revista ANTHROPOLÓGICAS
Ano 25, 32(1): 64-87, 2021
doi.org/10.51359/2525-5223.2021.244072

Novas Mídias e o Sagrado: mudança ritual no louvor pentecostal

Andreia Vicente da Silva [a]

Resumo: Os momentos de louvor são lócus privilegiados para entender mudança ritual. Nos cultos de algumas Igrejas Assembleia de Deus em Toledo e Cascavel, no Paraná estes intervalos rituais são tempo-espaço para o 'Espírito Santo fluir' através de canções emocionais, movimento dos corpos e objetos sagrados. A partir do debate bibliográfico impulsionado pelo conceito de formas sensoriais e rituais, acompanho as convivências e transições entre hinos e corinhos, hinários e telões. Meu objetivo é refletir a respeito da mudança ritual problematizando a inserção de novas mídias como componentes do culto. Como pretendo discutir, esses processos se expressam a partir da criação de contextos estéticos que envolvem suportes corporais, tecnológicos e elementos cosmológicos, rituais e hierárquicos.

Palavras-chave: Louvor, Mudança ritual, Mídias, Formas sensoriais.

Ritual foi a categoria utilizada em muitas pesquisas antropológicas para descrever momentos especiais, separados do cotidiano, nos quais através da repetição de comportamentos, fórmulas, fases, produziam-se simbologias capazes de integrar os participantes de um grupo. Autores como Émile Durkheim (1968), Van Gennep (1981), Mary Douglas (1984) e Victor Turner (1956) são até hoje referências clássicas incontornáveis quando se trata deste tipo de abordagem. Estes teóricos, com suas evidentes diferentes perspectivas, entendiam

a Doutora em Ciências Sociais (UERJ). Professora Adjunta do Programa de Pós-graduação em História (Unioeste). Email: deiavicente@gmail.com.

os ritos como momentos de tensão social e ou individual nos quais a dinâmica de uma coletividade seria reproduzida.

Quando Van Gennep (1977) criou o termo 'ritos de passagem' ou quando Victor Turner (1956) descreveu os 'ritos de crise de vida', cada um à sua maneira, discutia a criação de padrões e regras de comportamento socialmente impostas aos indivíduos. Expressão da coletividade, o rito retrata um conjunto simbólico. Constitui-se como um esquema de regras explícitas, formalizadas, caracterizadas pela invariância e por performances esperadas (Bell 1997). Representante de uma tradição ancorada no passado do grupo, ele ganha notoriedade através da repetição.

Como o leitor poderá notar ao longo das linhas que se seguem, a mudança ritual é o foco deste artigo. Meu propósito é refletir a respeito dos processos de construção de sentidos acompanhando as performances coletivas durante momentos musicais[1]. Quero demonstrar a produção semiótica de um 'consenso' na concepção dos crentes – tanto neles mesmos quanto nas relações religiosas hierárquicas, baseadas na cosmologia que é claramente colocada em ação nos ritos de louvor. Para acompanhar essas transformações de performance e sentido dos termos dos rituais, procurarei apontar elementos a respeito do processo histórico, da linguagem e dos movimentos.

Para tanto, este artigo tem a função de fazer descrições e análises a respeito da mudança ritual a partir dos momentos de louvor nos cultos pentecostais. Concentra-se na observação atenta das músicas, objetos, gestos, sensações e expressividades buscando compreender como cada um destes elementos contribui para a configuração do rito. O ritual aqui é retomado a partir do conceito de 'formas sensoriais' de Birgit Meyer (2009).

O conceito de formas sensoriais foi desenvolvido a partir de um debate crítico fundamentado na noção ainda tributária da perspectiva evolucionista de que a religião contemporânea se caracterizaria por um estilo racional ou adotaria padrões voltados ao espírito, ao passo que as religiões mágicas estariam marcadas por expressividades corpo-

rais e impulsivas. No caso específico do cristianismo, esta proposta se realiza no bojo do questionamento da noção de 'desencantamento do mundo' weberiana que recusa o 'apelo aos sentidos (próprio da magia e do ritualismo) em favor do apelo de uma ética racional' (Rabelo 2018:49).

A partir da Reforma Protestante, de acordo com Birgit Meyer, a produção do discurso moderno a respeito da arte e da religião teria ajudado a consolidar a visão da existência de um dualismo corpo e mente a partir do qual as sensações estariam centradas no segundo polo, o que levaria a uma subjetivação da experiência. O protestantismo histórico, por exemplo, criticou ferrenhamente as práticas mágicas e a proliferação de mediadores como objetos e sacramentos, repudiando inclusive o uso da categoria de ritual para fazer referência aos seus cultos.

A novidade dos movimentos pentecostais brasileiros se deu justamente na aposta no retorno da experiência emocional aos rituais. Os dons do Espírito Santo são centrais no culto e no cotidiano dos pentecostais. Para estes, é possível "experimentar e presenciar com frequência dons sobrenaturais, tais como: profecias, curas, libertação, glossolalia, também conhecido como o dom das línguas" (Mariz 2016:20). Estes dons são vivenciados através de movimentos corporificados que traduzem a experiência espiritual desafiando a separação clássica corpo e mente e a ideia de 'desencantamento do mundo'.

Ao criticar e desfazer a oposição corpo e mente para o universo do pentecostalismo, Meyer propõe pensar através do conceito de 'formas sensoriais' que seriam modos autorizados de invocar e organizar o acesso ao transcendental envolvendo praticantes em padrões de sentimentos (Meyer 2010:751). Para ela, a religião é mediação. No caso específico do cristianismo globalizado, a mediação entre humanos e Deus é preenchida pelas formas sensoriais. Importante salientar que para a autora, a categoria forma é utilizada como condição necessária para expressar conteúdo, compreensão, normas e valores. A religião opera através de corpos, objetos, textos e gestos, ou

seja, instâncias materiais, tornando o divino "tangível no imanente" (Meyer 2010:747 e 751)

A partir deste debate, acompanharei de perto os momentos de louvor dos cultos pentecostais e procurarei demonstrar transições entre hinos e corinhos, hinários e telões. Minha intenção é argumentar que sensibilidades e os movimentos atuam conjuntamente com os suportes para a construção da estética pentecostal e para a configuração do rito. Como pontuou Beth Hinderliter (2009) os sentidos estão sujeitos a modulações e transformações que são realizadas no contexto dos regimes político-religiosos levando seus praticantes a uma experiência particular do mundo. Esta experiência se constrói no indivíduo e na comunidade e também em contato com a divindade. É a partir da estética religiosa que em última instância os praticantes de uma religião são conduzidos ao sentimento de arrebatamento pelo divino, de êxtase[2], já que a 'saciedade emocional' se constrói também a partir da repetição de modelos coletivos de comportamento e de expressão (Collins 2004).

A mudança ritual percebida a partir da presença de novos mediadores tecnológicos nos cultos envolve a convivência ou desafio aos objetos tradicionais por inovações, processo que envolve uma sacralização[3] desses novos objetos. Compreendo que os suportes, mais do que apenas meios, são parte imprescindível do ritual que se faz a partir da conjugação das tecnologias, dos corpos, dos sentimentos, das hierarquias. Há que se compreender um intrincado jogo de negociações que constroem um campo propício para que determinada tecnologia seja aceita como componente do culto e associada ao sagrado.

Sabemos que o uso dos suportes para a adoração ou mesmo a mudança deles não é novidade na trajetória das expressões religiosas. Como bem demonstraram Machado (2014) e Stolow (2014), em todos os tempos as religiosidades pressupuseram o uso de mídias. No entanto, o debate a respeito da inserção ou substituição de suportes não pode se dar apenas a partir da perspectiva do meio. É preciso pensar forma como dispositivo que permite repetição. Há certos tipos

de objetos e padrões de expressão corporal que são reconhecidos coletivamente como mediadores do divino.

Nos cultos pentecostais há muitos suportes que atuam conjuntamente com o corpo providenciando uma atmosfera fervorosa de louvor. Os templos são aparelhados eletronicamente para que a adoração domine o ambiente. Além dos instrumentos musicais tais como guitarra, bateria, pandeiro e saxofone, há também microfones e caixas de som que fazem com que qualquer canção ou pregação vibre e seja ouvida de perto e de longe. Assim, ao primeiro suporte que é o corpo somam-se outros entre os quais está a harpa cristã e o telão.

Os dados do trabalho de campo utilizados neste texto dizem respeito a quatro Igrejas Assembleias de Deus (doravante AD) nas cidades de Toledo e de Cascavel no estado do Paraná, no Brasil, entre 2015 e 2018. Além de realizar observação direta nos cultos, entrevistamos fiéis e pastores e consultamos material denominacional. Me concentrarei especificamente nos momentos de louvor observando a substituição ou a convivência da harpa cristã com o telão de projeção no louvor dos cultos pentecostais. Além de apresentar evidências empíricas do avanço das novas tecnologias, me questiono sobre as possibilidades do uso desses objetos a partir da consideração dos movimentos corporais como evidências da 'eficácia ritual' (Turner 1987).

Os momentos de louvor nos ritos pentecostais

Para os evangélicos, o culto de domingo é o momento ritual por excelência já que o primeiro dia da semana é dedicado a adoração coletiva do criador. Nos cultos pentecostais, assim como em outros rituais formais, há uma série de procedimentos e de comportamentos estereotipados: oração, leitura bíblica, cânticos, preleção. Há também uma dinâmica sagrada através do desenvolvimento da comunhão com o divino e da emocionalidade que consagram o culto como um momento de reverência. Nele, o fiel deve se comunicar com a divindade através da leitura e audição bíblica, dos louvores, das súplicas.

Ainda que os pentecostais contestem ou rejeitem o termo ritual entendendo-o como sinônimo de 'rotineiro, mecânico ou não espiritual' (Robbins 2011:50), há no culto de domingo, assim como em todos os ritos formais, etapas ou processos que me permitem caracterizá-lo como tal. Durante a sua realização vemos a divisão em etapas para oração (individual e coletiva), cânticos e estudo (leitura bíblica e sermão). Como já apontado classicamente por Van Gennep (1977), os rituais são repartidos em fases com disciplina e etiqueta que dizem respeito ao corpo e aos acessórios utilizados.

De acordo com Joel Robbins (2011:55), o culto evangélico pentecostal pode ser considerado um ritual, assim como muitos outros momentos de sua vida social. Aliás, o fato de se reunirem rotineiramente para adoração, de se cumprimentarem de forma específica, de celebrarem coordenadamente louvores e adoração, e de se reconhecerem mutuamente durante estas celebrações, o faz defender a ideia do ritualismo pentecostal. Ao mesmo tempo em que podem ser considerados ritos formais, os cultos pentecostais são também reconhecidos pela excepcionalidade e pela imprevisibilidade do teor da ação do Espírito Santo (Robbins 2011). O momento dos cânticos e das orações, por exemplo, envolve os crentes em uma busca por dons espirituais que em última instância conduz ao êxtase, sobrepondo emoção à razão e a expressão corporal a contenção dos impulsos.

Sabe-se que os pentecostais brasileiros desenvolveram uma série de técnicas visando sentir o poder divino. Repetem constantemente que o corpo é o templo do Espírito Santo e buscam contato íntimo com a divindade através de orações e de louvores invocatórios. O êxtase ritual (Maués 2003; Aubrée 1996) alcançado durante a invocação me foi descrito por meus interlocutores através de sensações e sentimentos como "efusão, felicidade, transbordamento, agitação, falação".

> "As diferentes técnicas corporais [..] como o canto, os gestos, a dança, a glossolalia e várias outras, têm, como finalidades principais, o louvor a Deus e a obtenção do contato íntimo com a divindade. [...] Essa aproximação só se completa através do êxtase, quando o fiel – tendo seu corpo concebido na tradição cristã mais ampla como o

> 'templo do Espírito Santo' – é capaz de literalmente incorporar a própria divindade, através de técnicas corporais que induzem, proporcionam e configuram o êxtase" (Maués 2003:15).

Assim, compreende-se que, ao mesmo tempo em que o culto é um ritual tradicional pois nele existe coordenação coletiva, formalidade e ordem, neste mesmo espaço paralelamente pode-se perceber informalidade e espontaneidade que são características das ritualizações[4] (Bell 1997). A construção da experiência pentecostal é um exemplo de como o esforço de controle coletivo convive com a busca por experiências espirituais específicas associadas ao êxtase.

> "Ritualization involves the differentiation and privileging of particular activities. Theoretically, these activities may differentiate themselves by a variety of features; in practice, some general tendencies are obvious. For example, these activities may use a delineated and structured space to which access is restricted; a special periodicity for the occurrence and internal orchestration of the activities; restricted codes of communication to heighten the formality of movement and speech; distinct and specialized personnel; objects, texts, and dress designated for use in these activities alone; verbal and gestural combinations that evoke or purport to be the ways things have always been done; preparations that demand particular physical or mental states; and the involvement of a particular constituency not necessarily assembled for any other activities" (Bell 1992:205).

Pode-se afirmar que nas Igrejas Assembleias de Deus estudadas, o desenvolvimento de dons espirituais tais como glossolalia, profecias e visões faz parte desses arsenais que podem ser lidos como que se movimentando entre a etiqueta e a entrega do corpo à divindade. A emocionalidade e a reverência dedicados ao rito demonstram a importância dessa busca que é ao mesmo tempo individual e coletiva (Durkheim 2000).

Ao desdobrar o culto pentecostal em fases, nota-se que os momentos de louvor ocupam grande parte do tempo disponível e se caracterizam principalmente pela participação de todos os presentes no rito. A centralidade dos cânticos é evidente para qualquer um que participe de um culto pentecostal. Pelo menos os primeiros trinta minutos são

dedicados exclusivamente aos cânticos congregacionais. Logo em seguida, abre-se espaço para louvores individuais, conjuntos e também para o canto do coral. Os cânticos são um meio básico de sacralização do tempo e do espaço, uma forma de ritualização (Bell 1992:204).

Ao longo do desenvolvimento da pesquisa, presenciamos um grande número de sequências musicais nos cultos. A partir delas foi possível perceber que os ouvintes sensíveis as ações da divindade são dominados pelas letras e pelos ritmos das canções. Notamos que, em geral, os cânticos iniciais são animados, alegres e celebrativos e se centram nas temáticas associadas a comunidade. Há convocação para unidade que foi descrita pelos fiéis como estímulo a "participação no corpo de Cristo que é o lar dos seus eleitos". Há também momentos de introspecção nos cânticos. Nestes, os fiéis são conduzidos a padrões autocontemplativos através de ritmos mais lentos e letras melancólicas nos quais evidencia-se "a condição de pecador e de sofredor que precisa do poder salvador de Deus".

Mesmo havendo variações de ritmos e de temáticas dos cânticos, pode-se afirmar que a música mobiliza o corpo: a voz, as mãos, os pés, os quadris, a cabeça. Ela é uma "peça central na coreografia do sagrado" (Mulian, Izquierdo & Valdés 2012:40). Ao participar ativamente do culto cantando, o fiel busca sentir a presença divina. Os cânticos coletivos também são reconhecidos pela função de coordenar energia emocional para adoração a partir da participação em um conjunto de ideias e ações compartilhados.

Notamos que há majoritariamente dois tipos de músicas nos cultos. Os hinos tradicionais da Harpa Cristã e os corinhos. Uma comparação entre estes dois tipos de canção pode nos conduzir ao aprofundamento da compreensão da mudança ritual.

Da Harpa Cristã aos corinhos congregacionais

A Harpa Cristã é o hinário tradicional das Igrejas Assembleias de Deus desde 1922. A sua primeira edição contava com 100 hinos. Atualmente, reúne cânticos para todos os momentos do culto como,

por exemplo: santa ceia, batismo, funeral, casamento. Ao longo do seu processo de composição e modernização, a harpa cristã foi sofrendo transformações e acréscimo de músicas traduzidas por diversas lideranças e músicos pentecostais como Gunnar Vingren (fundador) e Paulo Leivas Macalão (244 hinos levam suas iniciais). As músicas que já existiam em idiomas estrangeiros foram sendo adaptadas para o português e para a realidade das igrejas brasileiras.

Os hinos da Harpa Cristã quando cantados impõem ao ambiente do culto um caráter de tradicionalidade. Uma das finalidades do processo de composição e de organização dos cânticos da harpa cristã foi a orientação doutrinária. As letras dos hinos tradicionais ajudam os iniciantes a internalizar as disposições sagradas (Mulian, Izquierdo & Valdés 2012:46). Já os fiéis mais experientes descrevem sensações como "recordações da infância", "nostalgia", "beleza", "valorização da história da igreja", "memória afetiva".

Embora a Harpa Cristã siga sendo o hinário oficial das Igrejas Assembleias de Deus no Brasil, é notório que os louvores mais entoados na maioria dos cultos são os corinhos[5]. Os corinhos são cantados sob a direção do 'Grupo de Louvor' que é composto por homens e mulheres, na maioria jovens, que se revezam cantando e tocando instrumentos musicais como baterias, guitarras, baixos, teclados e pandeiros.

De fato, afirmando-se a centralidade dos cânticos nos cultos pentecostais, devemos estar atentos para a transformação evidente nestes ritos. Se antes, havia uma predileção pela harpa cristã, hoje percebe-se claramente que ela já ocupa segundo plano quando analisamos os cânticos congregacionais. Os dados do meu trabalho de campo deixam esta transformação muito evidente. Em um culto assistido na Igreja AD Missão em Cascavel, no mês de dezembro de 2017, durante o momento de louvor cantaram-se sete canções. Apenas uma delas foi um hino da Harpa Cristã. Já o dirigente do grupo de louvor da AD em Toledo, num dos cultos de domingo de março de 2018, após ter conduzido o cântico de um hino da harpa cristã fez questão de pontuar. "Agora, vamos todos ficar de fé e nos animar. Vamos cantar o

corinho: pelo senhor marchamos sim[6]!". A partir daí, seguiu-se uma sequência de corinhos na qual a maior parte deles eram 'corinhos de fogo', entre os quais pude ouvir 'O Senhor é varão de guerra' cuja letra segue abaixo. É um cântico em ritmo de baião e que quando cantado geralmente leva os fiéis a movimentar os pés e as mãos para cima e para baixo.

> O Senhor é varão de guerra, Jeová é o Seu nome
> O Senhor é varão de guerra, Jeová é o Seu nome
> E vai ligando vai ligando, vai ligando vai, vai ficando ligadinho no trono do Pai
> Mergulha nessas águas, deixa as águas te envolver,
> O varão do movimento quer movimentar você
> As águas vão se agitar, porque o varão do movimento acabou de chegar
> E vai ligando vai ligando, vai ligando vai, vai ficando ligadinho no trono do Pai[7].

Além dos cânticos da harpa cristã, outras expressividades tradicionais dos cultos da AD são os testemunhos e cânticos individuais ou em grupo coletivo compostos por mulheres, homens, crianças e jovens (De Paula 2008:111). Alguns elementos dessa estrutura ritual permanecem. Nos cultos que assisti, ouvi muitos testemunhos e também apresentações musicais do grupo das senhoras. No entanto, cada vez mais, verifica-se que a preocupação com a formação de uma atmosfera animada e alegre explicitamente voltada a busca dos dons do Espírito Santo que tem transformado os louvores dando maior recorrência aos corinhos, principalmente os 'de fogo', ou seja, aqueles nos quais se convoca o Espírito Santo.

O 'batismo com fogo', a 'descida do espírito santo', o 'enchimento do vaso' são expressões que ouvi e que são indissociáveis da construção de uma experiência com a divindade que passa pela tomada do corpo. O momento dos louvores é um desses intervalos especiais em que é possível ser revestido dos dons espirituais, libertando o corpo e revelando através de seus movimentos que o culto é o lugar para "sen-

tir a presença de Deus" (De Paula 2008:110). Quando esta experiência é muito intensa ocorre o que os pentecostais chamam de 'batismo com o Espírito Santo'.

Se compararmos o movimento corporal e os ritmos dos hinos cantados a partir da Harpa Cristã com aqueles observados durante os cânticos dos corinhos podemos compreender melhor a transição verificada. Os hinos da harpa cristã têm ritmo e métrica muito específicos associados às melodias clássicas. Por exemplo, em um culto Na Igreja AD em Cascavel em fevereiro de 2017, o pastor iniciou o culto sugerindo o cântico do hino 243 da Harpa Cristã. Acompanhado de pandeiro, guitarra, saxofone e de uma irmã, ele sacudia o microfone para cima e para baixo, olhava para o hinário com a cabeça baixa procurando seguir o ritmo imposto pelos instrumentos de percussão quando cantava:

> Nós abrimos este culto
> Em Teu nome, ó Jesus Cristo!
> Ao pequeno e ao adulto,
> Luz divina vem dar por isto;
> Gozaremos em Tua face,
> Ó Cordeiro ressuscitado
> Com doçura, sim, nos enlaces,
> Pra ouvir o que nos for dado.
> Ó nos manda Tua Palavra
> Pelo Teu Espírito Santo,
> Que no peito um fogo lavra,
> Que enxuga também o pranto;
> Nosso Pai, nós te suplicamos
> Nova vida pra Tua Igreja;
> Ó não tardes, pois desejamos
> Que pureza em nós tu vejas.
> Abençoa, ó Deus Santo,
> Os Teus servos em todo o mundo;
> Abençoa o nosso canto
> E dá vida aos moribundos;
> Abençoa aos cordeirinhos,
> A família dos Teus amados,
> Como ave, que no seu ninho.
> Tem seus filhos bem abrigados[8].

É muito marcante o fato de que mesmo quando se tenta adaptar um hino tradicional a um ritmo mais intenso e rápido ainda assim a própria métrica e a melodia providenciam elementos para estruturação tradicional deste impulso inovador.

Já os corinhos têm ritmos e melodias desde os mais clássicos até os estilos contemporâneos. A renovação constante do repertório de corinhos possibilita novas posturas e a adaptação das antigas técnicas do corpo às novas sensibilidades. Assim, nota-se não só uma diferença entre as letras e os ritmos dos cânticos como também uma grande distinção no que diz respeito aos movimentos corporais em cada um deles. Durante o culto da vitória da igreja AD Missão em Toledo em 2019, pude observar quando o dirigente do grupo de louvor convocou os fiéis a ficarem de pé para cantar. Pedia que eles repetissem 4 vezes a frase: "o que Deus vai fazer por mim todos vão poder ver!". O líder de oração se movia de um lado para o outro, levantando as mãos e gritando a frase sendo seguido pelo restante dos fiéis. Ao fundo, o baixo e a bateria faziam um ritmo num compasso rápido que induzia os fiéis a se sentirem mais animados. No momento seguinte começou a cantar: "Deus forte como Jeová, não há outro que eu conheça[9]". Após a primeira frase da música, o pandeiro começou a ser tocado. Olhando ao redor eu via que todos cantavam e movimentavam as mãos para frente e para cima. Os ombros se mexiam e a cabeça também. Os olhares estavam direcionados à frente na direção do dirigente.

Embora parecesse um momento de muita espontaneidade, podia-se claramente ver o desenvolvimento de movimentos coordenados e de sensações compartilhadas através das canções que levavam os fiéis a sentir a presença de Deus de maneira muito imediata. Não havia apenas uma pessoa cantando. Não era apenas um líder de louvor conduzindo. Todos os participantes compartilharam as expressões, as letras, o ritmo, os gestos.

Randall Collins (2004:76-78) buscou compreender a coordenação de movimentos durante as interações rituais. Um dos aspectos que ele enfatiza é que o contágio emocional é um fato sociofisio-

lógico já que o indivíduo é afetado pela experiência social a partir do compartilhamento de sistemas cognitivos durante as interações. Pode-se inferir então que a sincronização corporal acontece quando os grupos estão mobilizados para a ação coletiva. No entanto, o contágio emocional eficiente faz com que esses movimentos sejam inconscientes. O desenvolvimento do 'foco mútuo de atenção' nos faz realizar movimentos coordenados através de respostas coletivas, ou seja, padrões de ação.

Birgit Meyer (2018:34) também debate os movimentos realizados pelos fiéis durante o culto. De acordo com a autora, ao analisar as práticas individuais e coletivas dos rituais pentecostais é possível perceber os dispositivos e as ações concretas, ou seja, uma estrutura de repetição autorizada que permite que o Espírito Santo se manifeste. Há um esquema de repetição estereotipada que depende de práticas formalizadas e autorizadas que moldam as sensações individuais e permite a sua reprodutibilidade.

A mudança da predominância da presença dos hinos da harpa cristã para cantos majoritariamente de corinhos informa não apenas uma proliferação de opções sonoras, mas uma mudança no padrão emocional e corporal. Novas sensibilidades e novas disposições invocatórias destes fiéis. Na busca pelos dons do Espírito Santo, os fiéis desenvolvem expressões, anseios, movimentos. Ou seja, um conjunto de formas sensoriais específicas através das quais podem se aproximar do êxtase.

Todavia, não são apenas os cânticos que estão sendo transformados nos rituais. É possível avançar e pensar: qual o lugar das novas tecnologias nas transformações percebidas?

Transição tecnológica no louvor pentecostal

À primeira vista, a entrada das novas mídias nos rituais pode ser considerada uma situação controversa. Afinal, os intervalos rituais são reconhecidos por sua tradicionalidade e repetição (Bell 1997) e de maneira geral evocam ideias associadas à imobilidade e a perpetuidade. Contudo, alguns autores já apontaram que as novas

tecnologias têm sido incorporadas nos ritos religiosos, sobretudo do cristianismo (Abreu 2005; Meyer 2006). Nos cultos evangélicos pentecostais abundam transmissões, telas, amplificadores e repetidoras. O uso das tecnologias opera uma intensificação do poder do Espírito Santo e um alcance cada vez maior da mensagem proselitista (Lehman & Birman 1999).

A adoção de uma nova mídia transforma significativamente a organização religiosa modificando discursos, práticas e formas (Hughes & Meyer 2005:11). No entanto, em geral o processo de transição entre práticas antigas e inovações não ocorre bruscamente. Ele liga suavemente antigas e novas preocupações. Modos tradicionais com experiências sensoriais atuais. Por exemplo, assistindo aos cultos de domingo das igrejas pesquisadas, percebi que seus ritos são extremamente tecnológicos tanto no que diz respeito aos objetos tradicionais quanto em inovações. Assim, aponto algumas evidências da convivência desses suportes nos cultos: uso da bíblia e do hinário, a projeção dos corinhos e das passagens bíblicas em telão, instrumentos musicais eletrônicos, microfones, amplificadores, redes de *wifi* e celulares. Entretanto, é preciso perguntar: de que forma certas mídias são aceitas, incorporadas nos cultos e identificadas com o sagrado?

A incorporação do telão enquanto uma inovação tecnológica para os cânticos foi sendo realizada num processo dinâmico em que a emocionalidade foi entrando cada vez mais no rito e se materializando em um estilo de expressão corporal. A culminância entre a liberação das mãos, os movimentos corporais emocionais e a exibição frontal das letras fizeram com que o suporte inovador fosse aos poucos sendo absorvido na dinâmica ritual.

Para que seja possível compreender este processo, a seguir faço a narrativa de um culto demonstrando certas evidências deste processo de mudança ritual.

Cheguei à Igreja AD em Cascavel às dezenove horas e trinta minutos de um domingo dia 08 de maio de 2016. O templo já estava lotado com aproximadamente 120 pessoas sentadas. Culto muito animado,

altar adornado, na recepção alguns irmãos e irmãs muito alegres me cumprimentaram com um caloroso aperto de mãos, a 'Paz do Senhor' e seja benvinda. Entrei na igreja.

Acomodei-me sentada bem no meio da plateia de mulheres. "A ocupação do espaço obedece a uma divisão de gêneros e de poder: mulheres de um lado, homens de outro, dirigentes e celebridades no púlpito" (Birman & Machado 2012:57). Percebo um púlpito repleto de homens. Olho para o altar, bem à frente e miro vários objetos eletrônicos: guitarras, caixas de som, projetores, microfones, baterias. Na parede há um telão. Olho para o lado, vejo as irmãs com suas bíblias.

Os cânticos começam. Equipamentos ligados, música alta e letras dos corinhos projetadas na parede frontal do templo. O telão é um recurso importante para expor as letras dos cânticos, para leitura bíblia ou para organizar o sermão pastoral durante os ritos pentecostais. Ao comando da cantora, todos se levantam e olham para frente lendo o que está sendo projetado adiante. Há uma ordem impressionante que domina o ambiente. Os corpos se movimentam. Todos de pé a cantar. Olhares para frente. O fato de as letras estarem projetadas na parede insere neste momento de fervor emocional uma postura ereta e um olhar adiante que anteriormente não havia. Uma nova 'técnica corporal'[10] (Mauss 1974).

Neste ponto pode ser interessante pensar que quando a leitura é realizada diretamente na harpa cristã, a cabeça permanece abaixada e se levanta para olhar adiante esporadicamente. Com a presença do telão, a cabeça tende a permanecer ereta e o olhar adiante se torna uma referência mais constante.

A ascensão do uso do telão nos cultos pentecostais é um bom exemplo de como certos objetos tradicionais têm sido desafiados pelas inovações tecnológicas. Neste caso, o desafiado é a harpa Cristã que observei pouquíssimas vezes nas mãos das mulheres que se sentavam ao meu lado, dos jovens do grupo de louvor e mesmo dos dirigentes no púlpito. Nos momentos em que seus hinos eram cantados, a letra esteve sempre projetada.

Perguntei a algumas fiéis que estavam sentadas ao meu lado sobre o uso do hinário. Algumas me responderam que não o trazem para o templo por não o utilizar, outras justificaram dizendo não ser necessário carregar já que sabem as letras de cor e também porque os hinos podem ser lidos na projeção. Posso contar nos dedos as vezes que vi a Harpa Cristã nas mãos de algum assembleiano nestas igrejas e quando via, muitas vezes ela não era utilizada. O fato é que intrigantemente, o objeto sagrado Harpa Cristã parece estar sendo pouco a pouco substituído nas igrejas visitadas pelos corinhos projetados nos telões.

Obviamente, como venho argumentando, o desafio à harpa cristã não se realiza unicamente pela presença da tela. Acredito que a incorporação tecnológica precisa ocorrer a partir da formação de consensos que envolvem elementos cosmológicos e rituais. A atração causada pela tela e pelo que ela media evidencia uma mudança importante no perfil do momento de adoração a partir de um redirecionamento cosmológico e de sensibilidades. A renovação dos dons do Espírito Santo, os louvores cada vez mais emocionais, a movimentação dos corpos, os braços chacoalhados, as cabeças balançantes, os rostos levantados. Todas essas técnicas corporais demonstram que o momento do louvor é cada vez mais um momento de deixar a 'o poder do espírito santo fluir'.

A expressividade dos fiéis durante os cânticos nos mune de material descritivo para compreensão do impacto destas novidades no rito. Durante um culto de louvor em celebração ao 54° aniversário da AD em Cascavel, os fiéis cantavam a música 'Preciso de ti' sob o comando a equipe de louvor. Este corinho é composto por um ritmo mais lento e uma letra que, como o próprio título deixa claro, conduz o crente a meditar a respeito da sua imperfeição e da necessidade de auxílio divino para superação das provações terrenas.

Durante a louvação, foi possível perceber que a letra projetada no telão ajudava os fiéis a acompanhar a canção e conduzia o movimento das cabeças para frente, para o púlpito. Assim, sucediam-se instantes em que observei fiéis de olhos fechados, com as mãos para cima e com

os quadris que se moviam de um lado a outro bem lentamente. Em intervalo seguinte, os olhos se abriam e olhavam a letra no telão. Era possível notar que o rosto de alguns fiéis estava molhado por lágrimas de emoção.

Recontando a história da AD, sabe-se que a dupla corinho e telão foi sendo agregada gradativamente nos cultos. Inicialmente, os corinhos eram memorizados e algumas vezes cópias impressas eram distribuídas para que os participantes pudessem acompanhar essas canções. Posteriormente, a tecnologia da tela contribuiu para a aderência dos corinhos que são constantemente substituídos por novas canções com inovações nos conteúdos, nas melodias e ritmos, ao passo que o hinário impõe fixidez. Por outro lado, a tela facilita a postura ereta e a liberdade de mãos que levam a construção de um estilo de movimento corporal específico já que ela é compartilhada coletivamente, assim como os movimentos são construídos comparativamente.

Meyer (2018:29) falando das formas sensoriais explica que elas são parte de uma estética religiosa específica que comanda o engajamento sensorial dos seres humanos entre si e com o divino justamente porque induzem a padrões repetitivos de sentimentos e ação. No entanto, a autora nos convoca a dar atenção ao processo de transformação religiosa quando determinadas estéticas são contestadas. Os exemplos etnográficos me levam a compreender que o triunfo do telão está tanto associado a lógica tradicional da oralidade quanto a novidade das formas sensoriais que podem ser descritas a partir da etiqueta corporal e dos padrões sentimentais específicos. Vejamos detidamente cada uma destas diferenças que dizem respeito a inserção do telão nos cultos.

O surgimento da AD no Brasil do início do século XX associa-se a uma estrutura de estímulo à oralidade. O apelo à participação de todos no culto fez com que a oralidade se tornasse o método de adesão por excelência em uma religiosidade composta sobretudo por indivíduos que não tinham acesso ao estudo acadêmico, nem mesmo a educação formal (Mafra 2001). Assim, "a palavra cantada, falada, gritada,

murmurada" (Pommering 2011:120) sempre fez parte da expressividade pentecostal. O apelo ao emocional, aos canais de comunicação informais tornou-se força vital experienciada pelos pentecostais em diversas áreas da sua vida.

O louvor é uma das facetas da oralidade evangélica e por isto mesmo tem status especial para os pentecostais (Meyer 2018:29). Seu padrão mais informal e espontâneo, mais aberto à improvisação é um dos canais preferenciais do pentecostalismo contemporâneo. Em um culto realizado em abril de 2016 na Igreja Evangélica Missão em Toledo, o líder do grupo de louvor convocou a congregação a ficar de pé e aprender uma música nova. "Não vai ser difícil. Olhem a letra na tela!" Logo em seguida todos se movimentaram de suas cadeiras e começaram a balançar as cabeças sob o comando do som da guitarra e através do ritmo das batidas da bateria. O olhar adiante, atento, demonstrava que nem todos conheciam a letra, mas estavam dispostos a aprender e a reproduzir. A congregação convocada a verbalizar a mensagem divina é uma das recorrências deste campo de pesquisa.

Todavia, não podemos esquecer que embora a harpa cristã seja a representação de um saber escrito, quando seus hinos são repetidamente cantados, se transformam em recurso mnemônico oral que é acessado nos mais distintos momentos da vida de um fiel. O hinário guarda em si mesmo a capacidade de formatação da compreensão bíblia e teológica desta comunidade.

Obviamente, o impacto da presença do telão no culto é imenso. Além de desafiar a posse dos objetos rituais individuais, ele também altera a postura de visualização. Posso dizer que aquele movimento de olhar para baixo e se concentrar nas letras em foco no livro de papel, está sendo substituído por um olhar para a frente – o que desafia o modelo tradicional de concentração individual. Neste novo movimento de cabeça, vê-se constantemente as lideranças no púlpito, além de permitir o uso mais eficiente da visão lateral que dá vazão a uma dimensão comparativa com os irmãos. Assim, nos cultos tecnológicos o momento de projeção é intervalo efetivo de construção de modelos

de comportamento e de vigilância mútua. Olhar os outros mobiliza para construção de dinâmicas de performance que seguem sendo reverberadas da igreja para casa, das lideranças para os liderados.

Eisenlohr (2011) explicou que quando as mídias são incorporadas naquilo que contribuem para mediar, a tendência é que elas sejam apagadas. Ou seja, quanto mais aceita for uma mídia durante o processo de adoração, menos visível ela será. Entretanto, não se pode dizer que a invisibilidade da mídia a impede de causar efeitos naquilo que media. A mídia molda e afeta o conteúdo que transmite (Meyer 2015:147).

O telão já é um objeto ritual. Ele se tornou uma dimensão fundamental da experiência religiosa pentecostal nas igrejas visitadas. Afinal, seu uso e sua aceitação são rotineiros nas celebrações. Não há contestação de sua utilização e nenhuma polêmica sobre seu uso foi presenciada durante todos os cultos que assisti. Olhar adiante e cantar é uma conduta que já está naturalizada para grande parte dos fiéis e que se alinha com a perspectiva do êxtase e do compartilhamento.

O conceito clássico de 'efervescência coletiva' de Durkheim (2000) também pode auxiliar a pensar a ideia de incorporação tecnológica. Quanto maior a identificação entre os participantes de um ritual, quanto mais contínuos e semelhantes forem seus movimentos e quanto maior o grau de identificação dos mesmos com a tarefa em realização, maior a capacidade de produção de saciedade emocional de um rito. Quando forma e conteúdo se fundem, geram eficácia simbólica compartilhada (Collins 2004).

É por isto que Meyer (2019:30) faz questão de apontar que o físico e o espiritual estão relacionados na religiosidade pentecostal. Quando os protestantes da reforma propuseram o discurso de uma religião deslocada de mediadores externos, eles concentraram-se especificamente na ideia abstrata de que o pulsar do Espírito Santo se dá no íntimo do adorador. Nesta concepção está prevista uma clara separação entre corpo e mente. No entanto, os novos estudos de cultura material, ao considerarem o corpo como um mediador,

nos ajudam a "reapreciar a forma e o estilo como centrais na estética religiosa" (Meyer 2019:29) e a desfazer esta dualidade nas análises.

Por último, precisamos também pensar a escolha dos conteúdos em exposição no rito. Sabe-se que o conteúdo da projeção é selecionado pelos líderes de louvor. Esta prática evidencia a circunscrição do que está sendo lido pela plateia. Se o uso do telão não causa polêmicas, este apaziguamento também precisa levar em consideração o fato de que a hierarquia e a seleção do conteúdo estão alinhadas. Não há possibilidade de individualização ou personalização do teor da mensagem. Com o telão, o controle hierárquico do conteúdo no culto é eficiente e o compartilhamento de mensagem e meio se torna efetivo, assim como já ocorria com a harpa cristã. O papel da instituição religiosa na seleção do conteúdo e na estimulação dos padrões de sentimentos e de movimentos seguem auto evidentes.

Conclusão

Neste artigo, procurei discutir a mudança ritual nos momentos de louvor dos cultos pentecostais a partir de diversos elementos em transição: os hinos e os corinhos, o hinário e o telão, os movimentos corporais tradicionais e as novas expressividades. Procurei acompanhar de maneira mais explícita a entrada do telão nos rituais demonstrando como a aceitação deste objeto tecnológico está diretamente relacionada a nova estética religiosa das igrejas investigadas. Como tentei argumentar, a substituição de certos objetos sagrados tradicionais por inovações tecnológicas nos rituais exige atenção redobrada nas posturas, nos conteúdos e nos dispositivos acionados e não se faz isoladamente. Estes processos estão embebidos de fatores muitos complexos tais como a cosmologia, as características do rito e também as propriedades de cada um dos suportes utilizados.

No caso da harpa cristã e do telão nota-se que o processo de incorporação já foi realizado de maneira que este último nem é notado como inovação tecnológica. E mais, os movimentos corporais e as dinâmicas de utilização da projeção seguem de perto a trilha dos

cultos com ênfase nos dons do Espírito Santo que levariam a uma maior movimentação do corpo exigindo maior liberdade de braços e de mãos, além de privilegiar o lugar de poder da hierarquia religiosa nas igrejas pesquisadas.

Concluo dizendo que para compreender a mudança ritual devemos levar em consideração relações muito amplas e que nos levam em última instância a considerar os caminhos e descaminhos da religião no mundo contemporâneo, cada vez mais povoado de meios, de agentes de culturas e naturezas distintas.

Notas:

[1] Agradeço imensamente a leitura atenta e as sugestões feitas por Carly Machado, Rodrigo Toniol e Robson Rodrigues de Paula. As reflexões que seguem são responsabilidade minha.

[2] A expressão êxtase aparece ao longo do texto fazendo referência à saciedade emocional gerada por um ritual finalizado (Collins 2004). No entanto, na literatura antropológica a categoria êxtase também se refere ao transe pentecostal no qual o fiel tomado pelo Espírito Santo pode falar em línguas, dançar, profetizar ou mesmo adormecer. Para uma compreensão melhor do termo sugiro a leitura de Maués (2003).

[3] Na tradição antropológica dos estudos de religião o debate sobre objetos sagrados constituiu-se como formador da área e seguiu constante ao longo de todo o desenvolvimento disciplinar. Durkheim (2000:114), por exemplo, embora trabalhasse na chave da idéia de representação, ponderava que certas classes de objetos adquirem caráter especial justamente por serem portadores de emblemas coletivos e por emanarem suas propriedades sagradas aos indivíduos. Em 'As formas elementares da vida religiosa', o mestre francês explicou que o churinga, o nurtinja e o waninga representam materialmente o totem e são construídos e utilizados para celebrações rituais durante as quais emanam seu caráter sagrado diante dos indivíduos que delas participam. Durkheim questionava se o totem seria somente um nome e um emblema. O autor segue argumentando que ao ser transferido para os objetos rituais o totem ganha corporalidade como um signo material exterior (Durkheim 2000:120).

[4] Se o termo ritual refere a atividades formais, públicas, coletivas e repetitivas que se associam sobretudo a ideia de reprodução social, o termo ritualização procura trabalhar aqueles comportamentos que geram energia e saciedade emocional para os indivíduos e que são realizados ao longo do cotidiano. Os rituais contemporâneos têm se transformado à medida que a laicização, o individualismo e a cientificidade avançam. De toda forma, não se pode falar em declínio dos rituais e sim em adaptação destas atividades significativas.

[5] Robson Rodrigues de Paula (2016) aponta para o crescimento do número de 'corinhos de fogo' sendo cantados durante os cultos das Igrejas Assembleias de Deus. O autor frisa a autoria desconhecida destes cânticos e o seu potencial para movimentação corporal e identificação com ritmos populares brasileiros. Além dos corinhos de fogo percebo grande quantidade de músicas propagadas pela indústria musical gospel brasileira.

[6] Não há registro de autoria. Os corinhos tradicionais do cancioneiro popular evangélico aparecem como nos sites especializados como 'corinhos evangélicos'.

[7] Autoria de Edinaldo do Rio. Álbum Glória na Prova, lançado no ano de 2005.

[8] Traduzido por Paulo Leivas Macalão.

[9] Não há registro de autoria. Os corinhos tradicionais do cancioneiro popular evangélico aparecem como nos sites especializados como 'corinhos evangélicos'.

[10] A literatura dedicada a '*material religion*' rejeita a ideia de representação e ação tal como tais concepções são utilizadas numa perspectiva simbólica. De forma diferente, aposta numa perspectiva de valorização da experiência corporal não no sentido de que ela revela apenas uma certa simbologia, mas compreendendo-a como a vivência corporificada da religião. A respeito desta divergência e das especificidades do conceito de formações estéticas ver Meyer (2006), especialmente a seção *Aesthetics and Aisthesis*.

Referências:

ABREU, Maria J. 2005. "Breathing into the Heart of the Matter: Why Padre Marcelo Needs No Wings". *Postscripts: The journal of sacred texts and contemporary worlds*, 1(2-3):301-324.

AUBRÉE, Marion. 1996. "Transe: entre libération de l'inconscient et contraintes socioculturelles". In GODELIER, M. & HASSOUN, J. (eds.): *Meurte du Père, sacrifice de la sexualité: approches anthropologiques et psychanalytiques*, pp. 173-192. Paris, Arcanes.

BELL, Catherine. 1997. *Ritual perspectives and dimensions*. Oxford: Oxford University Press.

_____. 1992. *Ritual Theory, ritual practice*. New York Oxford: Oxford University Press.

BIRMAN, P. & MACHADO, C. 2012. "A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 27(80):55-69.

BIRMAN, P. & LEHMAN, D. 1999. "Religion and the media in the battle for the ideologic hegemony: The Universal Kingdom of God and the TV Globo in Brazil". *Bulletin of Latin American Research*, 18(2):145-164.

COLLINS, Randall. 2004. *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press.

DE PAULA, Robson. 2008. *Audiência do Espírito Santo: música evangélica, indústria fonográfica e formação de celebridades no Brasil*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

_____. 2016. "Sinta este fogo irmão": cosmologia pentecostal, noção de pessoa e corinhos de fogo". *Revista Tempo da Ciência*, 23(45):52-64.

DOUGLAS, Mary. 1984. *Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*. New York: Routledge & Kegan Paul Ltd.

DURKHEIM, Emile. 2000. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.

EISENLOHR, Patrick. 2011. "What is a medium? The anthropology of media and the question of ethnic and religious pluralism". *Social Anthropology*, 19(1):1-5.

HARPA CRISTÃ. 2000. Rio de Janeiro: CPAD.

HILDERLITER, Beth. 2009. "Communities of Sense: Rethinking Aesthetics and Politics". Durham: Duke University Press.

HUGHES, S. & MEYER, B. 2005. "Guest Editors' Preface. Postscripts". *The Journal of Sacred Texts & Contemporary Worlds*, 1-2(1-3):149-153.

MACHADO, Carly. 2014. "Introdução ao dossiê religião e mídia". *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 34(2):141-145.

MAFRA, Clara. 2001. *Os Evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.

MARIZ, Cecília. 2016. "Formas de conceber comunidade e dons em três vertentes cristãs: analisando rupturas e continuidades". *Tempo da Ciência*, 23(45):9-26.

MAUÉS, Raimundo. 2003. "'Bailando com o senhor': técnicas corporais de culto e de louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais)". *Revista de Antropologia* 46(1):10-40.

MAUSS, Marcel. 1974. "As Técnicas Corporais". In *Sociologia e Antropologia, vol. 2*. São Paulo: EPU/EDUSP.

MEYER, Birgit. 2010. *Aesthetic formations. Media, religion and the senses*. USA: Palgrave Macmillan.

_____.2009. "Aesthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism's Sensational Forms". *South Atlantic Quarterly,* 109(4):741-763.

_____.2018. "A estética da persuasão: as formas sensoriais do cristianismo global e do pentecostalismo". *Debates do NER*, 19(34):13-45.

_____. 2015. "Mediação e imediatismo: formas sensoriais, ideologias semióticas e a questão do meio". *Campos*, 16(2):145-164.

_____. 2006. Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion. Faculteit der Sociale Wetenschappen, Vrije Universiteit Amsterdam (*Manuscript*).

MOULIAN, R., IZQUIERDO, J. Manuel. & VALDÉS, C. 2012. "Poiesis numinosa de la música pentecostal: Cantos de júbilo, gozo de avivamiento y danzas en el fuego del espíritu". *Revista Musical Chilena*, LXVI (218):38-55.

POMMERING, Clayton. 2011. "Oralidade e escrita na teologia pentecostal: acertos, riscos e possibilidades". *Protestantismo em revista*, 24(1):117-133.

RABELO, Miriam. 2018. "Corpo e sensibilidade na religião: comentários sobre o texto de Birgit Meyer". *Debates do NER*, 18(34):47-54.

ROBBINS, Joel. 2011. "The obvious aspects of pentecostalism: ritual and pentecostal globalization". In LINDHARDT, M. (ed.): *Practicing the faith. The ritual life of pentecostal – charismatic Christian*, pp. 49-67. New York/Oxford: Berghahnbooks.

STOLOW, Jeremy. 2014. "Religião e Mídia: notas sobre pesquisas e direções futuras para um estudo interdisciplinar". *Religião e Sociedade*, 34(2):146-160.

TURNER, Victor. 1957. *Schism and continuity in na African Society. A study of ndembu village*. Manchester: Manchester University Press.

_____. 1987. *The anthropology of performance*. New York: PAJ Publications.

VAN GENNEP, Arnold. 1981. *Les rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement de la naissance, de l'enfance, de la puberté de l'initiation, de l'ordination, du couronnement Des fiançailles et du mariage Des funérailles, des saisons, etc.* Paris: Éditions A. et J. Picard.

Abstract: Moments of praise are the privileged locus for understanding ritual change. In the services of some Assembly of God Churches in Toledo and Cascavel, Paraná these ritual intervals are time-space for the 'Holy Spirit to flow' through emotional songs, movement of bodies and sacred objects. From the bibliographic debate driven by the concept of sensorial forms and rituals, I follow the coexistence and transitions between hymns and choirs, hymnals and screens. My goal is to reflect on the ritual change by problematizing the insertion of new media as components of the cult. As I intend to discuss, these processes are expressed through the creation of aesthetic contexts that involve bodily, technological supports and cosmological, ritual and hierarchical elements.

Keywords: Praise; Ritual change; Media; Sensorial forms.

Recebido em novembro 2020.

Aprovado em março 2021.