

Rituais da Igreja do Véu: uma breve etnografia sobre os principais costumes e práticas da Congregação Cristã no Brasil.

Polyanny LÍlian do Amaral Braz¹

Resumo: A Congregação Cristã no Brasil (CCB) é a primeira igreja de caráter pentecostal a se instalar no Brasil. Com 107 anos de existência no país e com milhares de membros espalhados pelo território nacional, é a terceira maior igreja protestante em número de adeptos. Curiosamente, a CCB é, ainda, uma das denominações pentecostais menos conhecidas pela literatura antropológica, com raros trabalhos e referências sobre a instituição e suas práticas e crenças. Este artigo, por um lado, pretende ampliar o conhecimento etnográfico sobre esta denominação pentecostal; por outro apresentar brevemente os resultados de uma etnografia realizada entre as mulheres adeptas, tendo como enfoque os rituais de *Batismo*, *Conversão* e *Santa Ceia*. Nosso argumento principal é que o batismo, segundo a ótica da igreja Congregação Cristã no Brasil, é sinônimo de transformação e responsabilidade para com Deus e com a Igreja, agindo como marcador da conversão, enquanto que o ritual da Santa Ceia é ponto culminante da santidade incorporada no estilo de vida das mulheres CCB.

Palavras-chave: Congregação Cristã no Brasil. Rituais. Batismo. Conversão. Santa Ceia.

Abstract: Christian Congregation in Brazil (CCB) is the first Pentecostal church to be established in Brazil. With 107 years of existence in the country, and having thousands of members spread throughout the national territory, it is the third largest Protestant church in number of adherents. Curiously, CCB is still one of the less known Pentecostal denominations in the anthropological literature, with rare works and references about the institution and its practices and beliefs. This article, on the one hand, intends to broaden ethnographic knowledge about this Pentecostal denomination; on the other, to briefly present results of an ethnography held among adept women, focusing on *Baptism*, *Conversion* and *Holy Supper* rituals. Our main argument is that Baptism, according to the perspective of Christian Congregation in Brazil, is synonymous with transformation and responsibility towards God and the Church, acting as a marker of conversion, while the ritual of the Holy Supper is the culmination of holiness incorporated into CCB's women's lifestyle.

Keywords: Christian Congregation in Brazil. Rituals. Baptism. Conversion. Holy Supper.

¹ Mestre em Antropologia. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Email: poly_lilian@hotmail.com

Introdução

De acordo com os dados do Censo 2010, podemos afirmar que o Brasil está vivendo uma nova fase do Cristianismo Protestante. Hoje, os evangélicos formam 22% da população do Brasil e somam mais de 42 milhões, sendo cerca de 60% desse total de vertentes pentecostais. De acordo com os dados da pesquisa realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE), 6 de cada 10 evangélicos brasileiros se declara pentecostal. A pesquisa também revela a Congregação Cristã como a 3ª maior² denominação evangélica no Brasil e a 2ª entre as de vertente pentecostal, com 2,3 milhões de membros, atrás somente da Igreja Assembléia de Deus.

A Congregação Cristã tem a maior parte dos seus templos em São Paulo e em cidades do interior de outros estados. Entre as suas peculiaridades está a rejeição dos modernos métodos de divulgação, restringindo a pregação da sua mensagem aos locais de culto. Possui fortes elementos sectários, não se considerando uma igreja protestante e não mantendo ligações com outros grupos. Está presente em todo o território nacional, em todas as regiões brasileiras e, ainda que de forma discreta, em cerca de 60 países. Em abril de 2003, foi oficializada a Convenção Internacional das Congregações Cristãs, estabelecendo princípios comuns de gestão eclesial, sem haver organização nacional prevalecente uma sobre a outra.

De maneira geral, a Congregação Cristã no Brasil apresenta caráter apolítico, antidizimista e o distanciamento deliberado da mídia. Prega a total separação entre Estado e religião. Não mantém ligação nem se manifesta de forma alguma em relação a causas ou partidos políticos, candidatos a cargos públicos, ou qualquer outra instituição ou organização, governamental ou não. Caso algum membro de seu corpo ministerial venha a assumir cargos políticos, deverá renunciar ao seu cargo congregacional. A CCB não prega o dízimo obrigatório, mas aceita ajuda financeira voluntária dos membros.

Durante este texto apresentaremos que batismo e conversão na CCB se sobrepõem interpretativamente, de maneira que podem ser entendido como uma prova, uma demonstração pública de pertença ao grupo. Esta declaração de pertença implica na aceitação da doutrina que compõe a cosmologia da referida igreja, que por sua vez,

² Fonte: IBGE Disponível em:

ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/tab1_4.pdf. Acesso em: 15 ago. 2015.

caracteriza-se pela forte crítica ao catolicismo, pela ênfase na crença da volta repentina de Jesus Cristo, no batismo com Espírito Santo (expresso principalmente pela glossolalia³) e “pelo comportamento de radical sectarismo e ascetismo de rejeição do mundo exterior”⁴, ou seja, uma visão proselitista radical e de rejeição aos valores do mundo⁵.

Diante dessas características, nosso recorte de pesquisa são as mulheres fieis da CCB por dois motivos principais: o fato da pesquisadora que vos escreve ser mulher dificulta o acesso prolongado aos fieis do sexo masculino (que também implicaria numa dificuldade para a realização desta pesquisa), ao passo que abre espaço para o contato com as mulheres; e por nos interessar as implicações do batismo no estilo de vida das mulheres da Congregação Cristã no Brasil.

Batismo e Conversão:

O ritual batismal é fundamental não só para a CCB, como para a maioria das igrejas pentecostais. Sendo ele por imersão (e não por aspensão⁶ como na Igreja Católica, por exemplo) é realizado em pessoas acima de 12 anos ou em casos especiais em que a criança for “selada⁷”. O batismo é um ritual de regeneração, de novo nascimento. Uma fiel esclarece:

Na prática, a CCB prega que o novo nascimento é o batismo, que o ato de aceitar Jesus se dá crendo na doutrina pregada na CCB, e aceitando seu chamado no dia do Batismo (Renata, 29 anos).

Segundo a cosmologia do pentecostalismo clássico, ao ser submerso nas águas o indivíduo morre para o mundo; ao ser retirado das águas, renasce para Cristo como novo ser regenerado. As palavras do ancião “*Batizo em nome do Pai, do Filho e do Espírito*

3 Capacidade de falar línguas desconhecidas quando em transe religioso. Especialmente dentro do movimento pentecostal, que acredita numa explicação sobrenatural para o ato, acredita-se que o principal propósito do dom de falar em línguas é manifestar o Espírito Santo sendo derramado sobre eles, assim como no dia de Pentecostes (ver: Bíblia Sagrada, livro de Atos, capítulo 2)

4 Mariano, 2005, p.29

5 A CCB é conhecida pela sua doutrina conservadora, como por exemplo, a proibição do uso de maquiagem e jóias (exceto anel de casamento) e a obrigação do uso de roupas específicas (saias minimamente a altura dos joelhos para mulheres, calça cumprida para homens, camisas sempre com mangas, etc)

6 O batismo por imersão é aquele em que a pessoa batizada precisa, necessariamente, imergir, afundar em águas – hoje, é comum utilizar “tanques batismais” em igrejas evangélicas; enquanto que no batismo por aspensão é aplicado apenas certa quantidade de água sobre a pessoa a ser batizada.

7 Isto é, batizada pelo Espírito Santo; evento marcado pela manifestação da glossolalia.

Santo, Amém” concretizam o ritual. Na CCB, o batismo não segue um cronograma com datas específicas, segundo uma fiel: “tendo necessidade, o ancião revelado, convoca o batismo”. Como a maioria dos cultos rituais da CCB, o batismo também é por revelação divina, bem como as pessoas que vão ser batizadas. A explicação da fiel, Selma, resume a ideia do batismo:

*Como é o batismo? Ah! É a coisa mais linda do mundo [risos]. Você vê toda irmandade reunida, cantando... Porque assim... você começa congregando⁸. Aí Deus fala com sua alma e você sente que Deus está ali. Ninguém contou ao irmão lá na frente, mas o Espírito sabe. Ele fala com você. Eu fui a um batismo, sem compromisso, no mês de outubro de 1977. Quando estavam todos cantando, eu senti de ir. A gente sente de ir. **É assim que os irmãos sabem que você entendeu e aceita a doutrina** (Selma, 65 anos, grifo nosso).*

Não há uma espécie de cadastro ou indicação prévia de quem ou quantas pessoas desejam ser batizadas. No depoimento da fiel percebemos que o ritual é revelado espiritualmente ao indivíduo, e este “sente de ir” até lá. Outro ponto levantado sobre o batismo está no trecho grifado em negrito que revela a função prática do batismo: uma conversão final, a declaração pública de pertencimento à igreja, de sorte que batismo e conversão se tornam conceitos sobrepostos – a declaração de conversão se dá através do batismo. Segundo a lógica da CCB, uma pessoa só é considerada parte da irmandade após o batismo nas águas, o que também significaria obediência e submissão às doutrinas e normas. Afinal, o batismo é uma espécie de assinatura de contrato, em que se afirma a concordância às normas da igreja e com aquilo que é pregado por ela. Por isso, a CCB não reconhece outro batismo, mesmo que de uma denominação pentecostal. Dessa forma, se uma pessoa batizada em uma igreja, como a Assembléia de Deus, por exemplo, quiser se tornar membro da CCB, será necessário realizar o batismo novamente, e se submeter a normas específicas, que as próprias fiéis reconhecem como “rígidas”. Tudo isto preocupa, principalmente, os mais jovens e indecisos, como Ester, uma fiel com 13 anos de idade, que numa entrevista contou-me sobre seu “medo” de se batizar:

Eu já cresci na graça⁹ [...] acho um pouco ruim ter que fazer tudo, tudo, que a igreja manda. Eu uso roupa de alça e shorts, mas só em casa, e calça

⁸ Congregar: Frequentar a igreja regularmente.

⁹ O termo “crescer na graça” se refere ao fato de que quando a criança nasceu, seus pais já eram fiéis da CCB e a conduziram à igreja desde sua infância.

pra escola... Mas eu não posto nada no face...[referindo-se à rede social Facebook] É por isso que eu num quero muito me batizar... Aí não vai poder... Nem em casa! As minhas amigas da igreja são batizadas, mas eu não sei... estou esperando sentir de Deus.

A necessidade de cumprir à risca as normas da igreja causa certo desconforto e resistência, percebidos na fala da adolescente entrevistada, uma vez que é incomodo para ela se afastar de atividades e práticas que gosta e que não são permitidas pela igreja

Assim, podemos inferir que na Congregação Cristã no Brasil a conversão é sinalizada pelo batismo. Mesmo a definição da palavra “conversão” se mostrou obscura para a grande maioria das entrevistadas.

Pra gente [para a CCB] não tem esse negócio de perguntar se a pessoa quer aceitar Jesus, aí a pessoa levanta a mão e vai na frente dizendo que quer. Converter por converter, precisamos nos converter todo dia. A pessoa vai congregando, congregando, congregando... Aí conhece a doutrina, a Santa palavra... Quando Deus faz sentir, a pessoa se batiza. Aí a gente ver mesmo que a pessoa se converteu. Mas tem que continuar firme na fé. Também não adianta receber o santo batismo e depois cair na graça¹⁰, aí a pessoa não se converteu de verdade (Selma, 65 anos).

Diante das intensas e diversas transformações do cenário religioso brasileiro, estudiosos e pesquisadores debruçam-se cada vez mais sobre o tema da conversão. A perspectiva hegemônica da Antropologia “tende a interpretar a dinâmica do campo religioso brasileiro como porosidade e trânsito, diminuindo ou mesmo negando o valor analítico e interpretativo do conceito de conversão” (Campos; Reesink 2014:54). Segundo as autoras, uma tríade de problemas coopera para essa perspectiva, dentre os quais destacamos a insistência da Antropologia numa abordagem de continuidade, que repousa na ideia da nação brasileira como sincrética, porosa, que possibilita diferentes trânsitos religiosos, negligenciando possíveis descontinuidades, desemborcando numa “matriz interpretativa do fundo comum” (Campos; Reesink 2014:58).

No campo da Antropologia do Cristianismo – que, especialmente no Brasil, ainda está em desenvolvimento –, um dos principais temas tem sido o conceito de “conversão”¹¹. No entanto, “o que se tem tornado hegemônico é a posição do esvaziamento do seu

¹⁰ “Cair na graça” é um termo similar a “cometer pecados graves”, como adultério, roubo, morte, ou mesmo não cumprir as normas da igreja.

¹¹ Adoção de uma nova identidade religiosa. Ver: Campos, R. B. C.; Gusmão, E. H. A. de., 2013; Almeida, R., 2010; Costa, L. A. F. da. 2008; Giumbelli, E. 2001; Machado, Maria das Dores, 1995.

significado e, portanto, da sua inaplicabilidade ou dispensabilidade como categoria analítica” (Campos; Reesink 2014:49). Além disso, muitas vezes nega-se ou não se reconhece a conversão ao cristianismo de povos não ocidentais, o que implica no desconhecimento das práticas cristãs (Mariz; Campos 2014). Nesse sentido, pretendemos ir à contramão hegemônica e contribuir para a análise do conceito de conversão, assumindo a sua “polissemia etnográfica” (Campos; Reesink 2014:49), apresentando neste trabalho a categoria “conversão” na cosmologia da Congregação Cristã no Brasil (CCB). Mesclando teoria e experiência etnográfica ao longo do texto, introduziremos as principais ideias sobre o conceito de conversão na teoria antropológica e localizaremos a CCB nesse contexto, apontando o ritual do batismo por imersão em águas como concretizador e manifestador da conversão.

As definições para o termo *conversão* são múltiplas. Para analisarmos o nosso contexto etnográfico assumimos que existem diferentes modelos de conversão e que essa categoria é processual. Apontaremos, então, dois pontos sobre o tema como embasamento, a fim de refletirmos sobre a conversão na igreja pentecostal Congregação Cristã no Brasil: 1) Joel Robbins (2004), com seus estudos sobre conversão entre os Urapmin da Papua Nova Guiné, sob a ótica da conversão como “ruptura” da antiga vida, em prol de uma nova vida modificada por Deus – conversão ocorrida em um determinado momento, num evento específico; e 2) Mathew Engelke (2007), na igreja Masowe weChishanu do Zimbabuê, numa perspectiva analítica, considerando a conversão como um processo propriamente dito, uma busca constante, que ultrapassa o momento de decisão em aderir à crença. Começaremos apresentando-as.

A conversão a uma nova religião estabelece uma alteração da percepção de mundo, na medida em que implica a aceitação de novas crenças e regras. Segundo Jean e John Comaroff, os missionários cristãos procederam a uma autêntica “colonização das consciências”, ou seja, uma reconstrução da consciência individual, que infligia às populações nativas a recriação de ideias sobre suas próprias categorias, rotinas e hábitos da vida quotidiana. Dessa forma, o plano propriamente religioso não era o principal, antes, através da religião, colocou-se em marcha um processo de europeização das populações nativas. Em crítica ao trabalho dos Comaroff (1991), Robbins acusa o casal de ter negado a importância do Cristianismo para os *Tswana*, reduzindo-o a mecanismos de entrada para o

capitalismo, negando, assim, a dimensão cultural do Cristianismo. Uma vez que isso acontece, o Cristianismo é percebido de maneira contínua, sem possibilidade de mudanças, invisibilizando categorias novas como o conceito de conversão. Tendo em vista que a noção de tempo no Cristianismo permite rupturas em seu percurso (e é por ter uma noção de tempo diferente que a Antropologia tem dificuldade em compreender o processo de conversão), Robbins entende a conversão como uma ruptura, como mudança radical no estilo de vida anterior. “*But conversion itself, however long it takes to get there, is always an event, a rupture in the time line of a person’s life that cleaves it into a before and after between which there is a moment of disconnection*” (Robbins, 2004:11). É nesse acontecimento, que marca o antes e depois da vida do indivíduo convertido, que o autor entende esse momento fundamental para a conversão.

Essa ideia de conversão apresentada por Robbins pode ser ilustrada pelo momento de conversão do apóstolo São Paulo¹². A narrativa bíblica conta que Paulo, anteriormente chamado Saulo, em caminho a uma perseguição aos cristãos, viu uma forte luz no céu que o fez cair de sua montaria. Após um curto diálogo com quem o apóstolo afirma ser Jesus, não só seu nome, mas sua vida foi mudada. Esse evento marca a conversão de Paulo e, em igrejas pentecostais brasileiras, é muito comum a narrativa se apresentar no discurso do fiel ao contar o momento de sua conversão. Geralmente são acontecimentos extra cotidianos que marcam a mudança de vida, assim como na narrativa paulina.

Tendo em vista a importância da narrativa da conversão, Engelke (2007) toma nota de uma delas para apresentar sua ideia. Em seus estudos no Zimbabué, o autor entende a conversão como um “processo”, já que

na igreja Masowe (ou apostólica) weChishanu do Zimbabué, o processo de conversão tem a ver com a inquisição do que este grupo chama de *mutemo*, uma palavra do idioma Shona que, segundo Engelke, pode ser traduzido como ‘lei’, mas que os apostólicos (outro nome para o crentes weChishanu) usam para se referirem ao conhecimento (Maurício Júnior, 2014: 204).

Engelke, através da narrativa de conversão do seu informante Gaylord, constrói a sua proposição de conversão como processo: Gaylord revela que ao ser convertido pôde ser livre da tormenta dos espíritos ancestrais, indicando o primeiro ponto de busca pela conversão – a busca pela resolução de um problema. Mas para que os problemas sejam

12 O texto bíblico pode ser encontrado em Atos capítulo 9.

realmente sanados e não retornem é preciso frequentar a igreja assiduamente e então iniciar o segundo passo da conversão – a aquisição de *mutemo*, ouvindo, memorizando e aprendendo as normas que regem a nova vida do convertido. No entanto, não basta conhecer as normas e frequentar a igreja, é preciso ser um *Masowe* de fato. O terceiro passo é receber o convite para tal, que se concretiza com uma confissão pública de pecados e a manifestação disso no uso de roupas brancas nos cultos. Contudo, mesmo com o rito de passagem completado, o processo de conversão continua. Assim, para Engelke, a conversão contada por Gaylord foi “*gradual and piecemeal, reflected more in the articulation of mutemo than any 'clash' between realms of thought*” (Engelke, 2007:105), a conversão é portanto, um processo incompleto, do vir-a-ser.

Ao apresentarmos esses autores propomos, então, pensar a conversão como um processo que é iniciado numa experiência pensada e vivida como ruptura, mas que se prolonga numa busca contínua na manutenção do “ser” cristão.

Neste sentido, ao se romper com algo, dialeticamente se (re)estabelece uma aliança com outro mais. Assim, pode-se avançar que, em uma certa perspectiva nativa brasileira realiza-se uma ruptura, por exemplo, com o ‘demônio’ e se estabelece uma (nova) aliança com ‘Deus’ (Campos & Reesink, 2014:64).

A antropóloga Clara Mafra, em seus estudos sobre a formação da pessoa cristã, aponta que a identidade pentecostal propõe uma reforma cultural e social através de uma concepção alternativa do “mal”, de forma que:

dualismos relativistas vagamente definidos entre o bem e o mal, que eram forças presentes em algumas versões do catolicismo popular, do catolicismo progressista e das religiões afro-brasileiras, foram substituídos por dualismos claramente delimitados, provocando uma atitude militante de pessoas de ambos os lados. O ressurgimento da figura do diabo levou a produção de um amplo leque de práticas e rituais de purificação, resultando na reorganização de um grande volume de crenças e costumes sincréticos ou híbridos (Mafra, 2014:173).

Segundo a autora, os nativos pentecostais tendem a descrever sua conversão religiosa como uma ruptura com o passado e como o “nascimento de uma nova pessoa”, o que implica em novo comportamento e pela busca de “purificação” para algo como uma “redenção moral”. Apontamos aqui que o ritual do batismo por imersão nas águas age como

manifestador e prova da conversão e mudança de vida, segundo a cosmologia da Congregação Cristã no Brasil.

Retomando a história apresentada pelo informante de Engelke (2007), consideramos similar ao processo de conversão na CCB. Primeiro o indivíduo busca a resolução de um problema¹³, seja ele de cunho material ou espiritual; em seguida, frequenta a igreja, aprende os costumes, regras e normas, começa a mudança de vida sem, no entanto, ser ainda considerado um membro de fato; o ritual que concretiza a nova identidade cristã é o batismo por imersão nas águas, com confissão pública, roupas brancas (ou azul clara, nesse caso) e o sentimento de pertença, afinal conhecer as regras não é o mesmo que ser batizado. Além disso, percebemos que, assim como os Urapmin da Papua Nova Guiné apresentados por Robbins (2004), a Congregação Cristã percebe a conversão como um sistema significativo capaz de orientar diversas áreas da vida, processo iniciado no evento do batismo, que simboliza a ruptura com as coisas mundanas e um renascimento para as coisas divinas.

Dessa forma, concluímos que o batismo, segundo a ótica da igreja Congregação Cristã no Brasil, é sinônimo de transformação e responsabilidade para com Deus e com a Igreja, agindo como marcador da conversão, mas que necessita de manutenção e constante manifestação – nos rituais, no estilo de vida, na obediência das regras, inclusive para validar a conversão – que no sentido apresentado por Engelke (2007) é sempre um vir-a-ser. O batismo e, conseqüentemente a conversão, podem ser explicados numa dialética entre ruptura e processo, como entendido por Campos e Reesink (2014).

A Santa Ceia

A Santa Ceia é um ritual realizado uma vez ao ano na Congregação Cristã. Faz referência à última ceia de Jesus Cristo antes de sua crucificação e é um mandamento deixado a fim de fazer memória dessa ação. O batismo é o pré-requisito primordial para participação desse ritual. Só é permitido tomar parte da Santa Ceia, isto é, comer do pão e beber do vinho que simbolizam, respectivamente, o corpo e sangue de Cristo, aqueles que são membros batizados na Congregação Cristã. Nessa celebração, Cristo ordenou que os

¹³ Neste ponto é importante notar que a categoria “problema” não se resume à noção neopentecostal de libertação de maus espíritos, cura e prosperidade, geralmente interpretada por uma relação de clientelismo igreja-fiel. Neste caso, consideramos também a busca do indivíduo pelo bem-estar espiritual, paz interior entre outros “problemas” não materiais.

seus discípulos e todos quanto acreditassem nele lembrassem de sua morte e ressurreição, refazendo a santa ceia como manifestação de sua fé e comunhão com Cristo e com os irmãos.

A narrativa bíblica da Santa Ceia é descrita nos quatro evangelhos canônicos¹⁴ e na primeira epístola aos Coríntios¹⁵, escrita pelo apóstolo Paulo, e inclui uma referência ao evento, enfatizando sua base teológica sem fazer um relato detalhado da última ceia. Segundo os evangelhos, Jesus reuniu os seus discípulos na época da páscoa para uma refeição. Enquanto comiam, Jesus havendo dado graças a Deus, pegou o pão, abençoou-o e partiu-o dividindo entre os discípulos e disse para que comessem daquele pão, pois era o seu corpo. Semelhantemente, distribuiu o cálice e disse para beberem dele todos, pois era o seu sangue que era derramado para remissão dos pecados da humanidade, representação do novo testamento e da nova aliança. E continuou dizendo para que fizessem isso em memória do seu nome, pois todas as vezes que comessem do pão e bebessem do vinho anunciariam a morte do Cristo até que voltasse.¹⁶

A Santa Ceia foi ordenada por Jesus Cristo para que acontecesse por toda a posteridade como uma lembrança viva de sua morte e sacrifício na cruz pelos pecados da humanidade. Por isso, até hoje a ceia é realizada em memória da morte de Cristo, lembrando a obra de amor de Jesus por nós. Além disso, a Ceia é um momento festivo e de afirmação de comunhão da igreja e fortalecimento espiritual dos membros.

Na Santa Ceia lembramos o que Jesus fez por nós, morreu na cruz, e a promessa que ele deixou, de voltar (Edna, 48 anos).

Embora a Bíblia não apresente explicitamente a periodicidade com que a Santa Ceia deve ser realizada, na CCB esse culto é realizado apenas uma vez por ano. Nas palavras de uma das informantes:

Tem muitas igrejas que fazem a ceia uma vez no mês, na igreja católica eles tomam hóstias todo domingo... Mas na Congregação a gente só participa da ceia uma vez por ano, afinal quantas vezes Jesus morreu? Só uma. Aí a gente lembra da sua morte uma vez por ano! (Edna, 48 anos)

14 Mateus 26:17-30; Marcos 14:12-26; Lucas 22:7-39 e João 13:1-17:26

15 I Coríntios 11:23

16 Mateus 26:17-30; Marcos 14:12-26; Lucas 22:7-39; I Coríntios 11:23

Neste trabalho, nossa perspectiva é abordar a Santa Ceia como, além de ritual, performance (uma vez que é ponto culminante da santidade incorporada no estilo de vida das mulheres CCB) e festa.

Para esclarecer melhor o que de fato consideramos “ritual”, retornemos ao que foi proposto por Durkheim, assinalados no tópico anterior: o pensamento religioso inclui dois elementos – as crenças e os ritos. Sobre este último o autor afirma que “as representações religiosas são representações coletivas que expressam realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que só nascem dentro de grupos reunidos e que estão destinadas a suscitar, manter ou fazer renascer certos estados mentais desses grupos” (Durkheim 1966). O autor distingue: a) ritos negativos ou tabus – ritos que visam a limitar o contato entre o sagrado e o profano. Preparam o iniciado para entrar no domínio do sagrado. Essa passagem é marcada por abstinência sexual ou alimentar, esforços físicos e uso de vestimentas ou adereços específicos; b) ritos positivos – ligados às festas. Associam comunhão através de ingestão de elementos sagrados e gestos de oferendas. São periódicos (quaresma e ramadã); e c) ritos expiatórios (purificação de crimes e faltas cometidas; penitência, castigo) – ritos de luto, marcados por silêncio e gemidos, por injúrias corporais como o ato de sujar-se, bater-se, ferir-se.

O antropólogo Aldo Terrin, por sua vez, marca que o rito envolve diversas áreas: Teologia, Fenomenologia, histórico religioso, Antropologia, Sociologia, Etnologia e muitas outras. O fato de o rito ser interpretado segundo cada uma dessas dimensões faz com que sua definição possa abraçar o conceito mesmo de cultura. Etimologicamente, rito vem do latim *ritus*, que indica ordem estabelecida.

O rito coloca ordem, classifica, estabelece as prioridades, dá sentido do que é importante e do que é secundário. O rito nos permite viver num mundo organizado e não-caótico, permite-nos sentir em casa, num mundo que, do contrário, apresentar-se-ia a nós como hostil, violento, impossível (Terrin, 2004:19).

Esse autor também observa que, em uma sociedade moderna cada vez mais dessacralizada, deve-se admitir que os ritos seculares e profanos assumem uma densidade cada vez maior. No termo “ritualização” já está incluído um processo de metaforização dos ritos e que, portanto, ao reconhecer os ritos profanos como substitutivos dos ritos religiosos

está incluída na semantização do próprio termo ritualização, entendido como processo estendido a vários fenômenos análogos aos considerados religiosos (Terrin, 2004).

Na Congregação Cristã no Brasil, o culto da Santa Ceia pode ser considerado um ritual que classifica e estabelece ordem, como definiu Terrin, e um rito positivo em termos durkheimianos. É também um rito simbólico, já que o rito é uma ação que se realiza com objetos e gestos. Como afirmou-nos o antropólogo C. Geertz, o símbolo “é usado para qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – a concepção é o significado do símbolo” (Geertz, 1978:105). No rito se fundem o mundo imaginado e o mundo vivido. O rito tem a função de recriar periodicamente um ser moral do qual a sociedade depende, tal como ele depende da sociedade.

Assim sendo, vejamos o procedimento desse ritual. Descreveremos os dados recolhidos na celebração da Santa Ceia realizada numa Congregação Cristã do Brasil em Recife-PE. De acordo com alguns informantes, os procedimentos do culto são sempre os mesmos.

A ornamentação da igreja não era diferente dos dias comuns, mas os fiéis se vestiam de maneira muito elegante e havia maior número de pessoas nesse culto que em outros freqüentados no decorrer desta pesquisa¹⁷; a maioria eram adultos e idosos, mas havia um número considerável de pessoas jovens e poucas crianças. O culto de Santa Ceia é iniciado como qualquer outro culto da CCB: primeiro, o “hino do silêncio” que é uma música instrumental tocada antes do ancião subir ao púlpito e começar a cerimônia; em seguida, o ancião diz “Deus seja louvado”, todos dizem “amém” e o ancião indica o número do hino do hinário da CCB que será cantado; todos se levantam para cantar o primeiro hino, enquanto os demais são entoados sentados. Todos os hinos se referem à Santa Ceia. Depois de cantar três hinos, todos se ajoelham e oram. Em seguida, o ancião lê um trecho da Bíblia referente à Santa Ceia e comenta-o rapidamente, destacando a necessidade do ritual e de

¹⁷ Pesquisa realizada no período de 2013-2015, durante o Mestrado em Antropologia

estar em comunhão com Deus e com os irmãos. Logo depois informa as regras¹⁸ para participar do ritual, seguida de uma oração.

Nas palavras de uma informante:

Primeiro catamos alguns hinos adequados para santa ceia e são muito solenes. Depois os irmãos do ministério explicam os motivos de tomar a santa ceia e quem deve e quem não deve tomá-la. Depois é feita orações para abençoar um só pão que após a oração passa a representar o corpo de Jesus Cristo e o vinho que após a oração representará o sangue de Jesus. Depois com um só cálice todos tomam o vinho e com um só pão todos comem. (Lívia, 38 anos)

O pão e o vinho são colocados numa mesa coberta por uma toalha branca. Inicialmente, está sobre a mesa um pão; somente durante o cântico do último hino antes da oração é que um irmão, cooperador, parte o pão em pequenos pedaços. Após a oração, por meio da qual são abençoados o pão e o vinho, o ancião anuncia o número de um hino do hinário da CCB referente à Santa Ceia, enquanto um grupo de irmãs se dirige para o púlpito e se ajoelha frente à mesa. Um dos dois colaboradores pega uma bandeja com os pedaços de pão e distribui para cada mulher. Em seguida as mulheres bebem um pouco do vinho dado pelo colaborador numa taça. A orquestra toca mais uma estrofe e as pessoas voltam aos seus lugares, dando espaço para mais um grupo. O mesmo processo se repete com todas as pessoas, primeiro as mulheres e depois os homens. Por fim, os dois colaboradores e o ancião comem do pão e bebem do vinho. No momento de comer e beber, os fiéis – tanto os que estão recebendo o pão e o vinho, quanto os que estão sentados cantando – choram, falam línguas estranhas, exaltam a Deus falando frases como “Tu és maravilhoso!”, “glória a Deus nas alturas!” e “aleluia!”. Ao término, o ancião agradece a Deus pelo culto e anuncia a quantidade de fiéis que participaram do ritual – 179 pessoas. O ritual é encerrado com um hino final e com as palavras do ancião “Deus seja louvado!”, acarretando um “amém!” coletivo.

O ritual da Santa Ceia é realizado de igual modo em todas as CCBs. Diante disso, faremos aqui alguns breves comentários e comparações do ritual referido entre a

18 As regras citadas pelo ancião foram: Para o público geral: a) ser batizado na CCB e b) estar em comunhão com Deus e com os irmãos. Para os fiéis participantes: a) que todos tentassem se acomodar dentro do templo, b) levantar ordenadamente até a frente do púlpito onde é realizado o ponto máximo do ritual (comer o pão e beber o vinho), c) ir primeiro as mulheres, depois os homens e por último o ancião e d) ter cuidado com as crianças – para que não atrapalhassem.

Congregação Cristã no Recife-PE e a Congregação Cristã sede no bairro do Brás em São Paulo-SP, tendo por base a dissertação de mestrado da socióloga Ivani Camargo (2000). A autora inicia a descrição da parte devocional do rito e anunciando as regras básicas para participação do culto:

Na Congregação Cristã do Brasil, a celebração da Ceia é o principal ritual. Inicia-se o culto com os hinos; segue a leitura bíblica, a oração e a distribuição do pão e do vinho. Só pode participar da ceia quem é batizado na denominação e segue a ‘doutrina’, ou seja, os usos e costumes da denominação (Camargo, 2000:91).

Continua com a descrição do rito propriamente dito:

Na frente, em uma mesa, está colocado o pão e o vinho. As pessoas aproximam-se em grupos, ajoelham-se, recebem o pão que é cortado e distribuído junto com o vinho. Oram por alguns minutos. Alguém diz Glória! Glória! Ou começa a falar em línguas estranhas e o ancião pede que o irmão se controle. Após alguns minutos em oração, a banda toca a estrofe de um hino, as pessoas se levantam e voltam a seus lugares. Outro grupo chega, ajoelha-se e tudo se repete com muita contenção. Os ajudantes organizam os grupos que chegam como cordeirinhos a serem conduzidos. O mesmo movimento se repete por horas, pois a ceia é celebrada apenas uma vez por ano. Nesse dia demorou duas horas e meia para que toda ‘irmandade’ recebesse o pão e o vinho.

Na Congregação Cristã do Brasil, o ritual é triste e monótono. Os fiéis andam pelo templo com vestimentas bonitas e aparentemente caras, enquanto o ancião adverte que Deus quer santidade e modéstia. Insiste em dizer que a igreja não é passarela da moda. [...] *Nesta denominação o corpo é contido, não age, não expressa.* A contenção demonstra santidade, ordem e decência nos rituais (Camargo, 2000:92 – grifo nosso).

A base do ritual é a mesma em ambas as igrejas. Por ser um ritual anual, todos os membros da igreja procuram estar presentes, vestir roupas novas e “estar em santidade”. Esse termo foi usado por uma das minhas informantes quando dizia que não só para a ceia, mas em todo tempo, deviam “estar em santidade”, e para ela isto era sinônimo de não estar intrigado com alguém, estar obedecendo às normas de Deus – sendo justo, amando ao próximo, não mentindo, entre outros – e orando bastante. Um ponto interessante observado por Camargo (2000) foi a insistência do ancião em reforçar a ideia de que a “ vaidade” é sinônimo de pecado, impureza que não pode estar presente na igreja. A vaidade, principalmente percebida pelas roupas, enfatiza o controle das técnicas corporais¹⁹ como demonstradores de santidade, uma vez que essa qualidade é representada pela humildade e

19 Ver: MAUSS, M. As técnicas do corpo. *Sociologia e Antropologia*. vol.2. São Paulo: EDUSP, 1974

desprendimento das coisas mundanas. Neste sentido, discordamos da autora quando afirma que “o corpo não age, não expressa”. Ao contrário, o corpo age e expressa a busca incessante pela santidade e a “decência ritual” é demonstradora de comunhão com Deus e, obedecer às normas não é sinônimo de repressão para as mulheres, mas de liberdade, de escolher ser como Deus quer que sejam:

Para ir para o céu, temos que ser como Deus quer que a gente seja. E eu quero ser assim. Não me importo de me vestir assim, de falar assim e fazer tudo isso [se referindo às regras impostas pela igreja], Jesus já me libertou dos desejos mundanos (Priscila, 23 anos).

Por fim, embora a socióloga tenha percebido o ritual como “triste e monótono”, choro, glossolalia e expressões de adoração a Deus são, a meu ver, características de um ritual movimentado, barulhento e alegre. Além disso, na cosmologia do fiel é um ritual festivo e performático, de alegria, em que cada momento é único e o ápice da manifestação de santidade, como abordaremos a seguir.

Todos os cultos a gente sente a presença do Santo Espírito de Deus, mas a Santa Ceia é especial. É um momento único. Eu não sei se vou estar no próximo culto, e mesmo que esteja, será diferente. É uma alegria na alma que não dá pra explicar (Simone, 43 anos).

A reunião da Santa Ceia representa a comunhão dos fiéis para com Deus; nela os membros da igreja recebem pequenos pedaços de pão e um pequeno copo com suco de uva, de acordo com a entrevistada. O pão estaria simbolizando o corpo de Jesus Cristo quando foi crucificado e o suco de uva, que os fiéis chamam de “cálice”, representa o vinho (já que a igreja proíbe bebidas alcoólicas), o qual simboliza o sangue que foi derramado por Cristo no momento de sua morte. Segundo a cosmologia cristã protestante, só participa desse ritual o fiel que tiver plena certeza de que está cumprindo todas as regras de Deus²⁰ e da igreja, isto significa estar em “comunhão com Deus”. Esse ritual culmina com a manifestação prática de santidade e afirmação de que o corpo²¹ está “puro”.

Victor Turner (1988) em "*The anthropology of performance*" – editado pelo diretor Richard Schechner que mais tarde elaboraria ele mesmo um modelo de análise de

20 Neste sentido, as “regras de Deus” se referem à prática de princípios bíblicos como amor a Deus e ao próximo, fé, caridade, bondade, humildade, não ter inveja ou raiva, etc.

21 E o “corpo”, nesse sentido, ultrapassa a definição biológica estrito senso, e dá lugar a interpretação num sentido holístico, uma vez que mente e coração também são representações deste estado de pureza.

performances culturais inspirado nas ideias de Victor Turner – apresenta o ritual como uma arte do fazer, um fenômeno social que envolve agente, atos e representação. Para esse autor, a repetição é característica fundamental para o ritual mágico ser operado. Turner traz os conceitos de performance e experiência, discutindo inicialmente suas divergências entre seu ponto de vista e o de autores como o próprio Schechner que enfatizam a relevância dos sinais não verbais na comunicação. Nesse ponto, Turner reafirma sua teoria de *communitas*²² como princípio ontológico, que embora não se realize, dela provêm os processos e deles as possibilidades de ordenações (Cavalcanti, 2013:424-425). O autor continua apresentando que "performances, particularmente performances dramáticas, são manifestações por excelência do processo social humano", tornando o drama "a unidade empírica do processo social de onde derivaram e continuam a derivar os vários gêneros da performance cultural" (Turner, 1988:92).

Baseado em Dilthey, Turner prossegue afirmando a performance como “um processo ritual no qual uma experiência se consuma e o sentido pode ser apreendido sempre de modo relativo, malgrado todas as tentativas de cristalização do sentido vivido” (Turner 1987: 98 *apud* Cavalcanti 2013: 425). Com base nisto, consideramos a Santa Ceia da CCB como um ritual, e um ritual performático. De acordo com Turner, a performance é: 1) uma narrativa; 2) uma experiência em que os indivíduos participantes têm consciência do processo; e 3) em que a presença de uma audiência se faz necessária para a realização do evento dramático da experiência.

Ampliando a discussão, Singer (1972) apresenta o termo “*Performance Cultural*” – em seus estudos realizados na região de Madras, no sul da Índia, num capítulo intitulado “*When a great tradition modernizes: an anthropological approach to Indian civilization*” – como sendo a representação da cultura pela prática ou experiência performática. O autor observou uma centralidade e recorrência de certas ações da vida dos indianos. A essas práticas o autor chamou de “performance cultural”, uma vez que, segundo ele, os indianos têm suas culturas encapsuladas em performances, mesmo que discretas.

Singer enumera algumas condições para que um ato seja considerado performance: 1) é preciso ter um tempo limitado para a exibição performática; 2) uma programação

²² Neste sentido, consideramos o termo *communitas* como uma forma de antiestrutura constituída pelos vínculos entre indivíduos ou grupos sociais que compartilham uma condição liminar em momentos especificamente ritualizados. Ver: Turner (1974).

organizada de atividades; 3) um conjunto de artistas; 4) o público; 5) um lugar específico; e 6) uma ocasião apropriada para a performance. Nesse sentido, a Santa Ceia na CCB pode ser considerada uma performance cultural. O ritual tem começo, meio e fim com tempo determinado para cada situação; uma série de ações é vivida em sequência obrigatória; artistas e público se confundem dependendo do momento do culto e a igreja é o local mais apropriado. Todas essas características são apresentadas no ritual que, por sua vez, pode ser considerado festivo.

Festa é antes de tudo uma quebra da rotina do cotidiano e, nesse sentido, a Santa Ceia na CCB é um ritual celebrado anualmente que provoca modificações na rotina dos membros da igreja. A Santa Ceia é o ritual em que todo o esforço cotidiano de santificação se manifesta e culmina no ponto máximo da santidade e, na cosmologia da CCB, muitas coisas acontecem – especialmente no dia da Santa Ceia – para que a comunhão com Deus e com o próximo seja perdida.

É uma vez só no ano, a gente tem muito tempo pra se preparar. Se tiver com raiva de alguém, ir lá pedir perdão... essas coisas... Ceia é que nem festa, tem irmã que compra até roupa nova pra ir na Ceia... E minha filha, no dia da Ceia tudo acontece: carro quebra, vem gente pra te aperrear, tudo pra fazer a gente sair da graça [risos]. Mas Deus é bom e não deixa nada de ruim acontecer e no final a gente tá lá agradecendo a Ele (Selma, 65 anos).

De acordo com Roberto Motta²³ (2012), em "Sacrifício e festa no Xangô de Pernambuco" a festa freqüentemente implica numa reafirmação da estrutura, da função, do prático e do útil; reafirmando assim a tradição do culto.

Sobre festa, o antropólogo Roberto Motta afirma que festa é alegria coletiva e resulta da posse de algum objetivo fundamental. A festa consiste numa experiência primariamente emocional, mas também um momento de reconhecimento, que supera a utilidade econômica e/ou psicológica. A Santa Ceia na CCB é uma festa, no sentido de que é realizada anualmente e foge do cotidiano, exigindo uma preparação especial para esse dia, como vimos anteriormente na fala da fiel. É festa porque naquele momento a identidade religiosa é reafirmada, assim como a comunhão com Deus e com os irmãos e os princípios

²³ Influenciado por Waldemar Valente (1955) e baseando-se teoricamente em autores como Marvin Harris e Robertson-Smith, o antropólogo pernambucano corrobora para o alargamento teórico sobre as religiões afro-brasileiras e os conceitos de festa e sacrifício.

de santidade são manifestos. Muitos participantes planejam e reorganizam suas atividades pessoais adaptando-as ao dia e hora do ritual.

Quanto ao sacrifício, Motta afirma que implica numa espécie de identificação dos sacrificantes com o Deus e com a comunidade. “A identidade jorra do sangue do sacrifício e da emoção que o acompanha” (Motta, 2012:174). Ao comer do pão que representa o corpo de Cristo e beber do vinho que é referente do sangue, os participantes da Santa Ceia relembram o sacrifício primordial da fé cristã: a crucificação. Embora o sacrifício seja ressignificado na cosmologia do fiel CCB, esta ideia de sacrifício nos é interessante à medida que nos permite pensar a Santa Ceia como um ritual festivo sacrificial tanto em memória do ato de Cristo na cruz, quanto na externalização do sacrifício feito pelos fiéis, ao passo que se abstêm de uma vida mundana em prol da vida cristã, santificada.

Quando o autor relaciona sacrifício e festa no xangô de Pernambuco, podemos fazer uma correlação com o ritual da Santa Ceia na CCB. O sentido de festa é o mesmo: um momento de alegria e reconhecimento, reafirmação da identidade religiosa e de experiência emocional. Quanto ao sacrifício, embora no xangô pernambucano seja um sacrifício prático realizado no momento ritual, na CCB o sacrifício do ritual é simbólico. Esse sacrifício simbolizado na Santa Ceia atua como ponte de ligação entre a divindade e os praticantes, uma vez que, no ritual, todos são parte do corpo de Cristo. E por este ser um corpo considerado santo, todos ali presentes precisam explicitar sua santidade individual, o que nos permite pensar a Santa Ceia como ritual de manifestação da pureza.

Além de festa e performance, o culto de Santa Ceia é também um ritual baseado na ideia de pureza. Mary Douglas (1966) apresenta os rituais de pureza e impureza e as atitudes e ações de busca pela santidade como meios de representar essas dualidades, presentes na cosmologia da Congregação Cristã no Brasil. Douglas afirma que pensar pureza implica assimilar a poluição como experiência correlata e, em seguida, observar que nessa correlação entre pureza e poluição há o perigo à continuidade das estruturas de um sistema social. Os rituais de pureza e de impureza dão certa unidade à nossa experiência, de forma que a sujeira é desordem e o pensar sobre as coisas impuras deve passar por uma reflexão sobre a ordem e a forma e a não forma.

Para a Congregação Cristã no Brasil, o culto de Santa Ceia pode ser entendido como um rito que permite a externalização da pureza. Nesse culto é expressa a comunhão com

Deus e com os irmãos e aqueles que não participam são considerados “impuros”. Em uma entrevista informal, uma das irmãs participantes, comentou: “*Nós nos preparamos o ano inteiro... Temos que estar sempre em paz e não podemos sair da graça, se não, como poderemos participar da ceia? Não pode! Tem que vir!*”. Esse fato aponta para a preocupação na manutenção da ordem e pureza como condição primordial para a participação do ritual, uma vez que a Santa Ceia, segundo a doutrina cristã, não deve ser tomada de qualquer forma. Os participantes são orientados a examinar o coração e a consciência antes de participar, uma vez que o ritual é manifestação de santidade e comunhão com Cristo e os demais irmãos. E é nesse exame que os participantes avaliam seu comportamento, confessando os pecados e afirmando sua santidade. Baseados nas passagens bíblicas: “Examine-se, pois, o homem a si mesmo, e, assim, coma do pão, e beba do cálice; pois quem come e bebe sem discernir o corpo, come e bebe juízo para si.”²⁴ e “Por isso, aquele que comer o pão ou beber o cálice do Senhor, indignamente, será réu do corpo e do sangue do Senhor.”²⁵ o ritual da Santa Ceia torna-se também um ritual que mostra o excesso de santidade e a manutenção da pureza, à medida em que representa um contínuo entre o esforço cotidiano de busca pela santidade e da manifestação máxima, a consumação desse sacrifício no momento ritual.

Referências

ALMEIDA, R. Religião em transição. 2010. In: MARTINS, C. B.; DUARTE, L. F. D. (Ed). Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropologia. São Paulo: ANPOCS: Bacarolla.

ALMEIDA. 1988. *Bíblia Sagrada* Revista e Atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, segunda edição.

AMARAL BRAZ, Polyanny L. & REESINK, Mísia Lins. 2016. A Santidade Corporificada e a Congregação Cristão no Brasil. *TEMPO DA CIÊNCIA*, Toledo, v. 23. n. 45, p. 38 - 51, jan. / jun.

AMARAL BRAZ, Polyanny L. 2015. *O corpo santo: construção e performance do corpo religioso das mulheres da Congregação Cristã no Brasil*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

24 1Co 11. 28-29

25 1Co 11. 27

AUSTIN, J. L. 1990. *Quando dizer é fazer: palavra e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas.

CAMARGO, Ivani Vasconcellos de. 2000. *Rituais de poder: um estudo comparativo dos rituais das Igrejas Pentecostais em São Paulo*. Dissertação de Mestrado, departamento de sociologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

CAMPOS, R. B. C. & GUSMÃO, E. H. A. de., 2013; “Reflexões metodológicas em torno da conversão na IURD: colocando em perspectiva alguns consensos” *Revista de Estudos de sociologia*. Araraquara v.18 n.34 p.57-74 jan.-jun.

CAMPOS, R.; REESINK, M.. 2014. Conversão (in)útil. *Revista Antropológicas*, Recife, n. 25(1), p.49-77.

CAVALCANTI, Maria. Laura V .de C. 2013. Drama, ritual e performance em Victor Turner. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v.03.06, p. 411–440, Novembro.

COMAROFF, Jean & COMAROFF, John. 1991. Of revelation and revolution. Vol. 1. *Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.

COSTA, L. A. F. da. 2008. De possuído a preenchido: o corpo na trajetória da conversão. *Antropológicas*, Recife, Ano 12, v.19, n.1, p.123-140.

DOUGLAS, Mary. 1966. *Pureza e perigo*. Ensaio sobre as noções de poluição e tabu. Lisboa: Edições 70.

DURKHEIM, É. 1996. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes.

ENGELKE, M. 2007. *A problem of Presence, beyond scripture in an African church*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

GIUMBELLI, E. 2001. A vontade de saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v.21, n.1, p.87-120.

MACHADO, Maria das Dores C. 1994. Adesão religiosa e seus efeitos na esfera privada. Um estudo comparativo dos carismáticos e pentecostais no Rio de Janeiro. Tese de doutorado em Ciências Sociais, Rio de Janeiro, IUPERJ.

MAFRA, Clara C. J. 2014. Santidade e sinceridade na formação da pessoa cristã. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 34(1):173-192.

MARIANO, R. 2005. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2ª edição. São Paulo, Edições Loyola.

MAURÍCIO JÚNIOR, C. 2014. Cristianismo e Conversão: uma breve revisão. Ensaio Bibliográfico. *Revista Antropológicas*, Recife, n. 25(1), p.49-77.

MOTTA, R. 2012. Sacrifício e Festa no Xangô de Pernambuco. In: PEREZ, L F. et al (orgs) *Festa Como Perspectiva e em Perspectiva*, Rio de Janeiro, Garamond, p. 51-174.

PEIRANO, M. 2003. *Rituais de ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

RIVERA, P. B. 2006. Festa, corpo e culto no pentecostalismo: Notas para uma Antropologia do corpo no protestantismo latino-americano. *Revista Numen*, Universidade Federal de Juiz de Fora, v.8, n.2, p. 11-38.

ROBBINS, Joel. 2004. *Becoming Sinners*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

SINGER, M. 1972. Search for a great tradition in cultural Performance. *When a great tradition modernizes: an anthropological approach to Indian civilization*. New York: Praeger.

TERRIN, A. N. 2004. *O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo: Paulus.

TURNER, V. 2005. Dewey, Dilthey e Drama: um ensaio em Antropologia da experiência. *Caderno de campo*, ano 14, n.13.

_____. 1974. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes.

_____. 1988. *The Anthropology of performance*. New York: PAJ Publications.

VAN GENNEP, A. 1977. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes.

WEBER, M. 2004. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

WEISS, Raquel. 2012. Durkheim e as Formas Elementares da Vida Religiosa. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 13, n.22, p.95-119, jul/dez.