

FESTA CATÓLICO-CARISMÁTICA E PENTECOSTAL: CONSUMO E ESTÉTICA NA RELIGIOSIDADE CONTEMPORÂNEA

Emerson Sena da Silveira¹

RESUMO: Este artigo discute as relações entre religião, consumo e estética a partir de dois estudos de caso na cidade de Juiz de Fora, no estado de Minas Gerais, Brasil. Pretende, ainda, refletir sobre duas singulares manifestações festivas de importantes movimentos no campo religioso do Brasil: a renovação carismática católica e o pentecostalismo. Procura debater o caráter lúdico atrelado ao consumo/artifício, estabelecendo continuidades/descontinuidades com a modernidade/pós-modernidade. A festa carismática e a pentecostal colocariam em circulação determinadas categorias do universo sagrado, expressando valores de uma vivência comunitária e, ao mesmo tempo, individual. Assim, no pentecostalismo e na renovação carismática católica, as continuidades e descontinuidades poderiam constituir, simultaneamente, *doxas* e estéticas. Esse processo aproxima a religião e os modos modernos e pós-modernos de concepção da vida social.

PALAVRAS-CHAVE: Festa. Pentecostalismo. Renovação Carismática Católica. Modernidade. Pós-Modernidade.

PARTY AND CATHOLIC CHARISMATIC-PENTECOSTAL: CONSUMPTION AND AESTHETIC IN CONTEMPORARY RELIGION

ABSTRACT: This article discusses the relation between religion, consumption and aesthetic, from two studies of events in Juiz de Fora, in the state of Minas Gerais, Brazil. This article, aims, still a reflection about two festive celebrations of different important movements in the Brazilian religious field: the catholic charismatic renovation and the Pentecostalism. It searches to discuss the ludic character inherent in its ideas of consumism and artificiality, establishing a sense of continuity and discontinuity in relation to modernism and post-modernism. The charismatic and Pentecostal festive celebration would put into circulation certain categories about the sacred universe, expressing values alike the communitarian life and individual. So, it led categories of the sacred universe. The festive celebration is a very important sacred activity. The continuity and discontinuity. Like this, over the Pentecostalism and catholic charismatic renovation, constitute might have, simultaneously, *doxas* and aesthetics. This process makes the religion to the modern and post-modern ways of conceiving the social life.

KEY WORDS: Festive celebration. Pentecostalism. Charismatic. Modernity. Post-Modernity.

INTRODUÇÃO

Para tecer as reflexões propostas por este artigo, serão abordadas duas festas²: uma do movimento carismático católico, ou renovação carismática católica (RCC); outra do

¹ Formado em Ciências Sociais. Doutor em Ciência da Religião (Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, PPCIR, da Universidade Federal de Juiz de Fora, UFJF). Realizou Pós-Doutorado com bolsa do CNPq pelo PPCIR, área de concentração 'Ciências Sociais da Religião'. Professor Adjunto, Departamento de Ciência da Religião, PPCIR, UFJF. Membro do Grupo de Pesquisa Antropologia das Fronteiras Conceituais (UFJF). Publicou *Corpo, emoção e rito: antropologia dos carismáticos católicos*, Porto Alegre, Armazém Digital, 2008. E-mail: emerson.silveira@ufjf.edu.br

movimento pentecostal, as *happy day* e a festa dos tabernáculos, que ocorreram na cidade de Juiz de Fora.

Na primeira, com apresentação de músicas carismáticas e orações, os participantes, cuja faixa etária oscilava entre 15 e 26 anos, foram, no dizer de um informante³, “fantasiados” dos santos(as) com os quais tinham maior devoção ou afinidade. Quer seja numa atitude de apropriação da festa do dia das bruxas (*halloween*), procedente dos EUA e popularizada entre os jovens de classe média brasileira pelos cursos de inglês, quer seja numa atitude de reação à mesma, os organizadores, em reverência ao dia de Todos os santos (primeiro de novembro), data tradicional do calendário litúrgico católico, criaram o *happy day*.

A segunda, numa referência à festa judaica de mesmo nome e na qual inspira sua legitimidade, ocorre desde 1990, em uma pequena comunidade pentecostal denominada Igreja em Células. Consiste na apresentação de danças e coreografias modernas, bandas de música gospel e pregações, reunindo membros da comunidade evangélica e convidados em geral.

Trata-se de festas herdeiras de um sincretismo entre o estilo gospel, campo complexo de passagens entre a cultura musical moderna e a religião, e a invenção de uma tradição que remonta às páginas canônicas do Antigo Testamento.

Originando-se nos EUA pela incorporação de elementos musicais de outros ritmos tonais ou não, o estilo gospel tinha a função de divulgar um credo religioso (cristão pentecostal). Atualmente, por meio do movimento carismático, principalmente, recruta a juventude, nas igrejas pentecostais, nas históricas e na católica.

Substancialmente diferentes das outras festividades religiosas, particularmente das religiões afro-brasileiras e do catolicismo popular, essas, contudo, não são as únicas manifestações festivas, existindo outros tipos entre pentecostais e carismáticos, como os

² Ambas as festas ocorreram em 2001 e derivam de dois poderosos movimentos religiosos (pentecostais e carismáticos) com uma raiz em comum. Diferentes das outras festividades religiosas, particularmente das religiões afro-brasileiras e do catolicismo popular, constam de festivais de música e de louvor, com *shows* de bandas e de cantores, tanto entre católicos quanto entre pentecostais, reunindo milhares de pessoas, em diversas cidades brasileiras, entre as quais Juiz de Fora. Acontecem ainda festas criadas com referência a passagens do Antigo Testamento, como a festa da colheita, comum entre pentecostais e em algumas igrejas protestantes históricas. Entre os carismáticos existem os *evangelizashows* (entre outros nomes), sugestiva nomenclatura dada a eventos que contam com apresentação de bandas, barraquinhas (livros, terços, refrigerantes, etc.), dramatizações e outros recursos, procurando criar laços de sociabilidade entre os jovens.

³ Por uma questão de padronização, já que não houve consenso quanto à divulgação da identidade dos entrevistados, os nomes verdadeiros serão preservados e trocados por fictícios. Os dados deste artigo constituem o resultado de parte da pesquisa, posterior à dissertação de Mestrado, defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, em 2000 (SILVEIRA, 2000).

festivais de música e de louvor, agora também nas igrejas históricas, reunindo milhares de pessoas, com *shows* de cantores ou de bandas.

Além do estilo gospel, celebrado em concentrações de massa e festas entre os pentecostais de todas as latitudes geográficas do Ocidente, existem também as festas criadas com referência a passagens do Antigo Testamento (festa da colheita), comuns entre pentecostais e em algumas igrejas históricas.

Com a sugestiva denominação *evangelizashows* e procurando recriar laços de sociabilidade entre os jovens, os carismáticos promovem eventos com apresentação de bandas, com exposição de barraquinhas onde se vendem livros, terços, refrigerantes, com dramatizações e outras programações. Esses eventos já são comuns em cidades como Juiz de Fora, São Paulo, Belo Horizonte, Rio de Janeiro, Fortaleza entre outras.

Tais eventos festivos remetem a dois universos dotados de fronteiras complexas e multidimensionais: a renovação carismática católica e o pentecostalismo. O Pentecostalismo tem sua origem nos EUA, no início do século XX; a Renovação Carismática Católica, ou RCC, inicia-se em 1967, também nos EUA (SILVEIRA, 2000; CARRANZA, 2000). Na verdade, apesar de muitos católicos atribuírem a origem do movimento ao Concílio Vaticano II, alguns consideram a RCC, chamada, durante a década de 1970, de Pentecostalismo Católico, como um movimento que recebeu influências do pentecostalismo.

Uma das gêneses do pentecostalismo está atrelada às correntes revivalistas que percorreram o protestantismo, particularmente o metodismo, um *revival* da Igreja Anglicana do século XVII. Iniciando sua ascensão nos EUA, como movimento, e dando origem a diversas igrejas no início do século XX e no Brasil, a partir de 1910/11 (FREESTON, 1994), o pentecostalismo reúne hoje centenas de milhares de adeptos em todo o mundo. Entre várias características, três têm influência teológica arminiana: a crença na conversão, na santificação e no batismo no Espírito Santo, com os respectivos dons de falar/orar/cantar em línguas, curas e milagres, entre outros (CORTEN, 1996).

Algumas divergências doutrinárias posteriores provocarão nas igrejas multiplicação de um movimento que, em princípio, era considerado herético e sectário para uma experiência que atinge grandes camadas da população.

Ambos os movimentos, pentecostal e carismático, enfatizam a emoção, os dons do Espírito, a experiência pessoal de conversão, o encontro íntimo com Jesus, as curas divinas do corpo, da alma e da emoção, as profecias, as palavras de Deus enviadas aos homens. No

tocante à RCC, a diferença está na fidelidade ao Papa, na devoção mariana, entre outros aspectos, garantindo sua catolicidade (PRANDI, 1997). No Brasil, o movimento chega entre 1969/70, a partir de Campinas, estado de São Paulo, por meio de padres jesuítas vindos da Canadá/EUA (OLIVEIRA, 1978).

Ao ser levado para a Igreja católica, o movimento carismático articulou-se à tradição, acarretando a mudança de denominação de católicos pentecostais para católicos carismáticos, sinalizando, assim, uma “romanização”.

Cabe um questionamento: o que explica a incorporação das tendências pentecostais pelo catolicismo? Essa incorporação se explica, em parte, pelo *ethos* católico, holístico, em contraposição ao *ethos* protestante, individualizante (SANCHIS, 1995). No entanto, não se deve pensar esse *ethos* como exclusividade desses grupamentos, podendo ser verificado em ambos os espaços.

Reencantando o tradicional no catolicismo, essa articulação foi condição sociológica necessária para a construção da catolicidade no movimento carismático. Ao mesmo tempo em que trazia experiências bastante inusitadas, seja quanto à forma, seja quanto ao conteúdo (ora/cantar em línguas, orar pela cura e por milagres, profetizar, dançar), construía, simultaneamente, frente aos questionamentos e à desconfiança do clero, um mito de origem e uma tradição ideal na qual se espelhava e à qual recorria.

Há uma intensificação do processo a partir das décadas de 1960 e 1970, quando esses fenômenos neo-religiosos proliferam: seitas e religiosidades multifacetadas (a *New Age*), ressurgência de estilos de vida e de crença em religiões tradicionais (o carismatismo católico) e o protestantismo (o neopentecostalismo ou pós-pentecostalismo). As imagens e símbolos associados à religiosidade passam, então, a irromper da própria modernidade, ou seja, a religião assume modos de ser que a fazem ser concebida como moderna e pós-moderna, particularmente a partir de dois elementos: a decisão e escolha pessoais e o *marketing* aplicado ao conteúdo religioso de Igrejas e de credos (SILVEIRA, 2008).

Dessa forma, operada pela modernidade e compreendida como a força secularizante, houve uma ruptura entre a moral religiosa, o comportamento social e o mundo da cultura. Tal rompimento aconteceu no nível da linguagem simbólica e no do comportamento institucional. Se, por um lado, a sacralidade produzida pela religião e individualmente experimentada nas sociedades desvincula-se de imagens e símbolos coletivos, por outro lado, retira-se da Igreja e instituições religiosas o poder de normalização do comportamento social coletivo.

FRESTAS NO ESPÍRITO: A ALQUIMIA DA RELIGIOSIDADE CARISMÁTICO-PENTECOSTAL

Um artigo em estilo comparativo ressaltaria, de imediato, diferente titulação: na primeira festa utiliza-se uma nomenclatura norte-americana, e na segunda, da tradição judaica. Isso já é o suficiente para fornecer indícios sobre as estratégias identitárias: a festividade, como fenômeno social explicitaria a rede de símbolos e sociabilidade vivida por esses movimentos religiosos.

Independente de ser apenas com um evento ou com repetições, a festa transforma-se num plano de análise de comportamentos, ideias e valores que os grupos colocam em jogo, de diversas maneiras, ao dramatizar suas relações com a sociedade em geral, ao dilapidar bens e valores, ao promover sacrifícios e ao reafirmar ou romper, simbólica ou concretamente, com determinadas crenças e tradições. Ela consiste num momento heurístico privilegiado, não somente porque o grupo constrói, ritualmente, empreendendo uma reflexividade específica, mas também porque, na festa, a utopia o excesso manifestam-se, ainda que sejam festividades da ordem ou da norma, sob a forma alegórica (DUVIGNAUD, 1982).

Nessas festas, as cores, as formas, os ritos mimetizam a sociedade profana, tencionada entre o moderno e o pós-moderno. Abrindo-se à onipresença do mesmo gênero de simulacros, há, entre carismáticos e pentecostais, de modo específico, uma comutação de termos contraditórios e dialeticamente opostos: a comutabilidade do belo e do feio, na moda; da esquerda e da direita, na política; do verdadeiro e do falso, nas mensagens da mídia, seriedade e do lazer, no cotidiano; do sofrimento da alegria, na celebração religiosa (BAUDRILHARD, 1980).

O mundo pós-moderno é o mundo configurado pelo pós-modernismo ou pela pós-modernidade. Esta tende a ser descrita como um movimento cultural que diz respeito à debilidade das grandes metanarrativas (comunismo, cientificismo e outros) ou à fragilidade dos consensos universais. Assim analisa o filósofo francês Jean François Lyotard, em seu livro *A condição pós-moderna*, lançado em 1979. Não se trata de uma nova etapa histórica da Civilização Ocidental, mas uma condição, uma maneira de estar na cultura e na sociedade. Na configuração pós-moderna, a mídia, o consumo e os outros saberes não-científicos são protagonistas, e não meros coadjuvantes (PASÍN, 2003).

Segundo Sanchis (1992), junto à modernidade e à pré-modernidade, a pós-modernidade é uma estrutura de produção de significados dotada de algumas

características fundamentais, quais sejam: a) uma nova relação com o tempo (futuro indefinido e múltiplo, passado reapropriado); b) relação polivalente entre indivíduos e grupos (global e local; Estado–Nação e Redes Planetárias); c) relativização das noções de espaço e de identidade (radicalização do individualismo, fragmentação do saber); d) um novo olhar sobre a verdade (a emoção é critério de verificação e não se opõe à racionalidade).

Nesse contexto, em virtude de os modos de ser e expressar serem profanos e não-religiosos, analisar tais festas tem como ponto de partida a consideração de que são fenômenos para os quais o sentido do tempo transforma-se numa contrastividade semiconscente. Parece haver nesses modos uma intensificação crônica da experiência cotidiana vivida pelos adeptos dessas formas de religiosidade.

Particularmente em momentos de crise e mudança, a transgressão e a abolição constituem a festa, estabelecendo um estado catártico e vinculando fronteiras sociopolíticas e culturais (DUVIGNAUD, 1982). No entanto, o *happy day* e a festa dos tabernáculos são gestadas e geridas como festas da ordem, contendo metáforas de abolição dos limites e regras.

Na festa, todas as possibilidades de consumação estariam reunidas (dança, poesia, música e outras artes), contribuindo para fazê-la lugar-tempo de um “desencadeamento espetacular”, sendo “ao menos demarcado nos limites de uma realidade que nega” (BATAILLE, 1993, p. 45).

Na festa, a pura exterioridade (corpos bailando, risos, choro, vestes, cores, texturas, tons e luminosidade) transforma-se em elementos nocionais, adorcizados, constituindo o íntimo, o interior, os índices de sinalização ou codificação (SANTOS, 1999). A exterioridade da festa permite a bricolagem entre elementos distintos, como tradição e pós-modernidade, fazendo com que a superfície, a convenção e o artifício constituam o espaço/tempo da atividade festiva.

As festas, sobre cujas reflexões parte o presente artigo, aconteceram em Juiz de Fora (MG), ambas à noite: a primeira realizou-se no salão paroquial de um templo católico, e a segunda, num templo pentecostal.

Divulgada entre os sessenta e sete grupos⁴ de oração da cidade, a festa carismática foi, nos dizeres da própria propaganda, “uma verdadeira novidade para a juventude, criticando a festa das bruxas, uma cultura importada, e revelando a verdadeira alegria”

⁴ Como alguns informantes não autorizaram sua identificação, optou-se por nomes fictícios.

(segundo Ricardo, um dos participantes). Divulgada em cartazes, na vias públicas, e em *outdoors*, a festa dos tabernáculos convidava o público a “experimentar”, anunciando cantores e “elementos mágicos”, como o óleo ungido de Israel.

Sob a ótica externa, parece óbvia a incorporação dos mecanismos modernos por ambas as religiosidades. Contudo, sob a ótica interna, essa reapropriação não se dá da mesma forma. Apesar de, no discursivo e na prática demonizarem as manifestações profanas (músicas, moda, entre outras) e outras religiões (afro, mediúnicas e orientais), em sua *performance*, não só reapropriam ou mimetizam, como também conferem novos significados aos estilos e gestos profanos e provindos de outras religiosidades.

O *rap*, o *rock*, o samba, entre outros ritmos, mantendo contato com realidades divinas (a bênção do padre, a oração, a Bíblia, a consagração), passam a ser ou a pertencer a Jesus, ou seja, o sagrado é contagioso (DURKHEIM, 1996). Assim, os objetos e símbolos vão sendo transformados e repostos em um novo circuito de significado.

Entretanto, para que essa alquimia espiritual ocorra, o consumo é um artifício importante. Tanto carismáticos quanto pentecostais consomem fitas cassetes e fitas de vídeos; terços dos mais variados tamanhos e formas, faixas de cabelo, chaveiros, anéis com dizeres bíblicos, cordões, escapulários; cartões e livros que tratam da temática da juventude, do Espírito Santo, da cura, dos vícios; pequenos objetos, como pulseiras de madeira adornadas com pequenas fotos de santos(as); anéis com o nome de Jesus; camisas dos mais variados temas e com as mais variadas figuras.

O repertório de desenhos é extenso e variado. Santos e santas, Maria e Jesus, entre os católicos, outras imagens e expressões entre pentecostais. Chamou a atenção do presente autor, na festa dos tabernáculos, uma camisa branca com a palavra Jesus formando o desenho de uma seringa, dentro da qual estava escrita a seguinte frase: “Na veia, no coração, na vida!”. Na festa católica, havia um grande medalhão de São Bento com a tradicional oração para “exorcizar os maus espíritos”. Outra camisa exibia o lema PHN, que significa “Por Hoje não vou mais Pecar”, inspirado nos Alcoólicos Anônimos. Em outra camisa preta, com letras prateadas, podia-se ler a seguinte frase: “Cristo é o show!”

Esse consumo circula intensamente entre carismáticos e pentecostais, contando com o lançamento de cantores religiosos e objetos que ou apontam para a reinvenção da tradição ou simplesmente mergulham na corrente pós-moderna de sincretismo cultural. Tão importante quanto a confecção dos bens é o sentido que adquirem (CAMPBELL, 2001). Ambos, pelo consumo lúdico desses materiais, criam a *performance* e o artifício

destinados a configurar sua identidade em face de outros grupos internos e externos ao seu quadro de inserção no cristianismo.

LANÇANDO O OLHAR SOBRE A FESTA *HAPPY DAY*

Às dezenove horas e trinta minutos do dia dois de novembro, a festa *Happy Day* já estava preparada para receber os jovens, embora não houvesse restrições quanto à presença de crianças, adultos e terceira idade. No salão paroquial, discretamente decorado com figuras de santos, ao som de músicas operadas por um *DJ* carismático, cerca de cem pessoas dançavam e gesticulavam. Organizada por um grupo de oração chamado “Resgate”, a festa contou com o apoio do Padre Frederico, simpatizante da RCC, e do setor responsável pelos jovens.⁵

Decorado em tons claros (amarelo, branco, creme), com figuras de santos, anjos, Maria e Jesus, principalmente, o lugar contrapunha-se aos tons escuros, às caveiras, esqueletos, bruxas e vampiros do *halloween*. A apresentação interior do ambiente lembrava o *marketing* moderno, podendo ser percebido, inclusive, nos trajes. Com efeito, uma camisa cuja mensagem escrita dizia “Jesus, número um na nossa vida”, fazia alusão à propaganda de uma determinada cerveja.

Cor, grafismo e plástica são fundamentais no estabelecimento da identidade de um determinado grupamento social. No caso religioso, a relação é demonstrada aplicando-se a análise estrutural à arte de um grupo indígena na costa noroeste dos EUA (LEVI-STRAUSS, 1981). No entanto, a festa intensifica a importância da experiência estética, acoplada à experiência religiosa, nas quais signos modernos e pós-modernos, secularizados e profanos, são metamorfoseados, sacralizando-se.

O uso estético alterna-se com o religioso: usos híbridos, instituindo uma gradação na qual o artificial torna-se naturalizado, e o natural transforma-se em artificial. Na festa *happy day*, acontece essa imbricação em virtude do significativo repertório de objetos, cores e fórmulas, legado do catolicismo (água benta, velas, escapulários, entre outros).

Em relação à disposição física da festa, ao fundo, um pequeno espaço, um parêlo de som para apresentação das músicas e algumas mesas e cadeiras. O centro do salão estava livre para dançar e circular. Havia uma receptividade que valorizava o contato corporal:

⁵ O movimento possui uma estrutura institucional: coordenação nacional, regional e diocesana, sob a aprovação eclesialística na figura do diretor espiritual (bispos e padres indicados para acompanhar o movimento).

efusivos abraços e cumprimentos, criando, propositadamente, um clima de descontração e espontaneidade.

Na porta de entrada, um jovem, ao ser questionado por outro que acabava de chegar, se aquilo não era “imitar”, “copiar” o mundo, lembrava que, “se o mundo trata tão bem na aparência as pessoas, se o mundo capricha no visual, investe na propaganda, por que nós não faríamos o mesmo por Jesus, por uma boa causa?”.

A categoria mundo tem significativa importância para o discurso nativo dos carismáticos e pentecostais. Significa o espírito moderno e pós-moderno: consumo profano, liberdade sexual, individual e estética, emancipação da vontade pessoal, simbiose entre elementos das mais diversas origens (SANCHIS, 1992).

O ponto alto da festa *happy day* foi a apresentação das músicas por meio de CDs e a chegada dos carismáticos já vestidos a caráter, despertando reações e comentários por onde passavam: uma “santa Cecília”, indo para a festa, trajada de vestes finas e quase transparentes recebeu elogios de jovens, na rua.

Assim, na festa católica quanto, ao som das bandas musicais, o centro do salão assemelhava-se a uma onda de lençóis e tecidos pretos, cinzas, azuis, brancos, misturados com tiaras, rosários enrolados à cintura, lantejoulas das *bijouterias*, correntes, cordas, entre tantos outros acessórios, numa caracterização mais lúdico/teatral dos santos (as) do que fiel. A música tem um sentido vivo para os carismáticos jovens. Transformada em pagode ao som do cavaquinho, a oração “Ave-Maria” foi ornada de vivas e glórias a Jesus, Maria e à Igreja.

A *performance* da tradição católica de devoção aos santos foi marcada pela chegada das santas e dos santos: “Luzias”, “Cecílias”, “Antônios”, “Miguéis”, “Marias”, “Josés”, “Bentos”, “Franciscos” e outros, provocando intensa circulação de sentido. Passes de samba, ritmados em grupo, rodopios, salva de palmas, brincadeiras com as vestes entre os vestidos a caráter, operavam uma resignificação, bem diferente das tradicionais devoções, quando estas teatralizavam santos e figuras bíblicas nas procissões e autos de fé, portando aspectos diferenciados (música, máscaras, fantasias, etc.).

Na afirmação de Yago (um dos participantes), o sentido é outro: “A gente respeita as devoções antigas, rezar ajoelhado e tudo, mas tem que ter espaço para as novas formas, curto muito São Francisco, acho ele (sic.) demais, mas não dá para atrair os jovens do mundo com essa coisa de ladainha, de pasmaceira, de ficar parado sem se movimentar”.

Aproximando-se dos modos modernos e pós-modernos de corporeidade e tonalidade, a manifestação dos ritos, das vozes e das orações é rítmica, de forma que o ritmo é crucial: movimentar, cantar, dançar.

Assim, o consumo de objetos/materiais usados na confecção do ambiente e das vestes instaura um paradoxo no seio da estratégia religiosa: o dispêndio e a dilapidação instrumentalizados na reafirmação de uma identidade religiosa que, no discurso, afirma a contrastividade entre mundo e Deus.

Desse paradoxo brota a tensão: a tentação, o demoníaco pode entrar, ou seja, o namoro recatado pode descambar em sensualidade, a euforia em desregramento. A seguinte narrativa utilizada pelo movimento carismático em suas atividades de evangelização ilustra bem esse paroxismo:

A gente fica pensando que o demônio age nos bordéis, na prostituição, nesses espaços de pecado? Não! Lá ele impera. O demônio age espreitando e fazendo armadilhas! Disse-se que uma vez um santo pediu a Deus que lhe revelasse como eram as batalhas espirituais, invisíveis aos nossos olhos humanos, pois no mosteiro tudo andava errado. Então Deus lhe tocou os olhos e ele enxergou para além da visão comum, e tomou um susto, pois, quando caminhava e via um bordel, via anjos trabalhando para tirar as pessoas daquele lugar, e quando passava perto das missas, mosteiros e lugares tidos como santos, via enxame de demônios como moscas atentando as pessoas. Aí ele perguntou e questionou a Deus: Mas como? Deus respondeu que, para aqueles que estavam em pecado, não precisava o demônio agir, assim ele punha anjos trabalhando para retirá-los, mas em relação aos que buscavam o reto caminho, como o demônio sabia disso, ele fazia de tudo para retirá-los de lá, insuflando vaidade, competição, orgulho e muitos outros sentimentos. Aliás, o demônio tenta não num grau inferior, quer dizer ele vai tentar não na fraqueza que você venceu, mas naquela que você ainda vacila. Assim, por exemplo, ele tenta os iniciantes na caminhada em pecados como a sensualidade, mas naqueles que já domaram este pecado, ele vai a outros pontos como a vaidade (Bernardo).

Percebe-se que a heterodoxia, o perigo, o pecado é instaurado simultaneamente junto à ortodoxia, ao reto comportamento, à santidade. Por serem conscientes do risco, os organizadores tentam domesticar a arbitrariedade dos corpos e das vontades que, a qualquer momento, pode introduzir o abalo, o perigo, como a devassidão sexual, por exemplo. A presença de mulheres com terços em volta do pulso dirigindo olhares atentos e sussurrando orações, a proibição do fumo e da venda de bebida alcoólica, elemento comum em relação à festa pentecostal, e expressões verbais emitidas pelos apresentadores, como

“Aqui quem manda é Jesus!”, “Tá tudo dominado em nome de Jesus!”, dão o contorno dessa tentativa de regulação.

Em outra festa, realizada dois anos antes (1999), em comemoração ao aniversário de uma banda católica, apresentou-se a seguinte *performance*: num palco, jovens vestidos de preto e roxo, com gestos de violência e volúpia (metaforização do excesso) encenavam drogando-se e eram resgatados por outros, de vestes claras e com gestos suaves, que lhes estendiam as mãos, mas encontravam diversos graus de adesão ou resistência. Na festa em questão, a *performance* ficou por conta da dramatização de alguns trechos biográficos de santos e santas.

O *happy day* expressaria uma carnavalização do religioso tradicional, mais do que uma reinvenção da tradição, uma reapropriação performática do legado católico (BAKTHIN, 1996). A ambivalência atinge aqui seu ápice: para alguns, dançar vestindo-se de santo, é artificial; para os que a vivem, seria um modo de se expressar, uma nova forma de testemunhar a fé, diferente do carnaval, cuja fantasia é a inversão ou ironização do mundo religioso.

Ao som da música “Levanta-te”, cujo refrão diz “que fujam diante de ti teus inimigos / que sejam dispersos todos aqueles que aborrecem sua presença! / Sua presença reinará sobre todo império”, são nomeados os espíritos malignos: espírito de prostituição, de vício, de adultério, de xingamento, entre outros. O povo responde agitando as mãos, repetindo a expressão “Saia!”, a cada enumeração desses espíritos.

Não fosse a crença de que tudo aquilo que é legítimo, verdadeiro e sério, e não apenas um artifício destinado a mascarar a realidade, a festa do *happy day* estaria mais próxima do espírito pós-moderno. Mas será mesmo isso? Um jovem vestido de santo Antônio lembrou que:

Olha, não sou muito católico, não. Não rezo muito, não, mas quando vi o convite que fizeram ao grupo, que tava visitando pela primeira vez, essa ideia achei o máximo! Peguei o santo (Antônio) da minha mãe e criei uma roupa só pra mim. Achei uma curtidão os católicos fazerem isso! (Fernando, 18 anos).

Essa postura remete-nos à questão de como a festa é interpretada no conjunto daqueles que a vivenciam. Num espaço aberto como esse, o sentido não é unívoco, já que, nesse lócus, desenham-se fluxos de sentido portadores de diferentes percepções, como a expressa acima.

A convergência é permitida pelo conjunto de *performances* que emergem dentro daquele tempo/espaço e que apontam para um mesmo horizonte heurístico (a Festa), com a intensa circulação de corpos, emoções e consumo.

Uma circularidade que coloca, simultaneamente, em oposição e complementaridade, a metáfora e a ontologia, o sério e o lúdico, num jogo que, lembrando Michel Maffesoli (2001), compõe a própria existência, gesto que se esgota em si, exterioridade reveladora de dramas.

A fronteira entre divertimento e dor torna-se ambígua. Isso fica claro no jovem “fantasiado” de São Francisco, termo este suspeito ou corrigido por alguém ligado à *doxa católica*, padre ou leigo.

Além da veste marrom e do cordão, o rapaz, membro do grupo organizador, fez uma tonsura, ou seja, tosou o cabelo em forma circular como faziam os franciscanos. O corpo metamorfoseia-se em palco da fé, um teatro de emoções no qual a reta doutrina inscreve-se, ontologicamente, pelo sacrifício e pela metáfora.

A FESTA DOS TABERNÁCULOS

Num evento que reuniu cerca de 500 pessoas e coordenado por diversos pastores e uma pastora, a festa dos tabernáculos aponta para uma apropriação mais consciente das técnicas seculares, inclusive com grupos institucionais de coreografia e dança. Para divulgar o evento, a igreja lançou *outdoors* pela cidade, apresentando o nome da festa, a programação, os cantores e atrações, como unção com óleo e rosas. Na festa dos tabernáculos, busca-se inspiração nas festas judaicas, imitando a descrição bíblica.

No início do evento, diversos membros da igreja recepcionavam com efusivos abraços e apertos de mão os que entravam no templo, cuja decoração consistia em ramos de trigo, videiras, bíblias desenhadas, numa referência ao Antigo Testamento, de onde se extraiu o nome da festa.

No centro um palco, um púlpito adornado com dizeres do antigo testamento: “Adorarás teu Deus de todo coração”; “Deus é fiel no seu amor por Israel” e outros. O termo Israel é uma referência a todos os que aceitavam a Jesus, um “novo povo”. No centro do salão, uma faixa: “Todo aquele que aceitar e confessar Jesus com o coração e não com a boca, esse é salvo e vive”.

Ao fundo, uma referência simbólica aos tabernáculos: em uma mesa coberta com uma toalha branca, um castiçal de sete velas e outros símbolos, como pequenos jarros

contendo óleo bento, que serviria, posteriormente, para ungir as pessoas, num ritual de orações, gemidos e clamores e dom de línguas, usual também entre os jovens carismáticos. Nesse momento, a pastora dirigente da igreja pregava, interpretando um trecho bíblico.

A oração em línguas pode ser entendida como uma linguagem emocional, pois as sílabas emitidas não formam um sentido lógico, sendo um recurso afetivo e retórico (CORTEN, 1996). No pentecostalismo, seu uso é comum e essencial. Já entre os católicos, a oração em línguas suscita tensões e desconfiança. Para domesticar o carisma, a hierarquia, quando não o proíbe, recomenda, no mínimo, seu uso discreto.

Há, entre bispos, padres e leigos, uma visão depreciativa desse e de outros dons, vistos como alienação, regressão ou infantilização. A antropologia o vê muito mais como um recurso simbólico e performático do que uma patologia, que, aliás, é uma visão repressora e normativa, executada para exercer um controle e uma deslegitimação de seu uso. Tanto esse quanto outras práticas do cotidiano constituem um jogo no qual está implicado poder, *performance*, retórica de convencimento (MAFFESOLI, 2001).

O uso da palavra é fundamental tanto entre os carismáticos quanto entre os pentecostais, especialmente nos termos pregação e preleção, que designa o momento/tempo em que alguém, investido legitimamente da capacidade de comunicar ao restante do grupo a mensagem que recebe de Deus, lê um trecho bíblico e o comenta. Um tom emocionado modula o timbre da sua voz, cuja finalidade é levar os participantes a vivenciarem o que está sendo narrado.

De acordo com Marcos (um dos participantes) “O verdadeiro servo de Deus que prega a palavra é capaz de fazer com que as pessoas sintam o vento que agita a Galileia, a água gelada do rio Jordão! O amargo fel do pecado!”. Nesse trecho da fala, percebe-se que o artifício e a *performance* são conduzidos para que haja uma reação por parte daqueles que ouvem, construindo a continuidade entre o discurso e o real. Nesse sentido a festa dos tabernáculos pode ser interpretada como um momento de afirmação e coesão dos laços sociais (DURKHEIM, 1996).

Aos poucos, iam chegando grupos de jovens que recebiam as palavras de poder, tanto as emitidas na pregação ou ditas pelos pastores e fiéis quanto as escritas nas camisas e faixas. No vestuário dos jovens, camisas com frases bíblicas, entre as quais uma preta com escrita em letras garrafais brancas merece destaque: “O salário do pecado”; no meio da camisa, uma caveira com dois ossos em forma de x, debaixo da qual, em tom vermelho carmim, lembrando sangue escorrendo, a frase: “é a morte!”.

Renata, uma jovem que vestia tal camisa, era uma das mais alegres: gesticulava e conversava com todos, fazendo questão de dizer “glória a Deus”, “Jesus é a solução”, entre outras expressões. Chegou a dizer “Hoje os jovens injetam drogas na veia, nós precisamos de Jesus injetado em nós! *Overdose* de amor!” Até mesmo na linguagem, a reapropriação de termos ligados ao mundo secular transparecia, sendo evidente o uso como recurso retórico.

Um dos componentes da primeira banda a se apresentar usava dois brincos de argolinha no canto superior da orelha, óculos escuros, *jeans* com rasgos, cores, e formas religiosas, como uma cruz estilizada, braços desmanchando-se em miríades de tons vermelhos, laranja e amarelados, entre outros adereços. A estética pentecostal *gospel* reapropria-se da estética mundana.

Os gestos de arroubo, joelhos dobrados, mãos espalmadas, olhos contraídos, mãos juntas e alçadas ao céu, constituíam um repertório de atos performáticos que evocavam o *rock*, produzindo um frenesi na plateia. A semântica dos sinais profanos trocava de sentido, criando um novo espaço híbrido e dando origem a um vertiginoso trânsito religioso na cultura popular de consumo (AMARAL, 2003).

Sucessos profanos de diversos grupos musicais, as músicas eram adaptadas para letras religiosas, com abundantes referências bíblicas. Como num rito de passagem, elementos impuros adquiriam *status*. Interessante perceber que o inverso também é percebido, ou seja, grupos musicais profanos usando referências religiosas, como o grupo de *rap* McRacionais, cujas músicas, roupas e outros adereços, contêm frases de salmos.

Durante a apresentação das bandas, algumas vezes, à frente do palco, grupos de três ou seis mulheres e rapazes, vestidos de branco e preto e outras cores, coreografavam as músicas, expressavam termos da visão religiosa, como pecado, libertação, salvação, conversão.

Executando passos numa referência às batidas cadenciadas do *rap*, do *funck* e gestos que variavam de acordo com o ritmo usado pelas bandas, sua gestualidade incorporava, desde a sensualidade, sublimada, do samba, até o frenético movimentar do *rock*, passando também pela delicadeza dos movimentos do balé, com os braços arqueados e os joelhos levemente dobrados.

Na primeira música, um sucesso de pagode com letra religiosa (o *hit* da vassourinha: “Vou varrendo, vou varrendo” substituído por “vou orando, vou orando”). Vestidas de

branco e com as mãos elevadas, simulando atitude de oração, um grupo de mulheres ia à frente, requebrando e girando o corpo, numa dança levemente sensual.

Nem todas as músicas tinham a apresentação desses grupos de coreografia, mas eram mais frequentes quando se apresentavam cantores individuais. Noutra música, uma mulher iniciava dizendo do amor de Deus. Em ritmo de balada romântica, o grupo de coreografia volteava o corpo, abaixava a cabeça e levantava. De joelhos levemente flexionados, alternavam o apoio dos pés, produzindo um intenso movimento.

Uma teatralização lúdica do conteúdo musical, um puro exterior pós-moderno, enquanto mixagem de contrários, entre o sério e o riso, entre a verdade e a mentira, entre o sexo e a virtude, entre o finito e o infinito. Às vezes, os apresentadores convidavam a assistência a levantar os braços, cantar e acompanhar a coreografia, fazendo com que o salão parecesse um mar de gestos, de corpos encapelados, de chamadas lânguidas e volteantes.

Momento importante, nas duas festas, era o das orações coletivas, quando todos os assistentes começavam a balbuciar e murmurar frases e expressões de clamor, simultaneamente, num rítmico e alternado frenesi de intensidade e suavidade.

Nesses momentos, quando a assistência fechava os olhos e deixava o corpo bailar levemente, aumentando a intensidade da voz e a gesticulação até o ápice, após o qual decrescia pouco a pouco, pode-se identificar o excesso. Ao final da festa, após os avisos, um espaço para confraternização: à parte do espaço onde se dava a festa, uma mesa com refrigerantes, salgadinhos, biscoitos entre outros.

Uma ritualização, na qual era necessário representar o comedimento, a frugalidade de pessoas que buscam num esquadramento de seu eu e no controle constante dos gestos, uma ascese que opere a construção de uma continuidade, artificial, entre o interior e o exterior.

SOB O VÉU DA CRUZ: COMPARANDO AS FESTAS

Toda a ambientação construída pelos carismáticos e pentecostais coloca a festa sob o signo do divertimento, da recreação, inserindo, nesse espaço/tempo recortado por ritmos de linguagem, vestimentas e discursos distintos do cotidiano, externos ao circuito da lógica utilitária e instrumental.

Apesar do discurso inflamado, a RCC manteria, junto aos pentecostais, uma relação ambígua frente às esferas mundanas. Por um lado demonizam, por outro reapropriam-se

das estratégias e técnicas de esferas não-religiosas, depurando-as, na medida em que são usadas, em sua concepção, para “evangelizar”, “levar Jesus”, expressões constantemente invocadas quando cientes da artificialidade das fronteiras que separam o profano e o sagrado, entre aquilo que vivenciam e o mundo. Essa ambivalência faz com que se construam polaridades distintas de ritos e discursos: um interno, voltado ao contexto religioso ao qual pertencem, e outro externo, abarcando, de modo geral, os que não são adeptos.

Por serem estratégias de fronteira, oscilando entre o metafórico e o ontológico, a hibridação coloca em cena riscos identitários aos carismáticos e pentecostais, pois sofrem um duplo questionamento: dos conservadores e dos progressistas, internamente, e dos atores e agentes secularizados, externamente.

Pode-se pensar numa interessante ambivalência do artifício que usam para responder aos questionamentos dos sujeitos internos e externos. Questionados pelo primeiro grupo, afirmam que operam uma diferenciação entre as técnicas profanas e seu conteúdo de pecado, ou seja, não rejeitam a forma de vestir, os objetos simplesmente, mas realizam uma antropofagia às avessas.

Questionados pelo segundo grupo, defendem o artifício como natural, legitimando a diferenciação em seus mitos internos, como se confirma no dizer de um carismático e de um fiel pentecostal:

Se Jesus pregou nas praças nós vamos pregar nas TVs. Se Jesus fosse pregar no nosso tempo para os jovens, usaria *rock* (Naruto, católico carismático).

Penso que devemos usar contra o demônio as armas que ele usa contra nós. Além disso, somos santos e não devemos temer ser contaminados, mas crer que, com o poder do sangue de Jesus, tudo pode ser purificado (Paulo, pentecostal).

A diferença, artificial no polo interno, passa a ser construída em termos de contrastividade: santo e pecador, treva e luz, sexo e virgindade, luxúria e comedimento, oposições afirmadas durante a festa, nas letras da música e nas palavras dos animadores do evento. No polo externo, o artificial é tornado natural, ou seja, as fronteiras entre os contrastes citados acima são deslocadas para outro *front*: a doxa, perante a qual as margens entre mundo profano e sagrado são, tenazmente, construídas, torna-se *spetaculum*. Ainda que o seja numa perspectiva “sisífica”, para lembrar o mito de Sísifo.

A contrastividade, encenada ou dramatizada na festa, torna-se uma norma no sentido de impor uma exigência em relação a um fenômeno ou evento cuja variedade, diversidade e ambiguidade ameaçam os sistemas classificatórios de um grupo.

Esse contraste pode ser entendido para além da dura oposição como um artifício retórico utilizado na elaboração identitária desses grupos religiosos. Assim, as fronteiras do evento precisam ser reafirmadas enquanto artificialidade, a partir de seu efeito de verdade, ou seja, a partir da produção de sentimentos religiosos por meio de objetos antes profanos.

A permuta de sentido seria, para a identidade desses grupos, uma operação ritual estratégica, permitindo a incorporação de elementos da pós-modernidade para se inflamarem, sem perder as linhas e os bordados da *doxa*.

Daí o artifício, referindo-se ao fato de que a fronteira entre objeto religioso e objeto profano é tênue e simbólica. A contrastividade passa a ser, nesse ritual da festa, um artifício para exorcizar a ambiguidade e afirmar a expansão do território sagrado católico ou pentecostal.

Segundo Perez (2002, p. 19), “a festa instaura e constitui um outro mundo, uma outra forma de experienciar a vida social, marcada pelo lúdico, pela exaltação dos sentidos e das emoções”. Identifica-se uma tensão entre a cerimônia e a ritualidade; entre a dosagem das emoções e a efervescência coletiva das paixões (ISAMBERT apud PEREZ, 2002). A festa carismática/pentecostal alternaria exaltação e ritualidade; beleza apolínea (austera, disciplinada, burocrática) e o belo dionisíaco (frêmito, lágrimas, improvisação), exigindo-se mutuante.

Embora Perez (2002), a partir de Callois, enfatize que a festa comporte excessos, verbais/materiais (gritos, zombaria, bebedeiras, orgias do sexo, da boca e do consumo), essa dimensão agonística encontra-se metaforizada no ambiente pentecostal/carismático.

No discurso de crítica ao mundo, o excesso (pecado) é a linha imaginária traçada tanto por pentecostais quanto por carismáticos. Nesse discurso, metáforas e metonímias são acionadas a todo o momento, especialmente quando da execução de pequenas dramatizações.

O *happy day* e a festa dos tabernáculos promovem uma ruptura tanto em termos concretos (moralidade) quanto em termos metafóricos (rituais) com aquilo que chamam de comportamento mundano, e com outras religiosidades. Como se dá essa ruptura? Ou com gestos agressivos simulando exorcismo, ou com músicas cuja temática é a guerra espiritual.

(IN) CONCLUSÕES

Na exposição e análise das festas, a especialidade, temporalidade e corporeidade tornam-se qualitativamente diferentes e cronicamente intensificadas. Nelas, há um duplo processo de apropriação das técnicas mundanas e sua tradução em outra linguagem, produzindo um novo significado, uma expressiva mixagem entre o espírito religioso e a cultura moderna.

Nelas, a transgressão deixa a literalidade para imergir na metáfora, na metonímia, na hipérbole, presentes na fala, nos gestos, nas vestimentas, na decoração, no estilo e na expressão oral dos adeptos, no espaço físico e nas orações. Isso não exclui, entretanto, a presença do risco, sempre à espreita, rondando os olhares e corpos e pronto a enviá-los ao excesso, à dilapidação, à volúpia.

O consumo ou artifício do contraste desenha um território dentro do qual os afetos podem ser usufruídos. E o são intensamente a julgar pela fala, pela euforia dos participantes, pois estão potencialmente transformados em legítima possessão pelo divino. Na circulação de ritos e explosões, o vínculo social é reafirmado, a tradição ressignificada e as ameaças à identidade do grupo exorcizadas.

Paradoxalmente, o próprio material da modernidade e pós-modernidade (escolha individual e mixagem), é usado nesse exorcismo, cujo mecanismo de demonização é a face de uma luta entre grupos culturais distintos com seu contexto externo.

Ambas as festas destacam-se por uma estética híbrida entre mundo secular e mundo sagrado, interpenetradas pelo consumo, exaladas pelos poros da ritualidade que envolve a manifestação dos sentidos entre carismáticos e pentecostais.

Contudo, o evento festivo permitiria fazer outra leitura da identidade carismática-pentecostal, na qual há artifícios, estratégias mais ou menos voluntárias de poder e construção identitária autorreflexiva. Só é possível entender a festa longe de um olhar redutor, de uma racionalidade que opera a deslegitimação do conteúdo fenomenológico das manifestações festivas.

Uma operação de poder, de submissão. Um sentido interpretativo apolíneo tentando sobrepor-se à tensão agonística da festa. Todavia, a polissemia presente nela é ampla, informe, um reino de palavras e formas esperando uma chave, um toque para que, assim, a luz, o som, a doxa se façam carne, parodiando uma das mais famosas frases do Novo Testamento: o início do evangelho de João.

A crença, a fé, os dogmas e os mitos cristãos deixam o etéreo espaço das bíblias e da imaginação religiosa para se tornarem palpáveis e sensíveis. Em outras palavras, uma constante transição da ontologia/mitologia ao metafórico/psicológico. Contudo, essa tradução nunca é a mimese fiel, impelindo a reinterpretarções da tradição, ela mesma estilizada, portanto numa vivência, em certa medida, estética, perdida de sua inocência original, mas que aparece aos olhares carismático-pentecostais.

Enfim, processualidade que envolve corpos e mentes, buscando-se, no sentido weberiano, a frágil construção de uma ética num mundo de fragmentações, de caleidoscópios; um mundo pronto a rugir contra o centramento de fronteiras, mas paradoxalmente insensível ao emparedamento da identidade em “mônadas” de diferenças, nas quais o diálogo torna-se tortuoso e cheio de curtos-circuitos entre os grupos religiosos, entre a sua interpretação por parte da teologia, da socioantropologia ou de outra perspectiva que aproxime suas lentes para ver a festa debaixo dos paralelepípedos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, Leila. Deus é pop: sobre a radicalidade do trânsito religioso na cultura popular de consumo. In: SIEPIERSKI, Paulo D.; GIL, Benedito M. (orgs.). **Religião no Brasil: enfoques, dinâmicas e abordagens**. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 97-108.

BATAILLE, Georges. **Teoria da religião**. São Paulo: Ática, 1993.

BAUDRILHARD, Jean. **El intercambio simbólico y la muerte**. Barcelona: Taurus, 1980.

BAKTHIN, Mikail. **A cultura popular na idade média e no renascimento**: o contexto de François Rabelais. 3 ed. São Paulo: Hucitec, 1996.

CANGUILHEM, George. **O normal e o patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CAMPBELL, Colin. **A ética romântica e o espírito do consumismo moderno**. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

CARRANZA, Brenda. **Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências**. Aparecida: Santuário, 2000

CÉSAR, Waldo; SHAULL, Richard. **Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs**. Petrópolis/ São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1999.

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

DAMATTA, Roberto. **Carnavais malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DUVIGANUD, Jean. **Festas e civilizações**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

FRESTON, Paul. A Igreja Universal do Reino de Deus. ANTONIAZZI, Alberto, et alli. **Nem anjos nem demônios: Interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A via das máscaras**. Lisboa: Editorial Presença, 1981.

MAFFESOLI, Michel. **A conquista do presente**: por uma sociologia da vida cotidiana. Natal: Argos, 2001.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de.; BOFF, Leonardo et ali. **Renovação carismática católica**: uma análise sociológica, interpretações teológicas. Petrópolis: Vozes, 1978.

PASÍN, Angel E. Carretero. La crise des fondements des connaissances scientifiques modernes: une approche de l'épistémologie postmoderne. In : **Esprit critique. Revue internationale de sociologie e de sciences sociales**. Vol. 5, n. 03, 2003.

PEREZ, Léa Freitas. Antropologia das efervescências coletivas. In: PASSOS, Mauro (org.) **A festa na vida**. Petrópolis: Vozes, 2002.

PRANDI, Reginaldo. **Um sopro do espírito**: a renovação conservadora do catolicismo. São Paulo: Edusp/FAPESP, 1997.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões. In: Eduardo Hoornaert (org.). **História da Igreja na América Latina e do Caribe**: o debate metodológico, Petrópolis: Vozes, p. 81-131, 1995.

_____. Modernidade e pós-Modernidade. **Análise e Conjuntura**, v. 7, n. 2/3, maio/dez., Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1992.

SANTOS, Roberto Corrêa dos. **Modos de saber, modos de adoecer**: o corpo, a arte, o estilo, a história, a vida, o exterior. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

SILVEIRA, Emerson Sena da. **Tradição e modernidade na Renovação Carismática Católica**: um estudo dos rituais, subjetividades e mito de origem. Juiz de Fora: Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, (dissertação de mestrado), 2000.

_____. **Corpo, emoção e rito**: antropologia dos carismáticos católicos. Porto Alegre: Armazém Digital, 2008.

Recebido em 22/10/10

Aprovado em 10/01/11

