beligerante municia o dualismo da crença

<sup>230</sup> Trecho de corinho de fogo contemporâneo, mais “moderno”.

<sup>231</sup> A “Teologia da Batalha Espiritual” (TBE) diz respeito, em linhas gerais, à concepção de que o mundo é palco de uma guerra invisível e, logo, o mundo material, objetivo, é também reflexo do mundo espiritual; daí ser necessário que o fiel assuma um posicionamento de confronto frente aos demônios, também “espíritos territoriais e de geração” (MARIANO, 1999). Desenvolvida nos EUA nos final dos anos 1980, a TBE é conhecida por lá como *Dominion Theology*, e se refere à supracitada necessidade de enfrentamento, por parte dos cristãos, em sua luta contra o Diabo (GONDIM, 1993), e tem em Neuza Itioka (autora de *A Igreja e a Batalha Espiritual*, 1994) sua principal representante; o livro de Itioka é representativo dos conceitos fundamentais do movimento de “batalha espiritual”. Mariano nos informa que o fundador da *Dominion Theology* é Peter Wagner, teólogo e professor do *Fuller Theological Seminary School of World Mission*, Califórnia, e coordenador da Rede Internacional de Guerra Espiritual, criada em 1990. Para se ter uma ideia geral sobre a TBE, veja Mariano, 1999, p. 109-146; Janet Warren, 2012; Cecília Mariz, 1999, Smith, 2009;2011 e outros.

estabelecida, potencializando ainda mais a dinâmica do culto e seu sistema simbólico. O corinho modela, em eficácia complementar, o discurso nuclear do testemunho, daí seu reflexo, nas entrelinhas da poesia, das expressões gestuais, das interjeições e, sobretudo, no diálogo entre o comunicante e sua igreja.

Fazendo um balanço da literatura sócio-antropológica sobre a “guerra espiritual” (ou “batalha espiritual”), Cecília Mariz discute as análises e interpretações de especialistas, feitas até então sobre o universo das crenças e práticas dos pentecostais, em seu confronto com os demônios. Num dado momento, a autora observa que “não há volta à magia entre os pentecostais, uma vez que estes já tinham, antes da conversão, uma concepção religiosa bastante mágica. Não pode, portanto, ter havido ‘volta’, pois nunca houve afastamento” (1999, p. 37). Dados que remontam à abordagem de Rolim (1985), de que a conversão ao Pentecostalismo indicaria tão somente uma “troca de sinais”, “o santo pela Bíblia”, ou, também, a permanência da mentalidade matricial brasileira (BITTENCOURT, 2003)<sup>232</sup>. Arelados à Teologia da Batalha Espiritual, os corinhos de fogo são também perpassados pela doutrina da Confissão Positiva<sup>233</sup> – que parece tangenciar o sistema de crenças na IEP. Neste sentido, afirmações como “tome posse da vitória!”, “Você terá recompensa, meu irmão! Guarde o passaporte!”<sup>234</sup> são comuns nos corinhos, ainda mais recorrentes no púlpito. Neste quesito, a antiga reverência do Pentecostalismo clássico, submissa, em parte resignada e – por que não? – protestante, de antes “aguardar a vontade de Deus” em vez de, antecipadamente, “declarar a vitória”, cede frente ao avanço e assimilação [até que ponto involuntária?] de princípios doutrinários filados a várias outras formas de religiosidade, como a Nova Era, por

---

<sup>232</sup> De qualquer forma, a ocasião é oportuna para que apontemos uma característica da IEP que, no mínimo, tangencia os “limites teológicos” do movimento de “batalha espiritual” e que, pelas razões expostas no capítulo primeiro deste trabalho, filiará a IEP ao deuterpentecostalismo: a presença da simbólica beligerante, militarizada, em várias esferas da denominação – dos testemunhos, sermões e discursos variados aos elementos propriamente cívicos, presentes na indumentária que uniformiza alguns departamentos da igreja, em ocasiões de festividades.

<sup>233</sup> A doutrina da confissão positiva aparece frequentemente nas letras dos corinhos de fogo. Embora de maneira não-totalizante tal qual nas igrejas neopentecostais, também aparece, conforme acima exposto, na IEP. Esta doutrina, originalmente formulada por Essek William Kenyon nos EUA dos anos 1940 e difundida por Kenneth Hagin a partir dos anos 1970, “refere-se literalmente à crença de que os cristãos detêm o poder – prometido nas Escrituras e adquirido através do sacrifício vicário de Jesus – de trazer à existência, para o bem ou para o mal, o que declaram, decretam, confessam ou determinam com a boca em alta voz” (MARIANO, 1996, p. 29). Em termos gerais, os adeptos da confissão positiva acreditam que “a palavra tem poder”, e “é preciso ter cuidado com o que se fala” (ITIOKA, 1994): se você fala com “autoridade espiritual”, isto é, com “palavras cheias de fé”, a vitória virá. Em *“The Tongue, a Creative Force”* (1976), Charles Capps, um pregador da confissão positiva ensina que há um poder sobrenatural nas palavras, que podem se converter em veículos do poder divino. Sousa (2011) informa que a TBE e a Confissão Positiva, juntas, formam o “tripé” da Teologia da Prosperidade (p. 232). Sobre a doutrina da Confissão Positiva veja McConnell, D.R., 1988) e Burgess, Stanley M. e McGee, Gary B., 1989.

<sup>234</sup> Lima Duarte/MG, Mensagem proferida por um obreiro. No contexto do discurso, o obreiro advertia a assembleia a “manter a vida de santidade”, a fim de “não perder a salvação”.

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

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

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

*“Não é no nome da virgem Maria que o meu Deus vai operar,  
Para desmanchar toda obra de feitiçaria, é no nome de Jesus que essa Macumba vai quebrar!  
Vai quebrar, quebrar, vai quebrar, vai quebrar,  
Em nome de Jesus essa Macumba vai quebrar.”<sup>235</sup>*

*O anjo perguntou: “O que queres que eu te faça?”  
Jacó respondeu e disse: “Me dá a minha bênção, pra depois subir!”<sup>236</sup>*

As experiências da vida como contínua [re]tradução das passagens bíblicas, convertendo em mito moderno a própria convicção de ser acompanhado e auxiliado por Deus. Amparado e espelhado no capítulo 32 do livro do Gênesis, o jovem leva e apresenta consigo, no púlpito, tanto a tradição da religião do livro quanto a presença do anjo que teria lutado com o personagem Jacó. E é no palco social da religiosidade, na comunhão das verdades partilhadas, que Deus confere oportunidades de recomeço nas trajetórias individuais dos crentes. O anjo faz a pergunta, a cada religioso da plateia, e cada “Jacó” anuncia sua crença, em conjunto, na resposta coletiva: “me dá a tua bênção pra depois subir!”. A [re]produção das experiências místicas do crente nos intercursos rituais do culto [re]produz também células de

<sup>235</sup> Trecho de corinho de fogo contemporâneo, mais “moderno”.

<sup>236</sup> Trecho de antigo corinho de fogo.

sinergia mágica, modelos de significação do mundo espelhados nas Escrituras Sagradas, significação nata da vida, torvelinho a dissipar dúvidas enquanto atraí, para o sagrado reduto da consciência religiosa, esperança e confiança em seu Deus. O código de acesso, cantado na vida e vivido no canto, retrabalha, continuamente, a articulação das tramas simbólicas a comporem tanto as teias de comunicação e sentido tecidas no ritual quanto aquelas tecidas a partir da retransmissão pública da crença, em que o proselitismo entrega à sociedade mais ampla o produto do microcosmo religioso. Daí também surgem outras peças discursivas, emendadas que são na ideia do corinho anterior, deslocando do anjo de Gênesis (ou qualquer outro anjo!) para os aposentos do pentecostal, *locus* do descanso, mas também da operosidade dos seres espirituais: são os fios d'água do terreno semântico, irrigando as estruturas religiosas, extendidas ritualmente aos capilares da crença.

E, num corinho ou noutro, o comunicante “entrega o recado de Deus”:

*De madrugada eu estava orando,  
Quando senti que alguém me tocou; (bis)  
Olhei para ver quem era,  
Era o anjo do Senhor! (bis)<sup>237</sup>*

#### Retomando o Evento IV...

Talvez o dia que passou possa ser considerado “negativo, pesado”. Talvez tenha sido interessante: cansativo mas esperançoso, árduo, porém revitalizante, ou simplesmente “feliz”. Situações diferentes conduzem, mormente, a orientações diferentes quanto às medidas que, necessária e urgentemente, precisam ser tomadas. É a dor de cabeça que demanda o analgésico. O umbandista segue seu curso existencial, crendo ser atravessado pela vida enquanto atravessa seu aprendizado no percurso laborioso de cada dia. Mas sabe que não está só no caminho e, por certo, deve ter tomado seu banho de ervas, feito as orações diárias que lhe rendem a grata significação de sentir-se filho de Deus, dos Orixás e companheiro de trabalho dos seus mentores espirituais, seus guias. Portanto, sente-se também diferente dos outros. Chegando ao terreiro, o filho-de-santo (médium ou o cambone, excetuando aqui a assistência não filiada à casa) encontra uma estrutura física ritual que lhe prescreve papéis claros a desempenhar dentro de um espaço definido. Encontra também a realidade de ter

---

<sup>237</sup> Antigo corinho de fogo.

limitada sua expressão íntima de vida (em nível da comunicação social de suas vivências particulares, no compartilhamento discursivo pleno do que pensa e do que absorve de sua crença religiosa). Claro, eu me refiro, aqui, exclusivamente ao ambiente ritual, e não à socialização pós-culto, operada entre os pares religiosos.

Além das expressões rituais prescritas pela religião (como as saudações aos irmãos de fé, a bênção solicitada aos chefes do terreiro, a movimentação espacial dos elementos litúrgicos, atendimento aos visitantes e etc.), verifica-se que o cenário ritual vivido pelo umbandista circunscreve seus níveis de compartilhamento afetivo-experiencial a uma ação ordinariamente passiva, frente à ação simbólico-discursiva exposta de seus pares “anagônicos” pentecostais. Tanto por conta do fator estético que organiza de modo particular a experiência do sujeito no universo de culto, quanto das estruturas rituais da Umbanda, que, orienta as reuniões no sentido da condução mística dos discursos, deixando em segundo plano a comunicação de ordem socialmente construída, “encarnada”. Essa diferença nas operações das trocas simbólicas rituais que, em boa medida, freiam as trocas discursivas [humanamente orientadas] no terreiro, não significa uma supressão do elemento *filho-de-santo* na configuração discursiva. Antes, a diferença simbólica estabelecida frente ao que se verifica no Pentecostalismo em relação aos fluxos da comunicação interparticipativa, é verificável na Umbanda, todavia, através da comunicação direta *entidade-consulente(s)*. A estrutura operante no diálogo ritual entre essas categorias demarca uma fronteira simbólica significativa na linha de análise comparativa em relação ao Pentecostalismo: e aqui o ponto cantado aparece, inclusive, investido de um *mana* que o corinho de fogo não tem. Enquanto conversa com o espírito trabalhador do terreiro, o consulente (e os demais filhos-de-santo da casa) fecha um círculo de sentido, em seu diálogo ritual com a entidade. Aqui, ele tem atendidas suas demandas comunicativas pessoais, bem como a recepção |in|formativa do discurso conduzido pelo guia que, enquanto curimba, autorrepresentando-se, aciona o mecanismo simbólico |in|formativo, no ludismo dos pontos.

O que tem sido ressaltado até agora pelos estudiosos é o perfil de personalidade das entidades cultuadas pelos cantos – prostitutas, rufiões, assassinos, pilantras, seres violentos, ex-escravos submissos, caboclos fortes e orgulhosos, caboclas bonitas e faceiras, mestres poderosos, etc. Contudo, há ainda outras dimensões desses textos que, me parece, tocam já não o plano psíquico da relação adepto-entidade, mas um outro plano que, embora rebatido na subjetividade, é também objetivo, no sentido de **condensar um conhecimento sobre o mundo espiritual** (a gnosis da mística mística acima mencionada). Fazer presente essa dimensão é dar crédito ao caráter especificamente religioso dessa tradição. **Os textos deixam de ser apenas**

**representação coletiva e passam a atestar descobertas, conclusões, explorações, questionamentos; enfim, expansões da consciência dos indivíduos que vivem o culto às entidades desse complexo panteão** (CARVALHO, 1998, p. 6-7, grifo meu).

O fluxo comunicativo de uma sessão umbandista é espacialmente disperso (se friamente comparado à estrutura discursiva pentecostal), o que não induz a perdas |in|formativas (e |formativas|) no processo semântico ritual. A homologia semântica que se realiza apesar das diferenças entre os terrenos – e na regência dialógica de cada um deles –, é entendida e em boa medida pronunciada na relação entre as categorias *entidade-consulente/assistência* e *mensageiro/testemunho-igreja*, que mantém [aparentemente] elíptico aquele operoso ofício da “palavra” [carregada de *mana* – *axé* e/ou *unção*) como símbolo ordenador de sentido do mundo (LEHMANN, 1996). Daí, também, que, em suplemento à diferença no emprego do tempo comunicador-participativo de cada indivíduo nos rituais pentecostais e umbandistas, a mitopoese dos pontos cantados |in|forma o conjunto discursivo, uma vez que decodifica [no processo comunicativo do universo ritual] as estruturas simbólicas da religião, consubstanciando as crenças no processo de assimilação desse lúdico e eficiente código de acesso, que transcreve os símbolos religiosos na superfície experiencial dos presentes (a cada um em seu grau respectivo de comprometimento e, portanto, de influência nos níveis epifânicos das cantigas). O ponto cantado [suplementa e] comunica, com eficácia, o discurso da entidade – em relação a seu consulente e à assistência, no terreiro.

*Na mata virgem uma coral piou,  
Ele atirou a sua flecha certa... (bis)  
Ele atirou, ele atirou, ele atirou,  
Atira, caboclo, lá nas matas da Jurema! (bis)<sup>238</sup>*

Ora, embora seja também recheado de espíritos e, claro, de inimigos, soldados, batalhas, lutas, perigos, destruição, libertação, derrotas e vitórias, o universo umbandista não apresenta léxico tão beligerante quanto aquele do neopentecostalismo iurdiano e, em menor grau, até mesmo quanto ao da plataforma discursiva preparatoriana. Nem a partir das falas das entidades incorporadas no CESAU, tampouco nas letras dos pontos lá cantados, repositórios que são antes de frações de história lutando por serem preservadas na tradição oral do que uma ostensiva belicosidade das refregas inter-religiosas. Ponto interessante a notar é a

---

<sup>238</sup> Ponto cantado de Umbanda (entidade: caboclo/Oxossi).

limitação (expressa e imposta, pelos chefes do terreiro) aos guias que lá trabalham, no que concerne à expressividade verbal. Qualquer entidade, no CESAU – incluindo aí os agentes da esquerda (exus, pomba-giras) –, é proibida de pronunciar palavrões ou qualquer tipo de obscenidade (comportamentos geralmente atribuídos a esta classe de espíritos – considerando, claro, a diversidade umbandista e os graus de tradicionalismo e moralidade de cada terreiro, que estabelece, por via das diretrizes e códigos de conduta desses grupos sociais, os mecanismos de freagem nos discursos de adeptos e espíritos)<sup>239</sup>.

O que pode ser a “mata virgem” representada no ponto? E a “coral”? E a “mata da Jurema”? O próprio caboclo, em coro com Seu Jorge e a assistência, canta [ritual e ruidosamente] seu ofício milagreiro. A representação de que, na mata virgem, uma coral pia, é centelha para detonar a dimensão epifânica, que transfigura a mata (o lugar da trilha, da solidão, da dificuldade, dos perigos, etc.) para o cotidiano, repleto de “corais a piar”, nos meandros das trilhas sociais de solidão, dificuldade, perigos. A presença do caboclo é certeza de triunfo sobre o “bote letal” investido pela própria vida, também “cobra” que rasteja e enrosca no sofrimento, na derrota, nos apuros... Mas quando o caboclo vem das “matas da Jurema” ou de um outro espelho fantástico da crença, enunciado no reino místico de Aruanda, o insolúvel desfaz-se, sendo absorvido no estampido da flecha a atravessar-lhe o poder de atrapalhar o caminho. E o caboclo vem, como o anjo de Jacó: dá a bênção pra depois subir.

*Eu tava na beira do rio, sem poder atravessar,  
Chamei pelo caboclo, caboclo tupinambá; (bis)  
Tupinambá chamei,  
Chamei, tornei chamar (bis)*<sup>240</sup>

Dois exemplos de comunicação ritual possivelmente traduzidos em duas palavras, fé e coragem. De um lado, por um personagem [pentecostal] “encarnado”, representando aos seus pares a vivência cristã pentecostal, refletida e potencializada simbolicamente na eficiência da configuração discursiva estabelecida no templo. De outro, por um personagem mítico incorporado, representando aos seus pares – e ao “cavalo” mesmo deste “santo”, por vias de uma experiência mediúnica a reescrever no próprio corpo do adepto a mitologia –, a vivência [considerada cristã, pelos umbandistas] da religiosidade afro-brasileira, refletida e potencializada simbolicamente na eficiência da configuração discursiva estabelecida no

<sup>239</sup> “Entre ser uma religião ética, preocupada com a regulamentação moral da conduta, e ser uma religião estritamente ritual, voltada para a manipulação mágica do mundo, a Umbanda escolheu o caminho do meio” (PIERUCCI, 2000, p. 302).

<sup>240</sup> Ponto cantado de Umbanda (entidade: caboclo Tupinambá).

terreiro. Deus, as entidades, os anjos, os crentes e os umbandistas, enredando juntos o cenário [mágico] da experiência mística de grupos sociais que encontram, no labor da religião, sentidos de vida que ultrapassam os limites dos conceitos [cientificamente] produzidos. É quando o «nativo» constitui, para o pesquisador, o laboratório da ciência e, para si mesmo, o laboratório da vida e das divindades...

Notemos outro interessante ponto de contato ritual entre Umbanda e Pentecostalismo, que são o exorcismo e a cura divina. Ações mágicas que, para além das motivações comuns que levam as pessoas à procura desses universos de crenças, por conta da insolubilidade dos problemas pessoais, doenças, etc. (BOYER-ARAÚJO, 1993), encontram afinidades semânticas no exercício prático da religião. Aqui, não entro propriamente na questão das inversões simbólicas, no “trânsito das entidades”, presente na performance do [afro-brasileiramente] endemoninhado, exorcisado, *à la cultes de possession*, nos altares da IURD, apontadas por Almeida (2009). Antes, penso ser interessante também notar outro tipo de migração de significados que ocorre no fluxo comunicativo dos agentes, nos rituais. O demônio que pode vir a manifestar-se<sup>241</sup> no culto pentecostal da IEP, não surge por ser intimado, visto que esta prática [tão comum ao Pentecostalismo de cura divina e, sobretudo ao nepentecostalismo,] de manter diálogos com os “espíritos malignos” não é alimentada pela concepção do Pentecostalismo preparatoriano. Todavia, outras formas de “intimação”, indiretas, podem ser consideradas no discurso: e é o caso dos corinhos de fogo, que já ornamentavam a dinâmica do culto. Isto parte do momento em que os ministros da igreja fazem o convite para as pessoas irem à frente receber oração, nos cultos de libertação (em que se dedica tempo razoável à manifestação de dons espirituais como cura, revelação divina, etc.).

Os [supostos] demônios também não costumam apresentar documento de identidade afro-brasileira, como fazem na IURD: via de regra, não lhes é dada, na IEP, *oportunidade* de falarem ao microfone. Todavia, o pastor da Preparatória e seus ministros fazem menção objetiva, nesse instante do culto, às entidades da Umbanda e Candomblé, quer por “revelação divina” (direta) ou alguma outra inspiração do Espírito Santo a mostrar que um dos visitantes

---

<sup>241</sup> Para o olhar nativo pentecostal, via de regra o demônio “manifesta sua presença na vida de alguém”, e isto pode ser evidenciado sob várias formas, destacando-se aí algum tipo de descontrole (dor de cabeça, crises de choro, raiva, tonteiras, comportamento agressivo, etc.), especialmente em momentos de oração e louvor (música), ocasião que o exorcismo faz-se necessário. A ideia corrente é a de que o espírito maligno possa vir a “manifestar-se”, bem lembra Almeida (2009). Algo se manifesta porque está dentro, vem do interior do sujeito, e é preciso que se opere a libertação, a expulsão/eliminação do poder diabólico da vida do indivíduo.

teve seu nome “amarrado na boca de um sapo”, incluído numa “oferenda de encruzilhada” ou mesmo pronunciado num “trabalho numa cachoeira, num cemitério... etc.”. Não são tão raros os momentos em que o presidente da IEP eleva o tom de voz contra as “hostes infernais”, evidenciando tanto mais uma demarcação de fronteiras no campo religioso brasileiro quanto o *continuum* que faz irromper o ideário afro-brasileiro no cenário ritual do Pentecostalismo: “não tem pomba-gira que vá interferir na vida dos servos de Deus!”<sup>242</sup>. Representação vivaz daquele antagonista perigoso que, através das referências aos “guias da Macumba”, costuma [nesse caso, também na IEP,] irromper nos cultos (ALMEIDA, 2009, p. 125-126). Afinal, as entidades umbandistas não são convocadas; mas a referência que lhes é feita não deixa de ser uma forte lembrança, quiçá um signo [involuntário, inconsciente] de um tipo de indexação cultural, a mostrar, na vegetação, alguns sinais dos fios culturais d’água: talvez o *continuum* autodeclarado.

Quando alguma entidade incorporada identifica problemas na vida dos consulentes, o terreiro do CESAU por vezes torna-se também palco de “exorcismo”. Compartilho aqui um caso ocorrido com Pai Mateus das Almas, preto-velho do médium Luiz. O terreiro não estava tão cheio e, coincidentemente, minha atenção estava detida ao comportamento deste guia, em detrimento de uma atenção ritual mais difusa (apesar de manter uma escuta relativamente ativa em relação à estrutura ritual do terreiro, de maneira geral). Naquela mesma sessão<sup>243</sup>, apresentou-se-lhe uma moça, aparentando seus talvez 36 anos. Mas o preto-velho não se levanta, impondo as mãos sobre o consulente problemático, ou enfermo (pode até acontecer, mas não parece ser um hábito dessa entidade). Aproximando-se do espírito incorporado para cumprimentá-lo, a consulente fora atravessada por energias desconhecidas. Ao primeiro toque nas mãos do preto-velho, era como se o corpo da jovem mulher estivesse recebendo descargas elétricas a partir dos dedos da entidade: começara então a gritar, espernear e até a convulsionar-se, “endemoninhada”. Alguém ali precisava de “libertação”; em termos espíritas [também umbandistas], trata-se de um caso de “obsessão” (LINARES; TRINDADE, COSTA, 2015; PEIXOTO, 2014; 2011). O olhar atento e os movimentos laterais do pescoço do preto-velho, enquanto segurava firme e de pé as mãos da moça, operavam como signo de convocação aos cambones (e outros médiuns e/ou entidades) para o auxílio nos trabalhos. Aparentemente perdida em si mesma, a mulher precisava do apoio das cambones para

---

<sup>242</sup> Juiz de Fora, Pr. Marco A. Mendes.

<sup>243</sup> Era uma gira de sexta-feira, 6 de janeiro de 2017.

manter-se sentada com a coluna ereta, no banquinho (o que figurava a imagem estereotípica do endemoninhado, nos Pentecostalismos). Balbuciando palavras curtas, intercaladas, sem compasso discursivo identificável, talvez uma de suas mirongas<sup>244</sup>, *o preto-velho emenda um ponto cantado e, enquanto canta, ronda a moça*, apoiado em sua bengala com a mão direita, enquanto a fumaça de seu cachimbo, segurado pela mão esquerda, serpenteia sobre os agentes deste cenário. Instantes depois, Seu Jorge suspende o toque do atabaque e vem ao auxílio da entidade, cumprindo seu papel estrutural de bom cambone-chefe, sempre atento a alterações e quaisquer outras “manifestações” estranhas às estruturas da gira. Diante da situação, Seu Jorge olha para cima – como que vendo algo além das bandeirinhas coloridas, tingidas pelo opaco tom laranja das luminárias – e imediatamente convoca os curimbeiros a começarem uma sequência de pontos cantados...

...Do outro lado, um dos ministros da IEP convida a ir à frente uma moça que estava assentada na região central do salão. Enquanto ela caminha em direção ao altar, o ministro, « cheio do Espírito Santo » e no uso dos dons espirituais, aponta para a moça e diz: “É a voz do Senhor que fala comigo nesta hora, moça”, e continua: “Deus tem uma grande obra na tua vida, moça, e ele te trouxe neste lugar, nesta noite, para desfazer as obras do Diabo, e a Macumbaria no cemitério que fizeram contra tua vida!”<sup>245</sup>. Instantes após, o corpo da mulher desmorona por entre os braços das obreiras [que já estavam a postos, ao lado da possuída, obsidiada]; os pequenos tremores que ondulavam os ombros da moça eram muito parecidos com as incorporações de iniciantes, em sessões de desenvolvimento na Umbanda<sup>246</sup>. O ministro faz a oração, expulsa o espírito diabólico supostamente responsável por aquelas sacudidas e solavancos, e alerta a moça sobre a necessidade de santificação (*limpeza espiritual*, num sentido umbandista), uma vez que ela havia afirmado sentir dores fortes na região do abdome. Veja que, na IEP, o processo de associação dos demônios (dos cristãos) às entidades do panteão afro-brasileiro não é objetivamente construído num ritual estruturado no sentido de promover inversões simbólicas e posterior identificação com o universo da Umbanda, como o é o da IURD (que parece antever, na composição supostamente planejada destes rituais, o poder semiótico associativo e seus resultados, em termos institucionais). Tal

<sup>244</sup> Mistérios (ou alguma variação de mandinga, encantamento) (CACCIATORE, 1977, p. 175). O uso recorrente do termo pelas entidades e a relação contextual em que são empregados – levando em conta as expressões gestuais e faciais do guia, que aparentemente tentam ocultar/dissimular o que dizem, denotam a ideia de “Segredo”. E Bastide utiliza apenas este único termo para “mironga”, em seu Léxico (1985, p. 563).

<sup>245</sup> Juiz de Fora/MG, Mensagem proferida por um ministro, no culto Monte Santo, 2016.

<sup>246</sup> É comum que, em todos os convites à conversão a Jesus no final dos cultos (e em outros momentos rituais, como o do caso), apareça um obreiro para acompanhar o rapaz, ou uma obreira, para acompanhar a moça que vai à frente.

associação (talvez já um tipo de protoassociação) já existe, na Preparatória, sendo o mesmo em denominações pentecostais clássicas como a Assembleia de Deus. A representação [pentecostal, mas também popular] que se tem dos demônios é, primeiramente, alocada às figuras do panteão afro-brasileiro. E não parece leviano afirmar que tais associações produzidas no intercâmbio social estão, primeiramente, na proporção do grau de distanciamento cultural entre estes universos de crença; daí que, em segundo lugar, a representação das forças do mal é associada a qualquer outro universo simbólico religioso (ou não-religioso), enquadrando-se aqui o anti-Catolicismo iconoclasta, resumido numa anedota corrente, entre os avangélicos: “ – Você sabe por que as imagens dos santos católicos são ocas?”, “– Sim, eu sei. É pra caber demônios dentro!”. Importante notar que o reconhecimento pentecostal que promove a associação do Diabo a Exu e a outras entidades do mundo afro-brasileiro, tem origem católica: é o terreno semântico, sementes culturais plantadas e colhidas no tempo...

Enquanto Seu Jorge *conduz os cânticos dos pontos, ora já acompanhados pela assistência*, Pai Mateus das Almas faz suas preces, segurando as mãos da moça. Acende seu cachimbo e, baforando nuvens esparsas da queima do tabaco, parece esboçar com os dedos linhas similares às representações dos raios, pelos contornos do corpo da mulher. Ao tocar os pés da consulente, o Preto-velho parece ser atingido por um banho gelado, sendo acometido por um estranho arroubo que parece refletir-se em brasas invisíveis, pisadas pelo incorporado que, a partir de pequenos saltos, começa a erguer-se. Mas há algo diferente ali. O personagem do espírito do ex-escravizado transfigura-se. Agora, o corpo se ergue com ar matreiro, grunhido grave e as mãos contorcendo-se enquanto se procuram nas costas do “cavalo de santo”. Trata-se de um *transporte* mediúnico, fenômeno necessário para realizar um tipo de exorcismo comum na Umbanda, a “desobsessão”<sup>247</sup>.

---

<sup>247</sup> No CESAU, presenciei apenas um caso de *transporte mediúnico*, até o momento, justamente o relatado no texto. Já verifiquei o fenômeno em outras casas umbandistas, mas não mais que em três ocasiões, creio. Também não me detive em pesquisa sobre o tema, vez que – à moda de outros e apenas neste trecho – é assunto tangente à pesquisa. A visão nativa de alguns filho-de-santo permite-lhes compartilhar comigo tratar-se de um ritual que se realiza frente a certas necessidades específicas, entre elas “os casos de obsessão (que pode atingir a possessão) por espíritos de baixa vibração, malévolos”; também chamam-no de “desagregação”, “retirada de energias negativas de consulente” (geralmente em forma de espíritos, mas não obrigatoriamente – “pode manifestar-se na matéria”: em doenças, dores, etc.). Alguns referem-se ao rito – realizado com a presença de um médium de transporte, do consulente, mais uma entidade no ritual – de “sistema de desobsessão”, situação em que o médium de transporte arrasta para si a concentração das más energias, libertando o obsidiado (literalmente, é uma capacidade do médium de incorporar o espírito obsessivo que está em outra pessoa, “arrastar o demônio” para si, numa interpretação [ora jocosa] pentecostal). Em todo caso, uma entidade desmonta de seu “aparelho”, cedendo lugar a outra – de mesma categoria ou não do espírito obsidiador (no caso da Umbanda, em que há o trabalho com guias e grupos estereotipados de espíritos como cabolcos, marinheiros, etc.). Fui informado também que *transporte* é caso diferente da “puxada de santo”, “puxada de consulente” e etc., situação em que entidades incorporadas no terreiro “puxam”, estimulam, provocam o transe em consulentes/assistidos da casa. Do

E Pai Mateus cede lugar a um exu, enquanto outro exu toma posse da moça...

Walter Hollenweger (1996; s/d), em abordagem sobre as raízes históricas do movimento pentecostal em Los Angeles, põe à mesa um elemento interessante para ser considerado nas análises sobre o culto pentecostal: sua raiz, de oralidade negra. Sem entrar em detalhes quanto aos aspectos históricos do movimento, bem como os conflitos raciais envolvidos, parece pertinente destacar o fato de o Pentecostalismo ser marcado, notadamente, por uma cultura oral<sup>248</sup>, vez que

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

Trata-se de uma oralidade presente e determinante num estilo de culto dinâmico e fortemente marcado pela participação ativa de uma igreja sintonizada com a [pentecostal] “unção de Deus” (the “*anointing*”). Quando falo de unção, no culto da IEP, refiro-me àquela *unção* teológica do Pentecostalismo, já minuciada há algumas linhas, mas aponto também para a imagem do óleo sobre a cabeça, no sentido de conferir autoridade a quem a recebe. A observação minuciosa dos pontos negritados na citação anterior, pode nos servir de estetoscópio, permitindo-nos ouvir – agora no cenário umbandista, iluminado por velas coloridas e pelas luzes emanadas de seus guias –, os ecos da respiração rito-musical afro-indígena-brasileira: cantos, danças, descrições, orações e comunhão experimentada. Afinal, há muito a Umbanda fincara seus alicerces múltiplos nas também múltiplas colunas sígnicas do Catolicismo, das tradições indígenas, do Espiritismo kardecista e, mais recentemente, de fontes esotéricas outras, igualmente variadas – daí alimentando um circuito imprevisível de novos desdobramentos na compreensão de suas crenças e, daí, portanto, o nascimento de

---

Kardecismo, verifiquei apenas um item sobre “obsessão”, no *Livro dos Médiuns*, de Allan Kardec (2008, Cap. XXIII, item 237-254, p. 208-220), em que está escrito, “obsessão é o império que alguns espíritos sabem tomar sobre certas pessoas. Ela não ocorre senão pelos espíritos inferiores que querem dominar” (p. 237), havendo duas maneiras de “subjugar” o obsessivo: a “subjugação moral e corporal” (p. 240).

<sup>248</sup> “O movimento pentecostal é, ao que eu saiba, a única comunidade cristã do mundo que foi fundada por um cristão negro – com exceção naturalmente do próprio Cristianismo que também não foi fundado por um europeu, mas por um contador de histórias e curador oriental. A exemplo do Cristianismo primitivo, a comunidade de Los Angeles foi marcada por uma cultura oral. Esta lhe foi transmitida pela herança dos escravos negros (como o jazz, os *spirituals*, o movimento pelos direitos civis sob Martin Luther King)” (HOLLENWEGER, 1996, p. 9).

outra(s) Umbanda(s). O dinamismo das sessões espíritas umbandistas do CESAU não segue um fluxo tão variável quanto pode sê-lo no Pentecostalismo da IEP. Contudo, num e noutro, é notória a tentativa litúrgica fervorosa pelo manter das tradições<sup>249</sup>. A recuperação do passado, em cada sessão/culto, pode ser sentida nos cantos, nas danças, nas descrições (investidas nos discursos de temáticas abertas tanto pentecostais quanto umbandistas) e nos sermões e testemunhos ministrados à igreja. Mas também na condução ritual da mãe-de-santo e na destreza obediente da conduta dos guias, alguns deles trazendo consigo o passado, presentificando-o na performance moderada a que se limita a ação desses espíritos, todos eles confrontados e submetidos a seguirem o estilo ritual adotado pelos antigos líderes do CESAU. O compromisso pela não-remoção de estruturas litúrgicas já [para eles] reconhecidamente históricas, por parte desses dois modos de crença, é vetor comum a apontar-lhes o tradicionalismo. Aqui também aquela “unção” pentecostal encontra seu paralelo de *mana* no “axé” umbandista, cada qual manifestado, em tempo ritual oportuno, no percurso simbólico delineado por seus antecessores.

O mensageiro pentecostal é o profeta que entrega ao povo a encomenda discursivo-celestial de Deus, mas sua missão não é a de apenas falar: ele precisa calar – a voz e a ação daquela figura antagonica, do mal a ser vencido. Daí não serem raras as necessidades de exorcismo durante as pregações, quando os espíritos do mal aparecem para “atrapalhar a ministração da palavra”, diz o crente. E, quando os demônios não aparecem, é sinal de que “aqui opera a unção do Senhor, e o Diabo não entra nem pra espiar”, diz outro irmão. Ora, o exu que acabara de montar em seu cavalo, substituindo o preto-velho, parece ter vindo justamente para o “trabalho de libertação” da consulente. Não posso afirmar que ele tenha sido “transportado” do alhures mágico e irrompido no médium para “calar” o espírito malfazejo (até mesmo porque, pelo que presenciei, naquela sessão, a resolução da “demanda” fora conduzida numa atmosfera de negociação e não de imposição). Foi um arrazoado místico entre seres da mesma categoria/linha de Umbanda. Também não sei explicar o porquê de ter sido um exu a comparecer para o transporte mediúnico.

---

<sup>249</sup> Retomo aqui a citação de Pierre Sanchis (1997), incluída na nota 44 deste trabalho, ora em recorte: “(...) todos procuram a fidelidade aos ancestrais e o reencontro das raízes. Bem sabemos que essas fidelidades trans-históricas nunca se constituem em simples fidelidades, que as raízes podem ser inventadas. A memória coletiva é seletiva, e também o é a tradição. Mas é notável ver reemergir do humo moderno a ânsia de se sentir inserido num filão enobrecido pelo seu tempo longo, a sua longa duração. Afinal, a característica mais definidora do fenômeno religioso pode ser o fato de ele constituir uma tradição, cuja referência constrói o ser do fiel que nela se insere” (Idem, p. 42). Vide tb Roger Bastide, *Os problemas da memória coletiva* (1985, p. 333-358) e *Os problemas do sincretismo religioso* (Idem, Ibidem, p. 359-392).

Limitando-me ao caso presenciado, tenho apenas uma linha imaginativo-interpretativa quanto a irrupção desta entidade: “exu” representa a categoria mais controvertida e complexa a ser analisada, nos panteões das religiões afro-brasileiras. Mas faço aqui um pinçar de algumas linhas conceituais propostas por Cacciatore (1977). Segundo a autora, 1) “no Candomblé tradicional, é um *mensageiro* entre os deuses e os homens”. Em seguida, 2) É o elemento dinâmico de tudo o que existe e o *princípio de comunicação e expansão*”, informando, entre as diversas funções conferidas a essa entidade (ou Orixá, a depender da tradição), 3) o ofício de “*levar pedidos, trazer as respostas dos deuses, fazer com que sejam aceitas as oferendas, abrindo caminhos ao bom relacionamento do mundo natural com o sobrenatural*” (Idem, p. 118). Tentando ensaiar uma associação de algumas dessas características de(os) Exu/exus, elencadas por Cacciatore, ao que percebo em campo na relação dessas entidades com os consulentes e médiuns, penso não ser precipitado afirmar que as oferendas iniciais (*padê*) prestadas a Exu (o Orixá) em algumas Umbandas (e não é o caso do CESAU, que não realiza esse ritual) referencia razoavelmente tais atributos do Orixá de Candomblé na manifestação dos exus, nas Umbandas.

Apesar de o CESAU representar uma Umbanda à parte, “branca” (como diz Dona iracema), e bem “embranquecida” (ORTIZ, 1999), bem católica, inclusive com os exus muito bem comportados, ainda assim é justo pontuar que não parece haver muita diferença – sob o ponto de vista simbólico e um olhar etnográfico que privilegie as relações de comunicação interpessoal que partem dessa categoria espiritual –, entre “os exus do CESAU” e entre “os exus dos outros”, também na relação daqueles com “os encarnados” da casa. Talvez seja realmente possível afirmar que, sob este ponto de vista, a semântica das estruturas de cada sistema de crenças é homóloga, apesar das diferenças do léxico, da estrutura mesma dos discursos (especialmente a dos cânticos), das arquiteturas rituais e litúrgicas...

(...) O vocabulário importa menos do que a estrutura. O mito, quer seja recriado pelo sujeito, quer seja tomado da tradição, só tira de suas fontes, individual ou coletiva (entre as quais interpenetrações e trocas se produzem constantemente), o material de imagens com que opera. A estrutura permanece a mesma, e é por ela que a função simbólica se realiza (...) (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 219).

Se os rituais são dinâmicos, a ação dos seres espirituais envolvidos é dinâmica, e não menos dinâmica é a dos humanos envolvidos. A relação ritual-adeptos é ainda mais dinâmica, na medida em que, mediadores que são do Sagrado para os outros, medeiam ainda os outros para o Sagrado e até os Sagrados entre si: é o caso da conversa entre os exus. *Cantando vários*

*pontos enquanto acendem velas em torno da moça* – amparados pelos pontos riscados no chão batido e pela *fundanga* (queima de pólvora) preparada por Seu Jorge – os exus acertam o que deve ser feito, não sem a palavra imperativa da mãe-de-santo, Dona Iracema. Ora, a “libertação” (o exorcismo) é operada na vida da moça através de 1) Deus (Zâmbi, para os umbandistas, que também não deixam de usar o termo cristão), todavia *mediada* na ação entre os exus da Umbanda (um que havia sido mandado por alguém para prejudicar a moça, portanto o “obsessor” – que depois curvou-se à obediência ao “bom exu”, deixando a moça em paz – não sem o preceito da mandinga certa, no lugar certo, etc. –, e outro representado por um dos exus do médium Luiz Carlos, portanto um “trabalhador da luz”, é a linguagem nativa), 2) pela estrutura simbólica ritual do terreiro e 3) pela “ministra”, matriarca da espiritualidade na casa, a “pastora do CESAU”.

Lembra-nos Lapassade que a “possessão [africana] não é diabólica, pois situa-se num contexto cultural onde não existe oposição radical entre o Bem e o Mal, onde, portanto, a possessão não pode estar ligada ao Diabo (1976, p. 14)<sup>250</sup>. Em boa medida, a possessão *afro-brasileira* faz jus ao prefixo: sendo indígena, europeia e brasileira, é sobretudo africana, apesar de que a concepção brasileira sobre o que é certo e o que é errado nas relações com o outro (seja encarnado ou espírito) ainda é profundamente orientada pelo Catolicismo (PRANDI, 1996)... O ministro preparatoriano expulsou o demônio da moça, mandando a dor embora. O ministro a advertiu de que o problema tem origem espiritual, e está no Diabo [ora afro-brasileiro], já que teria sido encomendado um “trabalho no cemitério”. Ao que parece, e pelo que já verifiquei nas diversas conversações tanto com espíritas das afro-brasilidades quanto nos variados discursos dos Pentecostaismos, as “oferendas de cemitério” geralmente são endereçadas aos exus. Prandi (Op. Cit.) já apontara que a complexidade da definição dessa categoria de entidades [ao menos na Umbanda, no limite deste texto] é proporcional ao gradiente de qualificações e avatares possíveis para cada um desses exus. A voz nativa já disse que eles (os exus) “são os deuses/guias mais próximos dos humanos, os que mais se identificam com a humanidade”<sup>251</sup>.

A encruzilhada mais perigosa e complexa parece ser aquela em que as semânticas [rituais] pentecostais e umbandistas se encontram, quer para afirmarem-se estruturas similares de sentido, quer para confrontarem-se nas contradições simbólicas que costumam brotar em

<sup>250</sup> “La ‘possession’ africaine n’est pas diabolique: elle se situe dans un contexte culturel où ne s’opposent pas radicalement le Bien et le Mal, - où la possession ne peut donc être liée au Diable” (LAPASSADE, 1976, p. 14, tradução minha).

<sup>251</sup> É um consenso que observo entre os umbandistas. As literaturas também apontam nesse sentido.

forma de acusações e intolerâncias, estas em menor grau para os umbandistas. E as configurações discursivas destes sistemas de crença evidenciam diferenciações nos processos simbólico-rituais de formação de sentido, o que torna possível, entre outras, a concepção de que o produto do “exorcismo” pentecostal irmana-se semanticamente ao do “transporte” umbandista. É possível ver o poder mágico da palavra, dos discursos e dos cânticos carregados de *mana*; é quando os dois cenários rituais se contrapõem pelo espelho religioso, a refletir imagens invertidas e opacas das semânticas do outro, que, na verdade, podem ser bem menos distintas do que parece. Afinal, tanto no culto quanto na gira, o mote para a *prática comunicacional* religiosa está sempre relacionado à representação mito-funcional do exu, e que é também a do anjo: abrir caminhos ao bom relacionamento do mundo natural com o sobrenatural<sup>252</sup>.

Ponto [também] importante a ser observado é o controle social da experiência religiosa nos cultos pentecostais e umbandistas, apesar de serem universos de [relativa] espontaneidade e expressividade verbal-corporal. Tal controle é tão grande, aponta Bastide, que “ao mesmo tempo que impõe o transe a certos membros do culto, proíbe-o formalmente a outros” (1983, p. 307). Afinado trazer à baila que, naquele texto, Bastide faz referência à hierarquia no Candomblé e ao papel reservado a cada um dos auxiliares rituais daquele culto. Nesse caminho, penso também tratar-se de justa ocasião para ressaltar o papel do cambone umbandista [do CESAU] e seu espelhamento na atividade diaconal do Pentecostalismo [da IEP], neste momento da reflexão. As estruturas rituais destes grupos estabelecem-se em linhas simétricas, malgrado suas nuances e urdiduras semânticas, sempre pautadas na divergência [e mesmo inversão<sup>253</sup>] cosmogônico-hermenêutica sob a qual concebem e tratam o mundo espiritual e a conseqüente relação deste com suas respectivas liturgias, que são orquestradas tanto pela tradição religiosa quanto pela imprevisibilidade mesma característica dos atos extraordinários rituais [sempre possíveis], quaisquer que sejam e a que quer que se refiram.

Um exemplo. Harvey Cox (2001) documenta, em suas análises sobre o Pentecostalismo, traços importantes da esfera cültica, entre eles a questão do improvisado nos discursos. O autor reflete sobre as possíveis comparações entre a dinâmica do improvisado

---

<sup>252</sup> “Os anjos são, por definição, mensageiros, e servem de várias maneiras, como seres sobre-humanos, para cumprir os interesses providenciais de Deus em relação ao mundo e ao homem” (WILLIAMS, 2011, p. 146-169). É preciso considerar que há uma abrupta diferença entre as concepções do anjo cristão e das figuras de/dos Exu/exus afro-brasileiros. Esta nota bem demarca que o *mote* destes agentes míticos a que me refiro no texto está na função comunicativa a eles atribuída.

<sup>253</sup> Vide Almeida, 2009; Mariano, 1999; Oro, 2005-2006 e outros.

pentecostal e as performances musicais do *scat singing* (lembradas também por Hollenweger em *Pentecostals*, 1972<sup>254</sup>) e também com o *jazz*. Segundo Cox, a dor da opressão sofrida pelos afro-americanos está na raiz do *jazz* e do Pentecostalismo, uma vez que estas expressões refletem a experiência dos afrodescendentes em resistir ao suplício dos embaraços sociais através de uma adoração exuberante. Aliás, a existência dessas manifestações só foi possível graças a tal experiência, deixa-se entrever o autor: “a experiência do Espírito era mais que apenas santidade pessoal; era também poder de Deus para triunfar sobre a injustiça e a opressão sociais” (COX, 2001, p. 145)<sup>255</sup>. Ora, quando o fogo cai, é sinal de cumprimento da promessa, diz o crente. A unção vem de cima e, claro, o calor do Espírito estimula os ânimos. E nessa “roda extática”<sup>256</sup> [no caso, pentecostal], os corinhos então dão um colorido ao culto: as letras que expressam o Deus que peleja, o anjo que corta o laço do “demônio [afro-brasileiro]”, e as vitórias da igreja, vêm encapsuladas justamente na estética de forte identidade na cultura [nessa cultura afro-brasileira!], e os cânticos festejam e celebram a presença do Espírito Santo. Aliás, lembra Michel Meslin (1988) que a religião alcança o homem justamente através das mediações culturais de seu tempo<sup>257</sup>.

Originalmente afro-americanos, Pentecostalismo e *jazz* são também relacionados por Alexander (2009). Na mesma linha de Harvey Cox, inclusive citando-o, Alexander disserta claramente a natureza improvisadora do culto pentecostal – e seus cânticos, pondo em evidência, uma vez mais, a importância da liberdade ritual de expressão entre os pentecostais, liberdade gestual ou verbal, liberdade nos discursos cantados, pregados ou vivenciados performaticamente: “há, de fato, entre os pentecostais, [até certo ponto] medo de que o Espírito não se mova entre os crentes” caso estes substituam a autoridade da divindade “pelo planejamento [humano] dos cultos” (ALEXANDER, 2009, p. 39)<sup>258</sup>. Tanto o Pentecostalismo

<sup>254</sup> Vide tb. breve resumo de Danièle Hervieu-Léger (1974) sobre esta obra de Hollenweger.

<sup>255</sup> “Neither jazz nor pentecostalism is a purely African invention, though both are now spreading through Africa. But neither jazz nor pentecostalism would have been possible without the influence of the distinctively African American experience of resisting oppression through exuberant worship. One historian of the Pentecostal movement has written, ‘For black Christians (...) **the experience of the Spirit was more than personal holiness, it was also power from God to triumph over injustice and oppression in the social sphere.**’ Both jazz and pentecostalism stand as powerful reminders that who we are as Americans – though we often try to deny it – is a direct result of the unique mixture of black and white which has shaped us” (COX, 2001, p. 145).

<sup>256</sup> Cf. Roger Bastide (2001, p. 83), sobre as giras dos filhos-de-santo do Candomblé baiano.

<sup>257</sup> “(...) Nous savons tous que la religion ne peut atteindre l’homme qu’au travers des médiations culturelles de son temps” (MESLIN, 1988, p. 59).

<sup>258</sup> “When I was growing up in the Pentecostal church, my pastor actually preached against preachers who used notes for their sermons. He opened the Bible and improvised. In fact, in a lot of Pentecostal churches around the world, much of the service is a structured improvisation, just like jazz. And the more structured and less spontaneous a service gets, the less “Pentecostal” it is – **there is a real fear that the Spirit won’t have room to**

[da IEP] quanto a Umbanda [do CESAU] dispõem de mecanismos simbólicos próprios para gerenciar a tal natureza improvisadora. E aqui desloco o ângulo dessa “natureza”, realocando-a do espaço das realizações performáticas ordinárias, intencionais, para o das performances controladas (quer pelo transe pentecostal, quer pela possessão umbandista), presentes nestes cultos. Se a dinâmica dos discursos – seja ela originalmente estimulada e gerenciada pelo código dos corinhos ou pontos – reserva para si importante papel no desenrolar das experiências místico-religiosas dos agentes umbandistas e pentecostais, consta das estruturas burocrático-regulamentadoras desses universos religiosos a necessidade de controlar a organização dos ritos, sendo daí imprescindível o papel do diácono<sup>259</sup> [pentecostal] e do cambone<sup>260</sup> [umbandista], para um funcionamento razoável dessa engrenagem litúrgico-ritual. Recorrente em vários cultos da IEP, o papel cuidador dos diáconos e diaconisas (e também o de obreiros e obreiras) pode bem ser caracterizado como um tipo de “cambonagem evangélica”.

Se, no terreiro, os filhos-de-santo em processo de incorporação têm a garantia de apoio dos irmãos-amigos-cuidadores-diáconos! “cambones”, a preservarem-lhes a segurança física durante a transformação de status em que são convertidos de “meios” (médiuns) a “cavalos”, do outro lado do espelho social há os “cambones de Cristo”, no importante papel ritual de zelar pela integridade dos corpos dos pentecostais, [dos “templos do Espírito Santo”] em estado de transe [extático] inspirado<sup>261</sup>. Em conexão direta, esse processo indica ainda outro ponto de contato [simbólico-ritual] entre Umbanda e Pentecostalismo. O exemplo pragmático de diaconia (gr. *diakonias*) pentecostal ora exposto tem seu lugar justamente por conta de uma necessidade que, em última instância, representa um vetor resultante da concepção teológica pentecostal sobre os dons espirituais e a conseqüente liberdade assegurada à igreja, de vivê-los. Se há os “cambones de Cristo”, eles o fazem por conta dos movimentos físicos (por vezes

---

**move if the entire worship time is written and planned out.** A written-down order of worship is not Pentecostal, just as written-down jazz is, according to some, not really jazz” (ALEXANDER, 2009, p. 39).

<sup>259</sup> A palavra “diácono” (grego *diakonos*), na teologia pentecostal, refere-se a “servo” e de respeito ao ofício possivelmente inaugurado no capítulo 6 do livro de Atos (conforme essa mesma crença), referente às atividades de ordem prática (mais simples, até mesmo braçais, em termos simplistas). De maneira geral, entre as atividades dos diáconos nas igrejas pentecostais, é possível destacar o papel de auxiliares no desenvolvimento litúrgico, e daí as funções podem abarcar desde a vigilância na portaria da instituição às atividades de valor simbólico mais proeminente, como officiar a parte introdutória dos cultos, coadjuvando os ministros principais e o pastor, no púlpito (Vide Williams, 2011, p. 922-923). Em algumas ocasiões, a função do *diácono* parece diluir-se um pouco nas tarefas dos *obreiros*, na IEP.

<sup>260</sup> “Também dito *cambono*. Auxiliar assistente do sacerdote ou dos médiuns incorporados, na Umbanda, na Cabula e em outros cultos de influência bântu. Entre suas funções estão a de auxiliar os médiuns incorporados, acender charutos, cahimbos, cigarros e entregá-los às Entidades incorporadas, servir-lhes bebidas, acender velas, anotar receitas dos Guias, traduzir para os consulentes a linguagem especial dos Pretos-velhos e etc.” Var. *Cambondo* (CACCIATORE, 1977, p. 77).

<sup>261</sup> Ou *transe de inspiração*, Cf. Rouget, 1990. Essa expressão será abordada no conjunto do próximo capítulo.

bruscos, solvancos aparentemente desordenados/descontrolados) do fiel pentecostal em estado de “recebimento do Espírito Santo”, fato que, apesar da divergência hermenêutico-prática entre experiência mística pentecostal e umbandista, aponta para uma negociação estético-ritual, simbólica, entre a figura do pentecostal embriagado pelo poder de Deus e a do “rodante” de santo, o médium de Umbanda, em estado de incorporação/desincorporação. É quando a estrutura da ritualística umbandista, em suas teias comunicativas e tramas simbólicas, garante ao rodante, ao médium em trabalho, a caloboração indispensável dos “diáconos de Oxalá”. E vice-versa.

## Capítulo 4

### Dialogismos e Tangências<sup>262</sup> Corporais de Significação

#### *Tambor falante*

*Atabaque é tambor que fala  
Fala a língua dos Orixás  
Toque binário dos tuns e dos tás.*

*O couro é o universo  
O corpo é a ligação  
E sua boca fala para o chão.*

...

*O Orixá toca o atabaqueiro  
O atabaqueiro toca o atabaque  
O atabaque toca o terreiro  
O terreiro toca minha alma....<sup>263</sup>*

*Eu vejo que as pessoas, elas conseguem sentir Deus de acordo com o que elas comecem a querer conhecer Deus. Um exemplo. Se você quiser conhecer Deus, tem alguns requisitos que você tem que buscar... O quê? Jejum, oração, palavra.. isso faz o crente se aproximar de Deus, e fazendo isso, automaticamente ele vai conhecendo Deus e ele vai sentindo Deus...<sup>264</sup>*

A divina providência da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões)<sup>265</sup> possibilitou-me a graça oportuna de empreender este trabalho, que encontrou sua razão de ser num desses “novos” Pentecostalismos, especificamente na observação participante num culto semanal, na IEP. Na ocasião, duas senhoras bem idosas cambaleavam em coro no meio do templo, numa espécie de *ballet* [ajustado mas desarticulado], muito parecido com alguns rituais de incorporação de pretos-velhos e caboclos nas religiões afro-brasileiras<sup>266</sup>. Era a corporeidade, a performance ritual em curso naquele culto, clamando por ser pesquisada. E este texto é parte de uma

<sup>262</sup> Por *Tangência*, correlaciono dois sentidos: 1. tanto o usual figurativo geométrico (na ideia de uma abordagem que “correlaciona”, “toca superficialmente”), e 2. quanto o conceito de *tanger*, significando “tocar fisicamente”, “acionar”, “manipular”, “fazer soar” e etc. Cf. Houaiss; Villar, 2009. A hipótese capitulada no termo carrega a noção de que os sentidos, em nosso contexto, são simbólico-ritualmente construídos e assimilados através das experiências sensoriais, que dialogam semanticamente entre os cultos.

<sup>263</sup> Trecho de *prosa* de Adérito Simões (sacerdote de Umbanda em São Paulo), postada em 18 de dezembro de 2016 em seu perfil na rede social Facebook.

<sup>264</sup> Irmão Dimas, 38, pentecostal.

<sup>265</sup> Sobretudo as perspectivas interdisciplinares presentes na riqueza produzida nesta Área de pesquisa.

<sup>266</sup> A semelhança entre os modos de expressões gestuais recorrentes nos dois cultos é [percebida e] concebida pelos pentecostais como uma cópia, uma imitação que os terreiros fariam do Pentecostalismo, uma vez que “o Diabo copia as coisas de Deus”, afirmação que deles ouço, sempre. Parece que a História, por si só, se não sombreia já derruba essa ideia, uma vez que as expressões performáticas da religiosidade afro são transmitidas, também, p. ex., na própria negritude dos agentes, lembra Vagner G. Silva em *Artes do Corpo e Caminhos da Alma*. Portanto, essa corporeidade como instrumento cútico dá mostras de preexistir ao Pentecostalismo, fazendo, inclusive, parte da construção da identidade negra na sociedade brasileira (GOMES, 2005).

resposta positiva à solicitação – inexistindo, obviamente, a pretensão [atrevida] de chegar a alguma conclusão axiomática. Neste sentido, a atenção restringe-se aos aspectos sinestésicos da ação performático-expressiva dos grupos, especial mas não exclusivamente durante os corinhos de fogo e pontos cantados, momentos dos cultos em que o apelo aos sentidos nasce [ou se intensifica] na produção sócio-ritual da experiência corporal-religiosa dos sujeitos. Tanto a “manifestação extática” (um ápice expressivo-gestual de recebimento do Espírito Santo, no culto pentecostal) quanto a “incorporação mediúnica” (o ato de possessão e expressão das entidades incorporadas) ocorrem como produto natural do rito, mas começam de algum ponto. E, a partir deste: ou acentuam-se variavelmente por um bom tempo, ou ocorrem de forma passageira e depois se encerram, ou começam e mantêm-se por um largo espaço de tempo, fundindo no espaço ritual o mundo dos deuses ao dos homens.

“É conforme a ação do Espírito Santo”, afirma o pentecostal.

“É o trabalho sagrado dos guias, o nosso trabalho de evolução”, diz o umbandista<sup>267</sup>.

Numa de suas abordagens sobre o universo pentecostal, Campos (1995) ressalta que “não há Pentecostalismo no singular” (p. 27). De acordo. E, para além da questão da pluralidade e diversidade nas releituras e/ou reapropriações hermenêuticas que fazem das manifestações pentecostais – dos grandes e médios centros aos rincões do país – um verdadeiro ninho de teologias, parece interessante e por demais oportuno destacar a maneira como tais teologias vem à tona no espaço propriamente ritual da experiência religiosa dos sujeitos. Nesse mesmo caminho, essa não-singularidade da Umbanda (em termos de uma impossível tipologização definidora e definitiva deste sistema de crenças) aponta para um universo infinito de possibilidades religiosas, incluindo aí um horizonte [talvez] inalcançável no vislumbre das manifestações rituais dos mais variados personagens mítico-espirituais que frequentam os terreiros. Dessa forma, penso ser justo reforçar uma indagação. É a *força* da cultura – e sua matricialidade religiosa – a responsável pelo plasmar de religiosidades nas quais o *corpo* assume, dialeticamente, a função de 1) libertar-se do pecado pelas vias disciplinares de uma ascese moral (que prescreve e estatui a repressão da estrutura física, biológica, orgânica, sob a tutela de uma herança puritana que se estendeu do Protestantismo ao Pentecostalismo), e ao mesmo tempo 2) libertar-se daquele mesmo estilo repressivo do velho Protestantismo que limitava aquele corpo à ação passiva (da recepção de sermões), restrita ao “sentar-se [somente] para ouvir” e “levantar-se ou ajoelhar-se [somente] para orar”? E seria esta mesma *força* o eixo-motriz que alimenta os movimentos simbólicos que constroem e interligam a

---

<sup>267</sup> Trechos de conversas informais com agentes religiosos, 2016-2018.

semântica religiosa entre o Pentecostalismo e a Umbanda, já que 3) a Umbanda (ao menos muitas delas) é também hospedeira da concepção cristã que reconhece no corpo físico o invólucro de um ser imaterial em movimento contínuo de progresso e evolução espiritual, e que 4) embora mergulhada em águas cristãs-católicas, está imersa no oceano simbólico-sincrético brasileiro que fundamenta a experiência religiosa de seus adeptos?

Quando me refiro a uma força da *cultura*, é simplesmente no sentido de concebê-la como um padrão de significados, onde as experiências encontram sua razão de ser na transmissão histórica da significação das coisas, na concepção herdada. Sendo tal significação incorporada, ela mesma, em símbolos através dos quais os homens apreendem e [re]comunicam seus conhecimentos. Sendo ainda essa mesma concepção o significado dos símbolos (GEERTZ, 2008), parece legítimo sugerir [ou até mesmo afirmar] que uma matriz religiosa brasileira (BITTENCOURT, 2003) atravessa a história, fazendo do tempo e do espaço das experiências [religiosas] dos sujeitos, em sua dinâmica de lugar (RABELO, 2005), autênticos moinhos de gastar teologias<sup>268</sup>. Um campo minado de novas significações de mundo e, a cada dia, um novo rejunte interpretativo tanto da mitologia bíblica da manifestação de pentecostes quanto da reinvenção adaptativa no seio das afro-religiosidades. Rejunte que promove a fusão cotidiana de novos olhares teológicos, comunicações e combinações de ideários sociais (cristãos, ameríndios, africanos, orientais...), novas trações que fazem girar a engrenagem social da usina produtora de novos sentidos de vida, de novos símbolos, novos Pentecostalismos e Umbandas.

David Le Breton traz-nos à memória que (...) “compreender a comunicação é também compreender a maneira como o sujeito, de corpo inteiro, nela participa (...) porque (...) o gesto é uma figura da ação, e não um simples acompanhamento decorativo da palavra” (2009, p. 40). E, por falar num “acompanhamento decorativo da palavra”, vale sublinhar que, tanto nos terreiros quanto nos templos pentecostais, verificamos a realidade ritual investigada nas análises de Gilbert Rouget (1990): no espaço ritualístico dos sistemas de crença, a música promove alianças simbólico-identitárias, sociabilizando os partícipes e dando ocasião ao florescer do êxtase, do transe, da possessão... da experiência religiosa. É quando o corpo – a performance, a expressão gestual – significa socialmente, e o grupo social [religioso] significa corporalmente. Nesses instantes rituais “o corpo é então campo de batalha e arma, significado e significante; tudo começa e termina nele” (BRUMANA; MARTÍNEZ, 2000, p. 369).

---

<sup>268</sup> Num sentido aproximado de “moinhos de gastar gente”, aplicado por Darcy Ribeiro (1995).

São questões pontuais, mas que muito podem auxiliar no sentido das análises sobre a expressividade corporal nos rituais pentecostais e umbandistas. Pois a experiência sensitivo-ritual vivida pelos sujeitos é elemento vital nas estruturas da comunicação religiosa; e, neste sentido, interliga e baliza, tanto os sistemas de crenças quanto a natureza das relações sociais, nos respectivos grupos.

## 1. Sentidos construídos I: A reescrita [corporal] da experiência religiosa

*O corpo é o primeiro, e o mais natural instrumento do homem (MAUSS, 2003, p. 407).*

*Às vezes dá... assim... sobe aquele calor, aquela coisa, assim... e parece que explode alguma coisa lá dentro da gente (SIC)<sup>269</sup>.*

*Uma coisa que pode ser muito simples, mas que acontece: o meu coração tem uma pulsação diferente. A gente observa que a emoção tá junto, mas existe uma pulsação diferente, de dentro pra fora. É um sinal de que a entidade está se aproximando (SIC)<sup>270</sup>.*

O corpo é morada, tabernáculo do Sagrado, prescreve a cosmovisão pentecostal. Isso não é novidade na cosmovisão cristã enquanto cultura [puritana] de repressão ao corpo (SOUZA, 2004; COMBLIM, 2005; MARASCHIN, 1983). Portanto, o corpo já era sagrado no Protestantismo histórico. Tanto o ascetismo extramundano quanto o intramundano implicavam renúncia às “superfluidades”, mais objetivamente aos prazeres terrenos vividos no e para o corpo (WEBER, 2004). O que salta aos olhos no Pentecostalismo é a leitura bíblica trazida à prática da igreja, de modo a reafirmar a postura hermenêutica que estabelece o corpo como território demarcado pela divindade como sendo sua propriedade exclusiva. Eis um ponto chave que traz à baila e consagra, “legitimando”, a manifestação dos dons espirituais, dos carismas, no culto pentecostal: pois se o corpo é de Deus, o Todo-Poderoso faz dele o que quiser, inclusive *bailar*<sup>271</sup>. Um aspecto que devemos ressaltar, de partida, é a diferença entre a ideia de “estar cheio do Espírito Santo” e a de “ser possuído pelo Espírito Santo”: esta é a mais distante da concepção pentecostal.

<sup>269</sup> Irmã Sagamor, 54, pentecostal.

<sup>270</sup> Sérgio, 51, umbandista.

<sup>271</sup> “*Bailar*”, aqui, é termo tomado de empréstimo à abordagem de Miriam Rabelo (2005) sobre a dinâmica da experiência de “receber o Espírito Santo” no Pentecostalismo.

Daí ser imperativa a necessidade de por à mesa duas categorias de experiência antropológico-religiosa, aqui adotadas no sentido de distinguir, como um tipo ideal (para fins exclusivos desta reflexão), os modelos de senciência aqui analisados: o *transe de inspiração* e o *transe de possessão* (ROUGET, 1990)<sup>272</sup>. Conforme apontado linhas atrás, no início deste capítulo, a Umbanda, em sua característica mais cristianizada (como é o caso do CESAU), não deixa de conservar alguns traços moralistas cristãos a prescrever, aos adeptos, a importância da valorização e bom cuidado [algo quase puritano] do aparelho mediúnico (o “*corpo do cavalo*”) – apesar da evidente diferença nos níveis de “ascetismo” entre uma religião afro-brasileira e uma denominação pentecostal de forte rigor moralista. Consoante à crença pentecostal, o Espírito Santo influi diretamente na ação do sujeito, todavia de maneira a “inspirá-lo” a fazer e/ou dizer algo<sup>273</sup>, e não de forma a “possuí-lo”, tomando o controle de sua consciência<sup>274</sup> [do sujeito, de seu corpo], o que caracteriza a possessão umbandista. Portanto, eis as categorias aqui utilizadas, à luz da proposição de Gilbert Rouget:

---

<sup>272</sup> Para aprofundamento na temática do *Transe* (e seus “tangentes”), vide Rouget (1990), Lapassade (1976), Lewis (1971), Bastide (1983; 1985; 2009; 2016), Aubrée (1996; 2012), Santos (2004), Vatin (2005; 2013), McNamara (2009), Cohen (2007), Goldman (1987), Concone (1987; 2004; 2006), Augras (2008), Boyer-Araújo (1993), Csordas (1997), Dianteill (2006), Segato (2005) e outros. Rosamaria Barbara faz um conciso mas razoável levantamento bibliográfico sobre as “teorias interpretativas do transe e possessão” (2002, p. 105-108). Os referenciais bibliográficos desses trabalhos ainda se desdobram em outras inúmeras bibliografias (sugeridas e incorporadas nos textos).

<sup>273</sup> Cf. Williams, 2011, notas nº 157 e 284.

<sup>274</sup> O tema da mediunidade [n. c., do *estado alterado de consciência*], na Umbanda é por demais extenso, e seu detalhamento aqui foge ao propósito do texto. De qualquer maneira, interessante frisar a existência de um tipo de *continuum* triádico na tipologia dos transe mediúnicos observados. A maioria dos meus entrevistados afirma serem médiuns *conscientes* ou *semi-conscientes* (sendo estes dois grupos os mais jovens e com maior nível de instrução formal), enquanto os mais velhos categorizam-se no grupo dos médiuns *inconscientes*. O nível de “consciência” em questão diz respeito à capacidade que o sujeito tem de, mesmo incorporado pela entidade, manter intacta sua individualidade psíquica e percepção do entorno, apesar do compartilhamento intelectual em curso com o espírito possessor. Um dos médiuns supõe, em conversa informal, que a assunção de ser “médium inconsciente” (pelos mais velhos e não instruídos formalmente) deve-se à incapacidade destes em articularem, minimamente, sua experiência com o trabalho espírita. Penso, talvez, tratar-se de observação em boa medida preconceituosa. A complexidade do fenômeno sugere a exclusão de reducionismos dessa natureza, vez que parece simplista indexar um suposto nível de experiência religiosa do sujeito à sua capacidade retórica. Ainda que esta se apresente ruidosa, por conta da rusticidade característica dos níveis da comunicação oral ordinária da gente simples, o ponto de vista desse nativo parece associar, indiscriminadamente, a *legitimidade* ou a *verdade religiosa do sujeito* à sua [in]capacidade argumentativa, geralmente vinculada ao acesso às estruturas linguísticas da norma culta. Até mesmo do ponto de vista do Espiritismo kardecista, há uma indicação a evitar esse tipo de hostilidade aos modos populares de discurso oral (apesar de o trecho tratar-se de espíritos desencarnados, e não de médiuns): “(...) Salvo algumas exceções, o médium exprime o pensamento dos Espíritos pelos meios mecânicos que estão à sua disposição, e que a expressão desse pensamento pode, e deve mesmo, o mais frequentemente, se ressentir da imperfeição desses meios; assim, o homem inculto, o camponês, poderá dizer as mais belas coisas, exprimir os pensamentos mais elevados, os mais filosóficos, falando como um camponês; porque, como se sabe, para os Espíritos, o pensamento domina tudo. Isso responde à objeção de certos críticos a respeito das incorreções de estilo e de ortografia que se podem vir a censurar nos Espíritos, e que podem provir do médium tão bem quanto do Espírito. Há futilidade em se prender em semelhantes coisas (...)” (KARDEC, 2008, p. 187). O recorte em questão, da literatura doméstica do Kardecismo, não deixa de espelhar a realidade social comum, quando consideramos as produções de discurso operadas na realidade social cotidiana. Em linhas

Durante o **transe**, o sujeito se apresenta com outra personalidade (ora mudada pela presença de um deus, gênio, ancestral, de uma divindade que atua em seu lugar), uma vez que tal espírito já tomou seu corpo, substituindo-lhe no controle. Logo, esse sujeito torna-se ‘o deus’. Dizemos então que, nesse caso, há ‘**possessão**’ (ideia de posse absoluta), no sentido estrito do termo (ROUGET, 1990, p. 78-80, tradução e grifo meus)<sup>275</sup>.

[Durante o **transe**] (...) o sujeito não se apresenta com outra personalidade, mas como sendo investido por uma divindade (ou pela força que emana desta: no caso, o Espírito Santo, que vem de Deus). Mas, apesar de estar investido pelo poder da divindade, o sujeito coexiste com ela, todavia dominando-o e fazendo-o agir e/ou falar em seu nome (torna-se um profeta, um porta-voz de Deus). O caso mais frequente desse tipo de relação é aquele observado nos transe atribuídos ao Espírito Santo. Dizemos que, nesse caso, não há ‘possessão’, e sim ‘**inspiração**’ (...)” (Idem, Ibidem, p. 80, tradução e grifo meus)<sup>276</sup>.

São variados [e por vezes imprevisíveis] os modos pelos quais o Espírito Santo se manifesta aos e nos fieis. Logo, resolvi pinçar um deles, apenas: o *efluir*<sup>277</sup> da presença de Deus na experiência sensível do crente e como tal *efluir* evolui para a expressão gestual. Daí um paralelo analítico, considerando os eventos, comparando alguns dados às impressões obtidas a partir da pesquisa de Rabelo sobre a incorporação no Candomblé e Pentecostalismo (2005). Isto alimenta um circuito de inferências interligadas ao prisma interpretativista ora assumido neste trabalho, na tentativa de uma leitura que reconheça, na experiência sensível do crente, a *fronteira de sentido* entre o universo simbólico das crenças pentecostais e umbandistas e a legitimação das respectivas hermenêuticas na performance ritual. Desta forma reconheço, no pano de fundo da matriz religiosa brasileira, um *rejunte cultural* que implica em elementos de continuidade entre o engajamento corporal das manifestações carismáticas de certos Pentecostalismos e o das religiões afro-brasileiras, em nosso caso, o

---

gerais, há diplomados com comunicação falha, e semianalfabetos e/ou analfabetos funcionais com razoável performance retórica.

<sup>275</sup> “Pendant la **transe**, le sujet est vu comme ayant changé de personnalité, celle d'un dieu, d'un esprit, d'un génie, d'un ancêtre, disons d'une divinité, ayant pris possession de son corps, s'étant substituée à lui et agissant à sa place. (...) Le sujet devient, pour un temps plus ou moins long, le dieu. Disons que, dans ce cas, il y a **possession** au sens strict du terme.”

<sup>276</sup> “(...) le sujet est vu non pas comme ayant changé de personnalité, mais comme étant investi par la divinité ou par une force émanant d'elle, celle-ci coexistent en quelque sorte avec lui, mais en le dominant et le faisant agir ou parler en son nom. Le cas le plus fréquent de cette relation est celle qui s'observe dans les **trances** attribués au Saint-Esprit. Nous dirons qu'il y a, dans ce cas, non point possession mais **inspiration** (...).”

<sup>277</sup> Quando o pentecostal fala sobre sua experiência em “receber o Espírito Santo”, a voz da crença, em sua tentativa de verbalizar tal vivência religiosa, geralmente utiliza expressões metafóricas (quase sempre com paralelos bíblicos), tais como “eu sinto rios de água viva a jorrar do céu”, “eu sinto as labaredas do Espírito a queimar”, “quando o fogo desce a presença de Deus flui no meio de Seu povo”, etc. Essa concepção de um *efluir* é muito presente nessas experiências.

Pentecostalismo da IEP e a Umbanda do CESAU. Conforme apontei anteriormente, tal *continuum* entre as expressões gestuais de ambos os credos encontra fulcro em vários elementos culturais de contato, tais como a arte da música – e as ligações desta com as práticas religiosas<sup>278</sup> – bem como a influência exercida pela música no espírito da coletividade brasileira.

Eu vejo como que um vaso sendo completado. Um vaso sendo completado. (“Ô Glória a Deus”, acentua irmão Leandro). Não tem o filtro, você não vai tirando a água dele, ele não vai esvaziando, depois você não pega e não enche ele novamente? É como se fosse assim. **Quando Deus opera na igreja, o homem de Deus fica cheio, sai alegre, recebe a bênção, a vitória! (...) Eu sinto o fogo descer do céu, um arrepio**, um arrepio muito gostoso, da cabeça até os pés, **vindo de cima pra baixo, e me envolvendo o calor do Espírito Santo...** (...) Começa sempre na cabeça... é da cabeça pra baixo. **Eu sinto muito as mãos aquecidas, mas começa sempre na cabeça.** É uma realidade, mesmo, o fogo vem no corpo inteiro, o calor do Espírito! (...) **Meu olho, eu sinto pegar fogo em meus olhos**, sinto minha mão quente, pegando fogo... Me dá uma alegria, me dá... **Eu sinto uma alegria, uma vontade de pular, de rodar...** Já aconteceu, assim, eu te falo que, quando eu tô ‘tomado’ assim, quando eu tô recebendo, sentindo ali a presença de Deus mesmo, já aconteceu d’eu dançar... no louvor... falando em línguas... d’eu dançar... e também d’eu impor as mãos sobre uma pessoa que estava enferma, e ela ser curada. **É isso, o Senhor (Deus) me toca e me leva (SIC)**<sup>279</sup>.

Recebi convite de um amigo pra ir no barracão (terreiro). Primeira vez senti coração palpitar, etc... a Umbanda veio preencher a lacuna deixada pelo Kardecismo... **Kardecismo eu compreendia, mas não sentia... a Umbanda eu não entendia bulhufas**, aquilo pra mim era um mundo novo. **Porém, eu sentia e não tinha como contestar aquilo como inverídico...** e aí depois é que eu fui desenvolver e entender que uma coisa complementa a outra. (...) **Às vezes você tá sentindo, no início, tudo é inespecífico, tremendo, passando mal, não sabe o que é** (qual entidade)... aí tá tocando o ponto, não aprofundou a sensação... **aí tocou outro ponto, aí sentiu mais...** de certa forma **o ponto ajuda a direcionar** (identificar), **o que tá acontecendo...** (...) O ponto é como a imagem, a foto de uma pessoa de quem você tem saudade, que não tá mais com você. Você fala ali coisas com a foto, mas não é com a foto, é com a pessoa, com a lembrança da pessoa... mesma coisa com a música, com **o ponto... é uma forma de tornar concreto o que não é tangível... a gente cria imagens, eleva o espiritual... é uma maneira de materizlizar uma coisa que não seria compreendida se ela não fosse materizalida...** (...) **Então vem a incorporação, isso é totalmete individual, pessoal. Então, depende do Santo, cada Santo se aproxima de uma forma...**

<sup>278</sup> Entre alguns dos textos aqui considerados, mostram-se interessantes os de Reginaldo Prandi (2005), Uéslei Fatareli (2008), Othon Jambeiro (1975), Eduardo Maranhão (2012), Rogério Budasz (2009) e Roberto DaMatta (1993).

<sup>279</sup> Irmão Leandro, 25, pentecostal.

**A minha preta velha** sinto dor nas costas, a perna tremer, com muito formigamento. **Minha Pombogira**, me sinto leve, ela pressiona minha cabeça, me dá muita dor de cabeça, apertando a cebeça. **Outra Pombogira** me deixa tonta, como bêbada. **O Boiadeiro** pressiona o meu peito, fico muito sem ar... **O Malandro** me deixa tonta, mas um tonto diferente... **O Erê**, eu começo a rir descontroladamente, de nada: isso não é legal, não é divertido... eu começo a rir, igual uma retardada, igual louca... é ele chegar, eu começo a rir, segurar riso, não dá... dá vontade de pular! **Exu** me dá muito calor, principalmente na região do pescoço, aquele bafo quente, que a gente fica inquieto... **Olha, por mais que alguém tenha o mesmo Santo que eu, o corpo dela funciona de forma diferente da minha... o corpo e a mediunidade é um trabalho em conjunto do medium com o Santo, duas variáveis que você tem, que podem produzir diferentes sintomas...** (SIC)<sup>280</sup>.

Nessas andanças por Umbandas e Pentecostalismos (aqui especificamente no CESAU e IEP), e nas conversas formais e informais com os religiosos, é possível perceber, de maneira um tanto tácita – na relação que estabeleço entre os conteúdos das conversas fecundas dos depoentes e o momento mesmo da ação ritual, em que eles são atravessados e investidos pelas hostes invisíveis de seus sistemas de crenças –, a convergência dos eixos discursivos<sup>281</sup>. Estes, por certo, também balizam a correspondência estética presente no paralelismo semântico somatizado na dinâmica performática ritual dos grupos: *inspirado* ou *possuído*, a ideia de “energia”, “poder” – o *mana* – marca a operosidade dos sistemas simbólicos. Produto social da intersubjetivação das crenças, em cada grupo específico, o transe aponta no sentido de concebermos e admitirmos – como de fato venho fazendo, até aqui – *o corpo como fio condutor* na compreensão da experiência religiosa (LE BRETON, 2013). Na mesma proporção em que a simbólica musical costura os rituais, conferindo-lhes um tipo de essência estético-acústico-discursiva, considero aqui a assertiva de Marcel Mauss (2003), uma vez que o corpo é instrumento natural do homem, sendo um seu símbolo coletivo e autorrepresentativo – à medida que indica, a si mesmo, a presença em si do Outro (do Sagrado) e, recebendo o Outro, indica a este suposto agente do além a disposição ao serviço espiritual. E assim, a partir daí, cumpre, ainda, um papel de indicador, ao grupo, da eficácia simbólica de seus sistemas de crença.

Pensando então na estrutura corporal do *homo religiosus* como mediadora e veículo da experiência ritual pentecostal e umbandista (experiência esta convertida em *vetor empírico* do simbolismo religioso), trago à memória a observação a que me referi no capítulo anterior, sobre a relevância que considero haver nas diferentes dimensões das arquiteturas, nos dois

<sup>280</sup> Gabriela, 28, umbandista.

<sup>281</sup> No sentido de uma *noção e conhecimento inspirados*, |in|formados, que orientam-lhes os argumentos.

espaços cúlticos, no sentido de tentar organizar a compreensão do leitor no que diz respeito a certo desequilíbrio textual aqui apresentado.

A dinâmica discursiva do culto pentecostal da IEP segue um *modus operandi* típico das organizações de comunicação social modernas (na relação preletor-público)<sup>282</sup>, enquanto o dinamismo da Umbanda do CESAU consagra, em seus rituais, uma subdivisão interna do ambiente cúltico (naquilo que pode ser considerado um modelo estético típico das comunidades tradicionais, numa relação de subdistribuição de papéis: entidades-consulentes). Então, a apresentação textual deste trabalho de pesquisa reflete, em boa medida, na superfície das tentativas de uma tradução etnográfica, a diferença dos modos discursivos dos universos religiosos pesquisados. Portanto, se há aqui um volume textual-descritivo superior, em relação aos cultos da IEP, a razão está antes nas formas em que se dá a produção discursiva nos respectivos templos, e não numa suposta diferença nos graus de valoração atribuídos aos discursos rituais. Porque são múltiplas as formas discursivas na IEP, por conta dos testemunhos, mensagens, *oportunidades* (com ou sem música) e etc., o que agrega uma infinidade de memórias gravadas em áudio para transcrição, das quais não há sequer um terço, neste texto. Por outro lado, o número de entrevistados dos dois grupos é aproximado. Na Umbanda, em contrapartida às diferenças litúrgicas – o que, portanto, implica diretamente num índice textual expositivo menor, no que tange às descrições das giras –, tento fazer a compensação analítica através dos discursos das entidades (alinhavados que são aos pontos cantados por esses atores), e na relação semântica estabelecida entre as frações rituais, nos dois núcleos simbólicos.

E, se a diferença entre as arquiteturas, a distribuição e organização físicas do espaço ritual, é um fator importante e até determinante do *modus operandi* em que são desenvolvidos os fluxos de comunicação nesses espaços de compartilhamento de crenças, conforme expus, não é menos verdade que os estímulos à sensorialidade dos religiosos ocorrem de maneiras também diversas. Tomando de empréstimo a D. Le Breton a ideia de uma “latitude sensorial” e uma “dinâmica corporal” (2013, p. 165) numa observação que se pretenda compreensiva nos rituais, em termos de *corporeidade*, parece-me pertinente considerar a relação física direta que o corpo estabelece com os lugares, uma vez que os espaços têm o poder de [se não produzir, possivelmente] moldar comportamentos (Id. Ibid., p. 167). O sujeito parece estabelecer, com seu *locus* ritual, uma espécie de exegese comportamental possível de entrever-se na dinâmica dos fluxos de comunicação litúrgicos-rituais. Chegando ao espaço

---

<sup>282</sup> Vide, p. ex., Melo; Fernandes (2014; 2015), Melo (2014), Marcondes Filho (2003), Sá Martino (2010), Neto; Gomes; Braga; Ferreira (2008), Sousa; Corrêa (2014) e outros.

ritual, a sensibilidade religiosa já projetada na experiência mística, futura, o engajamento simbólico, o mesmo que sacraliza o espaço de culto. É a função, a lógica do símbolo, operada na experiência mágico-religiosa (ELIADE, 1991; 2008; 2016, p. 363-372).

Passo ao exemplo do Pentecostalismo. Partindo da resposta ativa do público às interlocuções dos pregadores (num contraste flagrante com o tradicionalismo protestante envolvido no silêncio parcial de uma igreja a intercalar escutas insonoras e améns), o culto da IEP ressoa seu alarido próprio na característica que bem o distingue da sua matriz protestante, característica que toma sua forma nos próprios agentes do culto [e dos corpos] através dos quais o Pentecostalismo desenha sua presença nos quadros sociais. Na ação de louvar e expressar sua devoção nos cultos (estes, por sua vez, estruturados na relação de comunicação em que agentes randômicos, em momentos distintos, orientam o discurso), o pentecostal se abre à ação direta do Espírito Santo. Como já vimos, esse “abrir-se ao Outro”, na experiência pentecostal, não diz respeito ao fenômeno da *possessão* – no sentido de ser dominado pela divindade. Antes, o *transe inspirado* do Pentecostalismo como um estado de plena consciência associado a sensações de alegria e *encanto/admiração* (MAUÉS, 2003)<sup>283</sup>, reflete a dinâmica de um [suposto] intercâmbio comunicacional. O ato de deixar-se inundar pelo Sagrado comunica ao mesmo a predisposição a recebê-lo<sup>284</sup>. A *inspiração*, enquanto [suposta] ação direta do Sagrado sobre o crente, pode ser entendida como sendo uma resposta da divindade que, suscitando no fiel a alegria da presença divina, comunica a este tal aceitação daquela ação de louvar. Logo, o culto pentecostal é uma festa, porquanto o personagem central da estrutura mitológica convida aos crentes para compô-la, alegrando-se com ele, o anfitrião ubíquo que faz do lugar em que se encontram, afirma a fé pentecostal – incluindo aí a experiência sensível do fiel – o templo para tal celebração.

E esse mesmo templo, templo orgânico, do sangue, dos músculos, dos ossos, dos tecidos visíveis e invisíveis, da dor, do prazer e da consciência, é também a morada itinerante do Orixá, das entidades. A Umbanda é um “abrir-se ao Outro” numa diferente perspectiva de entrega, em que a dinâmica comunicacional entre o crente e o mito propõe ao filho-de-santo realocar sua capacidade de autodeterminação (total ou parcialmente, consoante os níveis do

<sup>283</sup> No referido artigo de H. Maués há interessantes abordagens sobre as experiências de êxtase, transe e possessão, em diálogo com as perspectivas teóricas da antropóloga francesa Marion Aubrée.

<sup>284</sup> A teologia pentecostal preconiza, da mesma forma que o Cristianismo em geral, a onisciência como um dos atributos de Deus, considerando-se “Deus”, neste caso, como ente cognitivo real, conforme o Cristianismo (SOARES, 2008, p. 69). Neste sentido, não parece haver contradição quando afirmo que o crente “comunica” a Deus que este pode se manifestar, sendo que a divindade [supostamente] tem conhecimento pleno da consciência do crente. Antes, a oração significa diálogo com o transcendente, meio através do qual efetivam-se várias circuitos de informações, quer restritamente intelectivas, quer por vias mais sensitivas: na sensibilidade carismática, por exemplo.

*continuum* mediúnico) ao domínio do espírito possessor. E apesar do poder [social] dos valores simbólicos do grupo religioso, de seu povo<sup>285</sup>, seu terreiro, o sujeito mergulha ritualmente tanto no sentimento de seu grupo, na emoção coletiva, quanto – e especialmente – na emoção particular de viver o símbolo em seu próprio corpo: o desgaste do dia trabalhado, que involui o entusiasmo e reduz a vida à fadiga, é [milagrosamente] transformado, num tipo de recarga mágico-energética ritual, evoluindo para uma sensação de autoconhecimento (BARBARA, 2002). Sob esse olhar, o papel que o adepto desempenha na gira não se resume a uma *théatralité de la transe*, usando uma expressão de G. Lapassade (1976) – embora ele não deixe de atuar no palco da experiência religiosa, no exercício da emoção profunda e prática, no cenário ritual.

No momento em que a estrutura física do adepto é atravessada pelo “vento”<sup>286</sup>, opera-se aí o que pode ser considerado um *uso inédito* do corpo [que, embora prática repetida, mantém-se original, por conta do retomar contínuo do tempo sagrado, diria Eliade (2008)]. E, talvez, esse ineditismo transitório possa ainda ser enxergado como uma maneira de atender à “necessidade antropológica de uma nova aliança com a corporeidade subutilizada na modernidade”, de alcançar um “uso de si mais inteiro, de integrar os diferentes níveis de sua existência” e – como grande momento espiritual que é, parêntesis na vida cotidiana –, o religioso *trabalha para a espiritualidade*, num “uso físico de si [que] culmina numa jubilação”, pois “provoca o sentimento forte de existir” (LE BRETON, 2013, p. 196-197). Tal como a ciranda que o vento faz com as folhas secas, quando passeia baixo pelas planagens e paragens ocasionais, segue assim o filho-de-santo possuído, prato temperado pela presença em si dos deuses que congregam, no corpo do crente, a fusão das mundos e das verdades mitológicas, no ballet do espírito, no palco da crença.

<sup>285</sup> Cf. nota nº 99, com referência a Olga. G. Cacciatore, 1977, p. 214.

<sup>286</sup> Referindo-se à presença do Orixá, um sacerdote de Candomblé Angola utiliza sempre o termo “vento”. Ele já me disse, algumas vezes, “ser tocado pelo vento”. <Em lugar de *Orixá* (palavra *nagô*), os adeptos desta nação de Candomblé usam o termo *Inquice*>. Considerando suas propriedades físicas, o *vento* é o *ar em movimento*. Essa ideia do caráter [geralmente] imprevisível, indomável, impetuoso, do vento, é bem presente também nas metáforas bíblicas: “O vento assopra onde quer, e ouves a sua voz, mas não sabes donde vem, nem para onde vai; assim é todo aquele que é nascido do Espírito” João 3.8 (Bíblia, 1995 - Stamps). Bem observa Eliade que “é a presença das imagens e dos símbolos que conserva as culturas ‘abertas’: a partir de qualquer cultura (...), as situações-limite do homem são são perfeitamente reveladas graças aos símboos que sustentam essa culturas (1991, p. 174). Permita-me um caso pessoal. Lembro-me de ter refletido sobre duas folhas que colhi, numa caminhada: uma seca, caída no chão, e uma que arranquei do galho. Os traços comuns entre elas prontamente as identificavam na mesma família e origem. Penso que, talvez, assim como as folhas, as culturas mantêm suas marcas, no tempo. Apesar de algumas diferenças (elementos outros agregados às folhas, poeira, algum rasgo pontual, etc.), um tipo de essência está lá, capturado na cristalização da natureza. Quem sabe o *vento* que hoje assopra nos cultos pentecostais, e que desperta a sensibilidade do pai-de-santo, não seja o/esteja no perene *ar em movimento* das culturas, conforme Eliade apontou no estudo sobre as divindades celestes entre os africanos e alguns outros povos. Segundo o autor, *Puluga* é o deus dos andameses, que habita no céu e sua voz é o trovão, o *vento* é a sua respiração (2016, p. 43-44). Vide tb Eliade (2010, 2011a; 2011b).

**A emoção é a recitação moral do acontecimento, restando clara em sua expressão.** Nestas análises, não operaremos uma nítida distinção entre emoção e sentimento, já que ambos se integram e decorrem da mesma impregnação social. Sentimento e emoção nascem de uma relação com um objeto, da definição, pelo sujeito, da situação em que se encontra, ou seja: eles requerem uma **avaliação**, mesmo que seja intuitiva e provisória. **Essa última baseia-se sobre um repertório cultural que distingue as diferentes camadas da afetividade, misturando as relações sociais e os valores culturais ativados pelos sentidos. Ela se exprime numa série de mímicas e gestos, em comportamentos e em discursos cultural e socialmente marcados, sobre os quais também exercem influência os recursos interpretativos e a sensibilidade individual** (LE BRETON, 2009, p. 114, grifo meu).

Penso, seguramente, que a pluralidade de Pentecostalismos e Umbandas [brasileiros] não deslegitima a intenção aqui empreendida, no sentido de entender um pouco acerca da experiência, sobretudo de alguns pentecostais e umbandistas com o agir sagrado através das manifestações expressivo-gestuais, em seus núcleos religiosos. E, é esse o objetivo – compreender a ação de alguns elementos simbólicos que nascem quer da leitura teológica da Igreja Evangélica Preparatória, quer das [re]leituras da(s) tradição(ões) umbandista(s) e os sentidos dela(s), [re]organizados na experiência dos adeptos do Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda (CESAU). A partir de algumas pistas sensíveis que se mostram nesses cultos – tais como a coreografia [imprevisível e diversificada] do crente que, “pentecostalmente trajado” em seu terno e gravata, marcha entre as fileiras de bancos bradando línguas estranhas, ou mesmo no marchar do Caboclo de Ogum, em seu olhar impávido e imponente, passado mitológico no presente, através do corpo do médium –, é evidente que a comunicação dos símbolos da crença se dá na comunhão mesmo dessas crenças, além do fato de que a própria fluidez na comunicação ritual dos símbolos constitui, de forma seminal, a plausibilidade<sup>287</sup> do arcabouço ritual dos sistemas de crenças, legitimando os mitos na expressão sensível do crente, na festa da coletividade.

Em seu caráter cênico, as performances coreográficas recorrentes no culto pentecostal [re]traduzem – ou tentam traduzir, espelhando, na imagética criativa da crença – as letras dos corinhos de fogo, e creio que produziriam, num olhar incauto, o mesmo espanto descrito por Malinowski (1992, p. 69-92), quando o autor se referia a um homem que fosse trasladado, de

---

<sup>287</sup> Plausibilidade no sentido que Peter Berger (2008) atribui ao termo, i.e., a ideia de que um indivíduo só pode manter/conservar sua autoidentificação em um grupo que confirma tal identidade. Essas “estruturas de plausibilidade”, acentua Faustino Teixeira, é que “conferem a base social para a conservação da realidade, eliminando o risco dissolvidor da dúvida” (2003, p. 224).

chofre, à presença de um mago, naqueles momentos rituais de ab-reações. Observa-se na catarse pentecostal similaridades consideráveis entre os gestos descritos pelo etnógrafo polonês-inglês com as performances gestuais de alguns fieis que, “vislumbrando uma chuva de fogo” durante os momentos extáticos, cambaleiam, num *ballet* espiritual, de forma análoga às manifestações performáticas mediúnicas dos cultos de tradição africana. E aqui torna-se mais pronunciado, mais evidente, que os diálogos semânticos da experiência religiosa se dão na diferença mesma das tradições pneumatológicas de cada grupo. A analogia simbólico-estrutural, denunciada pelas semelhanças no significado das expressões gestuais entre a Umbanda e Pentecostalismo, está na relação dialógica entre os sentidos e representações produzidos ritualmente, cada qual na adscrição de seu território de crença. Cosmovisões que, em boa medida, faceiam-se de forma invertida (o deus de um é o demônio do outro, especificamente no sentido da polaridade Pentecostalismo-Umbanda); todavia ambos encontrando, na vivência sensória do “receber em si a alteridade sagrada”, o ponto de contato que lhes dá significação à vida religiosa. E o conjunto dessas experiências, em grande parte, segue mediado pela agulha simbólico-musical a que me referi no capítulo 2.

Bem notado por E. Dianteill,

A música tem uma função de mediador sensível entre interioridade e exterioridade. Ela tem uma natureza diversa daquela do signo visível, cuja objetividade é maior porque a imagem nos é sempre exterior. Inversamente, a música é invisível, ainda que vejamos músicos tocando seus instrumentos [ou quando a melodia é simplesmente cantada]. Materialmente intocável, em relação aos sentidos, **a música constitui um tipo de “ponte” entre a subjetividade e o mundo exterior**. Esta é uma das razões do uso frequente da música em rituais religiosos, particularmente nas religiões afro-americanas: **ela penetra o corpo, de maneira profunda**. Quando a música é associada a uma entidade/Espírito Santo (seja por um ritmo, pela melodia ou mesmo por um instrumento específico/ou não), **essa música tem o poder de transportar o espírito da divindade até o coração do homem**. A sutileza do símbolo musical torna-o um vetor primordial de *espiritualidade* (DIANTEILL, 2006, p. 8-9, tradução e grifo meus)<sup>288</sup>.

E, conforme Rita Segato, sobre a relação entre cantigas e danças no Candomblé,

---

<sup>288</sup> “La musique a une fonction de médiateur sensible entre intériorité et extériorité. Elle est d’une nature différente du signe visible, dont l’objectivité est plus grande car l’image nous reste toujours extérieure. La musique, en revanche, est invisible, même si l’on voit les musiciens qui la jouent. Elle est peut-être plus immatérielle que les autres données des sens et, par conséquent, elle constitue une sorte de «pont» entre subjectivité et monde extérieur. C’est pourquoi la musique est si souvent mise à contribution dans les rituels religieux, et en particulier dans les religions afro-américaines : elle va au plus profond des corps. Lorsqu’elle est associée à une entité par un rythme, par une mélodie, par un instrument spécifique, alors la musique porte l’esprit jusqu’au cœur de l’homme. Sa subtilité en fait un vecteur primordial de spiritualité. (...)”

(...) Pode-se dizer que os meios verbais e não-verbais de comunicação **traduzem-se mutuamente, pois fazem referência às mesmas ideias** – aquelas encarnadas nas imagens dos santos – por meio da utilização de diferentes linguagens. Por outro lado, cada uma dessas linguagens esclarece uma área específica de significado e, portanto, sua função não pode ser cumprida por nenhuma outra. Por essa razão, a prática do culto mostra que linguagens musicais e coreográficas são tão essenciais quanto a expressão verbal para a **modelagem e a transmissão da ideia multifacetada de cada divindade**. (...) A hora da dança (...) é a hora por excelência da **revelação** (...) (SEGATO, 2005, p. 167, grifo meu).

Justamente nesse caminho encontrei uma possibilidade, aparentemente sugestiva – e que parece-me estruturalmente autossustentável, ao menos por enquanto –, de utilizar os corinhos e pontos como agulha e linhas condutoras, à maneira de uma cerzidura, ora apresentada no capítulo anterior. A ideia de *ponte* [possivelmente a sugerir “signo”, cf. Dianteil (Op. Cit.)] entre o sujeito da crença e o personagem central do mito é uma base conceitual de *símbolo*, e, na mesma corrente, a noção de *transmissão de ideia* e de *revelação*, apontados por Segato (Op. Cit.). Penso ser oportuno reiterar que a experiência emocional/espiritual vivida na e através da musicalidade *gospel*, no cenário ritual da IEP, é diferente daquela vivida pelo adepto da Umbanda do CESAU. Grande parte das composições musicais populares dos grupos [genericamente] chamados de “evangélicos” – e aqui incluo, especialmente, os corinhos de fogo –, carregam, literalmente, em suas letras, a presença dos crentes, inserindo-os (como actantes religiosos que são) no enredo da mudança de vida, transformação, da “revelação”, do encontro com o Sagrado e, portanto, com *o sentido* (*meaning*). Os pontos de Umbanda não aparecem em situação semelhante, e por este terreno já trilhamos alguns passos, linhas atrás. Importante apontar, aqui, como forte elemento ritual de diferenciação entre os cenários religiosos em foco, o caráter da intensidade lúdica e acústica (no sentido do não-uso de equipamentos como microfones, amplificadores e instrumentos musicais eletrônicos) presentes no terreiro Santo Antônio. A ausência de estruturas técnicas de áudio que, em seus recursos sonoros, “enfeitam” socioculturalmente, representa antes uma particularidade simbolicamente positiva e enriquecedora, uma vez que a atratividade do evento centra-se [quase que] exclusivamente na busca pela experiência de comunicação com o mundo dos espíritos cultuados na Umbanda, e esse encontro dá-se pelo ferir das peles dos atabaques, pela emotividade de quem canta e na expressão dos discursos verbais e não-verbais dados no encontro [corporal] entre médium e entidade, e entre estes e seus pais e mães-de-santo, e entre todos estes e a assistência.

Impossível delimitar, esquadrinhar, tipologizar as emoções individuais de cada crente que, em seus respectivos nichos rituais, desabrocham na superfície do “recebimento do Espírito Santo” ou na “incorporação da entidade”; mas é no desenho mesmo que essas emoções projetam no espaço ritual, que centro tanto a observação quanto a tentativa [bem despreziosa] de *interpretação* das expressões corporais que dialogam semanticamente.

(...) Os dados contidos nos diários e nas cadernetas de campo ganham em inteligibilidade sempre que rememorados pelo pesquisador; o que equivale a dizer que a memória constitui provavelmente o elemento mais rico na redação de um texto, contendo ela mesma uma massa de dados cuja significação é melhor alcançável quando o pesquisador a traz de volta do passado, tornando-a presente no ato de escrever" (OLIVEIRA, 2006, p. 34).

A observação participante serve como uma fórmula para o contínuo vaivém entre o “interior” e o “exterior” dos acontecimentos: de um lado, captando o sentido de ocorrências e gestos específicos, pela empatia; de outro, dá um passo atrás, para situar esses significados em contextos mais amplos. Acontecimentos singulares, assim, adquirem uma significação mais profunda ou mais geral, regras estruturais, e assim por diante. Entendida de modo literal, a observação participante é uma fórmula paradoxal e enganosa, mas pode ser considerada se reformulada em termos hermenêuticos, como uma dialética entre experiência e interpretação (CLIFFORD, 2014, p. 31-32).

E, com a ideia de *reescrita corporal*, tento trazer à reflexão o fato reconhecido de que as experiências de vida compõem a existência de forma fracionada: nestes termos, a experiência religiosa é também sempre um devir. Assim, como uma obra sempre inacabada, as vivências sensoriais do crente vão-lhe recompondo, nas camadas simbólicas dos rituais e da consciência, o sentimento de missão, em que o fundir da vida ordinária com o mundo dos deuses segue compondo, nas páginas corporais, que no transe do *inspirado* ou do *possuído*, o sentido da prática religiosa<sup>289</sup>. Quer dizer, no corpo, o ator social religioso vive a cultura (n.

---

<sup>289</sup> Em seus estudos sobre o(s) Candomblé(s), Xavier Vatin (2005, p. 83) elabora análise sobre dois traços distintivos em relação às incorporações por entidades e/ou Orixás. Segundo o autor, há a incorporação múltipla (*l'incorporation multiple*) e a incorporação exclusiva (*l'incorporation exclusive*). À primeira forma de experiência religiosa, Vatin associa os médiuns que recebem várias entidades (especificamente o Caboclo, no caso dos “Candomblés de Caboclo”), enquanto à segunda, refere-se aos candomblecistas de mediunidade dedicada “exclusivamente” a seu *Orisà*. Considerando esta abordagem, parece interessante observarmos que, em nosso estudo, o pentecostal vive, *a priori*, um experiência de exclusividade frente à multiplicidade experiencial do umbandista, que trabalha com várias classes de espíritos. Mas, apesar dessa aparente diferença, é preciso notar que os variados níveis e formas de manifestação do Espírito Santo também permitem ao crente uma variedade de experimentações. A ideia de exclusividade ou multiplicidade não segrega o sentido ritual. O fato de não haver, no Pentecostalismo, uma orientação arquetípica para a performance, como ocorre na Umbanda, não cliva o significado dos transe. Antes, parece sustentar-se a noção de uma oportuna *bricolage*, num sentido mais nobre que pragmático, uma vez que há, nos dois grupos, experiências de invenções (ídiossincrasias), elaborações

c., a cultura religiosa), enquanto seu sujeito, lembra-nos Csordas (2002). Densa reflexão, empreendida pelo mesmo autor em seus estudos sobre a *corporeidade* e *profecia* na renovação carismática<sup>290</sup> (Idem, 1997; 2002), é o tema da manifestação glossolálica. Entendendo a glossolalia pentecostal como elocução ritual desprovida de componente semântico, Csordas reconhece, no “falar em línguas estranhas”, a presença de “um significado global, como uma forma *inspirada* de louvar a Deus, que também pode ser utilizada como uma prece vivenciada de forma profunda, clamando por intervenção ou orientação divinas” (2002, p. 74)<sup>291</sup>. Selma Batista (1989), em texto amplo e de muito fôlego também sobre a temática da *glossolalia* pentecostal como fenômeno acústico, levanta um ponto particularmente interessante, no que diz respeito ao que ela chama de “aprendizado” glossolálico que, segundo a autora, não é imediato. E afirma: “a prática coletiva da glossolalia possui um claro nível didático e, de certa forma, cria uma comunidade sonora” (Id. Ibid., p. 282). Essa ideia de comunidade sonora, em compasso com uma necessidade de aprendizado das “línguas”, parece sugerir outra consistente ponte simbólica entre a estrutura sonora umbandista e o desenvolvimento mediúnico, que também “não é imediato” (ao menos, regularmente).

Tanto a comunicação verbal dos pontos cantados coletivamente – em interconexão com a “produção” do transe e a condução ritual das giras –, quando o trabalho propriamente dito das entidades incorporadas – produzindo no adepto a experiência corporal que o atravessa simbólica e organicamente –, representam uma categoria semântica paralela à pentecostal. Como nos rituais a dinâmica e evolução das expressividades tanto sonoras quanto gestuais estruturam-se a partir dos sistemas formadores de sentido que são as crenças religiosas, podemos anuir ao fato de que “o papel dos significados fundamenta a emoção

---

e manipulações de sistemas culturais, sempre num sentido da busca por uma espiritualidade que lhes imprima sentido existencial, através das reescritas sensoriais operadas em si pelo Sagrado (VATIN, 2005, p. 175).

<sup>290</sup> Csordas aborda a temática da corporeidade partindo da premissa metodológica que considera o corpo não apenas como *objeto* de pesquisa, simplesmente relacionado à cultura, mas sim como *sujeito* da cultura, a “base existencial da cultura” (2002, p. 58).

<sup>291</sup> “Despite its semantic indeterminacy and phonological-syntactic variability, glossolalia bears a global meaning as an inspired form of prayse to God, and can also be called into play as and experientially profound prayer for divine intercession or guidance” (CSORDAS, 2002, p. 74). Num certo sentido, a concepção de Cordas sobre o fenômeno anui à teologia pentecostal sobre a glossolalia, vez que esta manifestação constituir-se-ia a corporeidade assumida pela experiência carismática da comunicação com o Espírito Santo: “O dom de línguas tem seu lugar no contexto da comunidade reunida (...) As línguas pertencem à vida continua de oração e louvor (...) e são uma realização do Espírito Santo”, e o teólogo arremata: “A única competência da pessoa é disponibilizar sua língua e seus lábios para que o Espírito Santo se manifeste” (WILLIAMS, 2011, p. 708). Em análise semelhante a de Paul Alexander (2009) e Harvey Cox (2001), Csordas ainda associa as línguas estranhas às performances improvisadas do jazz, com a ressalva das “faltas de resolução da forma musical” (2002, p. 78). Sílvia Citro, em texto sobre as igrejas aborígenes *Toba*, na Argentina, observa certas similaridades entre as “ínguas estranhas” faladas pelos grupos pentecostais e os povos “pré-evangélicos” da região; segundo a autora, trata-se de encontros culturais com o paasado xamânico (2002, p. 130).

experimentada” (...) uma vez que “a interpretação dada pelo indivíduo [aos sentidos organizadores de suas crenças e predisposições] condiciona o conteúdo de sua emoção, pois “a experiência individual contém o germe da experiência dos membros [de seu grupo de fé]” (LE BRETON, 2009, p. 121-126, grifo meu). E o corpo [pentecostal e umbandista] é o espaço de culto e é também o próprio culto<sup>292</sup>.

**A minha finalidade é só essa, irmão. Adorar a Deus.**

**Eu no corpo, na carne, ali, dançando** – porque a gente tá aqui na carne, tá nesse corpo de pecado, né? **Eu não tô ali pra fazer bonito pra homem, pra mulher, pra pastor, pra irmão, pra irmã... eu tô ali simplesmente só pra adorar a Deus...** Eu só peço a Deus que não retire de mim esse dom... **não tô ali pra me engrandecer, pra ser mais que ninguém... Deus me dá, Deus toca no meu coração pra fazer, eu vou obedecer, entendeu...** O irmão ali não faz, aí não é problema meu... cada um será julgado de acordo com sua obra... se Deus ver que o sujeito fez uma boa obra, ele vai dizer: vem pra cá, ou vai pra lá... a Bíblia já tem a sentença pra cada um, né... cada um vai ser julgado de acordo com a obra... **espero que minha obra continua sendo boa assim, irmão...** (SIC)<sup>293</sup>.

Vou fazer uma colocação inversa.

Você tá falando assim: o que o médium sente quando a entidade ta incorporada, né? **Eu vou te falar o que o médium não sente, quando a entidade tá incorporada: Quando eu tô com dor, eu não sinto dor; Se eu tô gripado, o nariz não espirra... Se eu tô com rinite, o nariz não pinga... Existe uma serie de sentimentos, sensações que meu corpo tem. Quando tô incorporado, não sinto nada disso...** (SIC)<sup>294</sup>.

Se “a cultura de um povo é um conjunto de textos”, diz-nos Geertz (2008, p. 212), podendo, portanto, ser lida e interpretada, o culto pentecostal e a gira umbandista são enredos a transcrever, da forma mais tangível [e sensivelmente prazerosa] possível, a relação entre a textualidade mitológica e sua verdade, prática condensada na experiência contemporânea do mito. O corpo do *homo religiosus* (e o lugar onde o culto se realiza) é, nesse sentido, o contexto onde ethos e visão de mundo se fundem ao sentimento de pertença; e tal fusão encontra sua aparência de objetividade no espaço da manifestação religiosa: a expressão gestual (Id., 1989, p. 96). E essa manifestação – religiosa, espiritual, mas sobretudo física, orgânica –, é pena e tinta na mão do Sagrado, que reescreve, no próprio crente, a experiência sensorial que se dá na ambiência cultural em que o sujeito vive, sendo, inclusive, moldada por essa ambiência (MESLIN, 1988). Expressões performáticas, para além de elementos rituais,

<sup>292</sup> Cumpro reiterar que, honestamente, não propus, no itinerário desta pesquisa, uma incursão teórica sobre a temática [exclusiva] do *corpo*, com vistas a um mapeamento conceitual, em qualquer nível – da filosofia às ciências biológicas e médicas, às ciências sociais e aplicadas. Portanto, justo ao menos apontar alguns referenciais nesse campo: Merleau-Ponty (2006; 2011), Csordas (2002; 2008), Le Breton (2009; 2012, 2013; 2006/2016), Blacking (1977) e outros.

<sup>293</sup> Irmão Agnaldo, 54, pentecostal.

<sup>294</sup> Luciano, 51, umbandista.

são linguagens que transcrevem a crença. [Re]nascida nos mitos, a crença viaja na diacronia da história através da reescrita contínua da cultura. A religião é um texto na cultura, destaca Nogueira (2012). O culto é um texto na religião. As músicas religiosas, as performances e expressões rituais são textos no culto. Pode-se ler o texto do culto, do fenômeno. Este fenômeno acontece, é permanentemente [re]escrito à nossa frente, num espaço semiótico<sup>295</sup> 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 da correlação entre seus constituintes cênicos e a análise interpretativa dos veículos de linguagem e expressão do grupo, é [também] uma forma de ler tais expressões, tentando entender tanto o sentido que abrigam quanto o que provisionam.

Mas todas as expressões coletivas, simultâneas, de valor moral e de força obrigatória dos sentimentos do indivíduo e do grupo, são mais que meras manifestações, são sinais de expressões entendidas, quer dizer, são **linguagem**. Os gritos são como frases e palavras. É preciso emití-los, mas é preciso só porque todo o grupo os entende. É mais que uma manifestação dos próprios sentimentos, é um modo de manifestá-los aos outros, pois assim é preciso fazer. Manifesta-se a si, exprimindo aos outros, por conta dos outros. É essencialmente uma ação simbólica (MAUSS, 1979, p. 153, grifo meu).

## 2. Sentidos Construídos II: um encontro [sócio]espiritual

*O coco só cai se o baiano balançar o coqueiro!* (SIC)<sup>296</sup>

*Quando o Espírito Santo tá me enchendo de alegria, tá enchendo, vem a certeza de que, eu creio, que muitas barreiras caem. Muitas barreiras espirituais caem. Barreiras, lutas, obstáculos do dia a dia. Isso cai tudo por terra. Problemas... tudo cai* (SIC)<sup>297</sup>.

<sup>295</sup> Esse espaço semiótico diz respeito à *semiosfera*, termo elaborado pelo semiotista estoniano Júri Lotman (1990; 1996). Segundo Lotman, é unicamente através deste espaço, a semiosfera, que se dão as relações simbólicas entre os signos. Vide SCHNAIDERMAN, 2010 e MACHADO, 2007. Observar características semióticas das experiências carismáticas, aqui, é justamente a tentativa de “uma etnografia dos veículos que transmitem significados” (GEERTZ, 2012, p. 122). Cf. tb nota nº 328.

<sup>296</sup> Disse uma entidade “Baiano” (julho/2015), enquanto preparava uma mandinga para “resolver uma demanda de cura”, atendendo a uma jovem consulente. A performance gestual dos baianos, de maneira geral, é uma das mais parecidas com expressões pentecostais, sobretudo quando as entidades dançam bebendo e já “embriagadas”. Interessante a convergência simbólica (própria ou imprópria, não assumo aqui nenhuma exegese) com a passagem bíblica narrada no livro de Efésios 5.18 (Bíblia, 1995 - Stamps), muito significativa para o pentecostal: “E não vos embriagueis com o vinho, em que há contenda, mas **enchei-vos do Espírito**”.

<sup>297</sup> Leandro, 25, pentecostal.

Uma vez fazendo parte de uma cultura, os símbolos são expressos quer pela língua, pelas crenças, pelos costumes, quer pela arte; todavia não se esgotam em tais pontos, já que o “espírito ‘próprio’ a cada cultura influi sobre o comportamento dos indivíduos” (CUCHE, 2002, p. 45). E não nos parece oculto, nas diversas modalidades de crença – das tradicionais às alternativas, em todas as sociedades – a presença do passado no presente, quadros em que os elementos simbólicos religiosos “objetivam” a realidade das convicções nas ações rituais. Porque os rituais aí estão para isso: encenarem a crença no palco da atualidade, reatualizando a história das “origens”. Eles sacralizam o espaço, lembra Eliade (2008). Rituais são manifestações simbólicas. “Os ritos *falam entre si*, como observava C. Lévi-Strauss para os mitos – e constroem uma música e um enredo de interpretação da experiência humana em perspectiva religiosa; um concerto cultural que teve uma enorme importância no passado e continua tendo no presente” (TERRIN, 2004, p. 284).

Assim, em cada espaço e tempo, os ritualismos religiosos assumem a moldura cultural de seu contexto. E em sua heterogeneidade, cada rito particular regula o conteúdo simbólico de forma a preservar a substância de seus efeitos, preservando também sua característica de regulador de *ethos* e de *visão de mundo*. Como se dá essa regulação de mecanismos simbólicos? É possível que comportamentos e inspirações sigam a cadência [ideológica] dos símbolos religiosos organizados? Pode a estrutura simbólico-religiosa, além de atuar na produção de sentido, estabelecer pontes entre o mundo objetivo e o universo das representações? De fato, são perguntas que trazem consigo outros questionamentos, imbricados que são em inúmeras possibilidades de respostas. Em se tratando do campo religioso brasileiro, ainda há que se considerar a grande complexidade que define um espaço de credos por onde transitam elementos simbólicos densamente sincretizados, numa pluralidade religiosa que afugenta qualquer possibilidade de analisar uma religião em particular desconsiderando sua relação com outras formas de manifestação religiosa, como já observaram Camurça (2009), Prandi (2007), Sanchis (1994) e outros. E, mesmo na delimitação de um credo em particular, há que ser especificada ainda que *fração* desse culto vai ser analisada. Portanto, mostra-se imperativa a necessidade de limitarmos este quadro reflexivo a um momento ritual em particular, no sentido de buscar uma [embora vaga] “interpretação” das correlações entre os símbolos e o(s) sentido(s) por eles produzido(s) no campo confessional do Pentecostalismo preparatoriano (IEP) e do Espiritismo do centro Santo Antônio de Umbanda (CESAU).

(...) Essa questão da sensação física do médium é muito mais pré-gira, pelo menos na minha experiência... **eu costume levantar cedo, “seis e poucos”, sete horas... tem dia que, 8h00, eu tô tomando café e já sentindo exu na caixola, sentindo a vibração do exu...** e sinto, sabe, aquela coisa de começar às 8h00 da manhã e vir trabalhar 9h00 da noite (no terreiro)... 12 horas **sentindo sensações que eu sei que são pertinentes àquela entidade que está se aproximando...** (SIC)<sup>298</sup>.

(...) **A gente pula, grita, sapateia, marcha...** é uma coisa assim, eu já tentei, mas não dá pra explicar... **é uma coisa sobrenatural...** eu às vezes fico me retraindo (tentando controlar-se), mas não dá... você não consegue assim, dependendo da situação, **quando você tá ligado no Senhor mesmo, vem aquela coisa... por mais que você tenta, quando vê, você já pulou, já saltou, já correu, já gritou**<sup>299</sup>, **não tem como...** nem explicação: é uma coisa muito boa, assim, sabe... **que parece que entra uma coisa dentro de você, que aquilo toma todo o seu ser...** (SIC)<sup>300</sup>.

O trabalho de formação da experiência é efetuado primeiramente sobre o significado do próprio estado. (...) A sucessão dos estados afetivos depende do significado conferido aos acontecimentos, decorre da cognição e não de um automatismo mental ou psicológico. (...) Não é o corpo que se emociona, mas o sujeito. (...) A emoção não é uma substância que se possa tocar e da qual nos revestimos para apresentá-la quando as condições estão reunidas: ela também consiste numa negociação consigo mesmo e com os outros dentro de si: ela resulta de uma interpretação (LE BRETON, 2009, p. 124-126).

<sup>298</sup> Luciano, 52, umbandista.

<sup>299</sup> Gilbert Rouget nota que o grito é uma conduta frequente, no transe (1990). Vale lembrar que, para este autor, o *transe* é um estado de consciência composto por dois elementos, um psicofisiológico e outro cultural. Reitero aqui um trecho de citação da pág. 183, em que, segundo Mauss, “os gritos são como frases e palavras. É preciso emití-los, mas é preciso só porque todo o grupo os entende” (1979, p. 153). Lembra-nos Marion Aubrée que música e voz são elementos preponderantes, sobretudo em espiritualidades com forte teor emocional (2012). É preciso sublinhar que, na escala de um *dégradé* vocal, existem pontos especiais, momentos que marcam a ruptura com a consciência ordinária do sujeito (VATIN, 2005). Se consideramos os dois rituais pesquisados como equações, podemos levar em consideração o grito como importante variável, à medida que este ato fonador é interpretado pelos grupos na relação entre a dinâmica do rito e a base dos sistemas de crença. Assim, é grande a diferença percebida pelos pentecostais quando o crente simplesmente “louva”, dizendo “aleluia, glória a Deus” e etc., e quando entra em transe. Ao sentir-se inspirado pelo Espírito, o crente pode, de forma súbita, emitir um forte grito fricativo, gutural ou algum outro, emendando daí uma sequência glossolálica e performances, elementos ininteligíveis do ponto de vista dos padrões semântico-nomativos da cultura. Mas este grito é signo de contato com o Sagrado, sinal também de ruptura temporal com o profano. Na Umbanda, os gritos das entidades já seguem uma lógica dos arquétipos míticos, mas as formas de expressividade pessoal do médium vão imprimindo os sinais de seu perfil idiossincrático (seu grau de virtuosismo), na experiência cotidiana do grupo. De qualquer modo, parece claro que, no jogo ritual, prevalecem as coerências simbólicas, dentro de um ordenamento lógico interente aos grupos. Já destacara Le Breton (2016) que “uma palavra, um som, uma música possuem culturalmente um poder de transformação o real, se usados segundo as formas propícias no momento”, e que “bem antes de veicular uma significação o termo transporta um poder” (p. 186-187). Poder este representado no *mana*, presente na unção e do axé. Afinal, “os sons não são somente sons, mas elementos de uma comologia viva cujos mitos oferecem uma chave compreensiva (p. 188).

<sup>300</sup> Irmã Sagramor, 54, pentecostal.

## A fundanga que sobe... e o fogo que desce

### Evento I

**Não tem demônio que vá vencer a Igreja. Não, não, não!** Cobertos no sangue de Jesus, Deus é quem protege sua santa igreja contra as investidas do inimigo. **Não tem pomba-gira que vá interferir na vida dos servos de Deus.** O anjo de Deus vai passar aqui na frente, vai fazer a revista, hein, e ele vai te procurar aqui. Ele vai ver o seu nome na lista e vai te procurar aqui (SIC)<sup>301</sup>.

No Estatuto da IEP estão prescritos o desenho e andamento litúrgico das reuniões. Conforme já abordamos, pautado pelo mesmo estilo cerimonial do antigo conservadorismo assembleiano, o culto da Preparatória se distingue por algumas características peculiares, assentadas também no personalismo do líder da igreja, absorvendo deste os traços de liberdade performática de um Pentecostalismo expressivo e jubiloso<sup>302</sup>. De qualquer forma, embora o pentecostal afirme que “o culto é guiado pelo Espírito”, o conservantismo litúrgico adotado pela IEP ratifica a observação de Gedeon Alencar em relação às Assembleias de Deus, de que “há décadas o culto ‘guiado’ pelo Espírito Santo realiza-se – apenas – assim. E ninguém se atreve a mudar. Nem o Espírito” (2010, p. 92). Estou de acordo com o autor, ao menos nas questões relativas ao mapa litúrgico que tenta orientar o culto; quanto ao dinamismo ritual preparatoriano... parece estar mesmo nas mãos de Deus. E a participação dos membros é densa na IEP. Com exceção das reuniões principais (santa ceia, assembleia geral e estudo bíblico), que têm convocação prevista no Regimento Interno<sup>303</sup>, a regra é de uma assistência relativamente numerosa nos cultos, raramente vazios, em tempos de perda de

<sup>301</sup> Juiz de Fora/MG, Pr. Marco A. Mendes.

<sup>302</sup> A contemporaneidade parece resgatar, ratificar e atualizar a pesquisa do ISER (FERNANDES, 1992;1993), realizada no Rio de Janeiro nos anos 1990, também observada por Rolim (1994): alta densidade de participação semanal e mensal nos cultos pentecostais. Cultos sempre bem assistidos, presença razoavelmente massiva de uma igreja militante, estimulada e expressiva. Desde a 2ª edição, de maio de 1998, o Regimento Interno da IEP formaliza a preocupação da liderança em manter os ensinamentos que promoveram sua formação religiosa pentecostal, bem como a sistematização litúrgica: a reunião (o culto) começa com uma oração oficial; depois são cantados 3 hinos da harpa cristã; em seguida a leitura oficial (principal) de um texto bíblico; seguem-se as *oportunidades* aos membros (o que varia em conformidade com a agenda de cultos da IEP); depois a *mensagem final* (sermão); para finalizar o culto, são dados os anúncios gerais, e logo em seguida vem a oração final, a leitura de João 15:16 (“texto áureo” da IEP, até os dias de hoje) e a clássica cristã-protestante-pentecostal “bênção apostólica”.

<sup>303</sup> Regimento Interno da IEP, 3ª ed.. 2005, p. 29, “Determinações gerais”, itens 6: “Todo membro deve estar presente na Assembleia Geral que acontece mensalmente”, 7: “Todo membro deve estar presente nos cultos de Ensino Bíblico, e em caso de 3 faltas consecutivas estará impedido de participar da Santa Ceia (Jo 12:48 e Jr 48:10)” e 8: “Todo membro deve estar presente nos cultos de Santa Ceia, e em caso de 3 faltas consecutivas poderá ser submetido à disciplina”.

legitimidade e autoridade das instituições religiosas na regulação da tradição (HERVIEU-LÉGER, 2008).

1. Era um sábado. Se já era razoável a presença de crianças<sup>304</sup>, adolescentes e jovens, maior ainda era a presença de senhoras. Todos muito bem “ataviados”, as vestes seguiam à risca os padrões de santidade preparatorianos. O pequeno salão estava já cheio. Alguns crentes estacionando seus carros, irmãos chegando à pé, outros ainda por chegar. Mas já estava cheio o local de culto. Os cultos da IEP são, de fato, uma festa. A liderança estimula mesmo a santidade pessoal e a liberdade expressiva de se “dar lugar ao Espírito Santo”. A reunião estava muito festiva, naquele dia. Alguns, mais acanhados, começavam a entender os recados do dirigente do culto: “Glorifica o nome do Senhor, meu irmão! Deixa o fogo do Espírito te queimar!”. Pequenos gestos prenunciavam certa abertura ao universo da revelação divina: um rapaz, inicialmente bem calado, renunciou ao “adormecimento” e soltou um “aleluia!” muito expressivo. A cena já se adensava, interlocuções simbólicas se avolumavam

---

<sup>304</sup> Penso ser oportuna, aqui, uma breve digressão (que também estabelece contato com o preceito preparatoriano em relação às crianças da igreja, Cf. nota nº 39, no primeiro capítulo. Num artigo interessante, R. Daibert (2015) analisa a percepção [negativa, claro] de um menino pentecostal em relação a uma festa da congada, realizada na escola em que estudava. Em miúdos, o texto traz um corpo de inferências e associações possíveis entre a esfera da vida familiar, social e, sobretudo, escolar. Isso me desperta a memória, levando-me a revisitar, ainda quem *en passant*, trechos de um texto complexo de Cohen (2007), numa abordagem das Ciências Cognitivas. Em dado momento, a autora suscita questões importantes sobre a relação [neuropsicológica] de comunicação entre um médium *possuído por entidade* e um consulente, seu amigo. Emma Cohen questiona [relacionando a amizade dos dois personagens] se o amigo conseguia ver, no semblante do *possuído*, o seu amigo ou o espírito possuidor. A temática é complexa. Mas a breve revisão do texto mostra-se suficiente, neste meu propósito, para esta modesta observação. Tomando, entre outros inúmeros fatores, alguns elementos que interferem na percepção da *posse por entidade* (neurológicos, cognitivos, emocionais, morais, de personalidade, motivacionais, sociais e etc.), a autora destaca haver muitas inconsistências entre o que as pessoas dizem sobre o que percebem no ato de posse e entre as maneiras como estas mesmas pessoas reagem/comportam-se em relação ao *possuído*. No texto, Cohen deixa evidente que o caráter social da emoção (como um dos componentes do *person-identity system*, em suas nuances, nos respectivos setores da anatomia cerebral) está em relação direta com as formas de percepção que temos do Outro. E por conta [também] do automatismo dos sistemas de identificação e da percepção, às vezes podemos ser tomados, ainda que involuntariamente, por sentimentos de hostilidade em relação a alguém. No caso em questão, a autora estuda dois amigos, em que o *não-possuído* demonstrou um pouco de ceticismo em relação ao transe do amigo, por ter observado nele movimentos familiares (reconhecidos como sendo os do próprio sujeito passivo do transe). Aqui, sob a ótica doméstica umbandista, ainda entrariam os limites da consciência no transe, dentro daquele *continuun* a que me referi, linhas atrás. Em linhas gerais: da mesma maneira, mecanismos lógico-sistêmicos do cérebro, dentro da classificação e função que lhes são próprios, possam talvez (e também) responder [e dentro da lógica social apontada por Daibert (2015)], o porquê da rejeição e hostilidade do garoto pelo evento cultural que acontecia em sua escola. “Ao que parece, Jonathan conseguiu *estabelecer elos entre a festa da congada, sua própria experiência como evangélico e a memória materna*. Talvez o relato e a postura da mãe tenham contribuído para isso. Assim, o menino parece ter elaborado algo novo durante a festa, a partir de *referências e elementos cognitivos diversos e presentes em seu cotidiano*.” (Id., *Ibid.*, 2015, p. 102). Nas bases de seu sistema (social) de crença, a memória pode recuperar, imediatamente, um vínculo simbólico-relacional a enxergar, num único eixo semântico (negativo, no caso do menino *Jonathan*), a união das estruturas simbólicas antagônicas ao sistema de crenças pentecostal (já internalizado pelo garoto), fato que o leva – entre outros inúmeros elementos possíveis –, a experimentar, sempre que exposto a esse tipo de situação, o “profundo mal-estar e incômodo” proporcionado pela “efervescência característica das festas” (Id., *Ibid.*, 2015, p. 91).

entre os fieis: o encontro dos “glórias”, “aleluias!”, “é desse jeito!”, “é mistério”, “santo é nome do Senhor, aleluia!”, glossolalias, tudo indicava que era só questão de tempo. O Espírito Santo já estava entre os crentes: “Eu já sinto a glória de Deus nesse lugar!”, brada fortemente uma irmã, ao microfone. O *mistério de fogo* já toca também a alguns adolescentes. Muitas senhoras idosas sorriem e dão “glórias!” também.

Com a oportunidade de testemunhar, um homem de meia idade está agora ao microfone. Terno ajustado, completamente abotoado, de posse do microfone: “Eu sinto a glória de Deus neste lugar! Deus está palestrando com vidas aqui, igreja! Os anjos do Senhor já entregam as bênçãos, aleluia!”. Um corinho de fogo foi cantado, e a temática da letra era a presença dos anjos na igreja. Muitos corinhos acabam por tomar o caminho do *pot-pourri*, já que tudo depende do “mover do Espírito” – e do surpreendente improvisado pentecostal. A predisposição e desejo de participação ativa no movimento do Espírito por certo cadenciaram as primeiras palmas, que foram seguidas por louvações de “aleluias!” e “glórias!”. É certo haver em todo lugar a figura do tímido. Há também os pentecostais tímidos. Uns mais acanhados, visitantes talvez, apenas cantavam; às vezes nem cantavam, só ficavam atentos. No entanto, trata-se da Igreja Preparatória, comunidade que se irmana na convicção plena da presença de Deus no culto, na chamada profética de seu pastor, na busca de santidade pessoal e no relacionamento com Deus. Todo este compêndio de ideários, quesitos indispensáveis para o “ser preparatoriano”.

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

## Evento II

**Estou aqui pra cumprir a missão que meu pai deixou, né... pois ele falava que enquanto tivesse um dos filhos vivos não podia acabar com a casa, o terreiro... então diante do altar eu prometi que enquanto eu viver eu vou estar aqui... por isso venho sempre pedir saúde e equilíbrio pra continuar a minha luta (SIC)<sup>305</sup>.**

Sendo um tradicional Centro de Umbanda na cidade, conceituado positivamente entre muitos espíritas e simpatizantes, o CESAU mantém as características históricas que marcaram o terreiro – especificamente a manutenção litúrgica e dos ritos diversos que compõem-lhe o universo prático. Uma grande preocupação que me foi relatada por Dona Iracema é justamente a fidelidade aos princípios que consolidaram as crenças de seus pais e irmãos, conforme já indicado no primeiro capítulo. Daí o esforço da mãe-de-santo em zelar pela perpetuação da estrutura simbólica que [retro]alimenta suas experiências e convicções religiosas. Seu Jorge, também esforçado no agir pragmático dos deveres e compromissos com os guias, tem pelas atividades rituais o mesmo apreço denotado por sua esposa, a zeladora do Centro. Apesar da antiguidade e prestígio do CESAU, as giras não superlotam; raramente vi todos os espaços ocupados, na assistência. Afinal, a frequência a uma casa de Umbanda está relacionada a muitos fatores, desde as características propriamente religiosas, vinculadas ao carisma dos líderes, às demais excepcionalidades e condicionantes cotidianos (NEGRÃO, 1996). Talvez a dinâmica do terreiro corresponda a um público mais atido a certos conservantismos, e até mesmo saudosismos, por conta do caráter estético do lugar. Mas é certo que o empenho demonstrado pela chefe da Casa em seguir a trilha de seus antecessores evidencia uma noção [já *in*formada] cristalizada, de que “a transmissão do *Axé (asè)* exige e condiciona que seja transmitida uma estrutura” (BERKENBROCK, 2012, p. 265).

2. Era uma sexta-feira. Já passava da meia-noite, e o relógio já despertava a atenção de Dona Iracema, que via aproximar-se o final da sessão. Em trabalho, os pretos-velhos atendiam os consulentes, enquanto, sobre a vela que bruxuleava na atmosfera hercúlea da crença, desenhos sinuosos de fumaça saíam de seus cachimbos. Por vezes o silêncio, ao acaso, surgia entre a multidão de palavras daquele vozerio disperso pela formação de pequenos grupos. Mas o silêncio, curto, tardio, era logo rifado ou pelo som da chuva no telhado do CESAU, ou mesmo pelo retomar dos discursos itinerantes. Pouco a pouco, o que restava da assistência já

---

<sup>305</sup> Dona Iracema (Entrevista pessoal, 2017).

começava a dar mostras de preparação para ir embora. Não é possível sinalizar o conteúdo das consultas, ao menos que estejamos bem próximos dos atores, em flagrante violência à sua privacidade. Em alguns casos – especialmente com o preto-velho Pai Mateus, que costuma falar muito alto –, o consulente vê-se confrontado face à exposição de suas intimidades aos demais presentes, o que geralmente é atenuado com um solene pedido de discrição à entidade.

Cabe observar, também, os rituais comumente empregados pelos “vovôs”. Não há um modelo predefinido de *passé* (mirongas, modos de ação e de fala, feitiços, etc.), apesar da característica marcante dos pretos-velhos: figuras trôpegas, encurvados pelo peso da velhice, com uma voz timbrada em consonância à representação descrita, “sempre dóceis, pacientes, atentos e prestativos” – é o que sempre se afirma sobre tais entidades. Enquanto “prestam a caridade”, sentados em seus banquinhos e fumando seu cachimbo e/ou cigarro de palha, eles geralmente cantam seus pontos<sup>306</sup>, transmitindo aos presentes suas prédicas genéricas sobre moral, sentido da vida, amor ao próximo, etc... E gostam de cantar. É marcante, no CESAU, o protagonismo destes espíritos senis... Segue-se a gira. Entre um ponto e outro, Seu Jorge deixa o posto de Ogã-Chefe. As mãos que por ora suspendem o ferir do couro dos atabaques, vão manusear outros instrumentos de poder. Caminhando em direção à sala onde ficam guardados os utensílios rituais, o enérgico idoso vai buscar os elementos para o ritual que começa em minutos. Voltando, traz consigo um dispositivo cilíndrico branco, aparentemente de PVC, com a ponta cônica. Ajoelhando-se no meio do terreiro enquanto mentaliza suas preces e escolhe um pedaço de giz (pemba), Seu Jorge começa a riscar um ponto<sup>307</sup>, de

---

<sup>306</sup> Além da função propriamente ritual de costurar semanticamente as giras, os pontos cantados também cumprem também um importante papel *regulador de privacidade* no CESAU, disse-me Dona Iracema: “depois que os caboclos e pretos-velhos chegam, os pontos servem pra uns não ouvirem a conversa dos outros”, afirma.

<sup>307</sup> Ponto riscado: “Desenho formado por um conjunto de sinais cabalísticos (mágico-simbólicos) que, riscado com pemba (giz) na cor de determinada entidade [mas geralmente é branco], ajuda a chamá-la ao mundo terreno. Quando riscado pelo médium incorporado, identifica a entidade que nele “baixou”. Os desenhos – combinações de flechas, traços, cruces, círculos, signo-de-Salomão [raramente usada no CESAU,; ao menos, não me recorde de tê-la visto], corações, estrelas, etc., – dizem qual a entidade. A cor revela a falange ou a Linha vibratória aque essa entidade pertence [a variação interpretativa e prática entre terreiros é imensurável]. São riscados no chão ou em uma tábua (CACCIATORE, 1977, p. 214, grifo meu). Em *Impressões do Brasil*, Roger Bastide procede ao exame sobre uma “estética afro-brasileira”. De “um estudo dos pontos riscados” [no Candomblé], sublinho o seguinte trecho: “Mas se neste momento é impossível um estudo comparativo e etnográfico dos pontos riscados, poddemos desde já salientar as diferenças essenciais em relação ao Brasil. Primeiro, o aparecimento de giz de várias cores, substituindo a farinha, a cinza e outras matérias vegetais ou minerais, e que consttuiu a influência da civilização ocidental. Em segundo lugar, a introdução de desenhos tomados de empréstimo a outras culturas qu não a africana, como a estrela de Salomão. Sem dúvida, encontrar-se-ão na África já talvez influências egípcias e orientais no simbolismo, como podem ser encontradas na escultura daomeana. Parece, porém, que a estrela de Salomão é um fenômeno de sincretismo brasileiro. Finalmente, esse ponto riscado torna-se o local não do sacrifício (embora aí se encontrem algumas oferendas), mas da exposição ritual da pólvora, que se expande com forte fumaça e permite a quebra dos limites que separam o humano do divino. Esse elemento pirotécnico próprio do Brasil. E, naturalmente, só pôde existir depois da descoberta da pólvora (sem dúvida, influência europeia das cargas de fuzil feitas nas festas católicas ou folclóricase cujo objetivo primitivo era afugentar o demônio, mas,

maneira que a parte frontal do desenho está na direção da porta principal do terreiro. Uma arte extensa e complexa, que, num conjunto estranhamente harmonioso entre linhas contínuas e tracejadas, chanfradas e curvilíneas, mesclava mandalas, flores, estrelas, luas, pequenos sóis e etc., composição que parecia dar vida ao assoalho de terras mistas ritualisticamente recolhidas e assentadas no espaço de culto. Concluída a *pictórica sagrada em pamba*, Seu Jorge lança mão daquele dispositivo branco, de PVC, que armazena pólvora. Na ponta, o furo de fino diâmetro garante ao utensílio a função de um tipo de lápis gigante.

Os traços finais revelarão a perícia do velho Ogã na arte dos pontos riscados, agora com a sobreposição da pólvora negra sobre a figura original. Finalizada esta etapa, Seu Jorge se levanta e, com um aceno, chama um jovem casal a aproximar-se. Ao chegarem, são dispostos – de pé e de forma ritualmente estratégica – sobre as extremidades do desenho. Em arremate, o atabaqueiro dispõe algumas **velas** no entorno do desenho, entregando ao casal duas velas, que permanecerão **acesas** entre as mãos de cada [suposto] cônjuge, até o final deste ritual. Chamando a atenção de todos, seu Jorge principia: “Meus irmãos e minhas irmãs: neste momento nós vamos firmar nossos pensamentos, e pedir ao Pai Oxalá, ao Pai Santo Antônio, que ajude a esses nossos irmãos, aqui”. E emenda: “Amanhã pode ser qualquer um aqui, que precisa da ajuda. Hoje são esses irmãos”. Começam as rezas e, de ave-marias, pai-nossos e santas-marias, chega-se ao **momento final, da fundanga**, precedido por um ponto cantado. Com exceção de Seu Jorge, Dona Iracema, alguns cambones e entidades (caboclos e pretos-velhos), todos os demais presentes estão em pé, próximos e de costas para o congá, olhando na direção da saída do Centro. Um caboclo do médium Luiz Carlos puxa um ponto cantado. Meneando os ombros enquanto se movimenta no que parecem sugerir semicírculos virtuais, o guia circunda o casal, enquanto rodeia também as velas acesas sobre o desenho, tudo isso sem tocar numa linha sequer da pólvora negra, do ponto riscado.

A potência estética de evocação do mundo representativo e da cosmogonia, neste instante, é cinematográfica. Irrompendo entre as cantigas, surge do chão a explosão inicial, quando Seu Jorge toca a pólvora com uma vela tremeluzida. Quase que simultaneamente, abre-se a porta do terreiro, e nós, da assistência, somos instados a dar as costas à saída da *fundanga*. **O fogo ciranda em volta do casal, trazendo consigo fumaças dançantes, vivas, que sobem, não sem antes roçarem os corpos do casal**. O terreiro logo imerge em densa e quase asfíxiante brancura.

---

também, por certo, transformação de um antigo costume, anterior à pólvora, que consistia em provocar ruído, batendo fortemente objetos sonoros, a fim de amedrontar os maus espíritos) (BASTIDE, 2011, p. 109).

Crê-se que, indo a fumaça, o mal vai-se embora junto<sup>308</sup>...

Na mesma obra em que analisa os tipos e princípios basilares da magia, o evolucionista George Frazer faz uma avaliação histórico-antropológica sobre as correlações simbólicas que os povos antigos estabeleciam entre seres e objetos e um suposto resultado prático, derivando daí, talvez, um tipo de proto-semiótica [mágica] daquelas comunidades. Segundo Frazer, homens “selvagens, espertos e egoístas”, amparados numa ideia absolutamente equivocada, a traduzir “uma confusão óbvia entre o físico e o mental, entre o material e o imaterial”, alimentavam a ideia de que poderiam transferir culpas e sofrimentos a um terceiro elemento/espaco/ou ser, livrando-se dos encargos negativos por vias mágico-rituais (1978, p. 166). Entre as formas então usuais de promover-se ritualmente tal afastamento do mal (ao qual Frazer classifica como *princípio primitivo da transferência de males para outra pessoa, animal ou coisa*), o autor destaca a “expulsão direta ou imediata dos males” e a “expulsão indireta ou mediata, ou ainda, expulsão por bode expiatório”, sendo a primeira relacionada aos males “imateriais e invisíveis”, enquanto a segunda diz respeito aos males “encerrados num veículo material ou bode expiatório” (Id., Ibid., p. 171).

Objetivamente, para nossos propósitos, cumpre apontar tratarem-se de ritos [mágicos] públicos para expulsar os malefícios que alcançavam determinadas comunidades. Com vistas a expurgar aquelas moléstias e demais problemas típicos de cada época e lugar, os grupos utilizavam-se de um *veículo de afastamento dos demônios*, que pode ser de qualquer natureza, sendo, em muitos casos estudados pelo autor, representado por um *animal divino* (ou reconhecidamente sagrado, por conta dos esquemas simbólicos que formulavam sob as concepções de uma *magia simpática, homeopática, ou por contágio*)<sup>309</sup>. As relações mágicas operadas entre aqueles povos (relações atuais, numa ideia geral de *magia*), são, basicamente de subordinação: através de um ato, um rito (um meio), atinge-se a uma finalidade. Noutro momento, Frazer fala sobre o fogo e as fogueiras, e as adaptações simbólicas daí decorrentes das relações entre as crenças descritas linhas atrás. Assim, o autor faz uma interpretação dos fenômenos das festas dos fogos, em que destaca o caráter curativo, milagroso, operado pelo fogo:

---

<sup>308</sup> Dona Iracema destaca a importância do trabalho de *riscar o ponto*, antes da *fundanga*. Para ela (e, portanto, para seus filhos de santo e próximos) a simbologia do desenho condensa as ideias de “abertura de caminhos”; “e a pólvora”, prossegue, “é para tirar todo o mal”.

<sup>309</sup> Cf. Frazer (1978, p. 34-46). Sobre a “transferência do mal” e os “bodes expiatórios”, vide p. 166-184. Noutro lugar, Frazer pormenoriza histórias e mitos sobre o fogo (1930), onde descreve, inclusive – no capítulo sobre a América do Sul –, algumas trajetórias míticas envolvendo a simbologia ígnea dos povos indígenas *Tupinambás*, durante o século XVI.

De um modo geral, portanto, a teoria da virtude purificadora dos fogos cerimoniais parece estar de acordo com as evidências. Mas a Europa não é a única parte do mundo em que cerimônias desse tipo foram realizadas; também em outros lugares, o ato de passar pelas chamas ou pela fumaça ou sobre as brasas vivas das fogueiras, que é a característica central da maioria dos ritos, foi usado como cura ou prevenção para várias enfermidades (FRAZER, 1930, p. 225).

Segundo Stephen Pyne (2015, p. 2-4), o poder que o fogo possui de destruir o mal e inspirar histórias, está assentado na autoridade da natureza. Tanto nos aspectos pragmáticos de seus primeiros usos, quanto na escalada humana de evolução e desenvolvimento [filosófico e religioso, salienta o autor], em que o [elemento] fogo serviu para aquecer o corpo e – numa sublimação da metafórica cristã [sobretudo pentecostal, grifo meu] – também ocupar uma simbologia para o Espírito Santo. “Em algumas sociedades, o fogo era um deus; em outras, uma teofania, uma **manifestação da presença** divina; e em tudo era parte inevitável de um sacrifício, cerimônia ou **teologia**” (Id., Ibid., p. 2). E continua: “o fogo é o mais antigo símbolo com o qual *Yahweh* é associado, no Antigo Testamento” (Id., Ibid., p. 3)<sup>310</sup>. A seguir, um trecho de *Teologia Sistemática: uma perspectiva pentecostal*, de J. Rodman Williams.

**Outro notável símbolo do Espírito Santo é o fogo.** A estreita ligação entre os dois é exemplificada nesta declaração de Jesus: “Eles vos batizará com o Espírito Santo e com fogo” (Mt 3.11; Lc 3.16). O batismo com o Espírito está intimamente associado ao fogo. E **o fogo, como sugerem as sucessivas declarações, refere-se à destruição do mal:** “Queimará a palha com fogo que nunca se apaga” (Mt 3.12; Lc 3.17). As duas passagens chamam a atenção para outro relato, em Isaías. O quadro apresenta um dia futuro “quando o Senhor tiver lavado as impurezas das mulheres de Sião, e tiver limpadado por meio de um espírito (ou “um Espírito”, Cf. Bíblia NVI, nota do próprio trecho) de julgamento e de um espírito de fogo”. O “espírito [ou Espírito] de fogo” provavelmente simboliza o Espírito de Deus no seu papel de **fogo purificador do mal**. O resultado: “O Senhor criará sobre todo o monte Sião [...] uma nuvem de dia e um clarão de fogo de noite” (Is 4.5). O fogo do julgamento torna-se o fogo flamejante da glória! Voltemos ao dia de Pentecoste, em Atos 2. Já vimos o simbolismo do vento – o Espírito como som de um vento muito forte, impetuoso. Os versículos 3 e 4 dizem: “E viram o que parecia **línguas de fogo**, que se separaram e pousaram sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito os capacitava”. Aqui está o cumprimento da promessa: “**Ele os batizará com o Espírito Santo e com fogo**”. O fogo na boca e na língua consumiria a palha e tornaria a salvação possível, como o evangelho havia proclamado. **Dessa maneira, o Espírito Santo e o fogo estão íntima e vitalmente relacionados** (WILLIAMS, 2011, p. 479, grifo meu).

<sup>310</sup> “(...) The ever-preserved fire seemed godlike. In some societies, fire was a god; in others, a theophany, a manifestation of divine presence; in all, an inevitable part of sacrifice, ceremony and theology. The older the religion, the closer and more vivid the presence of fire, and the more ancient the fire god. (...)” (...) “Fire is, in fact, as John Laughlin confirms, ‘the oldest symbol with which *Yahweh* is associated in the Old Testament (...)’ (PYNE, 2016, p. 2-4).

## Dois trechos de Literatura umbandista,

Os rituais mágicos e milenares praticados na Umbanda são cada vez mais comprovados pelos doutores da ciência. Insere-se nesse contexto o uso da pólvora (fundanga). Quando são quimados seus grânulos, eles explodem causando imenso deslocamento molecular do ar e do éter, desintegrando miasmas, placas, morbos psíquicos, ovóides astrais, aparelhos parasitas e outros recursos maléficis, instrumentos da magia negativa, e que os guias do Espaço não conseguiriam desfazer somente com a força mental e o fluido ectoplásmico dos aparelhos mediunizados. Obra *A missão da Umbanda, psicografia, 1ª ed.*, p. 135 (CARVALHO, 2011).

Quando se queima a pólvora, procura-se combater as forças contrárias pela luz, explosão, agindo como veículo de limpeza. Além disso, a queima da pólvora provoca um brusco deslocamento de ar que atinge o corpo astral dos obsessores, afastando-os da pessoa obsedada. Na queima, ocorre ainda um desprendimento de enxofre que, desde os tempos mais remotos, é utilizado para afastar as forças negativas do mal (LINARES, TRINDADE; COSTA, 2015).

Quando Émile Durkheim afirma que “sob o símbolo, é preciso atingir a realidade que representa e que lhe dá sua significação verdadeira”, este que é um dos grandes patriarcas da sociologia moderna aponta 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, conformando a realidade existencial à lógica dos mitos (GEERTZ, 2008). E para além do sujeito, o interpretante individual, há o sistema de crenças que reúne e aloja em torno de si a estrutura simbólica que funciona como norte, 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; assim, a dinâmica da própria vida é regida pelos padrões da verdade mitológica, e o espaço onde vivem as crenças é o espaço sagrado, onde os mitos se reatualizam (ELIADE, 2008)<sup>311</sup>. Reatualizam-se, porém, em várias instâncias da sensibilidade, através dos sentidos. Visões e revelações, manifestações carismáticas, aproximações e incorporações pelas entidades, toda uma simbologia [in]corporada, quer na narrativa mitológica dos Orixás e guias, na trama

---

<sup>311</sup> O sentido dessa reatualização dos mitos à qual tento me reportar é conceitualmente descrito por Mircea Eliade da seguinte maneira: “Em resumo, o homem religioso se quer diferente do que ele acha que é no plano de sua existência profana” (2008, p. 88) e “Ao narrar um mito, reatualizamos de certa forma o tempo sagrado no qual se sucederam os acontecimentos de que falamos (...) Em suma, supõe-se que o mito aconteça em um tempo – se nos permitem a expressão – intemporal, em um instante sem duração, como certos místicos e filósofos concebem a eternidade. (...) O mito reatualiza constantemente o Grande Tempo e dessa forma projeta quem o ouve a um plano sobre-humano e sobre-histórico que, entre outras coisas, proporciona a abordagem de uma Realidade impossível de ser alcançada no plano da existência individual profana (1991, p. 53-56).

semântica dos cultos e giras, quer na leitura pentecostal das narrativas bíblicas. E todas essas narrativas sofrem releituras, reapropriações hermenêuticas responsáveis pelo que se constata na materialidade etnográfica das Umbanda(s) e de certos cultos pentecostais: verdadeiras fusões simbólicas interreligiosas, interpenetrações [culturais] que afunilam ainda mais uma perspectiva pretenciosa de conceituação e tipologização dos movimentos religiosos.

E qualquer classificação desses movimentos deve levar em conta os processos de aculturação, que 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. A ação de recorrer ao instrumental simbólico da interpretação religiosa com vistas a obter prognósticos e/ou diagnósticos que desafoguem o indivíduo de suas ansiedades e temores, é muito presente nas culturas, de maneira geral<sup>312</sup>. Roque Laraia (2013), ao explicar a síntese do termo *culture*, elaborada por Edward Taylor, retoma as ideias gerais empregadas pelo antropólogo britânico do século XIX, em que, ao conjunto de crenças, artes, moral, costumes e etc., somam-se 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 carismático-pentecostal e/ou mediúnica umbandista – e o produto performático delas: as expressões gestuais<sup>313</sup> –, representariam tão somente um conjunto de *técnicas do corpo*, um *habitus*, ou qualquer forma de “simples” assimilação de atitudes tomadas à tradição (atitudes também rituais) de

---

<sup>312</sup> Em pouco mais de cem páginas, Antônio Pierucci (2011) faz algumas considerações sobre os tipos de orientação de natureza mística, presentes na cultura brasileira. Trata-se, geralmente, de soluções mágicas de mapeamento das experiências e expectativas dos indivíduos, com vistas a situá-los numa perspectiva mais positiva na vida. Quando falo em cultura não assumo nenhuma incursão no universo dos conceitos de “cultura”, tão diversos e orientados que são por várias tradições epistemológicas. Falando sobre as origens do termo *culture*, Denys Cuhe (2002) adianta que cada cultura em si “é dotada de um estilo particular”, expresso nas línguas, crenças e costumes de um povo, e prossegue dizendo que esse “estilo”, esse “espírito próprio a cada *cultura*” influencia diretamente o comportamento dos indivíduos (p. 45). O senso comum prescreve, de fato, que os comportamentos coletivos circunscrevem-se sob os limites de determinada cultura, que “restringe” as ações do sujeito às estruturas de aprendizado impostas pelas experiências de vida dentro do quadro coletivo ao qual pertence.

<sup>313</sup> Desde o início do trabalho, pode-se notar a preferência por “expressões gestuais” (sejam elas “manifestações carismáticas” ou o ato de ser “incorporado, tomado pelo santo”) a “transe”, “êxtase” e etc., por conta mesmo das nuances que distinguem estes últimos entre si, e também pelo aspecto [geralmente pejorativo] que envolve esses termos, sob a ótica social generalizada. Cabe aqui um interessante fragmento de nota no qual José Bittencourt Filho delinea, a seu ver, 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 R. Santos (2002) aborda a relação entre as experiências carismáticas de fieis pentecostais e a música; no entanto, o autor envia a leitura da música como “mobilizadora de emoções”, veículo “estimulador” do 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 [suposta] 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).

um grupo (MAUSS, 2003). Antes, sigo a trilha sugerida pela articulação de duas proposições: 1) a de que a religião é um sistema cultural (GEERTZ, 2008) e 2) que a origem intercultural do pensamento mágico-religioso brasileiro implica num intenso e constante processo de transações simbólicas, porosidades e contaminações (SANCHIS, 1997). O que desemboca em inúmeras possibilidades, entre as quais destaco o dialogismo semântico da significação ritual presente tanto em certas concepções mitológico-estruturais dos momentos litúrgicos quanto nas expressões gestuais entre certos Pentecostalismos e outras formas de religiosidade, sobretudo a afro-brasileira Umbanda.

Numa tentativa de analisar, de forma mais “tangível”, a zona de confluências e de contaminações simbólicas que involucram os universos das experiências religiosas no CESAU e na IEP, uma vez mais considero o importante elemento de ligação intercultural entre esses polos de crença: a musicalidade. Prandi (2005), ao pontuar a importância da expressão musical 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. Da mesma forma, as louvações e glossolalias no culto pentecostal – inclusive durante as músicas –, são bens simbólicos instrumentalizados a serviço de Deus, signos de manifestação pública das intenções religiosas. Assim como a canção religiosa tem a capacidade de ilustrar narrativas míticas sob a alquimia estética da arte, tornando o universo representativo religioso ainda mais palatável às faculdades perceptivas e cognoscitivas – inclusive expressando a teologia dos grupos (MENDONÇA, 1995) –, da mesma forma as performances cênicas promovidas nas manifestações espirituais dos Pentecostalismos podem traduzir, sob um tipo de “código de grupo”, portanto “social”, esse mesmo universo representativo. Se as letras dos corinhos de fogo reproduzem fragmentos do sistema de crenças coletivo, 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 – se a concebemos como um sistema de significação herdado historicamente (GEERTZ, 2008).

“Jó<sup>314</sup> foi exemplo de fidelidade”, brada o pregador, num culto no templo sede. Em se tratando de um pregador pentecostal [brasileiro], essa afirmativa vem carregada de um diferencial homilético, imbricado numa associação de emoções, empatia, reverência, convicção, tudo isso intensificado por uma concepção de mundo enraizada na matriz religiosa de um Brasil multicrenças. Logo, a mensagem se afina às experiências individuais de dificuldade, sofrimento, alegrias, ajustando-se, acima de tudo, às experiências carismáticas. Estas, reúnem em si mesmas um poder de legitimação da presença sagrada, ao virem carregadas de sensações de alegria, euforia, prazer e descanso místicos, todas essas sensações sob a legenda da “presença do Espírito Santo” e do “fogo do Espírito”. Jó é um exemplo de reverência e esperança no Sagrado, mas também é um “argumento de Deus”<sup>315</sup> face às possibilidades de descrença entre os fieis que, sofrendo por qualquer razão, incorrem no risco de perderem a fé. E o tal “enfraquecimento da fé” não é tema distante dos discursos dos pretos-velhos. Os “pregadores da Macumba” são as entidades, insisto. O recurso por vezes pálido dos sermões com base estritamente textual, encontra um espelho objetivo nos trabalhos de oralidade dos guias da Umbanda. Se a vida de Jó é um tipo de padrão de fidelidade intencionado a evidenciar o bom relacionamento entre o Deus cristão e os homens, a reafirmar pactos de fidelidade deste Deus com seus filhos, necessário também ressaltar que “nem só de pontos cantados e riscados vive a Umbanda”. Por ocasião da descida do Espírito Santo ou dos Guias da Caridade, de um lado e de outro corpos humanos veem-se preparados pelo Sagrado, tornando-se “vasos” e “aparelhos”<sup>316</sup>, cheios de *fogo*, a serviço do além.

---

<sup>314</sup> O livro de Jó compõe-se de 42 capítulos, a exibir uma trajetória de alegrias, sofrimentos, tragédias, recomposição e/ou reconstrução de ânimos e motivações. Enfim, um livro que inspira a temática de um sem número de sermões que, majoritariamente, tematizam também a urgência de se “servir a Deus sem interesses”, apenas por amor à divindade: “O Senhor deu, Ele mesmo tomou: bendito seja o Senhor” (Jó 1.21). Em sua maioria, as prédicas referentes a Jó trazem em seu bojo o legado de fê, humildade, reverência e temor vividos pelo protagonista que, tendo filhos, os perdeu num desastre; tendo posses, se esfarelaram em roubos e destruição; sua saúde e senso de dignidade seguiram o mesmo caminho de seus bens. Registra o livro sagrado do Cristianismo que a “paciência de Jó” superou suas misérias (Jó 1.13-19).

<sup>315</sup> Expressão utilizada por um pregador em um culto que presenciei, numa mensagem sobre Jó.

<sup>316</sup> Entre outras inúmeras figuras de linguagem que abrilhantam a dinâmica discursiva do culto pentecostal, essa metáfora do “vaso” merece ser pontuada (os termos que se seguem em itálico descrevem um pouco do que quero dizer com “dinâmica discursiva”). Com alto poder de adaptação às mais inusitadas situações, essa expressão circula por todos os quadrantes da vida do fiel. Se, por um lado, “ser um vaso” quer dizer que o *oleiro* (Deus) pode quebrá-lo, colocá-lo na *fornalha* e refazê-lo conforme as necessidades de ajustes que forem surgindo na caminhada cristã-evangélica do fiel, há também o polo menos dolorido, menos penoso, de ser “vaso”. Ser um vaso é, também, ser um instrumento de Deus, que derrama sobre ele o *poder*, a *unção* (*anointing*), essa sensação de ser sobrenaturalmente atingido pelo Sagrado, que geralmente descamba para as expressões físicas dos carismas, lembra Paul Alexander (2009). “É quando o fogo cai”, diz o crente. Quanto à ideia inscrita em “aparelhos” ou “cavalos de santo”, penso ver no trecho seguinte um equivalente significativo, recolhido em obra doméstica umbandista: “Os espíritos que atuam na Umbanda chamam os seus médiuns de *cavalos*, porque exigem deles abdicação de personalismo, temperamento, cultura, linguagem correta e preocupação com a oratória. O médium de terreiro, como o cavalo domesticado, deve ser dócil e submisso à vontade do seu dono,

Ainda no mesmo culto, com a temática de Jó reverberando, em camadas, sobre a consciência dos presentes, uma cena de *fogo* deu suporte às minhas memórias de candidato a etnógrafo. Era um domingo, se não me engano. Uma senhora aparentando ter uns 75 anos, negra, bem conhecida pela comunidade preparatoriana, estava recebendo *o poder do alto*. Momento catártico da reunião, a grande maioria dos presentes de pé, glorificando a Deus, cada um à sua maneira, prevalecendo no coletivo antes a liberdade das expressões gestuais do que o comedimento. Entre a multidão que ocupava as duas fileiras à esquerda do púlpito (à direita, em relação à porta de entrada do templo), surge a velha irmã: ora erguendo as mãos, ora deixando os braços caírem à mercê do Espírito – e da obreira que a “cambonava”. Enquanto desciam-lhe os braços, guiados pelo Sagrado, o corpo girava, lentamente, em semicírculos, ora para a direita, ora para a esquerda, até aproximar-se da banda de música, onde alguns adolescentes também estavam sentindo “o mover do Senhor”. Sempre amparada pela obreira, a irmã olha para os jovens músicos, tocando-lhes na cabeça e os abençoando. Às meninas, impunha-lhes as mãos, roçando-as depois, de cima para baixo, sobre os braços e pernas das jovens musicistas – assim como fazem os pretos-velhos e caboclos, baforando, com seus cachimbos e charutos, a fumaça energético-fluida que vem de Aruanda.

Há a fumaça [visível] que sobe, e a [invisível] que desce.

“E talvez seja isso o que mais nitidamente separa o Sagrado selvagem do Sagrado domesticado. É que o Sagrado domesticado é um Sagrado coletivo, mesmo que apenas um dos dançarinos seja *possuído* por seu Deus” (BASTIDE, 2006, p. 272).

Estas breves narrativas de trechos rituais trazem a reboque, também, a questão das mensagens pentecostais e umbandistas, em si. Carregados de metáforas, os sermões (ou simplesmente “a palavra”, diz o fiel), extrapolam os limites de um puro discurso arrazoado pelo conhecimento e instrução formais. Pelo contrário. Incluindo a Umbanda onde Sanchis referia-se particularmente a Pentecostalismo, penso na razoabilidade de notar que, apesar da relativa presença da classe-média em seus quadros de adeptos/membros, trata-se de “religiões de pobres” (SANCHIS, 1997a, p. 30; 1997b, p. 124). Porém, seus cultos oferecem um contraste, uma contrapartida simbólica. Indiferente às circunstâncias sociais, pobres e ricos navegam em águas profundas, nas “ondas do Espírito” ou nos “rios de Oxum”. Oceano de

---

sem protesto e sem negaças. Embora seja culto ou um bom orador, fala arrevesado e limita-se à filosofia doméstica, miúda e popular dos pretos-velhos. Malgrado o seu prestígio no mundo profano, o curso acadêmico ou a graduação superior, há de ser humilde, comunicativo e tolerante, capaz de atender seriamente às solicitações”. Ramatis, *A missão do Espiritismo*, obra mediúnica (PEIXOTO, 2014, preâmbulo).

experiências religiosas a narrar o mito na superfície da cultura e na experiência sensível dos fieis. Cantam, gritam, saltam, aplaudem: vivem a experiência dual de narrar sua própria fé recebendo o Outro. Os religiosos, como pedras de ouro (muitas vezes “bruta”, por conta das “lutas” e “demandas” típicas da finitude humana), clamam por um ourives celeste. Precisam receber o *fogo* – serem queimados pelo Espírito e/ou verem queimados os males que os afligem. Nesse caminho de observação, há uma *mina viva*, esperando ser apurada pelo *fogo divino*.

Para o pentecostal, o fogo é “exclusivamente” simbólico, vindo do ambiente celestial para a ambiência terrena, tudo isso amparado na cosmovisão teológica do grupo. O umbandista – apesar de reconhecer, no território de suas crenças, a interconexão do mundo espiritual com o físico –, vive uma diferença hermenêutica brusca, frente à visão dos pentecostais<sup>317</sup>. Se, por um lado, tem-se a convicção de que o Sagrado asperge, literal e ritualmente, “do alto”, a chuva de bênçãos mediante a consagração ascética do corpo físico e os atos de louvação – *a santiicação do vaso de Deus*, por outro verifica-se uma convicção capilarizada, no sentido de aliar a crença [pura] na ação do Sagrado aos recursos simbólicos de mediação estrutural e ritualmente prescritos pelo sistema de crenças umbandista. Isto não quer dizer que não haja mediação [mágica] na liturgia pentecostal – levando-se em conta que, ainda aqui, é, num primeiro momento, a teologia oficial que orienta as ações 1) da entrega de elementos representativos da individualidade (como roupas ou qualquer outro pertence do sujeito) a um pastor, para que interceda a Deus por aquele sujeito, à 2) queima/combustão dos pedidos de oração (ritualmente depositados em vasos cristalinos, à frente da igreja), num interesse simbólico-utilitarista de receber de Deus uma cura ou milagre, é flagrante a instrumentalização [mágica] – tanto no sentido de uma *magia por contágio* quanto *imitativa* (FRAZER, 1978) – de meios materiais.

A começar por seu próprio testemunho de vida, Seu Jorge relata ter testemunhado muitas graças (benefícios, preces atendidas, milagres, etc.) na Umbanda, o que, de certa maneira, permite-se entrever no comportamento dos participantes das várias fundangas que presenciei. Em passos receosos, alguns chegam às linhas dos pontos riscados com o semblante aparentemente indicando descrença, enquanto outros, em sua maioria, já se apresentam com um olhar sedento por algo intocável; ao fim das contas, a sensação transmitida é a de que “algo positivo vai acontecer”, pois “eu acredito que o santo vai me ajudar”. Creio em Nossa Senhora das Cabeças, e no Pai Oxalá”, disse-me uma senhora negra,

---

<sup>317</sup> Vide Marion Aubrée, no texto *Analyse comparative des deux types de transe* (1996, p. 184-192).

aparentando uns 60 anos. Acreditar no poder do *fogo do Espírito* ou no poder operado na *fundanga* para curar, libertar, fortalecer, abrir e/ou limpar caminhos, é um caminho vencido, no sentido de experimentá-lo. Quando o sentido do símbolo encontra abrigo no seio da crença, tanto as palmas embaladas pelo pandeiro [pentecostal] quanto aquelas embaladas pelo atabaque do CESAU, dão o ritmo dos sentimentos [coletivos] de fé, afinal: “a interpretação dada pelo indivíduo condiciona o conteúdo de sua emoção” (LE BRETON, 2009, p. 123).

O fogo cai [da “glória”, *from heaven*] ou o fogo sobe [Para onde? De qualquer maneira, a ideia é a de que o mal se dispersa, vai embora, dexando de afligir o consulente]. Quer seja *fundanga* ou *fogo divino*, penso que, no mínimo, o encontro, para além de dialogicamente semântico (em seu aspecto *curativo*, de *fortalecimento da vida espiritual*, de *expulsão de males* e etc.), seja espiritual, na medida em que toda a simbólica envolvida neste argumento seja de natureza Sagrada – preexistente ao sujeito, em boa medida subordinando-o [ritualmente]. Se o brilho das velas do terreiro tem sua “magia”, esta não é de todo elíptica no brilho sociorritual da dinâmica pentecostal. Muda-se o comburente: material ou imaterial, os resultados do empreendimento religioso vêm do imaterial para o material. E nesse círculo, contínuo e [re]integrador, vão-se [re]produzindo sentidos de vida e existência.

### **3. Umbanda, Pentecostalismo, espiritualidade, expressões gestuais e diálogos...**

Cultura e religião se entrelaçam no processo de formação de identidades, podendo-se considerar *religião* como um “sistema cultural” (GEERTZ, 2008). A *cultura* propriamente dita, sendo um “sistema de significados” (Ibid, Ibidem), move-se dialeticamente no sentido de ser produzida pelo povo ao mesmo tempo em que instaura, na consciência popular, relações de concepções e significados do mundo. Portanto, sendo a cultura “uma produção constante e dinâmica de significados” por onde transitam os sentidos, o momento ritual promove o encontro entre a emoção que [re]alimenta a crença e o sistema simbólico que compõe a *cultura religiosa* (NOVAES, 1998). Por sua vez, esta faz do espaço de culto uma usina produtora de novos e infinitos sentidos – manifestados nos cantos, nas palmas, nas lágrimas, sorrisos, gritos e gargalhadas, “no fogo que cai” ou “fundanga que sobe”: sentidos, sempre manifestados no corpo. E a afirmação de Corten em relação ao Pentecostalismo, estende-se tanto a pentecostais quanto a umbandistas:

“O fiel que assiste a um culto sai carregado de um acontecimento” (1996, p. 62).

Num dado momento, pensei na possibilidade de fazer um tipo de “inventário das gestualidades” (ao menos as principais) recorrentes nos cultos e giras dos grupos pesquisados, como o fez Buhan (1986) no trabalho etnográfico que realizou em tribos do Sul de Camarões. A intenção logo deu mostras de transformar-se em devaneio, e não demorou muito para reconhecer meus limites neste empreendimento; um bom mergulho em mim mesmo é zona franca para o reconhecimento de não ter a mesma “estatura” da autora. Afinal, por mais que eu lograsse reunir um compêndio módico de expressões gestuais, tentando relacioná-las a este ou àquele significado nos rituais – o que demandaria, talvez, o oneroso e provavelmente inábil exercício de um tipo de semiologia psíquico-fisiológica –, penso que tomaria outro caminho, quem sabe oposto ao ideal [mantido] de tentar “interpretar”, entender um pouco os diálogos semânticos presentes na manifestação das expressões gestuais dos preparatorianos (IEP) e umbandistas do CESAU<sup>318</sup>.

Seguindo este caminho, e balizando este momento do trabalho [também] no que já foi discutido até agora, a ideia geral presente nas linhas que se seguem obedece ao diagrama que orientou os propósitos da pesquisa. Portanto, penso ser bem conveniente retomar um elemento importante: a interação da experiência religiosa com o contexto ritual. O que significam as expressões gestuais, para o crente? O que ele pensa que faz? Enfim, qual(is) o(s) diálogo(s) semântico(s) que se estabelece(m) nas fronteiras entre as experiências sensíveis desses dois grupos? Para responder a estas indagações, imprescindível rememorar que a abordagem diz respeito a universos rituais absolutamente diversos, apesar do “dialogismo semântico” que enxergo nestes eventos.

Em análise sobre os movimentos religiosos, equivalências e/ou aproximações de sentido nas experiências místicas, e as variedades de caminhos para a espiritualidade, J. J. Carvalho (1992) orienta o pesquisador para que esteja atento quanto às “incompatibilidades de traduções do mundo espiritual” entre os universos religiosos: não se deve operar correlações com grandezas diferentes. Daí, entendo ser preciso ao menos uma aproximação das traduções que esses dois grupos fazem do mundo espiritual. Tratando-se de credos diferentes, com configurações e categorias litúrgico-rituais também desiguais, penso ser pertinente proceder à análise operando com elementos em convergência semântica, com categorias comuns às duas expressões religiosas. Entre tais categorias, considero alguns

---

<sup>318</sup> Conforme diz Durkheim, “(...) Expomo-nos a erros quando, para explicar os ritos, acreditamos dever atribuir a cada gesto objetivo preciso a razão de ser determinada. Há alguns que não sevem para nada; respondem simplesmente à necessidade de agir, de se mover, de gesticular sentida pelos fieis. Vemo-los saltar, virar, dançar, gritar, cantar, sem que sempre possível dar sentido a essa agitação” (2008, p. 454-455).

[importantes] aspectos presentes no que foi possível depreender no percurso, representados na ideia de um sentido de *espiritualidade*, de *compromisso* e de *fortalecimento*. Inúmeros que são, há sim outros elementos simbólicos com muita força de representação na consciência coletiva dos grupos; mas a coleta e análise dos dados de entrevista impõe-me a recorrência dos sentidos ora descritos, fato que os hierarquiza notoriamente frente aos demais [possíveis].

Os movimentos significantes do corpo não estão evidentemente enraizados numa matéria natural. Em sua globalidade, no seio do mesmo grupo, trata-se de *marcadores sociais* que assinalam a presença cultural de uma vontade de integração. Um signo não remete a uma significação se não for através de uma convencionalidade cultural (LE BRETON, 2009, p. 54).

(...) *Você pode sentir a presença de Deus com um arrepio, e a presença maligna com um arrepio. Só que [esses] dois arrepios há uma diferença, e só você que vai saber o momento, pelo lado espiritual, tá entendendo? (...)* (SIC)<sup>319</sup>

(...) *Às vezes eu sinto uma grande energia quando o boiadeiro (entidade) da Gabriela desce... o meu coração dispara de forma diferente de quando o preto-velho dela desce... é como se o médium sentisse o santo do seu irmão, mas também a diferença do seu santo... muitas vezes quando teu irmão tá incorporado, você sente a diferença... só pela emoção da incorporação (...)* (SIC).<sup>320</sup>

### A dança do turíbulo, o *ballet* do Espírito e o *virtuosismo*<sup>321</sup> da experiência religiosa

*“Nossa Senhora incensou o seu altar,  
Para o seu bento filho chegar;  
E eu incenso minha aldeia de caboclo,  
Para o mal sair, e o bem entrar”.*<sup>322</sup>

*“Estou pisando no fogo,  
andando no fogo, não posso parar  
O fogo me queima, eu sinto uma chama,  
Chama ardente que vem do altar.*

<sup>319</sup> Irmã Ana Lúcia, 51, pentecostal.

<sup>320</sup> Jaqueline, 22, umbandista.

<sup>321</sup> *Virtuosismo*, aqui, é uma justaposição de dois sentidos: 1. a ideia de *virtuose* como “extrema habilidade para a realização de algo”, e 2. e de *virtuoso*, significando “eficácia, efetividade” (Cf. Houaiss, 2009).

<sup>322</sup> Ponto cantado de defumação (entidade: caboclo).

*É uma fornalha, é uma fogueira,  
é coisa divina não posso explicar.  
Só sei de uma coisa, e tenho certeza que o dono do fogo é Jeová.*”<sup>323</sup>

A participação engajada do fiel nos atos cúlticos da louvação religiosa constitui-se em transações simbólicas de significação. São trocas de informações, conteúdos que se processam na ação ritual da manifestação pentecostal, onde aquela “sensação [mística] de ‘mover-se na presença de Jesus’” (CORTEN, 1996, p. 123) dá o tom dos eventos, trasladando o ambiente imagética e acusticamente para o quadro da realidade mítica reatualizada, emoldurado pela leitura teológica [pentecostal] de Atos 2. É quando “o fogo desce”, celebra o crente. De forma semelhante, a intensidade da experiência de ver-se tomado, possuído por seu guia, dá o tom das giras na mesma proporção em que traslada o ambiente (e/ou a ele se justaponha) – também imagética e acusticamente – para o quadro da realidade mítica reatualizada, emoldurado, no caso umbandista, pelo núcleo central do encontro religioso: o trabalho mediúnico através da possessão (SILVA, 2005). Além da força simbólica abrigada na energia do crente, e do poder sobrenatural dos Entes Sagrados, a estes dois fatores sobrepõe-se também a força do ritual, causa e consequência da experiência religiosa nestes dois grupos. O momento ritual vitaliza as crenças, reescrevendo-as tanto na superfície da experiência religiosa do sujeito quanto na consciência coletiva de seu grupo (DURKHEIM, 2008).

Retomando, uma vez mais, a observação de Harvey Cox (2001), em que o autor compara a dinâmica do culto pentecostal com a improvisação do jazz, penso ser oportuno, aqui, lançar mão deste estilo musical marcado pelo improviso, no sentido de tentar estabelecer um paralelo textual entre a realidade dialógica da prática musical coletiva e aquela da prática ritual coletiva, em nossas duas tribos [religiosas] urbanas. Num artigo interessante, em perspectiva interdisciplinar, Túlio Santos (2016) faz uma análise comparativa entre a performance no jazz e as relações analógicas daquela expressão musical com a comunicação. Balizando seus argumentos na concepção de que a improvisação musical acontece (durante o circuito espontâneo-interpretativo da execução instrumental) em proporções análogas àquelas em que se estruturam os diálogos intersubjetivos, o autor sugere um ponto de vista possível na observação de nosso objeto de pesquisa,

---

<sup>323</sup> Trecho de corinho de fogo contemporâneo, mais “moderno”.

A comunicação existente numa performance em contexto jazzístico, mais especificamente nos momentos de improvisação, pode conter muitos aspectos comuns a um texto; isto é, desenvolver-se a partir da interação direta entre várias ideias (geração de consequências) e estabelecimento de relações entre elas (ligação de conteúdos parciais partilhados). (...) **Assim, no que tange à performance musical como conversação, ao mesmo tempo em que há uma ideia sobre o que será exposto, a comunicação se desenvolve pela interação do discurso temático apresentado simultânea e anteriormente, onde cada músico tem alguma responsabilidade no contexto no qual os fatos se sucedem, construindo um caminho comum em que as conexões são estabelecidas pelos participantes para os participantes.** (...) Esse tipo de relação e comportamento pode facilmente ser interpretado como **uma conversação movida por uma temática comum**, onde os “conversadores” perguntam, respondem e desenvolvem o assunto essencial. **É claro que num grupo de jazz os instrumentos executam papéis diferentes. No entanto, tais instrumentos estão igualmente integrados numa mesma conversa. Cada assunto se entrelaça a vários outros temas, sejam eles secundários ou num nível preponderante, que ocorrem simultaneamente numa mesma narrativa** (SANTOS, 2016, p. 2-3).

Considerando culto e gira como *loci* privilegiados de discursos simbolicamente riquíssimos, creio ser admissível concebermos a experiência religiosa dos respectivos atores sociais como *narrativa* legítima de seus grupos. É a temática da “conversação” realocada do palco jazzístico para o ritual religioso, onde o “discurso temático” é representado na e pela “interação” das expressividades sensíveis rituais. Interação de virtuosos, talvez. A palavra *virtuose* carrega em si, sobretudo no senso comum musical, um sentido maximizador de um dado fenômeno: “ela é uma virtuose, toca absurdamente bem”, pode pontuar um crítico de música ou uma simples opinião<sup>324</sup>. No tablado ritual, a manifestação dos Entes do além nos e através dos corpos dos crentes, sejam de religiosidade afro-brasileira ou pentecostais, é, para os grupos, substância e exposição necessária da veracidade de suas crenças<sup>325</sup>.

Imagine um músico a embarcar na viagem interpretativa de uma peça. Dentro de um *tema*, ele fará uma *viagem*. E são *os modos de trilhar o caminho* – as técnicas [propriamente musicais, mecânicas, do instrumento] de desenvoltura, os níveis de controle na articulação do

<sup>324</sup> Cf. o dicionário Houaiss (2009), *virtuose* significa: 1. artista que atingiu um altíssimo grau de conhecimento e domínio técnico na execução de sua arte; virtuoso. 2. artista cujo domínio da técnica supera a inspiração e o sentimento. 3. 3 pessoa extremamente hábil em alguma atividade, artística ou não. Cf. o Dicionário Aurélio: 1. Músico de grande talento; virtuoso. 2. Toda pessoa que domina em alto grau a técnica de uma arte. 3. Aquele que tem, em arte, habilidade meramente malabarística, destituída de sentimento, proibida interpretativa, etc.

<sup>325</sup> Crenças preexistentes aos grupos – e que, inclusive, os circunscreve em seu poder simbólico-religioso de fato social. Durkheim já lembrara que, ao nascer, o fiel já tem o sistema de crenças à sua disposição (2008). Ingressando no grupo religioso, o sujeito é submetido (sendo ele apenas fração de seu macrocosmo coletivo) a um dos princípios do fato social: o da coerção: o sujeito se adapta, pois “as maneiras coletivas de agir e de pensar têm uma realidade exterior aos indivíduos que, a cada momento do tempo, conformam-se a elas (DURKHIEM, 2007 – Prefácio, p. XXIX).

ferramental corpóreo de si mesmo, todos os conceitos e aprendizados que obteve, além da capacidade de lidar com as emoções – os principais elementos responsáveis por uma *exposição positiva da personalidade artística do sujeito*. Isto devido às suas expressões – e a qualidade daí extraída –, que irão refletir naquilo que podemos considerar como sendo *um nível idiossincrático do intérprete*. Como ele reage, em sua performance, na interação com o contexto mais amplo? O que ele sente e o que este sentir representa para ele e para o conjunto mais amplo dessa atmosfera musical (ritual)?

Se consideramos que todo esse universo representativo – estruturado nos e através dos sistemas de crenças, na comovisão, nas teologias – é a bússola ritual a apontar na direção dos sentidos [religiosos] de existência, parece ser compreensível que o vetor [ritual] da orientação coletiva dos grupos seja a *virtuose* da experiência religiosa: o modo como o significado se integra, e como ele é, literalmente, incorporado (*embodied*) pelo sujeito e seu grupo. Nesse caminho, ensaio apresentar os dois palcos da experiência religiosa (representados tanto pela 1) sensibilidade do crente que é, por excelência, o palco de seu deus, quanto pelo 2) encontro convergente das ideias – a conversação espírito-musical que encerra, em si mesma e no tema que dialoga, a conversação do grupo). A partir daí, ensaio também um modesto plano de voo, num intuito não menos modesto de tentar ao menos entrever a correlação semântica entre [uma parte da] dinâmica ritual dos grupos e o sentido assimilado pelo crente, que é o *virtuose* nas mãos do(s) Espírito(s).

**Eu sinto um calor muito gostoso, viu irmão... de ‘tá ali, dançando pra Deus, ali... o Espírito vai te guiando, né, eu sinto a mão de Deus me levando. O Espírito vai te guiando, te modelando. Eu, quando começo, chego na igreja... eu primeiro começo sentado, Deus vai me usando... e daí a pouco eu já levanto e já parto... mas eu sinto uma coisa muito gostosa que pode ser a mão de Deus que vai te guiando, te lapidando, né... (SIC)<sup>326</sup>.**

**A coisa mais importante que existe na incorporação é a gente aprender a se calar; a gente tem que ficar caladinho, por dentro, pra que o Outro possa se comunicar... e só vai acontecer dessa forma... nós temos os nossos pontos de força, que hoje em dia nós chamamos de chacras... quando você ‘tá no momento ali, de pronto, agora ‘tá na hora de chamar os pretos-velhos, né... Então quem vai vir: é a Tia Mariana (preta-velha da médium). Tudo bem... eu tô ali, com minha mãozinha, prostradinha, tentar calar o meu eu, profundamente, e nesse momento eu estou sentindo uma abertura muito grande desse campo de energia, então eu sinto um peso muito grande na cabeça, pois meu chacra coronariano tá abrindo mais... eu sinto o meu peito abrir um pouco mais, porque são os chacras de fato expandindo... e esse momento, é o momento em que você, ali, na hora, a única coisa que você consegue é sentir aquele arrepio debaixo pra cima, um frio na barriga... **Agora, é a entidade se conectando com a gente** (falo pelo meu “eu”, ne), **cada entidade é uma coisa, uma vibração, uma sensação diferente. O exu, por exemplo (exu Marabô Toquinho): eu arrepio, da canela até chegar no pescoço... ele vem de uma****

<sup>326</sup> Irmão Agnaldo, 54, pentecostal.

forma que, quando ele consegue alcançar meu quadril, eu já tô no chão, você, incorporada, entende? Já a Rosa Caveira (a pombagira), o que eu sinto quando ela tá chegando, é como se ela me desse uma impulsionada do quadril pra frente: ela sustenta o meu quadril de uma forma que normalmente eu não consigo... eu geralmente sou muito corcunda... eu não consigo ficar corcunda (com a entidade)... eu fico ereta, e parece que tô mais alta.... O Seu Marabô Toquinho não.... Com ele, Eu tenho aquela sensação de que ele me arranca de baixo pra cima, eu saio arrepiando toda de uma forma que... aí quando a energia dele já tá no meu quadril eu já tô no chão... ali é o momento em que, pronto, ele acoplou (SIC)<sup>327</sup>.

Uma etnografia dos *gestos* – entendendo-os sob a perspectiva tanto do vocabulário sensório do crente (seu léxico corporal, que marca o reconhecimento das impressões emotivas que recebe na experiência religiosa), quanto da estrutura propriamente discursiva (na contingência linguística de suas declarações em entrevista), todos estes elementos componentes da substância religiosamente vital 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 [pré às pós-]incorporações e das “marchas” (do crente, dos caboclos, dos baianos...), o ritual traz à tona a cosmogonia do grupo, no *locus* onde a crença “age”, reimprimindo, também na consciência coletiva, as verdades da crença. Porque a ação ritual é um espelho a refletir imagens do “outro mundo”, para grupos religiosos específicos, dentro de contextos específicos, operando como categoria-chave na produção intersubjetiva de sentido, o que parece apontar também para uma identidade [cultural].

Ao transmitir a seu grupo a experiência íntima de representar a ação do Sagrado no próprio corpo, o sujeito age simbolicamente e, como uma tela (LE BRETON, 2013), [re]constrói e reflete, aos seus pares, imagens que atestam o aspecto tátil dos sistemas de crenças. E, aqui, a leitura de tais imagens vem a ser possível quando o olhar científico se abre às sugestões interpretativas do fenômeno religioso – o que não significa anuência passiva à subjetividade do pesquisador, que precisa estar atento, obviamente, aos limites de seu envolvimento com o objeto: é o refinamento cauteloso das percepções, um olhar necessariamente aguçado do etnógrafo, no sentido de perseguir uma “experiência distante” (GEERTZ, 2012). 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,

---

<sup>327</sup> Thatiany, 37, umbandista

com a redução dos filtros de formalidade (CAMURÇA, 2008; 2009, p. 59; VELHO, 1998), 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**<sup>328</sup>, 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” 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)<sup>329</sup> – interessante campo 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”, complementa Paulo Nogueira (2012, p. 21, 22). É nesse espaço que os processos rituais produzem e estabelecem comunicação efetiva entre os atores religiosos. Os olhos que analisam os modos de expressão

<sup>328</sup> A questão biográfica é importante. Talvez o ato de associar-se conhecimento e experiência coopere muito no sucesso da produção do discurso etnográfico. Estar “em sintonia” com a experiência do objeto (CAMURÇA, 2009) é plausível e pode agregar valor ao trabalho de campo. Conhecendo um pouco o universo da crença pentecostal, assumi, na elaboração deste texto, o compromisso de buscar no reconhecimento das fronteiras que compõem o equilíbrio entre o distanciamento pragmático e extremo e a observação participante mais intercomunicativa, compreensiva (talvez uma “integração participante”, ou uma “participação observante”), o *locus* mais viável para articular ideias, “interpretações” e produções bibliográficas. Em boa hora é interessante lembrar a observação de Leonildo Campos: “Mais do que nunca é preciso perguntar sobre quem está dizendo o que, a partir de onde, sobre o Pentecostalismo [e sobre a Umbanda]” (1995, p. 35, grifo meu).

<sup>329</sup> *Semiótica da Cultura* é corrente teórica desenvolvida por um grupo de estudiosos de semiologia na Escola de Tártu Moscow, Rússia, com destaque 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).

refletidos num cambaleio, numa dança, nas palmas, nas incorporações pelas entidades ou nos “aleluias!”, não devem privar-se à realidade dialógica dessas expressões, que, em sua capacidade de traduzir as experiências íntimas com o Sagrado, as narram. Sob essa perspectiva, podemos afirmar que “o corpo é um filtro semântico” (LE BRETON, 2007, p. 20): o sentido, a razão de ser da experiência corporal dos atores religiosos, reflete, nas percepções e experiências sensoriais pelas quais são atravessados, as verdades estruturadas e estruturantes<sup>330</sup> dos códigos de crença de seus respectivos grupos de fé.

### Evento I

*Tem que ter fogo, tem que ter fogo no altar; tem que ter fogo, até o dia clarear.  
O que tu tá fazendo aí parado meu irmão,  
Olha o anjo te chamando pra marchar com esse varão,  
É pra marchar, é pra marchar, é pra marchar, e nunca pra recuar.*<sup>331</sup>

Num culto realizado num sábado, em uma das congregações/filiais da IEP, houve intenso período de expressividades gestuais. “O céu desceu naquele lugar”, diz um membro, arrematando. “Foi só glória!”. O espaço de encontro se resumia a uma loja relativamente pequena, alugada, num bairro modesto. Nada demais. Os bancos, simples, limitavam-se a acomodar os presentes que, nem de longe, demonstravam preocupação com o desconforto. Em alguns pontos, a flagrante estreiteza física levava a um ou outro período de revezamento entre os crentes devidamente acomodados nos assentos e os que estavam em pé, nas imediações da porta. Bem organizados – na medida do possível –, os membros realizavam o culto, sistematicamente, conforme a prescrição litúrgica da IEP. Mas trata-se de um culto pentecostal, e “o mover do Espírito” estimula sempre o fator “improvisado”: é combustível e fogo. Um rapaz, com seu terno e gravata, simples mas “devidamente ataviado”, inicia seu testemunho. “Eu cumprimento a noiva de Cristo com a santa paz do Senhor, amém?”, e uma voz poderosa – a voz coletiva – ecoa em ressonante resposta: “amém!” Contribuem para uma festa pentecostal que sinalize a presença de Deus na impressão dos presentes, alguns elementos importantes, entre os quais merecem destaque a predisposição do crente<sup>332</sup> e a

<sup>330</sup> No sentido empregado por Bourdieu (2013).

<sup>331</sup> Trecho de Corinho de fogo contemporâneo, mais “moderno”.

<sup>332</sup> É necessário que a convicção sobre as verdades de sua crença prevaleça sobre quaisquer outras representações que não digam respeito ao sistema simbólico que integra o corpo doutrinário religioso: sobre este,

efetivação da intersubjetividade<sup>333</sup>.

“Irmãos, este mundo está perdido. É trevas em cima de trevas. Mas ainda existe esperança! Enquanto Jeová não manda seu filho na terra para buscar a noiva, a ordem é marchar na presença do Senhor e destruir as obras do inferno!” O estopim foi aceso. Entre o corpo do “explosivo” e a “ponta da corda”, apenas o iminente: um silêncio momentâneo<sup>334</sup>, a breve suspensão do caos sagrado, e o tempo responde, logo, ao ideal do *Pentecostes*, reatualizado. Formalidades e convenções discursivas, atenção a regras de comunicação e linguagem, nada disso. Um corinho de fogo é cantado; na verdade, como costuma ocorrer, um “*pot-pourri* de fogo” desperta, potencializa e conduz/coadjuva as performances. Aquela

---

a motivação religiosa, como raiz de um tipo de convicção crônica, precisa “vê-lo como símbolo de algumas verdades fundamentais” (GEERTZ, 2008, p. 72). Cumpre notar que, nesta nota, refiro-me somente aos pentecostais da IEP que vivem a experiência carismática de ser “tomado em marcha” ou “ser tomado no Espírito”, ou vivenciar os carismas de outra forma.

<sup>333</sup> A atmosfera de culto se intensifica na medida em que a presença do Numinoso (OTTO, 2007) se faz sentir entre os fieis, no templo. Como a presença do Espírito Santo é “sentida” (*insider*) é algo diferente de como é “percebida” (*outsider*). Relacionar a experiência da alteridade às impressões pessoais parece uma tentativa de relacionar grandezas díspares, uma vez que estão em jogo juízos de valor, etnocentrismos e suas visões limitadas de mundo. Enfim, empecilhos a uma mínima tentativa de equilibrar pontos de vista, impressões pessoais, o sentido da experiência carismática para o *homo religiosus* e a “interpretação” do significado desses sentidos em relação com o sistema simbólico religioso, o sistema de crenças, o corpo doutrinário. Fato é que a intensificação estético-acústica do culto é um fenômeno que vai além de “êxtases”, “trances” individuais e coletivos. O teólogo pentecostal Williams diz que “*êxtase* é o termo que melhor denota o júbilo emocional” (2011, p. 708). Segundo Ioan Lewis (1977), o transe diz respeito a uma dissociação mental completa ou parcial, acompanhado de visões excitantes e/ou “alucinações”, e “o conteúdo nem sempre é lembrado subsequentemente de maneira tão clara (...) podendo ser induzido inclusive pela música (...) (p. 41). (...) E essa interpretação secular e não-mística do transe e da dissociação não é totalmente aceita pelos (...) pentecostais” (p. 46), enquanto a possessão “abarca, portanto, uma gama de fenômenos mais amplos que o transe e é regularmente atribuída a pessoas que nem de longe estão mentalmente dissociadas. (...) **É uma avaliação cultural da condição da pessoa e significa precisamente o que diz:** uma invasão do corpo por um espírito. **Portanto não nos cabe julgar quem está ou não realmente ‘possuído’. Se alguém é, em seu próprio meio cultural, considerado em termos gerais como possuído por um espírito [ou cheio do Espírito Santo, grifo meu], então esta pessoa está possuída**” (p. 52). Nesse sentido, a intensificação cênica do culto parece ser um processo em que um *continuum* simbólico estabelece ligações entre as experiências e sensações individuais, entenda-se por *possessão, transe ou congêneres*. Comunicações se estabelecem em cadeias: às vezes “o fogo desce” em um lugar do templo, e certo grupo de irmãos evidencia o “agir de Deus”, e é logo incitado pelo Espírito, dizem, às louvações, às expressões gestuais e outras formas de evidenciar o Sagrado. São, a priori, **comunicações que se estabelecem intersubjetivamente sob códigos de grupo** (talvez inconscientes), **sempre em consonância**, parece claro, **com o sistema simbólico que origina e legitima o fenômeno enquanto tal**: trata-se do mito e sua reatualização, ora influenciada pela cultura.

<sup>334</sup> É importante notar, perceber, e tentar entender o silêncio. No cenário ritual preparatoriano – sobretudo nas preleções do pastor presidente – é possível verificar a operosidade simbólica do improvisado pentecostal, da responsividade do grupo a esse tipo de estímulo auditivo (e às vezes visual, também). Assim como a música compõe-se de sons e pausas, a melodia ritual também emprega esse intercalar discursivo com muita eficácia. Por várias vezes já observei, nas pregações do Pr. Marco, os silêncios inesperados, rompendo a sonoridade da pregação: uma frase, uma palavra é cortada, de maneira inesperada, sendo imediatamente substituída por um olhar vago em direção a um horizonte virtual ou mesmo à assembleia. Le Breton destaca que “há sons capazes de infiltrarem-se no silêncio, mantendo a mesma ordem” <<“*Hay sonidos que se cuelan en el seno del silencio sin alterar su orden*”>. É quando “o silêncio não representa apenas uma modalidade de som; antes, é modalidade de significado” <<“*El silencio no es solo una cierta modalidad del sonido; es, antes que nada, una cierta modalidad del significado*”> (LE BRETON, 2006, p. 110-111). Este silêncio grita. É um convite –, [quase que] automática e positivamente respondido pela igreja – ao compartilhamento da experiência pentecostal da presença do Espírito Santo. É fogo silencioso, que queima e brilha no culto, e as chamas do Espírito serpenteiam nas performances.

predisposição que levou o crente a sair de casa no intuito de “receber uma porção da presença de Deus”, encontra intenções semelhantes em seus pares, no culto. Um [ruidoso] fato social, em grande efervescência, diria E. Durkheim (2007; 2008). A atmosfera de excitação espiritual se adensa na trajetória simbólico-ritual das reuniões, na medida em que as sensibilidades individuais começam a exteriorizar-se nas expressões. Cada subjetividade-crença que vem à tona na materialidade da expressão gestual é um composto da fórmula final “manifestação carismática”, e a efetivação da intersubjetividade é comburente essencial: o encontro e fusão da variedade de experiências sensíveis operacionaliza a experiência coletiva. E o Espírito Santo se manifesta.

## Evento II

*Firma ponto, minha gente  
Preto-velho vai chegar,  
**Ele vem de Aruanda, ele vem pra trabalhar;** (bis)  
Saravá, Pai Joaquim,  
Saravá, Saravá, Saravá!  
**Ele chegou no terreiro,**  
**Ele vem nos ajudar.** (bis)<sup>335</sup>*

Tilinta o sino pela mão da mãe-de-santo. O silêncio é efêmero, tão somente interlúdio do toque corrente dos atabaques, som que atravessará toda a gira. A breve ausência de ruído físico, vibratório, é logo preenchida pelos cortes [que variam no tempo, de colcheias a semicolcheias, num andamento desmedido até as fusas] da campainha que ativa, num diferencial compassado do sino, a atenção do médium – e do espírito que pode chegar. Esse toque metálico da sineta é também código sagrado, sinal de aproximação de um, enquanto afastamento de outro<sup>336</sup>.

---

<sup>335</sup> Ponto cantado de Umbanda (entidade: preto-velho Pai Joaquim).

<sup>336</sup> McNamara (2009), em abordagem sob o prisma das *Cognitive Neurosciences*, destaca o que autor chama de *decentering*, um tipo de “de-centramento” que torna possível (ou, no mínimo, viável) a possessão que, segundo ele, só acontece se o sujeito tiver a habilidade para “descentrar-se”: em miúdos, conseguir fazer uma integração/associação da própria identidade com a identidade do espírito possessor, que é mais complexa; o autor ainda enfatiza, em momentos diferentes, que, fora de seu contexto ritual, o fenômeno é ‘uma *disorder*, é patológico. A ideia parece ser a mesma de “descentrar, descentralizar”, mas com características, detalhes específicos das ciências médicas, o torna complexa, para mim, qualquer nota adicional. Cumpre notar que, nas entrelinhas, o texto sugere preconceito, um tanto etnocêntrico, quando trabalha categorias como “possessão negativa” e “possessão positiva”, associando a primeira a tipos muito semelhantes com as que ocorrem em

O turíbulo dança, em zigue-zague, em torno do adepto, que também meneia ombros, tronco, pernas, tornozelos, quem sabe pré-organizando seus sentidos de incorporação mediante a sensação de proximidade de seu guia. Ao sentir atravessar-lhe os poros pela fumaça exalada do turíbulo, a pele do fiel passa a assumir um nível simbólico que atravessa as fronteiras da sensibilidade e da inteligibilidade ordinárias: não se trata mais do calor, frescor ou frio do dia ou da noite. O corpo, ora passivo de uma química desconhecida que lhe atinge a compreensão de crente, recebe impressões características de seu universo ritual, a consagrar-lhe o momento de experiência religiosa. Aquele incômodo que fere as mucosas da narina, nas queimadas urbanas ou na combustão de qualquer outra coisa, parece ceder espaço a uma liberdade necessária, uma vez que o toque epidérmico invasivo da fumaça que passa pelos olhos, ouvidos, braços, pernas, que impregna as roupas, cumpre o status litúrgico-simbólico de limpar de si as impurezas que, negativamente, impedem o agente da consagração de ter acesso ao benefício mágico que vem do mundo místico para si<sup>337</sup>.

A fusão entre os mundos orchestra um fenômeno à parte.

O outro mundo vem à terra, visita a igreja, o terreiro, está presente:

“Olha o anjo neste lugar, irmão!” ou “Saravá, e boa noite pra quem é de boa noite!”

O mundo daqui sobe. As ideias do pentecostal e do umbandista, suas crenças e convicções, norteiam e estimulam suas intenções a buscar, no sistema simbólico a reger a realidade da experiência que vive, a afirmação de seu suporte religioso, pois “aquele que tiver de saber precisa primeiro acreditar” (GEERTZ, 2008, p. 81).

O transe ritual é transitório e, em nosso caso, é também intransitivo. A transitoriedade

---

religiões tradicionais, e a segunda a manifestações tipicamente místicas do Cristianismo, como o êxtase de Teresa D'Ávila. “I suggest that the crucial mechanism that predisposes or allows one to become either positively or negatively possessed if the conditions are right is the ability to “decenter.” (...) Decentering allows you to attempt to integrate an old identity into a new and more complex identity. Decentering must also involve a decoupling of the implementation of an action from the sense of ownership... that is, a switch in attribution of the “source” of action from one identity to another” (p. 185), e “With this discussion of spirit possession and the Double, we conclude our discussion of disorders relevant to religion and Self. I suggest these disorders (MPD, schizophrenia, the Double, and possession) can be profitably interpreted as breakdowns in the decentering process. When decentering works the way it is suppose to work (in ritual contexts), you get healthy integration. When it fails at one or more of its stages, you get disorder” (p. 192). Diz Roger Bastide que “O transe é, portanto, um elemento em uma estrutura cerimonial, ininteligível fora dessa estrutura, porque é ela que lhe confere sentido” (2016, p. 136).

<sup>337</sup> Bem analisado por M. Rabelo (2005), a ambiência dos terreiros torna cativos todos os sentidos do sujeito; nesse recanto particular de expressão religiosa, cheiros, toques, danças cantos, imagens, tudo acontece [muito] à flor da pele. “O sentido tátil engloba o corpo em sua inteireza, espessura e superfície, ele emana da totalidade da pele, contrariamente aos outros sentidos mais estreitamente localizados” (...) O tato é por excelência o sentido da proximidade (...) (LE BRETON, 2016 p. 203, 207). Insensos, os tabacos, as bebidas; a atmosfera rítmica ritma também os percalços sensíveis que envolvem a consciência e sensibilidade do sujeito, dissolvendo ritualmente sua noção de individualidade, no ato co-participativo que ele estabelece com os símbolos.

do transe não significa que as experiências nele vividas dissolvam-se [naturalmente] no esquecimento, instantes após a partida da entidade ou do Santo Espírito. A presença do(s) deus(es) é tão cotidiana na vida do religioso quanto a memória de seu grupo, diariamente reconstruída, já instalada e daí refletida na consciência individual, na interiorização [social] de suas lembranças e experiências com o Sagrado. Afinal, a experiência é, sim, individual, mas também coletiva, pois compartilhada no território ritual em que o simbólico das estruturas de crença já estão convertidos em afinidades, em qualquer lugar e tempo (HALBWACHS, 1990). O fogo é pentecostal, a manifestação do senti-lo também é. Mas essas formas expressivas – e seus significados para o crente – evidenciam um dialogismo inter-religioso. Do outro lado do espelho [da cultura], a experiência religiosa do terreiro irmana-se, semanticamente, à experimentação pentecostal da alteridade sagrada.

É a ruptura com o mundo profano.

Antes de ser plenamente tomada pelo orixá, a pessoa vivencia diferentes graus de proximidade com relação a este. (...) Trata-se de um estado perturbador de perda gradual de controle que é ampliado nas festas. As descrições apontam para uma sensação inicial de tontura e desconforto ou de agonia – o coração bate acelerado, a pele arrepia e se é tomado de tremores – que algumas vezes cresce e conduz a uma experiência de distância com relação ao próprio corpo, em que a pessoa se transforma em espectador do que acontece ou do que se faz com seu corpo. Sente a presença de uma força que se aproxima e assume o controle, tenta resistir, mas pouco pode fazer para evitar. Em muitos relatos essas sensações se mostram enquanto parte de uma dinâmica mais englobante de espacialidade. À medida que a possessão completa está prestes a ocorrer, a percepção do lugar circundante é modificada. Muitos descrevem essa primeira aproximação do orixá, ou do caboclo, como a experiência de uma força que vem de baixo, faz tremer as pernas e sobe, perturbando o equilíbrio, que altera a relação com o lugar e faz “perder o chão” (RABELO, 2005, p. 16).

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

A sensibilidade de cada indivíduo e seu nível de envolvimento com o Sagrado são fatores indissociáveis quando se analisa a expressão gestual, tanto na Umbanda quanto no culto pentecostal. Assim, em termos pentecostais, a ideia de santidade e crescimento

espiritual, por exemplo – tão intrinsecamente associados às manifestações espirituais no espaço de culto da Preparatória –, também orientam o comportamento dos fieis no sentido de promover uma busca constante de conhecimento bíblico, pois é lá, nas bases que orientam o sistema doutrinário pentecostal, em “seus arranjos malabarísticos entre os textos” (NOGUEIRA, 2002, p. 41), que o crente ancora suas certezas e normas comportamentais. Já na Umbanda do CESAU, nada mais distante que o poderio simbólico desse “rito negativo” (DURKHEIM, 2008) de ver-se instado, *all the time*, a uma vida ascética teológico-estatutariamente regulada. Porém, tal fato não significa que, no meio umbandista, sejam afrouxados os preceitos morais básicos. Afinal, a Umbanda é espírita e, no caso do CESAU, também “é bem católica”, segundo Dona Iracema<sup>338</sup>.

Pode ser que eventualmente eu **coma carne vermelha**, por exemplo... que aconteça alguma coisa, **eu sinta muita raiva, tenha maus pensamentos, etc...** **Se eu deixasse de fazer essas coisas, a minha incorporação/mediunidade trabalharia de forma melhor... isso de fato dá diferença, entendeu?** Mas como somos regidos pelas coisas do dia a dia, situações que a gente passa, fica ansioso, a gente fuma, etc... isso pode interferir/compromete de maneira a deixar o laço que você cria na hora da incorporação, um laço mais frágil... **se eu fizesse certinho, os preceitos, minha incorporação seria melhor. Mas o santo não abanona você por causa disso...** e mesmo assim você tá ali no intuito de prestar caridade, e a pessoa que tá indo lá tá precisando muito, e daí o santo vai colocar mais empenho, te exigir mais energia... então, quando termina a incorporação você tá sentindo isso, aquilo, dor de cabeça, mal-estar... se eu estivesse feito tudo certinho, eu não sentiria nada depois da incorporação. (SIC)<sup>339</sup>.

---

<sup>338</sup> <Em entrevista, a mãe-de-santo observa que, para uma *boa incorporação*, é imprescindível bem relacionar as preces iniciais com o momento de defumação>. É por demais complicado [e até comprometedor], conforme já observei antes, tipologizar Umbanda e Pentecostalismo, por conta da pluralidade de movimentos e correntes dentro desses universos de crença e espiritualidade. Quando assumo que a IEP é deuterpentecostal e o CESAU é católico, apesar de tentar estabelecer alguma coerência com o que se tem de mais “regular ou genérico” em cada campo, preferi a opção metodológica de “extrair os critérios nativos”, me apropriando aqui da expressão de J. J. Carvalho (1992, p. 9).

<sup>339</sup> Gabriela, 28, umbandista. A entrevistada menciona um importante aspecto da cultura religiosa afro-brasileira: a dieta. Há, no bojo das religiosidades africanas, um complexo universo interpretativo, no que diz respeito tanto à culinária [exclusivamente] ritual quanto a interdições alimentares. Essa matéria é mais pronunciada nos Candomblés, em que, na relação entre as divindades e os filhos-de-santo, os alimentos aparecem como mediadores de *axé*, fato que estabelece uma série de critérios dogmático-litúrgico-normativos, nos terreiros. Aproveitando o ensejo, cito a obra *Manger avec les esprits*, de J. Santiago e M. Rougeon (2017). Aqui, os autores abordam a temática da alimentação na Umbanda, especialmente no percurso das condutas alimentares dos adeptos (p. 1-31), as relações estruturantes deste sistema de interditos com a natureza (e sua concepção religiosa, p. 69-109), até chegarem aos aspectos terapêuticos dos ritos alimentares (p. 111-213). Noutra obra, Maria A. Loyola (1983) estuda a medicina popular em bairros do Rio de Janeiro dos anos 1980, onde também considera a terapêutica dos “especialistas da cura do espírito”, lá incluindo desde Candomblé e Umbanda, Protestantismo e Catolicismo, até o uso dos recursos herbáceos das benzedeiras, curadores e rezadores (p. 15-88). Há ainda outro livro, de J-M. Tavares Andrade (2013), em que o autor desenvolve denso trabalho sobre “magia, etnomedicina e religiosidade popular no Brasil”. Interessante notar os caps 2 (sobre os usos e uma compreensão antropológica da “Jurema”, p. 37-71), o 7 (um estudo sobre o corpo-fechado e seus aspectos mágico-imunológicos, p. 151-161), e 8 (sobre “cura e discurso mágico na Paraíba”, incluindo uma análise sobre “as plantas dos deuses e os deuses das plantas”, p. 163-186).

Passo agora à verificação das três categorias que considero interessantes, neste breve empreendimento de correlacionar os *sentidos* das experiências religiosas, nessas duas vias de realização espiritual, CESAU e IEP.

### O sentido de *espiritualidade*<sup>340</sup>

**É muito simples, irmão.... Eu vou te responder dentro da Bíblia: É muito bom adorar a Deus, irmão... tanto pela dança, quando a glória de Deus vem sobre os irmãos, as irmãs pulando, aqueles irmãos que saem correndo, na alegria... aquele que só fica rindo, mas que tá ali sentindo a presença de Deus, aquele outro que tá lá atrás gritando e louvando a Deus... É muito bom servir a Deus, irmão... não tem coisa melhor, não! Se eu soubesse que era tão bom, mas tão bom servir a Deus, eu não teria perdido a minha juventude... mas o tempo não é meu, o tempo é de Deus... E já que Deus me chamou, se eu tô nessa aliança com ele, não quero perder e não vou perder a aliança não.** Peço a Deus para guiar sempre meus pensamentos, meus caminhos (SIC)<sup>341</sup>.

**A sensação é de amparo, de acolhimento mesmo. A experiência é de humildade, pois devo me despir de todas as minhas dúvidas, indagações, questionamentos, para que essa Entidade se aproxime de mim e me mostre: Tudo pode ser mais simples, produtivo, mais eficiente, no momento em que você consegue se doar, se abrir, pra que a gente, junto, possa realizar uma tarefa** (SIC)<sup>342</sup>.

Cumprir notar que os diálogos semânticos são, aqui, considerados do momento pré ao pós-transe. Para fins de compreensão, entendo que os três processos ora abordados, em relação aos dois universos religiosos (sentido de espiritualidade, de compromisso e de fortalecimento), estão num *dégradé* quase indiscernível, estando absolutamente intrincados e

---

<sup>340</sup> Quando falo em *Espiritualidade*, adoto aqui a definição de J. J. Carvalho: “(...) *Espiritualidade* é a maneira como um determinado indivíduo internaliza, desenvolve, de um modo sempre idiossincrático, aquela particular via ou modelo de união (ou de re-ligação, para lembrarmos a origem do termo) proposto pela religião a que adere. Assim, *espiritualidade* já implica uma dimensão de subjetividade trabalhada, de experiência que transcende a norma ou a expectativa formal da comunidade. Enfim, pode-se ser religioso, no sentido de assiduidade de participação, sem que se tenha uma *espiritualidade* muito desenvolvida. (...) Já experiência mística, defino-a como a realização plena, ou mesmo absoluta (ainda que momentânea) do caminho espiritual proposto pelas religiões. Claro que o termo possui um matiz histórico relacionado com as chamadas ‘grandes religiões’, todas elas letradas; ou então, nos casos mais raros de mística profana, com a poesia, a literatura, a filosofia” (1992, p. 4-5). Parece que em relação aos pentecostais, é tênue a permeabilidade entre *espiritualidade* e *experiência mística*, se considerados os conceitos de Carvalho. Se a “experiência mística” é uma “realização plena, ou mesmo absoluta (ainda que momentânea) do caminho espiritual proposto pelas religiões”, vale observar que o batismo pelo Espírito Santo e o recebimento de dons espirituais constituem-se, ao menos “momentaneamente”, uma “realização plena” no caminho espiritual da religião (pois a experiência [pentecostal] de andar em santidade, experimentando os dons de Deus, só e inferior à salvação definitiva, pela morte ou arrebatamento da igreja). De qualquer maneira, penso que a IEP pode enquadrar-se na classificação feita pelo antropólogo, entre o 1º e o 2º *estilos de espiritualidade* (Id., Ibid., p. 13-14). No texto, o autor elabora 4 modelos/estilos de espiritualidade: 1) o estilo das grandes religiões universais (“a grande mística letrada”), 2) a espiritualidade da possessão ritualizada, 3) o Espiritismo e 4) o estilo meditativo oriental.

<sup>341</sup> Irmão Agnaldo, 54, pentecostal.

<sup>342</sup> Sérgio, 52, umbandista

sendo, absolutamente, interdependentes. É crível que os níveis de sensibilidade para uma delimitação de cada um dos recortes deste *continuum* estejam na mesma proporção dos juízos de valor lançados pelo observador no cenário ritual. Mostra-se também importante observar a proposição de que, para muito além da compreensão de um *continuum* entre as vivências dos muitos estilos das *espiritualidades* (sobretudo as nossas, brasileiras), estas são constituídas em ramificações, capilaridades, estão interconectadas no emaranhado da cultura. Sob este prisma, as espiritualidades não estão [“simplesmente”] dispostas em pólos, no campo religioso: antes compõem, elas mesmas, “nódulos ou núcleos de uma malha extensa que tenderia a se reproduzir e se adensar nas múltiplas conexões entre estes núcleos” Sagrados selvagens e Sagrados instituídos, culturalmente interpenetrados (CAMURÇA, 2016, p. 29).

Voltemos aos eventos I e II. Notemos.

Para o umbandista, o ritual de defumação é instante de purificação. Para o pentecostal, todo momento é de santificação, claro, mas a regra coletiva ritualmente observável na liturgia é o momento inicial da oração: pensamento de santificação – “firmar o ponto”, diria o umbandista. Agora, a observação de Durkheim serve de legenda para o olhar solene e piedoso do crente, ao sentir-se próximo de seu deus: “tudo o que é sagrado é objeto de respeito, e todo sentimento de respeito traduz-se, naquele que o experimenta, por movimentos de inibição” (2008, p. 383). Conforme descrevi, no Evento II, as expressões gestuais do médium em defumação são giratórias, geralmente em semicírculo, o que parece representar um tipo de denominador comum, no CESAU, embora não seja incomum encontrar semelhanças nas performances, em outros terreiros. Apesar da natureza idiossincrática da manifestação pentecostal, não sei se poderia ser absolutamente descartada a existência de um recurso, por menos explorado que seja, a alguma técnica do corpo<sup>343</sup>. E é justo ressaltar ainda que, apesar da particularidade individualizante das sensações para uma experiência que, em princípio, seria coletiva, muitos movimentos apresentam-se de maneira especular, de tão intensa e sugestiva a semelhança.

O crente começa a orar e o fogo do Espírito, gradualmente, toca a superfície da sensibilidade pentecostal, enquanto a fumaça enlaça o corpo do médium, preparando-o para o momento solene em que a entidade, seu parceiro de trabalho mediúnico, aproxima-se de seu cavalo. São os primeiros momentos rituais de contato com o Sagrado, um acúmulo de sensações de significação, no foro íntimo do sujeito. A experiência deste instante ritual traduz

---

<sup>343</sup> Cf. Mauss, 2003.

a ideia de coabitação com o Ser divino, pois o crente está entrando em contato com o Santo, na casa do Santo. Talvez seja pertinente notar também que, nessa correnteza “progressiva” da realização religiosa, a espiritualidade dos grupos ainda converge num outro sentido – o escatológico. Apesar de ser claramente absurda uma comparação “a seco”, parece-me sugestivo que a espiritualidade pentecostal caminha no sentido de uma salvação *definitiva*, pela parusia<sup>344</sup>, enquanto a ideia [reencarnacionista] de evolução umbandista pode ser considerada, tão somente em traços simbólicos, como um tipo de salvação *provisória* (escalas de evolução/mérito). Considero, então, que a semântica desses dois estilos de espiritualidade inscreve-se em dois níveis: na experiência corporal e no significado atribuído a esse envolvimento sensitivo com o Sagrado. A partir daí, decorre uma evolução natural para um sentido de comprometimento emotivo-religioso<sup>345</sup>.

### O sentido de *compromisso*

O Pr. Marco costuma dizer que, quando a chuva cai, molha todo mundo. A gente não pode mandar, nem controlar o Espírito de Deus... então, é independente, assim... se o Espírito Santo quiser jogar uma água e molhar a igreja inteira, até quem não é crente vai pular... mas eu acho assim... **o receber essa coisa boa, essa presença do Espírito Santo, esse movimentar, a questão da gente se santificar de todas as formas é uma coisa importante, porque a chuva quando cai molha tudo.** Mas os vasos que são cuidados, separados, a pessoa tem que regar... então, o

<sup>344</sup> Segunda vinda de Cristo à terra.

<sup>345</sup> Um exemplo de espiritualidade prática pentecostal, e suas implicações na vida ordinária, podem complementar a noção de *sentido de espiritualidade*, tal qual apresento aqui: Chovia copiosamente numa quinta-feira, o que não impediu que se realizasse um culto chamado “Monte Santo” (trata-se de reunião mensal, celebrada geralmente na última quinta-feira de cada mês, baseadas em orações de cura, libertação e ministrações de dons espirituais <revelações, visões, profecias, etc.>). Uma multidão de guarda-chuvas e sombrinhas à porta do templo sinalizava mais um encontro pentecostal, mais uma festa do Espírito. Eu me dirigia ao templo da IEP, mas a falta de guarda-chuva me obrigou a aguardar a estiagem num shopping center, em região próxima da Igreja. O tempo passava, e a circunstância me impunha o dilema de ou encarar a chuva e chegar molhado ao trabalho de campo, ou ir para casa, perdendo um culto específico, com interessantes elementos rituais a serem observados. Porém, quando o dilema venciu 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 “onde e a que eu iria”), um dos cônjuges me oferece um guarda-chuva que haviam encontrado, “por acaso”, na rua. Esse guarda-chuva me permitiu concluir o trajeto até o templo, aonde cheguei tão seco quanto eu estava no shopping center. Em chegando ao templo, o culto ainda não havia começado, e pude conversar com alguns membros. Relatei o ocorrido, e como o guarda-chuva havia sido providencial naquela noite. Afinal, aquele casal de pentecostais encontrou o [agora] bendito guarda-chuva por acaso, num espaço público. Mas não, a eficácia simbólica da crença é realmente eficaz. Duas observações: 1) o “por acaso” não é exatamente “por acaso”, e, sim, “Deus agindo para que eu fosse à Igreja”, me vaticinou um dos pentecostais, que prosseguia, claro, afirmando que 2) o guarda-chuva não era mais uma simples armação de hastes metálicas conjugada com um tecido, a proteger o portador da chuva ou dos raios de sol: o guarda-chuva era, agora, “um instrumento de Deus para aumentar minha fé e confirmar minha bênção naquela noite”. O “milagre” do sistema simbólico: o trivial pode virar milagre. “Ethos”, “visão de mundo” e um guarda-chuva (GEERTZ, 2008). De fato, um guarda-chuva que colabora, neste caso, na análise de símbolos sagrados (Idem, *ibidem*). A mesma consciência que harmoniza situações triviais às vontades do Sagrado também o faz ao associar a estrutura dogmática de suas crenças às sensações de alegria e euforia que irrompem sob a “chuva de fogo celestial” que a acomete nos cultos.

vaso cuidado, que no caso é a gente que é cuidado por Deus, então a gente se santifica e procura se santificar em todas as áreas, inclusive na vestimenta... **Porque o vaso que é cuidado ele é regado com mais carinho, com mais zelo, então... tem uma diferença** (SIC)<sup>346</sup>.

Existe um impacto violento na figura do médium, e sua relação com o trabalho espírita... porque aí entra a questão do médium e a questão das entidades... **precisa caminhar junto: o exercício da moralidade do médium com o exercício mediúnico, tem que ter esse caminhar do aprimoramento moral e ético** (SIC)<sup>347</sup>.

Através das vias rituais, teias de comunicação canalizam mitos através da história das religiões e da história das experiências religiosas dos indivíduos [e seus grupos]. Experiências vividas no cenário da religiosidade prática, onde o religioso leva seu corpo-sacrifício diante do altar, e em seus atos de entrega faz de seu culto uma festa do(s) Espírito(s), sacralizando o espaço coletivo enquanto celebra a presença do Sagrado em seu próprio corpo. O culto preparatoriano comemora a presença do Espírito Santo entre os fieis – momento em que corpos adornados pelo formalismo e recato dos ternos e dos vestidos compridos vivem o paradoxo da dança desmedida, regida sob o compasso da experiência religiosa carismática<sup>348</sup>. No CESAU, é a alteridade sagrada dos guias a [suposta] regente das expressões gestuais do fiel que curimba, louva (e afinal, que baila), fazendo do corpo – e no corpo – um instrumento vivo de significação da presença divina.

A diferença entre as ideias de compromisso é marcante, em cada um dos grupos. O preparatoriano carrega a responsabilidade de trazer sobre si as marcas da santificação pentecostal, o que imprime às suas experiências de crente um sobrepeso simbólico, um diferencial [impositivo, coercitivo] de comportamento que acaba desbordando em suas declarações. Já o umbandista vive a [relativa] liberdade da estrutura espírita que prescreve, em sua consciência, a necessidade (antes mesmo que a obrigatoriedade) de procurar manter-se

---

<sup>346</sup> Irmã Sagramaor, 54, pentecostal.

<sup>347</sup> Sérgio, 52, umbandista

<sup>348</sup> Uma jovem, membro de uma pentecostal clássica, disse a mim que as expressões gestuais no culto (sobretudo seu excesso) caracterizariam um tipo de emoção muito intensa, que o fiel não controlaria, daí o aflorar da performance. Mas isso induz à ideia de certo descontrole emocional, um ato de imaturidade que consistiria em desconhecer os “limites” (e os há?) de ação ritual no culto. Parece haver aí, na resposta da jovem, uma continuidade dos ideais protestantes de um culto mais solene, mais “racional,” desencantado, portanto destituído dos elementos místico-carismáticos (até que ponto isso é realmente possível?), ideal que atravessara a história e se assentara nos púlpitos do Pentecostalismo clássico. Esse pensamento é corrente no Pentecostalismo tradicional, conservador. E é no mínimo intrigante o fato de que o Pentecostalismo de denominações como a IEP, por exemplo, assuma a herança [doutrinária e litúrgica] daquele Pentecostalismo clássico, mas, no entanto, viva esse mesmo Pentecostalismo de maneira diferente. Esse ponto parece corroborar a realidade de que igrejas oriundas da “Assembleia de Deus, Congregação Cristã e Deus é amor (entre outras), entre as décadas de 70 e 90, por exemplo, tendem a guardar maior proximidade comportamental e doutrinária com suas matrizes”, conforme apontara Mariano (1999, p. 37).

dentro de princípios morais que lhe circunscrevam positivamente no espaço social. Nesse sentido, a categoria *compromisso* congrega duas linhas de ação prática, componentes da ideia de “*trabalho, serviço*”, em que os níveis de *espiritualidade* coordenam os níveis de engajamento religioso. De qualquer maneira, deve-se levar em conta que os dois universos mantêm a observância de interditos, cada qual em sua proporção, no sentido de uma purificação ritual. Para o pentecostal, a experiência espiritual converge na motivação para que esse crente santifique o seu corpo. A experiência de espiritualidade dá-se, então, num corpo santificado: há uma concepção nativa de que o Espírito Santo hierarquiza os beneficiários de sua presença, mediante os níveis de santificação do corpo; entregue aos preceitos ordenatórios de seu sistema de crenças, o pentecostal trabalha para o reino de Deus, na evangelização. O umbandista vive a espiritualidade, na experiência mediúnica, entregando o próprio corpo para o serviço dos espíritos: trabalhando a entidade, trabalha o médium (que aprende com seu guia), e ambos “evoluem”.

Eu nasci numa Umbanda que não tinha muita cantiga... e o que você vai sentindo durante a iniciação... vamos acender nossas velas, rezar pro anjo da guarda, fazer orações, banho de descarrego, etc... **você já tá ali preparado pra aquilo. Você leva o dia inteiro... o bom médium entra em preceito durante o dia que ele vai trabalhar no santo: ele não bebe, não come carne vermelha, entra em orações, deve estar com o corpo limpo pra entidade vir prestar caridade...** (SIC)<sup>349</sup>.

Quando a pessoa tá na carne, não sai, não (a performance)... o Senhor me ‘toma na marcha’... se eu for fazer aqui pra você, não sai, de jeito nenhum... Deus me toma na marcha, no mistério: **Deus desfaz obras de bruxaria, Macumbaria e etc... Mas tem que estar em santidade com o Senhor, estar bem com Deus, na presença de Deus** (SIC)<sup>350</sup>.

A disposição do sujeito em “deixar-se ir” nas mãos da entidade, deixando-se converter na *virtuose* [literalmente incorporada] que caracteriza seu nível de espiritualidade, está na mesma proporção do compromisso que assume com a Umbanda. O *compromisso* é, portanto, com o trabalho da caridade (aprendendo e desenvolvendo sua experiência sensória para o bom exercício da mediunidade), e com o trabalho de santificação para a pregação do evangelho (e que carrega a ideia de desenvolvimento espiritual no sentido de viver a plenitude da presença de Deus)<sup>351</sup>.

<sup>349</sup> Fernanda, 42, umbandista. Mãe-de-Santo da “Tenda Espírita Lua Nova”.

<sup>350</sup> Irmã Angelita, pentecostal.

<sup>351</sup> Penso que a ideia de santificação pentecostal carrega dois sentidos, interdependentes. O *compromisso* (apesar de ser também resultado da *espiritualidade*) constituiu-se em *rito negativo* (da conduta austera e piedosa do crente que precisa evitar o pecado), enquanto representa, também, o *rito positivo* (o caráter “recreativo-estético” da efervescência coletiva da qual o crente faz parte, parece retroalimentar o circuito da experiência religiosa).

**A mediunidade é um compromisso, por isso a gente sente necessidade.** Quando você falta com o compromisso, você começa a sentir a necessidade. (SIC)<sup>352</sup>

Parece que você tem uma bola de fogo na garganta... e você começa a glorificar a Deus, **não tem como uma pessoa na carne fazer isso...** é o Espírito Santo mesmo! (SIC)<sup>353</sup>

### O sentido de *fortalecimento*

No Pentecostalismo preparatoriano, pode-se observar que elementos performáticos de vários níveis se entabulam, concatenando, ao fim das contas, uma *ordem* em meio à [aparente] instabilidade ritualística. Associadas aos sermões, testemunhos de fiéis e às demais manifestações anárquicas do culto (CORTEN, 1996), o encontro pentecostal particulariza-se por conta dos agregados da produção simbólica do grupo religioso, a saber, a ação [e reatualização] das origens na e através da narrativa corporal dos agentes. Observe-se, ainda, que os ritmos que embalam a espiritualidade pentecostal não representam compassos alheios aos tempos dos toques do terreiro: lembremos da *fundanga* e do *fogo do Espírito*, da simbiose operada nos rituais, interação a dar mostras de convergência semântica, no significado das experiências religiosas.

Quando a gente fala do corpo... eu falo por mim: a gente, quando passa um tempo sem ir ao barracão (terreiro), sem incorporar, a gente sente necessidade, **o corpo pede isso... existe essa necessidade...** E pra mim é isso, **o trabalho mediúnico é isso: Evolução carnal e espiritual;** me tornar uma pessoa melhor, espiritualmente e carnalmente... (SIC)<sup>354</sup>.

Quando você tá com fome, você não tem que comer? Um certo dia eu deitei e fui dormir, num domingo... dormi, passei do horário... já era 8h30 da noite... nao dava mais tempo pra ir na igreja. Eu comi, bebi água, bebi refrigerante, comi doce, e não resolveu meu problema. **Enquanto eu não orei, nao li a Bíblia, não cantei, não busquei ao Senhor** (em casa mesmo!), **eu não tive sossego.** Por quê? **Porque meu espírito queria um alimento, não um allimento humano, mas alimento espiritual...** (SIC)<sup>355</sup>.

---

Parece ser esta justamente a relação positiva entre a ascese (e seus interditos, no caso das “renúncias e evitações ao pecado”) e a elevação do “tônus religioso” (DURKHEIN, 2008, p. 374).

<sup>352</sup> Gabriela, 28, umbandista.

<sup>353</sup> Irmã Angelita, pentecostal.

<sup>354</sup> Arthur, 22, umbandista.

<sup>355</sup> Irmão Juliano, 30, pentecostal.

Estar “cheio do Espírito” ou “virado no Santo” significa também uma resposta ativa de corpos que, enquanto partícipes de um mesmo sistema de orientações interiorizadas e sociabilizadas no coletivo dos rituais, interpretam e respondem ao seu ambiente social (LE BRETON, 2006). Nesse sentido, texturas do mundo invisível dos deuses são impressas na percepção sensorial dos atores religiosos e, mesclando-se à textura humana, tecem a significação, o sentido da experiência religiosa, conformada pela ambiência cultural em que o fenômeno acontece (MESLIN, 1988). E a sensação decorrente desse agir Sagrado fortalece o crente. Desta forma, a noção de *fortalecimento* como categoria final, nesta breve reflexão, consubstancia um sentido de bem-estar e reorganização de mundo. Um bem-estar que gera sentimentos de positividade, portanto de [re]ordenação. Estas três categorias, de representação simbólica organizadora, podem ser consideradas componentes basilares dos sentidos de espiritualidade presentes nos grupos pesquisados. Penso ser possível, até, tomar de empréstimo a J. J. Carvalho a expressão “desenvolvimento da vida espiritual”, estabelecendo-a, aqui, como expressão última, causa e consequência das *virtuoses* e de seus sentidos.

Essa experiência é realmente transformadora... a gente sente o contato com Deus né.. a gente saber que, igual o salmista Davi, ele ora e pede pro Senhor que não retire dele o Espírito... **Então, a gente sentir a presença do Espírito Santo de Deus é a mesma coisa que saber que Deus tá atendendo, que ele tá com a gente, em meio a tanta coisa que a gente passa, em meio às lutas...** é sentir a presença de Deus, bailar, pular no mistério, falar em línguas, é sentir o contato com Deus, é **saber que não importa o que você tá passando, mas Deus tá ali pertinho de você**, o Espírito Santo tá ali pra poder te consolar, te confortar, ta vivo dentro de vc... (SIC)<sup>356</sup>.

Acho que o chefe (entre meus guias) é o Erê. É ele. Eu me sinto muito mais calma com ele, tanto antes quanto depois... tenho muita ligação com criança e tal... é o que mais me marca... **quando ele vai, eu me sinto muito bem, renovada, em paz. Eu tenho sérios problemas pra dormir; é uma insônia daquelas... mas quando eu trabalho com ele, eu durmo, eu desmonto...é uma cura. Eu já saio daqui renovada** (SIC)<sup>357</sup>.

Segundo Mosher (1998), “o Pentecostalismo facilita o encontro do evangelho com a cultura, e entre a vida dos cristãos com a vida de um povo” (p. 483)<sup>358</sup>. De fato, conforme já mencionado neste trabalho, o modo festivo pentecostal atravessa a cerca simbólica que demarca as fronteiras entre os territórios das diversas crenças, chegando à festa espiritual em que os caboclos, baianos, pretos-velhos e outros personagens do panteão umbandista, nos

<sup>356</sup> Irmã Simone, 33, pentecostal.

<sup>357</sup> Vanessa, 29 anos, umbandista.

<sup>358</sup> “El Pentecostalismo facilita este encuentro entre el evangelio y la cultura, entre la vida de los cristianos e la vida de um Pueblo, entre el mensaje cristiano y el pensamiento de um Pueblo (...)” (MOSHER, 1998, p. 483).

corpos de seus cavalos, [re]desenham a fé. Tais fronteiras simbólicas são realmente porosas, diz Sanchis (1997). O fogo está nas páginas da interpretação carismática dos textos bíblicos; está na raiz da matricialidade religiosa brasileira e na origem da fundanga, dia e noite, dentro e fora dos templos. Impressões do Sagrado por vezes diferentes, singulares e/ou similares, em credos diferentes, de rituais diferentes, evoluindo, no plano observável da análise etnográfica, para performances semelhantes, com sentidos e significados se não idênticos, ao menos muito aproximados. Afinal, o pano de fundo dos participantes é a mesma cultura.

1. Oração é a chave. Uma vida de oração.

Pra fazer diferença tem que ter uma vida de oração (SIC)<sup>359</sup>.

2. Sou grata a Deus.

Porque Ele deu fé às pessoas para acreditarem que a oração é a chave!<sup>360</sup>

Le Breton sugere que “o rosto é a cifra da pessoa” (1995; 2013, p. 66). Em termos dos rituais pesquisados, alargando tal afirmação, nutrimos ainda mais a convicção de que a performance corporal é também a cifra da experiência religiosa. As expressões corporais simbolizam, informam, traduzem. E o trabalho de campo confirma o teor empírico dessa afirmação, reverberada nas declarações dos entrevistados. De fato, “ao mesmo tempo em que se manifesta, a experiência corporal modela as percepções sensoriais (...)” (LE BRETON, 2012, p. 56). Bem apropriada a observação do autor, se trazemos à memória as duas citações iniciais deste subcapítulo. Os níveis de *espiritualidade* dos sujeitos também permitem-se entrever nas sutilezas da percepção e da emoção religiosa, onde as sensibilidades dialogam nas expressões gestuais. E a experiência religiosa reescreve, nas páginas da superfície viva dos corpos, a significação do Sagrado que se sente, se canta, se dança, que se “recebe” e se incorpora. E o corpo é levado, quer na inspiração, quer na possessão, tanto pelas divindades quanto pelo sentimento religioso que impregna-lhe as emoções, demonstrando o entrelaçamento da crença [e da cultura] com a plausibilidade social do fenômeno ritual, balizada pela sociedade dos vivos e também dos “mortos”.

<sup>359</sup> Irmã Angelita, pentecostal.

<sup>360</sup> “Thank God that He gave to the people the faith to believe that prayer is the key” (KROLL-SMITH, 1980, p. 20). Em abordagem sobre a performance do testemunho pentecostal, o mesmo autor ainda sublinha que, “no culto, o testemunho é um evento ritual para celebrar a ativa participação divina na vida pessoal do crente” (1980, p. 18, trad. minha) <“Testimony in the Devotional Service is a ritual event to celebrate the active participation of Christ or God in the testifier’s life”>. O paralelo entre o testemunho pentecostal de uma informante, na descrição de Kroll-Smith (2), e a declaração da Irmã Angelita (1) não é casual: é a cosmovisão, o jeito pentecostal de enxergar as coisas. Em abordagem sobre a importância conferida aos testemunhos de oração e milagres no Pentecostalismo, Alexander (2009) ainda reflete: “Uma das razões porque pentecostais contam histórias de fatos milagrosos é que eles sabem que [falar de] cura funciona [bem], e as pessoas têm mais fé quando veem ou ouvem sobre os feitos de Deus” (2009, p. 9).

## Conclusão

“Firma ponto, minha gente  
**Preto-velho** vai chegar,  
 Ele vem de Aruanda, ele vem pra trabalhar; (bis)  
 Saravá, Pai Joaquim,  
 Saravá, Saravá, Saravá!  
 Ele **chegou** no terreiro,  
 Ele vem nos ajudar.” (bis)<sup>361</sup>

“**A unção de Deus** chegou aqui,  
 A unção de Deus chegou aqui.  
 Aonde Deus está, o mal tem que sair,  
 A unção de Deus **chegou** aqui!” (bis)<sup>362</sup>

Há alguns anos, durante a fase inicial do Mestrado, eu postulava que a “eficácia simbólica” dos corinhos de fogo era o dínamo indispensável para energizar as catarses rituais. No entanto, embora as letras dos corinhos tivessem – e de fato têm, como vimos – relação direta com as performances, elas não são um cerne nuclear da experiência religiosa. Ao mesmo tempo em que preludiam a dinâmica performática por conta do papel que desempenham de um tipo de “senha de ingresso” numa espécie de “aprofundamento místico”, os corinhos de fogo acompanham a evolução cênica do culto, do evento, do fenômeno, inclusive com o poder de cadenciar o andamento das performances. Hoje, trazer esta experiência de campo ao Doutorado, já num segundo momento, com a intenção de analisar justamente o dialogismo de sentido entre esses dois espaços religiosos diferentes, é particularmente complementar e enriquecedor.

Conforme visto, as cantigas rituais são símbolos musicais estabelecendo pontes entre dois mundos. Quando as performances [e os sentidos que as instruem] protagonizam a reatualização do mito, do tempo sagrado “tomado de empréstimo à tradição”<sup>363</sup>, constatamos a função simbólica desses dispositivos melódicos. Por sua vez, essas cantigas relacionam elementos ritualísticos do culto através da interpenetração de fontes de sentido entre os membros do grupo, a saber, o discurso nelas encerrado. Nesse sentido, o evento da expressão gestual, sobretudo durante a execução dos pontos e corinhos, encontra sua *eficácia simbólica* [também e sobretudo] no *ingrediente melódico*. Como ingrediente, ele faz parte, compõe, mas não determina, não define, absolutamente, os variados percursos dos transes. Justo pontuar,

<sup>361</sup> Ponto cantado de Umbanda (entidade: preto-velho Pai Joaquim).

<sup>362</sup> Antigo corinho de fogo.

<sup>363</sup> Cf. Claude Lévi-Strauss, 1975, p. 235.

necessariamente, os diferentes níveis de uma eficácia simbólica das cantigas entre sujeitos que serão ou não inspirados/incorporados pelo Espírito/por espíritos: o tipo de transe adotado em cada ritual define os graus de relativização dessa eficácia.

Não devo omitir que, a princípio, eu postulava o mesmo caráter funcional para os pontos cantados. Apesar de já conhecer vários terreiros de religiões afro-brasileiras em Juiz de Fora – não tendo enfrentado, portanto, nenhum estranhamento em relação aos universos rituais e suas variações –, foi deveras interessante chegar aos termos de reconhecer e confirmar, nas intermitências das dinâmicas rituais, um diferencial marcante entre essas duas expressões rito-musicais. Se ambas cumprem, em proporções similares, um importante papel discursivo nas entrelinhas rituais, ainda assim o recurso a estes elementos estético-musicais observa proporções absolutamente desiguais, nos rituais de cada grupo. Assim, os pontos cantados são liturgicamente estatuídos pela Umbanda do CESAU, enquanto na IEP os corinhos estão numa condição lateral, tendo um caráter secundário face aos hinos tradicionais, a banda de música da igreja e as apresentações dos cantores preparatorianos<sup>364</sup>. Portanto, trata-se de uma constatação. Nos cânticos coletivos utilizados por estes grupos, o pensamento contemplativo [alimentado pelas predisposições do adepto] encontra a intersubjetividade nos espaços de culto. Este encontro dinamiza o potencial simbólico da religião, que transborda, das páginas inertes tanto da textualidade quanto da oralidade míticas para as páginas da manifestação expressiva corporal. De qualquer forma, o olhar do pesquisador não deve desconsiderar a presença de um elemento comum entre os componentes do grupo: a similitude entre os aparentes graus de espiritualidade, notados na predisposição e vontade de viver o Sagrado.

A noção de pertença é bem pronunciada, nos dois casos. Então, pelo que afirmei até aqui, considero o conteúdo musical nesses rituais um importante pano de fundo. O pano de fundo cumpre sua função: *background*. Mas o *background* influencia as cores do primeiro plano. Com isto, quero dizer – amparado por relatos dos pentecostais e umbandistas mais antigos da IEP e do CESAU – que a história desses grupos religiosos é diretamente tingida pelo caráter complementar e/ou suplementar das cantigas. Complementar, na Umbanda, por conta de sua função litúrgica precípua de elemento de ligação com as entidades e também para situar ritualmente a assistência num horizonte semântico-discursivo, além de outras funções tangenciais. E suplementar, no Pentecostalismo, na medida em que o caráter lateral

---

<sup>364</sup> Estes geralmente recorrem tanto ao acervo da música evangélica mais antiga, vinculada ao Pentecostalismo pioneiro quanto à produção fonográfica gospel, comercial, mais ampla – que, a propósito, também costuma apresentar letras de teor beligerante.

dos corinhos de fogo aloca essas cantigas, no contexto preparatoriano, a um status de elemento adicional, apesar da pronunciada operosidade simbólica destas expressões musicais – nos crentes e nos cultos.

Essas ações rituais são expressões de experiências religiosas baseadas na constante experimentação sensorial da Alteridade Sagrada, isto é, vivências religiosas nascidas e perenizadas em “poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações” que modelam, animam e induzem no religioso (no “motivado pela religião”!) as inclinações que o levam a viver a crença que vive<sup>365</sup>. Desenvolvi o primeiro capítulo ensaiando uma articulação de ideias, perseguindo uma possibilidade de atravessar todo o corpo do texto sob a luz da experiência religiosa dos sujeitos. Daí a importância em conferir certo destaque aos percursos trilhados pelos antecessores históricos dos religiosos fundadores dos dois grupos pesquisados. De certa forma, parece que a história da espiritualidade de todos esses personagens do passado [recente] segue viva, em espelho, nas dinâmicas rituais do CESAU e da IEP.

A observação continuada nos cultos da Igreja Preparatória corrobora ainda reflexões anteriores a estas ideias conclusivas. O estilo marcada e densamente performático das manifestações carismáticas recorrentes na igreja herda forte simbolismo do passado, na medida em que resgata, à sua maneira – com a ressalva do inevitável diálogo cultural com a contemporaneidade –, a liberdade de manifestação corporal presente nas primeiras comunidades pentecostais<sup>366</sup>. Nestes termos, ganha atualidade a observação de Queen Booker (1988). Avaliando o quanto a experiência religiosa dos membros da *Church of God in Christ* (na pequena cidade *Tutwiler, Mississippi*) era afetada pela perda dos sinais característicos que distinguiam o culto daquela igreja, a autora nota que certos Pentecostalismos vivem parte de sua história como denominação nas formas expressivas dos encontros, ocasião em que espontaneidade e liberdade brindam à sobrevivência de um estilo de culto que tão somente margeia a lembrança pentecostal contemporânea. E isto se dá, sobretudo, através da *congregational music*. Desta forma, se a cultura [inevitavelmente] condiciona e influencia os estilos e práticas religiosas, é certo que o território propriamente ritual, esse terreno semântico, enquanto universo de uma cultura religiosa particular, assegura a sobrevivência de um modo pentecostal de celebrar sua crença, seja num *ballet* do Espírito, seja na “marcha”. Liberdade e espontaneidade: “o fogo cai!”

---

<sup>365</sup> Cf. Geertz, 2008, pp. 67-71.

<sup>366</sup> Cf. Hollenweger, 1997.

Já o apreço de Dona Iracema, Seu Jorge e Dona Carmen (estes, principalmente) pela conservação dos utensílios rituais originais, muitos destes octogenários, é historicamente virtuoso. Aliada ao tradicionalismo litúrgico-ritual, a preocupação dos zeladores deste terreiro, inclusive no que diz respeito aos modos de desenvolvimento mediúnico de ingressantes e ao controle metódico nos desdobramentos dos transes rituais – tudo isto sob a tutela vigilante e severa dos patronos da Casa –, encontra outro paralelo semântico no zelo litúrgico preparatoriano, com as devidas ressalvas. Se, por um lado, o zelo da IEP recai sobre o campo dos usos e costumes moralistas de santidade pentecostal, especialmente no controle institucional da igreja imposto aos membros, sobre os modos como devem portar-se e vestir-se, por outro, a ideia de moralidade umbandista no CESAU restringe-se particularmente ao espaço de culto, e aqui fica evidente a luta pela sobrevivência de um estilo de Umbanda – a Umbanda de “Seu Mané”. Os responsáveis pelo terreiro são muito enfáticos, neste ponto. A realidade física do Centro Espírita, correlacionada tanto ao contexto discursivo das entrevistas sobre as experiências pessoais dos responsáveis e adeptos, quanto às descrições dos modos de espiritualidade dos antecessores, tudo isso revela haver um tipo de cumplicidade típica das chamadas sociedades tradicionais, na família de Dona Iracema. Para além de reforçar, num sentido de tradição, os laços sociais entre os filhos-de-santo, as entidades do terreiro cumprem um papel de reforçar os laços familiares da mãe-de-santo. Os fundadores do CESAU trabalhavam, em boa medida, com os mesmos guias que hoje “baixam” na Casa. E penso que tal fato sugere que essa noção de ancestralidade mediúnica conserva, nesta Umbanda, a memória simbólica da primeira família-de-santo, que compartilha com os novos adeptos, ritualmente, essa conexão com o passado. Trata-se de um patrimônio imaterial vivo através da preservação litúrgica.

Entretanto, apesar das aproximações simbólico-semânticas entre os universos pesquisados, algumas diferenças merecem atenção, especialmente no reduto das produções discursivas. É claro haver um poderoso arsenal simbólico, nos dois cultos. Mas, como estruturas de comunicação e sentido, as dinâmicas rituais manejam suas armas conforme a representação orientada por suas cosmogonias. E também pela disposição física dos sujeitos, dentro da arquitetura ritual. As diferenças estruturais, aí, já não estão apenas nos aspectos mitológicos, e sim na relação direta entre as formas rituais e os fluxos de comunicação dos símbolos. Esta característica parece ser muito importante durante todo o percurso ritual, inclusive na orientação/condução dos transes e dos modos em que são realizados, o que parece implicar diretamente nos, por assim dizer, níveis operacionais da religião, naquilo a

que, neste casos, ela se propõe: reorganizar o mundo, provendo ao sujeito um sentido de existência.

Onde quero chegar? Em linhas gerais, penso ser possível concluir (embora toda conclusão possa ser provisória), por uma aproximação entre os dois cultos, no sentido de enxergar convergências simbólicas na maneira em que os dois sistemas rituais operam o maquinário discursivo. A ideia que sustento é a de uma racionalidade em simbiose, nos dois cultos. O produto do processo ritual – a compreensão de experienciar o Sagrado, num sentido ontológico de “Ser um no Outro/ou com o Outro” – dá-se, no CESAU e na IEP, como uma assimilação de imagens resultantes de um jogo de espelhos. Metaforicamente, podemos afirmar tratar-se de uma câmara escura, a representar o conjunto envolvendo os sistemas de crença e o espaço ritual. Dentro desta, as ações litúrgico-rituais capturam a luz das estruturas mitológicas ordenadoras. Por “luz”, entendo o discurso oficial dos grupos, e por “imagens”, entendo aquele conjunto verbal e não-verbal que materializa, reproduz e compartilha os discursos oficiais através da comunicação das crenças que, por sua vez, estão cristalizadas nas mesmas estruturas mitológicas ordenadoras. Quais sejam, 1) no Pentecostalismo: *as oportunidades de dar testemunhos* e *as prédicas oficiais*, além dos corinhos, e 2) na Umbanda: *os atendimentos individuais das entidades* e *a condução litúrgica* de Seu Jorge e Dona Iracema, além dos pontos cantados. Como um jogo de espelhos, as ações rituais recebem a luz das estruturas ordenadoras, refletindo ao grupo uma simbologia dinamogênica, expressa nas manifestações do Sagrado. Este jogo de luzes é ritualmente retroalimentado.

A alteridade religiosa constitui-se num modo particular de ver o mundo. É preciso tentar entender esse mundo. Mundo simbólico, mas real. Real por conta da positivação que os símbolos adquirem na materialidade da religião.

Parte da cultura, a religião é cultura. Mas, afirma Pierre Sanchis:

“Religião não se confunde simplesmente com cultura. É cultura no superlativo”<sup>367</sup>.

É o caminho por onde a comunicação do crer circula, realimentando o circuito simbólico que ordena a significação das apreensões, das experiências, da “realidade”. E a religião como realidade simbólica pode ser entendida também nas relações que os símbolos sagrados estabelecem com o homem, nas relações estabelecidas entre a coletividade e os sistemas culturais. Estes, por sua vez, podem ser analisados como “sistemas de significados incorporados nos símbolos que formam a religião propriamente dita (...) e o relacionamento

---

<sup>367</sup> Cf. SANCHIS, 2008, p. 77.

desses sistemas aos processos socioestruturais e psicológicos”<sup>368</sup>. A fonte da experiência religiosa dos grupos abordados tem sua nascente não [apenas] na limitação do prazer instantâneo vivido pela transitoriedade de um ritual, mas no desejo [individual, e nas devidas proporções, coletivo] de crescer espiritualmente, seja através do processo de santificação (pré-requisito para a experiência plena do Sagrado, no Pentecostalismo da IEP), seja no exercício da espiritualidade comprometida com o trabalho medúnico, na Umbanda do CESAU.

Entender os porquês das semelhanças entre as expressões gestuais presentes nas experiências de transe nos dois universos religiosos estudados seria uma estrada de difícil acesso, conforme notei no trabalho. Muitas podem ser as respostas, e muitas serão também as controvérsias. Os movimentos rito-corporais são idiossincráticos, espontâneos – em quase absoluta independência em relação à execução ou não de corinhos de fogo –, no espaço ritual da IEP. No que tange ao CESAU – apesar da fusão [natural] entre a espontaneidade e o recurso do corpo à memória arquetípica das manifestações de determinada entidade – a força simbólica das cantigas dá mostras de estabelecer uma correlação [geralmente] necessária, na efetivação intersubjetiva da eficácia simbólica desses cultos. Daí a opção pelo proeminente espectro semântico da experiência religiosa, nesta pesquisa. É justo considerarmos que “a sucessão dos estados afetivos depende do significado conferido aos acontecimentos”, conforme nota Le Breton<sup>369</sup>. Daí a justiça de se reconhecer à percepção, sensibilidade, sentimento e à emoção o estatuto de constituintes imprescindíveis nos processos de significação da crença e sua evolução para a experiência sensorial religiosa, uma vez que filtram e medeiam, na complexa profusão semântica dos fluxos rituais, substâncias discursivas [verbais e não-verbais] que consolidam os pilares contínuos dos variados vetores práticos da religião, entre os quais os sentidos de espiritualidade, de compromisso e o de fortalecimento.

Há profundas diferenças e semelhanças, distanciamentos e aproximações, quando o objeto da reflexão é a produção de sentido na experiência religiosa do pentecostal da IEP e do adepto do CESAU. Valorações, Teologias, estão em jogo. São visíveis, tanto num quanto noutro terreno semântico, os vários modos e níveis de aproximação simbólica. Desde a similitude entre os significados de certos elementos rituais como o fogo e a fundanga, ou o poder discursivo das expressões musicais, ou ainda os variados modos como os diferentes atores se apropriam de uma espiritualidade engajada. E é também verdade que, ao fim das

---

<sup>368</sup> Cf. Geertz, 2008, p. 91.

<sup>369</sup> Cf. Le Breton, 2009, p. 125.

contas, trata-se de sensibilidades que dialogam e convergem, apesar e através da disparidade dos universos religiosos, em linguagens rituais a fluir num mesmo sentido. Sentido este, em boa medida progressivo, de busca pelo bem-estar, superação, elevação, e altruísmo. Reescritas corporais de experiência religiosa em constante devir, na consciência dos crentes e de seus grupos. Grupos religiosos, sociais que são, a compor, cada qual em seu *locus* espiritual, o gradiente plural de um Brasil multicrenças a urgir solidariedade em meio ao caos das intolerâncias. Neste sentido, gostaria que este modesto trabalho sobre um diálogo semântico entre religiões tão diferentes, pudesse também servir como elo mediador, cooperando, de alguma forma, no diálogo inter-religioso em nossa sociedade, em nossa cultura.

“Num sentido de paz”, como diria Pierre Sanchis<sup>370</sup>.

Entre os capoeiristas, o berimbau [em boa medida,] dita o ritmo do jogo.  
Atabaque e pandeiro o acompanham, ditando a vibração do ritmo, no toque.  
As mãos que ferem o couro do atabaque [com+]firmam o toque que sustenta o ritmo.

Da Nova Jerusalém Celeste ou de Aruanda,  
Na unção do Espírito ou no axé ancestral,  
Do espaço intocável da crença, da fonte de poder contra o mal.

Entre os religiosos, as cantigas [em boa medida,] ditam o ritmo ritual,  
Enquanto o rito, ele mesmo, repousa na totalidade da estrutura simbólica da religião.  
Os corpos que cantam [com+]firmam o compasso ritual da crença.  
O corpus simbólico que embala a religião faz vibrar o corpo do crente.

O som do berimbau denota presenças – da capoeira, do jogo e do jogador.  
O som do ritual denota presenças – do Sagrado, do culto e do crente.  
O ludismo musical do rito embala, nos corpos, o sentido encerrado na crença,  
Enquanto metamorfoseia o ininteligível na superfície dos gestos e discursos.

O terreno semântico é morada do Numinoso e do Humano,  
É o espaço onde o significado coabita com o desejo.

---

<sup>370</sup> Cf. Sanchis, 1997, p. 42.

## Referências Bibliográficas

**3000 Pontos Riscados e Cantados na Umbanda e no Candomblé.** ed. 20. Rio de Janeiro: Eco, 1974.

ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. **Capoeira angola:** cultura popular e o jogo dos saberes na roda. (Tese) Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2004. Disponível em: <https://is.gd/K4WQop>. Acessado em 26 ago. 2018.

ACUÑA, Jorge Mauricio Herrera. **Entre rodas de capoeira e círculos intelectuais:** disputas pelo significado da capoeira no Brasil (1930-1960). (Dissertação). 276f. Faculdade de Filosofia, letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – FFLCH/USP, São Paulo, 2010. Disponível em: <https://is.gd/gqcHCT>. Acessado em 26 ago. 2018.

ADORNO, Theodor. **Introdução à sociologia da música:** doze preleções teóricas. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

ALBUQUERQUE JR, Valdevino. Analogias rituais no campo religioso brasileiro: Um caso pentecostal e afro-brasileiro na periferia de Juiz de Fora. In: **PLURA – Revista de Estudos de Religião**, v. 7, n. 1, p. 136- 163, 2016. Disponível em <https://is.gd/hVZXkU>. Acessado em 26 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. “Caleidoscópio da fé”: a produção de sentido no “gospel” midiaticado pela música pentecostal. In: (BOCC) Biblioteca Online de Ciência da Comunicação. Covilhã: (UBI) Universidade da Beira Interior, p. 1-22, 2013a. Disponível em <https://is.gd/4qRbEQ>. Acessado em 26 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. Agentes religiosos e bens simbólicos: (neo)pentecostalismo e semiótica sob um olhar bourdiano. In: **Ciências da Religião – História e Sociedade**. São Paulo: Mackenzie, p. 185- 203, 2013b. Disponível em <https://is.gd/KFXHhk>. Acessado em 26 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. “Caleidoscópio da fé”: a produção de sentido no “gospel” midiaticado pela música pentecostal. In: GOMES, Pedro Gilberto; NETO, Antonio Fausto; SBARDELLOTO, Moisés; MAGALHÃES, Thamiris. **Mídias e religião:** a comunicação e a fé em sociedades em midiaticação. ed. 2. São Leopoldo: Ed. Unisinos: Casa Leiria, p. 302-319, 2013.

ALENCAR, Gedeon. **Assembleias de Deus:** Origem, implantação e militância [1911-1946]. São Paulo: Arte Editorial, 2010.

ALEXANDER, Paul. **Signs & Wonders:** Why pentecostalism is the world’s fastest-growing Faith? San Francisco: Jossey-Bass, 2009.

ALKMIM, Tânia; LÓPEZ, Laura Álvarez. Registros da escravidão: as falas de pretos-velhos e de Pai João. In: **Stockholm Review of Latin American Studies**. (Institute of Latin American Studies) ed 4, mar-. p. 37-48, 2009. Disponível em: <https://is.gd/XW1brM>. Acessado em 26 ago. 2018.

ALMEIDA, André Luiz Monteiro; SOUZA, Ana Guiomar Rêgo. Analisando pontos cantados na umbanda: hibridações e representações sociais. In: **Anais do III Congresso Internacional de História da UFG** (História e Diversidade Cultural). Jataí. p. 1-11, 2012. Disponível em: <https://is.gd/VKOFB2>. Acesso em 20 jun. 2017.

ALMEIDA, Ronaldo. Trânsito das entidades. In: **A Igreja Universal e seus demônios:** um estudo etnográfico. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009, p. 99-126.

ALVA, Antônio de. **O livro dos exus** (kiumbas e eguns). ed. 8. Rio de Janeiro: Eco, 1967.

ALVES, Rubem. **O suspiro dos oprimidos**. São Paulo: Paulus, 1999.

ANDRADE, José-Maria Tavares. **Magie, ethnomédecine et religiosité au Brésil**. Paris: L'Harmattan, 2013.

ARAÚJO, Isael de. **Dicionário do Movimento Pentecostal**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD), 2007.

ASAD, Talal. The construction of religion as an Anthropological Category. In: \_\_\_\_\_. **Genealogies of Religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam**. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press, 1993, p. 27-54.

AUBRÉE, Marion. Transe: entre libération de l'inconscient et contraintes socioculturelles. In: GODELIER, Maurice; HASSOUN, Jacques. **Meurtre du Père, sacrifice de la sexualité: approches anthropologiques et psychanalytiques**. Paris: Arcanes, 1996, p. 173-192.

\_\_\_\_\_. La transe: de la musique et de la voix. In: **Transe, Ravissement, Extase** (Org. Marianne Massin). Rhône-Alpes: Ambronay Éditions, 2012, p. 27-33.

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis: Vozes, 2008.

BARBARA, Rosamaria. **A dança das Aiabás: dança, corpo e cotidiano nas mulheres do candomblé**. (Tese). 200 f. Faculdade de Filosofia, letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – FFLCH/USP, São Paulo, 2002. Disponível em: <https://is.gd/N8BeZF>. Acessado em 26 ago. 2018.

BARBEIRO, Heródoto. **Curso de História do Brasil**. São Paulo: Harper & Row do Brasil, 1984.

BARROS, José Flávio Pessoa de. Mito, Memória e História: A música sacra. In: **Espaço e Cultura**. Rio de Janeiro: UERJ, 2000, p. 1-20. Disponível em: <https://is.gd/tqzswa>. Acessado em 26 ago. 2018.  
\_\_\_\_\_. **O banquete do rei... Olubajé: uma introdução à música sacra afro-brasileira**. ed. 2, Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil: Contribuições a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. São Paulo: Pioneira Editora, 1985.

\_\_\_\_\_. **O Sagrado Selvagem: e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **O candomblé da bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983.

\_\_\_\_\_. **O sonho, o transe a loucura**. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

\_\_\_\_\_. **Impressões do Brasil**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2011.

BATISTA, Selma. **Glossolália: o sentido da desordem. A simbologia do som na constiuição do siscurso pentecostal**. (Tese). 313 f. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp. Campinas, 1989. Disponível em: <https://is.gd/034CuF>. Acessado em 26 ago. 2018.

BERGER, Peter. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 2008.

BERKENBROCK, Voney J. **A experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012.

BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda?** São Paulo: Cultural/Brasiliense, 1985.

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

\_\_\_\_\_. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 17, 1996.

BITTENCOURT, Luis. Noossemiótica: a produção de sentido nos processos comunicativos espirituais. **BOCC** (Biblioteca on-line de ciências da comunicação), p. 1-11, 2005. Disponível em: <https://is.gd/OXTKNI>. Acessado em 26 ago. 2018.

BITTENCOURT FILHO, José. Remédio amargo. In: ANTONIAZZI, Alberto (et al.). **Nem anjos, nem demônios**: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 24-33. \_\_\_\_\_ . **Matriz religiosa brasileira**: religiosidade e mudança social. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/Koinonia, 2003.

BLACKING, John. **The anthropology of the body**. New York: Academic Press, 1977.

BOOKER, Queen. Congregational Music in a Pentecostal Church. **The Black Perspective in Music**, v 16, n 1, (Spring), p. 30-44, 1988. Disponível em: <https://is.gd/BxtZdp>. Acessado em 26 ago. 2018.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2013. \_\_\_\_\_ . Gênese e estrutura do campo religioso. In: **Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 27-78.

BOYER-ARAÚJO, Véronique. **Femmes et cultes de possession au Brésil**: les compagnons invisibles. Paris: L'Harmattan, 1993.

BRAGA, Henriqueta Rosa Fernandes. **Música sacra evangélica no Brasil** (contribuição à sua história). Rio de Janeiro: Livraria Kosmos Editora, 1961.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Ser católico: dimensões brasileiras, um estudo sobre a atribuição através da religião. In: **Brasil & EUA – Religião e Identidade Nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 27-58.

\_\_\_\_\_. PESSOA, Jadir de Moraes. **Os rostos do Deus do outro**: mapas, fronteiras, identidades e olhares sobre a religião no Brasil. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. **Os deuses do povo**: um estudo sobre religião popular. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRUMANA, Fernando G.; MARTÍNEZ, Elda G. **Marginália Sagrada** (Espiritus al margen. Umbanda en San Pablo: Un estudio sobre religión popular y experiencia social). Campinas: Editora da Unicamp, 1991.

BUDASZ, Rogério. Música e cultura. In: \_\_\_\_\_. (org). **Pesquisa em música no Brasil**: métodos, domínios, perspectivas. Goiânia: ANPPOM, 2009, p. 40-86. Disponível em: <https://is.gd/9bEWeB>. Acessado em 26 ago. 2018.

BUHAN, Christine. **La mystique du corps**: les yabian et les yapeke de Dibombari au Sud-Cameroun. Paris: L'Harmattan, 1986.

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

CABRAL, Marcela Guedes. **A identidade cultural Afro-brasileira pensada a partir das cantigas de capoeira em Salvador**. (Dissertação). 178f. Universidade do Estado da Bahia, departamento de Educação – PPG em Crítica Cultural. Salvador, 2011.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**: com origem das palavras. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Abordagens usuais no estudo do pentecostalismo. **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo, p. 21-35, 1995. Disponível em: <https://is.gd/DIZXaO>. Acessado em 26 ago. 2018.

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

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

\_\_\_\_\_. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 100-115, set.-nov., 2005. Disponível em: <https://is.gd/NICwSL>. Acessado em 26 ago. 2018.

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

CAMURÇA, Marcelo Ayres. “*Le livre des Esprits*” na Manchester mineira: a modernidade do Espiritismo face ao conservadorismo Católico nas primeiras décadas do século em Juiz de Fora.

**RHEMA**. Juiz de Fora, v. 4, n. 16, 1998, p. 199-224.

\_\_\_\_\_. Entre o cármico e o terapêutico: Dilema intrínseco ao Espiritismo. **RHEMA**. Juiz de Fora, v. 6, n. 23, 2000, p. 113-128.

\_\_\_\_\_. Fora da caridade não há religião! Breve história da competição religiosa entre Catolicismo e Espiritismo Kardecista e de suas obras assistenciais na cidade de Juiz de Fora: 1900-1960. **LOCUS – Rev. de História**. Juiz de Fora: Núcleo de História Regional/Depto. de História/Arquivo Histórico/EDUFJF, v. 7, n. 1, 2001, p. 131-154. Disponível em: <https://is.gd/by16wQ>. Acessado em 26 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. Entre sincretismos e guerras santas: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro. **Revista USP**, São Paulo, n. 81, mar.-mai., 2009, p. 173-185. Disponível em: <https://is.gd/ZiQg2m>. Acessado em 26 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. Etnografia em grupos religiosos: relativizar o absoluto. In: **Revista TOMO**. São Cristóvão-SE, n. 14, jan.-jun., 2009, p. 55-66. Disponível em: <https://is.gd/khhMLS>. Acessado em 26 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. Ciências Sociais e Ciências da Religião. São Paulo: Paulus, 2008.

\_\_\_\_\_. Estilos de espiritualidade como critério para tipologias e interpretações do campo religioso na contemporaneidade. In: **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, a. 18, n. 24, p. 18-32, 2002. Disponível em: <https://is.gd/dkLuUn>. Acessado em 26 ago. 2018.

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

CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. (Raízes). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

CARVALHO, José Jorge de. Um panorama da música afro-brasileira – Parte 1. Dos gêneros tradicionais aos primórdios do samba. In: **Série Antropologia**, nº 275, Brasília/UnB, p. 1-39, 2000. Disponível em: <https://is.gd/osRbL4>. Acessado em 26 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. A tradição mística afro-brasileira. In: **Série Antropologia**, nº 238, Brasília/UnB, p. 1-29, 1998. Disponível em: <https://is.gd/ba3APJ>. Acessado em 26 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade. In: **Série Antropologia**, nº 138, Brasília/UnB, p. 1-21, 1992. Disponível em <https://is.gd/eRJaQ5>. Acessado em 26 ago. 2018.

CARVALHO, Sidnei. (Org.) **Umbanda de A a Z**: aprendendo com Ramatís. Limeira/SP: Editora do Conhecimento, 2011.

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

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

CITRO, Sílvia. Los cuerpos del poder: un análisis de las performances religiosas Toba. In: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, 22(1), p. 123-141, 2002.

- CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX.** (Org. José Reginado Santos Gonçalves). Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2014.
- COHEN, Emma. **The mind possessed: The Cognition of Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition.** New York: Oxford University Press, 2007.
- COMBLIM, José. Cristianismo e corporeidade. In: **SOTER** – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. Corporeidade e Teologia. São Paulo: Paulinas, p. 7-20, 2005.
- CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. **Umbanda: uma religião brasileira.** São Paulo: FFLCH/USP, CER, 1987.
- \_\_\_\_\_. Caboclos e pretos-velhos na Umbanda. In: PRANDI, Reginaldo. **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados.** Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p. 281-303.
- \_\_\_\_\_. O ator e seu personagem. In: **Revista Nures.** n. 4, 2006, p. 1-34. Disponível em: <https://is.gd/tJF6U7>. Acessado em 26 ago. 2018.
- CONDE, Emílio. **História das Assembleias de Deus no Brasil.** Rio de Janeiro: CPAD, 2008, p. 42, 211.
- CORTEN, André. **Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1996.
- COSTA, Hulda Cedro da. Cabula e Macumba: fases do sincretismo afro-brasileiro. In: OLIVEIRA, Irene Dias de; GARCIA, Gilberto Gonçalves; ARAÚJO, Cristiano Santos (Org.). **As religiões afro-brasileiras pedem passagem.** São Paulo: Fonte Editorial, 2014, p. 77-94.
- COX, Harvey. **Fire from Heaven: The rise of pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century.** Cambridge: Da Capo Press, 2001.
- CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião.** São Paulo: Paulinas, 2010.
- CSORDAS, Thomas. Embodiment as a paradigm for Anthropology. In: **Body, Meaning, Healing.** Boston: Palgrave MacMillan, 2002. Disponível em: <https://is.gd/P7KbMS>. Acessado em 27 ago. 2018.
- \_\_\_\_\_. **Corpo, Significado, Cura.** Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.
- \_\_\_\_\_. Prophecy and the performance of Metaphor. In: **American Anthropologist** (New Series), v. 99, n. 2, jun., p. 321-332, 1997. Disponível em <https://is.gd/OCZPPN>. Acessado em 26 ago. 2018.
- CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais.** ed. 2, Bauru: EDUSC, 2002.
- CUNHA, Magali. **Vinho novo em odres velhos: um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil.** 2004. (Tese) Doutorado - Escola de Comunicação e Artes. Programa de Pós-graduação em Ciências da Comunicação da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2004. Disponível em: <https://is.gd/XDDNaV>. Acessado em 26 ago. 2018.
- \_\_\_\_\_. Pentecostalismo e movimento ecumênico: divergências e aproximações. **Estudos de Religião.** v. 25, n. 40, p. 33-51, jan.-jun., 2011. Disponível em: <https://is.gd/TwD98b>. Acessado em 26 ago. 2018.
- DAIBERT JR, Robert. Delírios de um menino pentecostal na festa da congada. In: **Ciências da Religião: História e Sociedade.** São Paulo, v. 13, n. 2, jul.-dez. 2015, p. 90-108. Disponível em: <https://is.gd/9Ca9Di>.
- DAMATTA, Roberto. Carnavais, paradas e procissões: reflexões sobre o mundo dos ritos. Rio de Janeiro, **Religião e Sociedade.** n 1, mai., p. 3-30, 1977.
- \_\_\_\_\_. **Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira.** Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

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

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

DIANTEILL, Erwan. La musique et la transe dans les religions afro-américaines (Cuba, Brésil, États-Unis). In: **Cahiers d'ethnomusicologie**. n. 19, 2006, p. 1-10. Disponível em: <https://is.gd/4tR5Aq>. Acessado em 26 ago. 2018.

DINIZ, Flávia Cachinesi. **Capoeira Angola: identidade e trânsito musical**. (Dissertação). 247f. Universidade Federal da Bahia, Escola de Música. Salvador, 2011. Disponível em: <https://is.gd/rSUyXg>. Acessado em 26 ago. 2018.

DOLGHIE, Jacqueline Zirolto. **Por uma sociologia da produção e reprodução musical do presbiterianismo brasileiro: a tendência gospel e sua influência no culto**. (Tese) Doutorado em Ciências da Religião - Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2007. Disponível em: <https://is.gd/YbH88i>. Acessado em 26 ago. 2018.

DROOGERS, André. **E a Umbanda?** São Leopoldo: Sinodal, 1985.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 2008.  
\_\_\_\_\_. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

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

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

\_\_\_\_\_. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

\_\_\_\_\_. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **História das crenças e das ideias religiosas**. Vol. I: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

\_\_\_\_\_. **História das crenças e das ideias religiosas**. Vol. II: de Gautama ao triunfo do cristianismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2011a.

\_\_\_\_\_. **História das crenças e das ideias religiosas**. Vol. III: de Maomé à Idade das Reformas. Rio de Janeiro: Zahar, 2011b.

FATARELI, Uéslei. Influência da teologia da libertação em composições musicais protestantes brasileiras. **Cadernos CERU**, s. 2, v. 19, n. 2, dez. 2008. Disponível em: <https://is.gd/y5nOFV>. Acessado em 26 ago. 2018.

DIAS, Ricardo. (Dir.) **“Fé” (Documentário)**. Produção: Cimenatográfica Superfilmes. Brasil, [91 min.], 1999.

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

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

FERREIRA, Ismael Vasconcelos. **Ser crente: experiência e linguagem religiosa da vida pentecostal**. 232 f. (Tese). Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora – PPCIR/UFJF, Juiz de Fora, 2017. Disponível em: <https://is.gd/wnGZg7>. Acessado em 26 ago. 2018.

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

FLORIANO, Maria da Graça; TAVARES, Fátima Regina Gomes. Do canjerê ao candomblé: notas sobre a tradição afro-brasileira em Juiz de Fora. In: CAMURÇA, Marcelo Ayres; TAVARES, Fátima Regina Gomes (Org.). **Minas das Devoções: diversidade religiosa em Juiz de Fora**. Juiz de Fora: UFJF/PPCIR, 2003.

FONSECA, Alexandre Brasil. Nova Era evangélica, Confissão Positiva e o crescimento dos sem-religião. In: **NUMEN: revista de estudos e pesquisa da religião**. Juiz de Fora, UFJF, v. 3, n. 2, jul.-dez. p. 63-90, 2000. Disponível em: <https://is.gd/h6kdFC>. Acessado em 26 ago. 2018.

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

FRAZER, James George. **Myths of the origin of fire: an essay**. London: Macmillan & Co., 1930.  
\_\_\_\_\_. **O Ramo de Ouro**. São Paulo: Círculo do Livro, 1978

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment**. 1993. (Tese) 304 f. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Unicamp, Campinas, 1993. Disponível em: <https://is.gd/D8OMI8>. Acessado em 26 ago. 2018.  
\_\_\_\_\_. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. **Nem Anjos Nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 67-159.

FRY, Peter; HOWE, Gary. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. **Debate e Crítica**. n. 6, São Paulo, p. 75-94, 1975.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.  
\_\_\_\_\_. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 2012.

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

GIROLETTI, Domingos. **Industrialização de Juiz de Fora – 1850/1930**. Juiz de Fora: EDUFJF, 1988.

GIUMBELLI, Emerson. **Zelio de Moraes e as origens da Umbanda no Rio de Janeiro**. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. **Caminhos da alma (Memória Afro-brasileira)** São Paulo: Selo negro, 2002, p. 183-217.

GOLDMAN, Márcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (Org.). **Candomblé: desvendando identidades**. São Paulo: EMW Editores, 1987. Disponível em: <https://is.gd/MxaW2x>. Acessado em 26 ago. 2018.

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

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Negras raízes mineiras: os Arturos**. Belo Horizonte: Mazza, 2000.

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

GRACINO JÚNIOR, Paulo. “A visão aérea e a do nadador”: reflexões sobre católicos e pentecostais no censo de 2010. **Horizonte**, v. 10, n. 28, Belo Horizonte, out.-dez, p. 1154-1183, 2012. Disponível em: <https://is.gd/allj1l>. Acessado em 26 ago. 2018.

GUERREIRO, Clayton. **A gira do “retété: uma análise das disputas sobre o “pentecostalismo legítimo”**. (Dissertação). Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo. Guarulhos, 2016. Disponível em: <https://is.gd/Rjzzki>. Acessado em 26 ago. 2018.

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

GUIMARÃES, E. S; GUIMARÃES, V. A. **Aspectos cotidianos da escravidão em Juiz de Fora**. Juiz de Fora: Funalfa, 2001.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais (Edições Vértice), 1990.

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

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Cursos de estética** (Volume III). São Paulo: Editora UNESP, 2002.

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

\_\_\_\_\_.; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e Religião: abordagens clássicas**. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. Hollenweger (Walter J.) The Pentecostals The Charismatic Movement in the Churches. In: **Archives de sciences sociales des religions**, n. 37, p. 229, 1974. Disponível em: <https://is.gd/QdyWRL>. Acessado em 26 ago. 2018.

HOCK, Klaus. **Introdução à Ciência da Religião**. São Paulo: Loyola, 2010.

HOLLENWEGER, Walter J. De Azusa-Street ao fenômeno de Toronto: raízes históricas do movimento pentecostal. **Concilium**, Petrópolis, v. 32, fasc. 265, 382-394. 3(265): 265-9, 1996, p. \_\_\_\_\_. Pentecostalism. In: **European Pentecostal Charismatic Research Association** (Epcra). s/d. Disponível em: <https://is.gd/eaw4C8>. Acessado em 26 ago. 2018.

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

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

\_\_\_\_\_. **The Pentecostals: The Charismatic Movement in the Churches**. Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1972.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

IBGE. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico de 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência**. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <https://is.gd/L7buzR>. Acessado em 26 ago. 2018.

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

\_\_\_\_\_. **Regimento Interno**. Juiz de Fora. ed. 4, 2016.

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

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

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

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

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

ISAIA, Artur Cesar. Religião e magia na obra dos intelectuais da Umbanda. **Projeto História**. São Paulo, n. 37, dez., 2008, p. 195-214. Disponível em: <https://is.gd/5pzGtY>. Acessado em 26 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. Umbanda, magia e religião: a busca pela conciliação na primeira metade do século XX.

**Horizonte**. Belo Horizonte, v. 8, n. 23, out.-dez., 2011, p. 729-745. Disponível em: <https://is.gd/I285yH>. Acessado em 26 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. Umbanda, intelectuais e nacionalismo no Brasil. **Revista de História e Estudos Culturais**. ano IX, v. 9, n. 3, set.-out.-nov.-dez., 2012, p. 1-22. Disponível em: <https://is.gd/POEJZv>. Acessado em 26 ago. 2018.

ISER – Instituto de Estudos da Religião. Grupos religiosos: notícias, análises, tabelas. In: **Dossiê Censo 2010**. (Iser Assessoria. Dossiê Org. por NÉVIO, Fiorim e RODRIGUES, Solange). Colaboração de TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata; FERNANDES, Silvia; CAMURÇA, Marcelo. Ago., 2012. Disponível em <https://is.gd/q58L2k>. Acessado em 26 ago. 2018.

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

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

JUNGBLUT, Airton Luiz. Os evangélicos brasileiros e a colonização da internet. In: **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, a. 4, n. 4, p. 149-166, 2002. Disponível em <https://is.gd/UyeW6m>. Acessado em 26 ago. 2018.

KANDUS, Alejandra; GUTMANN, Friedrich Wolfgang; CASTILHO, Caio Mário Castro de. A física das oscilações mecânicas em instrumentos musicais: Exemplo do berimbau. In: **Revista Brasileira de Ensino de Física**. v. 28, n. 4, p. 427-433, 2006. Disponível em <https://is.gd/sBUZZZ>. Acessado em 26 ago. 2018.

KARDEC, ALLAN. **O livro dos médiuns**. Araras, SP: IDE (ed. 85), 2008.

KAUFMANN, Jean-Claude. **A entrevista compreensiva: um guia para a pesquisa de campo**. Petrópolis, RJ: Vozes. Maceió, AL: Eudfal, 2013.

KROLL-SMITH, J. Stephen. The testimony as performance: The relationship of a Expressive Event to the Belief System of a Holiness Sect. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 19, n. 1, mar., p. 16-25, 1980. Disponível em: <https://is.gd/FNIO1J>. Acessado em 26 ago. 2018.

LAPASSADE, Georges. **Essai sur la transe: le matérialisme hystérique**. Paris: Jean-Pierre Delarge/Éditions Universitaires, 1976.

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

LE BRETON, David. Le visage et le sacré: quelques jalons d'analyse. In: **Religiologiques** (Sciences Humaines et Religion – Université du Québec à Montréal, UQAM). Printemps, n. 12, p. 49-64, 1995. Disponível em: <https://is.gd/qoocVD>. Acessado em 26 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. **As paixões ordinárias: antropologia das emoções**. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. La conjugaison des sens. In: **Anthropologie et sociétés**, v. 30, n. 3, 2007, p. 19-28.

\_\_\_\_\_. **La saveur du monde: anthropologie des sens**. Paris: Métailié, 2006.

\_\_\_\_\_. **Antropologia dos Sentidos**. Petrópolis: Vozes, 2016.

\_\_\_\_\_. **A Sociologia do Corpo**. Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. **Antropologia do corpo e modernidade**. Petrópolis: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. **El silencio**. Madrid: Ediciones Sequitur, 2006.

\_\_\_\_\_. **Des visages – Essai d'anthropologie**. Paris: Métailié, 2003.

- LEACH, E. R. Ritualization in Man. **Philosophical Transactions of the Royal Society of London**, série B, 251 (772), 1966, p. 403-408.
- LEHMANN, David. **Struggle for the Spirit**: religious transformation and popular culture and Brazil and Latin America. Cambridge: Blackwell Publishers Inc., 1996.
- LESSA, Jair. **Juiz de Fora e seus pioneiros** (Do Caminho Novo à Proclamação). Juiz de Fora: EDUFJF, 1985.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.  
\_\_\_\_\_. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- LEWIS, Ioan. **Êxtase religioso**. São Paulo: Perspectiva, 1971. (Debates).
- LIMA, Éber Ferreira Silveira. Reflexões sobre a “corinhologia” brasileira atual. Boletim Teológico, n. 14. mar. 1991. Porto Alegre: **Fraternidade Teológica Latino-Americana**, Seção Brasil, 1991.
- LINARES, Ronaldo A.; TRINDADE, Diamantino F.; COSTA, Wagner V. **Iniciação à Umbanda**. São Paulo: Madras, 2015.
- LOTMAN, Iuri M. **La Semiosfera I**: semiótica de la cultura y del texto. Valencia: Frónesis, 1996.  
\_\_\_\_\_. **The universe of the mind**: a semiotic theory of culture. (The second world). London/New York: I. B. Tauris/CO. LTD Publishers, 1990.
- LOYOLA, Maria Andréa. **L’Esprit et le corps**: des thérapeutiques populaires dans la banlieue de Rio. Paris: Editions de la Maison des Sciences de L’Homme, 1983.
- MACHADO, Irene. **Semiótica da Cultura e Semiosfera**. São Paulo: Anna Blume/Fapesp, 2007.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. A magia e a ética no pentecostalismo brasileiro. **Estudos de Religião**, a. XXI, n. 33, jul.-dez., p.12-26, 2007. Disponível em: <https://is.gd/tuHFZZ>. Acessado em 26 ago. 2018.
- MACIEL, Diógenes André Vieira. Poesia e crença popular nos pontos cantados de Umbanda. In: **Revista Graphos** (Programa de Pós-graduação em Letras, UFPB). v. 4, n. 1, p. 97-104, 1999. Disponível em: <https://is.gd/wqxeTe>. Acessado em 26 ago. 2018.
- MAFRA, Clara. **Os Evangélicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá**: um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1991.
- MALINOWSKI, Bronislaw. A arte da magia e o poder da fé. In: \_\_\_\_\_. **Magia, ciência e religião**. Lisboa: ed. 70, p. 73-93, 1948.  
\_\_\_\_\_. **Magic, Science and Religion**. Long Groove: Waveland Press, 1992.
- 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. Disponível em: <https://is.gd/lokLEf>. Acessado em 26 ago. 2018.

- MARASCHIN, Jaci Correa. O canto e a expressão da vida: música popular brasileira e culto evangélico. **Cadernos de Pós-graduação**. Ciências da Religião, n. 2, São Bernardo do Campo: IMS, fev., 1983.
- MARCONDES FILHO, Ciro. **A produção social da loucura**. (Coleção Comunicação). São Paulo: Paulus, 2003.
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.
- \_\_\_\_\_. Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade. In: **Novos Estudos CEBRAP**, n. 44, mar., p. 24-44, 1996. Disponível em: <https://is.gd/LjxbxL>. Acessado em 26 ago. 2018.
- \_\_\_\_\_. Guerra espiritual: o protagonismo do Diabo nos cultos neopentecostais. In: **Debates do NER**. (O Mal revisitado). Ano 4, n. 4, Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, p. 21-34, 2003. Disponível em: <https://is.gd/a9NC82>. Acessado em 26 ago. 2018.
- MARIOSA, Gilmara Santos. **Negras memórias da “Princesa de Minas”**; memórias e representações sociais de práticas religiosas de matriz Africana. Juiz de Fora: Funalfa, 2009.
- MARIZ, Cecília Loreto. Libertação e ética: uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. In: ANTONIAZZI, Alberto. et al. **Nem Anjos Nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, p. 204-224, 1994.
- \_\_\_\_\_. Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo. **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo, p. 37-51, 1995. Disponível em: <https://is.gd/NNbTmu>. Acessado em 26 ago. 2018.
- \_\_\_\_\_. Teologia da Batalha Espiritual: Uma Revisão da Bibliografia. In: **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**. n. 47, 1, p. 33-48, 1999. Disponível em: <https://is.gd/ZPUXKE>. Acessado em 26 ago. 2018.
- MARTIN, David. **A Sociology of English Religion**. New York: Basic Books, 1967.
- MARTINO, Luís Mauro Sá. **Comunicação e Identidade: quem você pensa que é?** (Coleção Comunicação). São Paulo: Paulus, 2010.
- MATTA e SILVA, W. W. da. **Umbanda de todos nós**. (Mestre Yapacani). ed. 17. São Paulo: Ícone, 2016.
- MATOS, Alderi Souza de. O movimento pentecostal: reflexões a propósito do seu primeiro centenário. **Fides Reformata**, São Paulo, v. 11, n. 2, p. 23-50, 2006. Disponível em: <https://is.gd/pJ2zmD>. Acessado em 26 ago. 2018.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. “Bailando com o Senhor”: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). São Paulo, n. 1, **Revista de Antropologia**, USP, v. 46, p. 9-40. 2003. Disponível em: <https://is.gd/M2qcL8>. Acessado em 26 ago. 2018.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- \_\_\_\_\_. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (Org.). **Mauss: Antropologia**. São Paulo: Ática, 1979.
- McLUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. São Paulo: Cultrix, 2007.
- McNAMARA, Patrick. **The Neuroscience of Religious Experience**. New York: Cambridge University Press, 2009.

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

MELO, José Marques de.; FERNANDES, Guilherme Moreira. **O pensamento comunicacional brasileiro**: o legado das ciências humanas Vol. 1 (História e Sociedade). São Paulo: Paulus, 2014.  
 \_\_\_\_\_. **O pensamento comunicacional brasileiro**: o legado das ciências humanas Vol. 2 (Cultura e Poder). São Paulo: Paulus, 2015.

MELO, José Marques de. **Teoria e Metodologia da Comunicação** (tendências do Século XXI). São Paulo: Paulus, 2014.

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

\_\_\_\_\_. Fenomenologia da experiência religiosa. **NUMEN**: revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora, UFJF, v. 2, n. 2, jul.-dez. p. 65-89, 1999. Disponível em: <https://is.gd/T17qbj>. Acessado em 26 ago. 2018.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. **A natureza**: Curso do Collège de France. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2006.

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

\_\_\_\_\_. **Fundamentos de antropologia religiosa**. Petrópolis: Vozes, 2014

MESQUIDA. Peri. Movimento republicano e educação norte-americana em Mians Gerais no século XIX. **RHEMA**. Juiz de Fora, v. 4, n. 16, 1998, p. 105-112.

MONTERO, Paula. **Da doença à desordem**: a magia na Umbanda. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985. Disponível em: <https://is.gd/lgzxGF>. Acessado em 26 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. **Magia e pensamento mágico**. São Paulo: Ática, 1986.

MOREIRA, Carina Maria Guimarães. Metáforas da memória e da resistência: uma análise dos pontos cantados na Umbanda. In: **Anais do XI Congresso Internacional da ABRALIC**: Tessituras, Interações, Convergências. USP, 13-17 jul., São Paulo, p. 1-5, 2008. Disponível em: <https://is.gd/JoZo0w>. Acessado em 26 ago. 2018.

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

MOTT, Luis. Acontundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. XXXI, 1986.

NEGRÃO, Lisias Nogueira. **Entre a Cruz e a Encruzilhada**: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: EDUSP, 1996.

NEL, Marius. Attempting to develop a Pentecostal theology of worship', **Verbum et Ecclesia** 37(1), a1661, p. 1-8, 2016. Disponível em: <https://is.gd/s7f3D3>. Acessado em 26 ago. 2018.

NETO, Antônio Fausto; GOMES, Pedro Gilberto; BRAGA, José Luiz; FERREIRA, Jairo. **Midiatização e processos sociais na América Latina** (Org.). (Coleção Comunicação). São Paulo: Paulus, 2008.

NOGUEIRA, Paulo A. de S. Leitura bíblica fundamentalista no Brasil: pressupostos e desenvolvimentos. São Bernardo do Campo: **Caminhando**, v. 7, n. 2(10), p. 1-19, 2002. Disponível em <https://is.gd/FMT03Y>. Acessado em 26 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. 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.

NOGUEIRA, Pedro Antonio Pires. **O diálogo intra-religioso na Umbanda**: um estudo a partir da figura do Caboclo. (Dissertação). 129 f. Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora – PPCIR/UFJF, Juiz de Fora, 2014. Disponível em: <https://is.gd/PpQPYS>. Acessado em 26 ago. 2018.

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

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Das Macumbas à Umbanda**: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira. Limeira: Editora do Conhecimento, 2008.

OLIVEIRA, Marco Davi de. **A religião mais negra do Brasil**: por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo? Viçosa, MG: Ultimato, 2015.

OLIVEIRA, M. R. **Juiz de Fora vivendo a história**. Juiz de Fora: EDUFJF, 1994.

\_\_\_\_\_. Negros: famílias solidárias e desafios urbanos. In: BORGES, C. M. (Org.). **Solidariedades e Conflitos**: histórias de vida e trajetórias de grupos em Juiz de Fora. Juiz de Fora: EUFJF, 2000.

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

OLIVEIRA, Simone. G., O Espiritismo em Juiz de Fora: do surgimento à consolidação de uma religião. In: CAMURÇA, Marcelo Ayres; TAVARES, Fátima Regina Gomes (Org.). **Minas das Devoções**: diversidade religiosa em Juiz de Fora. Juiz de Fora: UFJF/PPCIR, 2003.

OMULU, Caio de. **Umbanda Omolocô**: liturgia, rito e convergência (a visão de um adepto). São Paulo: Ícone, 2002.

ORO, Ari Pedro. O neopentecostalismo macumbeiro. **Revista USP**, São Paulo, n. 68, p. 319-332, dez.-fev. 2005-2006. Disponível em: <https://is.gd/2y7k3j>. Acessado em 26 ago. 2018.

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

\_\_\_\_\_. Neopentecostalismo: dinheiro e magia. Florianópolis, **ILHA**, v. 3, nº 1, nov. p. 71-85, 2001. Disponível em: <https://is.gd/p0fFYv>. Acessado em 26 ago. 2018.

\_\_\_\_\_.; SEMAN, Pablo. Os pentecostalismos nos países do Cone-Sul: panorama e estudos. **Religião e Sociedade**, v. 18, n. 2, p. 127-155, 1997.

ORTIZ, Renato. Breve nota sobre a Umbanda e suas origens. **Religião e Sociedade**, vol. 13, n. 1, Rio de Janeiro, p. 134-137, 1986.

\_\_\_\_\_. A Morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.

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

PACE, Enzo. Narrar a Deus: A religião como meio de comunicação. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 24, n. 70, p. 9-15, 2009. Disponível em <https://is.gd/TK3SnY>. Acessado em 26 ago. 2018.

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

PEARLMAN, Myer. **Conhecendo as doutrinas da Bíblia**. Belo Horizonte: Vida/Betânia, 1991.

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

PEREIRA, Edmilson de Almeida. **Os tambores estão frios**: Herança cultural e sincretismo religioso no ritual de Candombe. Juiz de Fora: FUNALFA; Belo Horizonte: Mazza, 2005.

PEREIRA, Linconly Jesus Alencar. **A Umbanda em Fortaleza**: análise dos significados presentes nos pontos cantados e riscados nos rituais religiosos. (Dissertação). 142 f. Faculdade de Educação – PPGEB/UFCE, Fortaleza, 2012. Disponível em <https://is.gd/6qBehw>. Acessado em 26 ago. 2018.

PEIXOTO, Norberto. **Umbanda de A a Z**: aprendendo com Ramatiz. Limeira, SP: Editora do Conhecimento, 2011.

\_\_\_\_\_. **Mediunidade de terreiro**. (A visão de um eterno aprendiz/obra mediúnica). Limeira, SP: Editora do Conhecimento, 2014.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente – uma aula. **Novos Estudos**, São Paulo, n.º. 75, 2006, p. 111-127. Disponível em: <https://is.gd/ujSff5>. Acessado em 26 ago. 2018.

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

\_\_\_\_\_. **A magia**. São Paulo: Publifolha, 2011.

\_\_\_\_\_. As religiões no Brasil. In: GAARDE, Jostein. **O livro das religiões**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 281-302, 2000.

PINTO, Tiago de Oliveira. Som e música: questões de uma antropologia sonora. In: **Revista de Antropologia** (USP). São Paulo, v. 44, n. 1, p. 221-286, 2001. Disponível em: <https://is.gd/hEr3vi>. Acessado em 26 ago. 2018.

PRADO JR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**: Sentido da Colonização. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

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.

\_\_\_\_\_. Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do Século XX. In: **Tempo Social** (Revista de Sociologia da USP), 2(1), p. 49-74, 1990. Disponível em: <https://is.gd/VWgLdY>. Acessado em 26 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. In: **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais** (BIB-ANPOCS). São Paulo, n. 63, 1º sem, p. 7-30, 2007. Disponível em: <https://is.gd/tu3xEo>. Acessado em 26 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. **Os candomblés de São Paulo**: A velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec, 2001.

\_\_\_\_\_. Deuses africanos no Brasil: uma apresentação do Candomblé. In: \_\_\_\_\_. **Herdeiras do Axé**. São Paulo: Hucitec, 1997, p. 1-50.

\_\_\_\_\_. O Brasil com axé: Candomblé e Umbanda no mercado religioso. In: **Novos Estudos**. v. 18, n. 52, São Paulo, 2004, p. 223-238. Disponível em: <https://is.gd/WVq8ew>. Acessado em 26 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. **A dança dos Caboclos**: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. São Paulo, USP, S/D.

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

\_\_\_\_\_. **Herdeiras do axé**. São Paulo: Hucitec, 1996.

\_\_\_\_\_. As religiões negras do Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. In: **Revista USP**. São Paulo. (28), dez.-fev., p. 64-83, 1995-96. Disponível em: <https://is.gd/AyAQJG>. Acessado em 26 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. Converter indivíduos, mudar culturas. **Tempo Social: Revista de Antropologia da USP**, v. 20, ano 2, 2008, p. 155-172. Disponível em: <https://is.gd/whbhhz>. Acessado em 26 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. In: **Civitas**. Porto Alegre, v 3 n 1, jun.-, p. 15-33, 2003. Disponível em: <https://is.gd/OZr8lj>. Acessado em 26 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. Raça e religião. In: **Novos Estudos Cebrap**. n. 42, jul.-, p. 113-129, 1995. Disponível em: <https://is.gd/hdCSLX>. Acessado em 26 ago. 2018.

PREFEITURA MUNICIPAL DE JUIZ DE FORA. Juiz de Fora, 2015. **Mapas Regionais**. Disponível em <https://is.gd/3OWDdx>. Acessado em 26 ago. 2018.

PYNE, Stephen J. Fire in the mind: changing understandings of fire in Western civilization. In: **Philosophical Transactions of the Royal Society of London**. B 371: 20150166. 2016, p. 2-8. Disponível em: <https://is.gd/HUJ6gw>. Acessado em 26 ago. 2018.

PIVA, Teresa C. C.; FILGUEIRAS, Carlos A. L. O fabrico e uso da pólvora no Brasil Colonial: o papel de alpoim na primeira metade do século XVIII. In: **Química Nova**, v. 31, n. 4, 2008, p. 930-936. Disponível em: <https://is.gd/QVQHzR>. Acessado em 26 ago. 2018.

RABELO, Miriam. Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares. In: **Cad. Saúde Pública**. Rio de Janeiro, 9 (3): jul.-set., p. 316-325, 1993. Disponível em: <https://is.gd/MKJPtZ>. Acessado em 26 ago. 2018.

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

\_\_\_\_\_. 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. Disponível em: <https://is.gd/ikgSva>. Acessado em 26 ago. 2018.

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

REBOLEIRA, Nuno Goncalo Inácio. **Caracterização Química de Resíduos de Pólvora na Identificação de Munições**. (Dissertação). 77 f. Fac. de Ciências, Departamento de Química e Bioquímica. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2013. Disponível em: <https://is.gd/HCX8HK>. Acessado em 26 ago. 2018.

REHEN, Lucas Kastrup Fonseca. Receber não é compor: música e emoção na religião do Santo Daime. In: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, 27(2), p. 181-212, 2007a. Disponível em: <https://is.gd/SmrtkW>. Acessado em 26 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. **Recebido e ofertado**: a natureza dos hinos na religião do Santo Daime. 2007b, (Dissertação) Mestrado - Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UERJ, 2007b. Disponível em: <https://is.gd/7dz6tI>. Acessado em 26 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. Texto e contexto da música no Santo Daime: algumas considerações sobre a noção de “eu”. In: **REVISTA MANA/UFRJ**, Rio de Janeiro, 22(2), p. 469-492, 2016. Disponível em: <https://is.gd/inLkYh>. Acessado em 26 ago. 2018.

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

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

- RIVERA, Paulo Barrera. Festa, corpo e culto no pentecostalismo: notas para uma antropologia do corpo no protestantismo latino-americano. **NUMEN: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**. Juiz de Fora, UFJF, v. 8, n. 2, p. 11-38, 2005. Disponível em: <https://is.gd/oDCjL4>. Acessado em 26 ago. 2018.
- ROBBINS, Joel. Pentecostal networks and the spirit of globalization: on the social productivity of ritual forms. In: **Social Anaysis** (Berghahn Journals), v. 53, is. 1, p. 55-66, Spring, 2009. Disponível em: <https://is.gd/oiF0wt>. Acessado em 26 ago. 2018.
- ROCHA, Carmem Silvia Moretzsohn. **Apurando os sentidos**: sonoridades, performance e imagens nos rituais de Umbanda em Corumbá. (Tese). 238 f. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. UERJ, Rio de Janeiro, 2013.
- \_\_\_\_\_. Sonoridades, performances e imagens incorporadas. In: 29ª **Reunião Brasileira de Antropologia** (ABA). Natal: 2014. Disponível em: <https://is.gd/ls3r4m>. Acessado em 26 ago. 2018.
- RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Nacional, 1935.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostais no Brasil**: uma interpretação sócio-religiosa. Petrópolis: Vozes, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Pentecostalismo: Brasil e América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- ROUGET, Gilbert. **La musique et la transe**: esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession. Paris: Gallimard, 1990.
- SAMPAIO, Dilaine Soares. A Umbanda vista do "altar": uma reflexão sobre a religião umbandista no discurso católico em Juiz de Fora. In: **Sacrilegens**, v. 3, n. 1, Juiz de Fora: UFJF, 2006, p. 1-33. Disponível em: <https://is.gd/cca4PL>. Acessado em 26 ago. 2018.
- \_\_\_\_\_. "De fora do terreiro": o discurso católico e kardecista sobre a Umbanda entre 1940 e 1965. (Dissertação) 217 f. Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora – PPCIR/UFJF, Juiz de Fora, 2007. Disponível em: <https://is.gd/ORWUfB>. Acessado em 26 ago. 2018.
- SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que não falei de sincretismo. In: **Comunicações do ISER**, n. 45, a. 13, p. 4-11, 1994.
- \_\_\_\_\_. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: ANTONIAZZI, Alberto (Org.). **Nem Anjos Nem Demônios**: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, p. 34-63, 1994.
- \_\_\_\_\_. Pentecostalismo e cultura brasileira. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, 18(2), p. 123-126, 1997a.
- \_\_\_\_\_. A religião dos brasileiros. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, jul.-dez., p. 28-43, 1997b. Disponível em: <https://is.gd/70RW5i>. Acessado em 26 ago. 2018.
- \_\_\_\_\_. Cultura brasileira e religião: passado e atualidade. **Cadernos CERU**, São Paulo, s. 2, v. 19, n. 2, p. 71-92, 2008. Disponível em: <https://is.gd/jqhcF0>. Acessado em 26 ago. 2018.
- SANTIAGO, Jorge P.; ROUGEON, Marina. **Manger avec les esprits**: offrandes, partages et soins dans l'Umbanda au Brésil et au Portugal. Paris: Éditions des Archives Contemporaines, 2017.
- SANTOS, Miriam Conceição. **Ponto cantado, encantando o ponto**: Clara Nunes na interpretação dos cânticos de Umbanda e Candomblé na vida musical brasileira. (Dissertação). 102 f. Centro de Comunicação e Expressão – PPGL/UFSC, Florianópolis, 2014. Disponível em <https://is.gd/wYNSLP>. Acessado em 26 ago. 2018.
- SANTOS, Rosileny Alves dos. **Entre a razão e o êxtase**: experiência religiosa e estados alterados de consciência. São Paulo: Loyola, 2004.

SANTOS, Tulio Augusto Silva. Jazz performance: improvisação como conversação. In: **Revista Vórtex**. Curitiba, v. 4, n. 3, p.1-5, 2016. Disponível em: <https://is.gd/syJPej>. Acessado em 26 ago. 2018.

SANTOS, Valdivino R. **Manifestações Espirituais nas igrejas pentecostais**: um estudo psicossocial do transe através da música como mobilizadora de emoções. 2002. (Tese) Doutorado - Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, Departamento de psicologia Social e do Trabalho. São Paulo: USP, 2002.

SARACENI, Rubens. **Os arquétipos da Umbanda**: as hierarquias espirituais dos Orixás. São Paulo: Madras, 2014a.

\_\_\_\_\_. **Doutrina e teologia de Umbanda Sagrada**: a religião dos mistérios, um hino de amor à vida. São Paulo: Madras, 2014b.

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

SEEGER, Anthony. Por que os índios Suya cantam para suas irmãs? In: VELHO, Gilberto. **Arte e Sociedade**: ensaios de sociologia da arte. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977, p. 39-63.

SEGATO, Rita. **Santos e daimones**: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal. Brasília: Editora UnB, 2005.

SENA, Severino. **Na gira da Umbanda**: nos toques de Angola e Congo. São Paulo: Madras, 2014.

SILVA, Rubens Alves da. **Negros católicos ou catolicismo negro?** Um estudo sobre a construção da identidade negra no Congado mineiro. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

\_\_\_\_\_. **A atualização de tradições**: Performances e narrativas afro-brasileiras. São Paulo: LCTE, 2012.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Artes do corpo** (Memória Afro-brasileira) São Paulo: Selo Negro, 2004.

\_\_\_\_\_. **Caminhos da alma** (Memória Afro-brasileira) São Paulo: Selo negro, 2002.

\_\_\_\_\_. **Candomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005a.

\_\_\_\_\_. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: EDUSP, 2006.

\_\_\_\_\_. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 150-175, set.-nov., 2005b. Disponível em: <https://is.gd/PCHKxb>. Acessado em 27 ago. 2018.

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

\_\_\_\_\_. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. In: **REVISTA MANA/UFRJ**, Rio de Janeiro, 13(1), p. 207-236, 2007b. Disponível em: <https://is.gd/0Pr7p5>. Acessado em 27 ago. 2018.

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

SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva. Salve às Folhas: A Umbanda e a relação com o Sagrado através das ervas. In: OLIVEIRA, Irene Dias de; GARCIA, Gilberto Gonçalves; ARAÚJO, Cristiano Santos (Org.). **As religiões afro-brasileiras pedem passagem**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014, p. 45-61.

SMITH, Graham R. Constructing a charismatic ontology of evil: a critical examination of Nigel Wright. In: **PentecoStudies – An Interdisciplinary Journal for Research on the Pentecostal and Charismatic Movements** (European Research Network on Global Pentecostalism – GloPent): Vrije

Universiteit Amsterdam, University of Birmingham, University of Heidelberg, University of Uppsala. 2009, p. 1-7. Disponível em: <https://is.gd/sBfOVC>. Acessado em 27 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. **The Church Militant: A Study of “Spiritual Warfare” in the Anglican Charismatic Renewal.** 394p. (Tese). Doutorado em Filosofia – College of Arts and Law, School of Philosophy, Theology and Religion, University of Birmingham. Birmingham, 2011. Disponível em: <https://is.gd/ajZ7Jn>. Acessado em 27 ago. 2018.

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

SOUSA, Bertone de Oliveira. A Teologia da Prosperidade e a redefinição do Protestantismo Brasileiro: Uma abordagem à luz da Análise do Discurso. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. IV(11), p. 221-245, 2011. Disponível em: <https://is.gd/oE8GEo>. Acessado em 27 ago. 2018.

SOUSA, Mauro Wilton de.; CORRÊA, Elizabeth Saad (Org.). **Mutações no espaço público contemporâneo** (Coleção Comunicação). São Paulo: Paulus, 2014.

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

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo na terra de Santa Cruz.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

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

STEPHENS, Neil; DELAMONT, Sara. Balancing the Berimbau: embodied ethnographic understanding. In: **Qualitative Inquiry**. v. 12, n. 2, p. 316-339, abr. 2006. Disponível em: <https://is.gd/jPMA56>. Acessado em 27 ago. 2018.

TARUSKIN, Richard. **Text and act: essays on music and performance.** New York: Oxford University Press, 1995.

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

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

TRINDADE, Diamantino Fernandes. **História da Umbanda no Brasil.** (Vol. 1-2). Limeira: Editora do Conhecimento, 2014.

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

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

VASCONCELOS, Flávia Cristina Gomes Catunda; SILVA, Ladjane P.; ALMEIDA, Maria Angela Vasconcelos. Um pouco da história dos explosivos: da pólvora ao Prêmio Nobel. In: **XV Encontro Nacional de Ensino de Química (XV ENEQ).** Brasília/DF, Brasil, 21-24 jul. 2010, p. 1-9, 2010. Disponível em: <https://is.gd/lslJ34>. Acessado em 27 ago. 2018.

VATIN, Xavier. **Rites et musiques de possession à Bahia** (Recherches Amériques Latines). Paris: L'Harmattan, 2005.

\_\_\_\_\_. Possessions plurielles. Expérience ethnographique à Bahia (1992-2012). In: SANTIAGO, Jorge P.; ROUGEON, Marina. **Pratiques religieuses afro-américaines**: terrains et expériences sensibles. Louvain: Academia-L'Harmattan, 2013, p. 143-167.

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

VELHO, Otávio. O que a religião pode fazer pelas Ciências Sociais? In: **Religião e Sociedade**. v. 19, nv 1, p. 9-17, 1998.

WARREN, E. Janet. "Spiritual Warfare": A dead methaphor? In: **Journal of Pentecostal Theology**. ed. 2, v. 21, Leiden: Brill Online ooks and journals, p. 278-297, 2012. Disponível em: <https://is.gd/OBNS6n>. Acessado em 27 ago. 2018.

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

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

\_\_\_\_\_. **Textos Selecionados** (Os Economistas). São Paulo: Nova Cultural, 1997.

\_\_\_\_\_. **Os fundamentos racionais e sociológicos da música**. São Paulo: EDUSP, 1995.

\_\_\_\_\_. **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.

WISNIK, José Miguel. **O som e o sentido**: uma outra história das músicas. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.