

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

FLAVIA TORTUL CESARINO

CORPORALIDADE NEOPENTECOSTAL: ANÁLISE E CONCEPÇÃO DE CORPO NA
IGREJA BOLA DE NEVE DE MARÍLIA, SP.

MARÍLIA

2015

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

FLAVIA TORTUL CESARINO

**CORPORALIDADE NEOPENTECOSTAL: ANÁLISE E CONCEPÇÃO DE CORPO
NA IGREJA BOLA DE NEVE DE MARÍLIA, SP.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP, Campus de Marília, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Linha de Pesquisa: Cultura, Identidade e Memória.

Orientador: Antonio Mendes da Costa Braga

MARÍLIA
2015

Cesarino, Flavia Tortul.
C421c Corporalidade Neopentecostal: Análise e Concepção de
Corpo na Igreja Bola de Neve de Marília, SP / Flavia Tortul
Cesarino. – Marília, 2015.
87 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) –
Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e
Ciências, 2015.

Bibliografia: f. 85-87

Orientador: Antonio Mendes da Costa Braga.

1. Corpo humano – Aspectos religiosos. 2.
Pentecostalismo. 3. Ritual. 4. Religiosidade cristã. 5.
Marília (SP) – Religião e sociologia. I. Título.

CDD 301.452

FLAVIA TORTUL CESARINO

**CORPORALIDADE NEOPENTECOSTAL: ANÁLISE E CONCEPÇÃO DE CORPO
NA IGREJA BOLA DE NEVE DE MARÍLIA, SP.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade Filosofia e Ciências – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP, campus de Marília, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Linha de Pesquisa: Cultura, Identidade e Memória

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Antonio Mendes da Costa Braga
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
Faculdade de Filosofia e Ciências, Campus de Marília

Profa. Dra. Grazielle Acçolini
Universidade Federal da Grande Dourados, MS.
Faculdade de Ciências Humanas

Prof. Dr. Andreas Hofbauer
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
Faculdade de Filosofia e Ciências, Campus de Marília

Marília, 03 de fevereiro de 2015.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a Deus. Sou grata à minha família também por ter me apoiado e incentivado. Apesar do conflito interno durante uma parte da elaboração do trabalho, felizmente pude encontrar um meio de conciliar minha fé com a ciência. Agradeço também ao meu orientador pelo auxílio na criação desta dissertação e a Professora Claude Lepine, que me orientou por um breve período do mestrado.

“A construção do ser social, feita em boa parte pela educação, é a assimilação pelo indivíduo de uma série de normas e princípios — sejam morais, religiosos, éticos ou de comportamento — que balizam a conduta do indivíduo num grupo. O homem, mais do que formador da sociedade, é um produto dela.”

(Émile Durkheim)

RESUMO

Há alguns anos o número de evangélicos no país tem crescido de forma notável, principalmente quando se trata de igrejas neopentecostais. A Bola de Neve Church se enquadra neste tipo de denominação e é relativamente nova. Desde o início voltada ao público jovem, esta instituição tem mostrado grande crescimento em pouco tempo. Considerando-a enquanto fenômeno social, este trabalho se dedica a investigar um aspecto importante observado na mesma: o corpo, especificamente, analisar e interpretar as técnicas corporais e a concepção de corpo presentes na Bola de Neve Church de Marília, SP. É importante destacar que o corpo não é pesquisado apenas em momentos de contato espiritual, mas a ideia é interpretar vários aspectos relacionados ao corpo (estética, sexualidade, aceção religiosa, relação com a cultura, sagrado e profano, entre outros). Todavia, quando se trata do papel do corpo no contato do fiel com o Espírito Santo, por exemplo, este tipo de experiência religiosa pode desencadear alguns fenômenos, tais como falar em línguas estranhas (glossolalia), o que ocorre durante orações, período de louvor, entre outros. Enquanto isso acontece, manifestações corporais transcorrem, isto é, há um repertório gestual frequentemente repetido, mas a pesquisa abarca também as expressões corporais do indivíduo neopentecostal de um modo geral, enquanto um modo de ser específico. Ao analisar essa corporalidade (o comportamento gestual dos fiéis de um modo geral), é necessário descrevê-la para compreender a função dessas manifestações corporais, ou seja, pelo fato de serem fenômenos empíricos, saber qual papel desempenham na interação do indivíduo com o sagrado, que significação é atribuída a elas pelos fiéis e pela instituição e porque são ressignificadas. É isto o que se pretende compreender através da elaboração de uma etnografia feita através de uma observação participante na Igreja Bola de Neve de Marília, SP, bem como da observação de cultos presenciais e cultos desta mesma igreja via internet (gravados em sua matriz, localizada em São Paulo), aliado também a um arcabouço teórico que servirá como base analítica, que atrela as noções de técnicas corporais de Mauss, a concepção de dimensão simbólica de Geertz, e a de corpo de Breton, concebendo assim, o corpo como um instrumento, meio e objeto técnico de que o homem se serve, mas também um sujeito construtor de sentidos através do contexto sociocultural em que se encontra inserido. Portanto, o levantamento bibliográfico do que já foi escrito sobre corpo relacionado à religião se faz necessário também, para que seja possível analisar a concepção de corpo existente na Bola de Neve Church de Marília, SP, reproduzida especificamente pelos fiéis desta instituição religiosa, para que se possa apreender que sentido o corpo têm para estes membros e qual concepção de corpo esta igreja propaga.

Palavras-chave: Corpo. Técnicas Corporais. Neopentecostalismo.

ABSTRACT

A few years ago the number of evangelicals in the country has grown remarkably, especially when it comes to neopentecostal churches. The Bola de Neve Church fits this type of designation and is relatively new. Since the beginning facing young people, this institution has shown tremendous growth in a short time. Considering it as a social phenomenon, this work is dedicated to investigate an important aspect observed in the same: the body, specifically analyze and interpret the body techniques and the design of the body present in the Bola de Neve Church of Marilia, SP. Importantly, the body is not searched only in times of spiritual contact, but the idea is to interpret various aspects related to the body (beauty, sexuality, religious meaning, relationship with culture, sacred and profane, among others). However, when it comes to body part in contact of the faithful with the Holy Spirit, for example, this type of religious experience can trigger some phenomena, such as speaking in tongues (glossolalia), which occurs during prayers, worship time, among others. As this happens, physical manifestations elapses, that is, there is an often repeated sign repertoire, but also includes the search expressions neopentecostal individual body generally as a way to be specific. In examining this corporeality (the gestural behavior of the faithful in general), you must describe it to understand the function of these physical manifestations, that is, because they are empirical phenomena, know what role do they play in the interaction of the individual with the sacred, that meaning is assigned to them by the faithful and by the institution and because they are new meanings. Is this what you want to understand through the development of an ethnography done through a participant observation in the Bola de Neve Church of Marilia, SP, and observation of classroom cults and cults of that church on internet (recorded on his mother, located in São Paulo), ally also a theoretical framework that will serve as an analytical basis that links the notions of bodily techniques of Mauss, the design of symbolic dimension of Geertz, and the body, of Breton, designing thus the body as an instrument, middle and technical object that man uses, but also a subject builder senses through the sociocultural context in which it is located. Therefore, the literature of what has been written about body related to religion is necessary also, so you can analyze the existing body design on Bola de Neve Church of Marilia, SP, played specifically by the faithful of this religious institution, so that we can grasp that sense the body to have these members and which body design this church propagates.

Keywords: Body. Body Techniques. Neopentecostalism.

SUMÁRIO

1 Introdução	9
2 O Campo Religioso Evangélico no Brasil: O Lugar da Bola de Neve Church	13
2.1 Protestantismo e Configuração do Protestantismo no Brasil	13
2.2 Pentecostalismo e Neopentecostalismo no Brasil	17
3 Fundação e Organização da Bola de Neve Church	29
3.1 Características da Bola de Neve Church	33
4 Corpo: Contexto e Concepção	41
4.1 Corpo À Luz da Sociologia e Antropologia	41
4.2 As Técnicas do Corpo	45
4.3 Contribuições da Sociologia e Antropologia do Corpo, Discussões Metodológicas e Abordagens Atuais	52
4.4 O Corpo e sua Relação com a Cultura.....	58
5 O Corpo na Bola de Neve Church.....	60
5.1 O Corpo no Cristianismo: Corpo como profano ou sagrado e sexualidade	60
5.2 Estética do Corpo	70
5.3 Notas etnográficas sobre a Bola de Neve Church de Marília, SP.	71
6 Considerações Finais: Algumas Análises dos Conceitos de Corpo e de Técnicas Corporais observadas na Bola de Neve Church de Marília, SP.....	80
REFERÊNCIAS	85

1 INTRODUÇÃO

Religião sempre foi algo muito estudado na área de antropologia, desde a formação da mesma, como nos estudos pioneiros de Frazer, Durkheim (2000), até autores contemporâneos como Geertz (2008). No caso da temática do corpo também, com Mauss (2003) principalmente como referência teórica.

Geertz (2008), de vertente hermenêutica, procura compreender a religião interpretando-a, entendendo como se configura o pensamento religioso do indivíduo que crê. Para ele, a religião é um sistema de símbolos, portanto, algo a ser decifrado, pois tudo o que é simbólico está na verdade dotando de outro sentido determinada coisa, e neste caso, este sistema cumpre um papel, que é o de tornar a concepção religiosa factível.

Para Durkheim (2000), a religião é definida como uma manifestação coletiva, ou seja, o sagrado é caracterizado como um conjunto de crenças, ritos e símbolos que apresentam uma representação do real, criados e compartilhados por uma coletividade.

Já Weber (1971), propõe uma sociologia da religião que comporta um conjunto coerente de crenças que comandam práticas, uma organização social e moral, ou seja, Weber (1971) se concentra em ressaltar que a religião comanda as ações daqueles que tem uma crença. Assim, Weber (1971) desenvolve a ideia de uma ética ascética, isto é, estilo de vida pautado em valores religiosos, que promovem a renúncia ao corpo e a disciplina dos sentidos, e também é o que comanda as ações do indivíduo dentro ou fora de uma instituição religiosa. Weber (1971) também aponta uma mudança pela qual a religião passa, pois, com a questão do desencantamento do mundo, ou seja, com a racionalização do mundo a religião passa a perder seu universo mágico, sua irracionalidade, e para que não haja perda de fiéis, a religião deve se adequar a esta nova realidade. Mas a maioria das religiões manteve a rejeição ao mundo, em que se observa um paradoxo constante enfrentado pelo portador de uma crença: ele é obrigado a lutar contra o mundo permanecendo nele (ascetismo intramundano).

No caso do conceito de corpo, para Mauss (2003), o corpo é naturalmente o primeiro instrumento, objeto técnico e ao mesmo tempo meio técnico do homem. O desenvolvimento do ser humano comprova isto, pois, desde os primórdios o mesmo utilizava seu corpo para diversos tipos de atividades (caça, coleta de alimentos, rituais religiosos, expressar emoções, dentre outros), porém, o modo como criaram e recriaram gestos para cada tipo de coisa é o que instiga a investigação. Obviamente parte destes gestos sofre e continua sofrendo modificações, devido não apenas à evolução do homem, mas também ao seu desenvolvimento

social. Assim, de uma forma geral, o corpo é um instrumento, objeto e meio técnico simultaneamente, e cada cultura sabe servir-se dele, de acordo com seus próprios hábitos.

Mauss (2003) define as técnicas corporais como um ato tradicional eficaz, pois considera que os atos praticados pelos seres humanos são hábitos próprios de sua cultura, sendo costumeiramente transmitidos principalmente de modo oral. O que se pode extrair de seu pensamento então, é que as técnicas corporais são construídas socialmente.

Outro autor que também se dedica aos estudos sociológicos e antropológicos do corpo é Breton (2007), que fundamenta sua teoria a partir de uma sistematização dos escritos de alguns autores sobre a temática do corpo, ou seja, percebem-se influências de Mauss (2003) e Geertz (2008) principalmente. Breton (2007, p. 7) concebe a “[...] corporeidade humana como fenômeno social e cultural, motivo simbólico, objeto de representações e imaginários”.

Observa-se que o pensamento de Breton (2007) acerca do corpo se aproxima da concepção de Geertz (2008) sobre a cultura e a religião. Além de Mauss (2003) e Breton (2007), cabe aqui utilizar também as ideias de Geertz (2008), que mesmo não tendo se dedicado a estudar a corporalidade, a teoria dele sobre religião se encaixa perfeitamente na categoria de análise proposta aqui. Geertz (2008) procura compreender a religião, interpretando-a, entendendo como se configura o pensamento religioso e a compreensão do indivíduo que crê. Para ele, a religião é um sistema de símbolos, portanto, algo a ser decifrado, pois tudo o que é simbólico está na verdade dotando de sentido determinada coisa, e neste caso, este sistema cumpre um papel, que é o de tornar a concepção religiosa factível. Sendo assim, influenciado por Durkheim (2000), para ele a religião também consiste numa representação do real. Relacionando esta sua teoria com a corporalidade típica de membros de igrejas neopentecostais, neste caso, da Bola de Neve Church de Marília, SP, vê-se que essas técnicas corporais fazem parte da concepção religiosa, é um mecanismo interno a elas que dota uma prática ou um ritual religioso de sentido.

Mas qual a importância de se analisar o corpo numa igreja neopentecostal? Reforçando a justificativa de se estudar religião, presente no início deste capítulo, segundo dados do Censo de 2010 do IBGE (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010), os evangélicos no Brasil já somam 22,2% da população, sendo que 60% deles são de origem pentecostal, 18,5% evangélicos de missão e 21,8% evangélicos não determinados. Observa-se então, que há um grande contingente de evangélicos pentecostais, o que ressalta a importância de se estudar a experiência corporal vivenciada por fiéis pertencentes a esta vertente, bem como a dos neopentecostais também.

Atualmente, a maioria dos autores, tais como Almeida (1998), autor que discorre sobre a formação e consolidação da Igreja Universal do Reino de Deus, importante igreja neopentecostal que atrai milhares de fiéis desde a década de setenta, e Gomes (1994), que também fez sua análise a partir desta mesma igreja citada acima, mas seguiu outro tema, a questão controversa do que é seita e do que é igreja; ambos têm concentrado suas reflexões ou em analisar rituais, vivência, conversão, através de etnografias elaboradas a partir da observação de cultos e do cotidiano de uma igreja, e como suporte há também entrevistas com fiéis e lideranças de igreja; ou então em analisar criticamente e apontar o caráter mercadológico da fé, através da comercialização de produtos religiosos, mas poucos são os trabalhos relacionados ao estudo das manifestações corporais da experiência religiosa. Um exemplo de texto que trata disso é: “Práticas Corporais e Religiosidade: Discursos de Líderes Religiosos”, de José Luiz dos Anjos e Juliana Saneto (2007), pertencente à área de Educação Física. Neste texto, o objetivo é dissertar acerca da influência da religião sobre o corpo dos indivíduos que praticam esportes e a relação entre sagrado e profano observada nos discursos dos líderes que costumam restringir a utilização do corpo nestas atividades.

Outro texto interessante é “Algumas Técnicas Corporais na Renovação Carismática Católica”, de Maués (2000). Maués (2000) através de um trabalho de campo na Renovação Carismática Católica procura descrever e interpretar as técnicas corporais, tais como a dança, o toque corporal e a glossolalia, partindo da concepção de técnicas corporais elaborada por Mauss (2003), e também faz uma comparação entre essas e as técnicas de um culto xamanístico popular na Amazônia. Ele chega à conclusão de que mesmo que algumas técnicas sejam parecidas, a diferença se encontra na maneira como as pessoas o concebem, deste modo, em seus vários significados.

Todos os rituais presentes no neopentecostalismo marcadamente demonstram uma expressão corporal própria: o modo de orar, certo modo de se gesticular com as mãos durante o ato de abençoar alguém, o modo de andar, de se ajoelhar, entre outros. Estas expressões são técnicas corporais que foram adquiridas e são constantemente transmitidas a outros indivíduos. Analisar a corporalidade neopentecostal se faz necessária, pois, além do fato de que o movimento neopentecostal tem crescido consideravelmente no país nestes últimos anos, ela tem papel crucial na manutenção deste movimento religioso, na medida em que é uma forma de externalização da fé e um dos aspectos internalizados e reproduzidos pelos fiéis. A Bola de Neve Church é um bom exemplo deste crescimento, e o entendimento das expressões

corporais expressadas pelos fiéis que a frequentam, contribui para uma melhor compreensão dos fenômenos religiosos presentes no Brasil.

Dessa forma, partindo das teorias dos três autores (BRETON, 2007; MAUSS, 2003; e GEERTZ, 2008) sobre corpo, o objetivo deste trabalho é analisar as técnicas corporais presentes entre os fiéis da Igreja Bola de Neve de Marília, SP e consequentemente sua concepção de corpo, podendo desta maneira através de uma observação participante, se chegar a uma compreensão sobre o conceito de corpo entre os fiéis e a instituição, e qual a sua importância na prática religiosa.

Tendo em vista os pressupostos destes autores, principalmente os de Mauss (2003), melhor dizendo, a partir dos mesmos, a ideia é compreender o corpo como algo construído socialmente, que ao mesmo tempo é além de instrumento, meio técnico, objeto, e também sujeito, produtor de cultura e meio de visibilidade da mesma, pois explicita as práticas rotineiras de determinado grupo contribuindo para a compreensão do mesmo.

Partindo da descrição dessas técnicas corporais, os objetivos específicos são: compreender como os indivíduos externalizam a experiência religiosa (qual a gestualidade característica do grupo em questão, de um modo geral, não apenas durante a experiência religiosa); qual o sentido do corpo neste tipo de experiência e que visão os fiéis têm sobre isso; que compreensão é atribuída a essas técnicas corporais, isto significa, identificar que sentido os fiéis atribuem a elas e posteriormente analisá-lo para saber por que essas técnicas corporais são ressignificadas no contexto religioso.

A metodologia deste trabalho se concentra em realizar uma pesquisa qualitativa baseada na concepção de corpo, e para isto, se propõe a fazer uma breve descrição e análise das técnicas corporais do neopentecostalismo a partir de levantamento de dados através da observação participante (elaboração de uma etnografia) realizada na Igreja Evangélica Bola de Neve de Marília, SP, observação de cultos e programas de TV desta igreja (gravados em sua matriz, localizada em São Paulo, e disponíveis no site da instituição), levantamento bibliográfico do que já foi escrito sobre corpo relacionado à religião; para que seja possível obter um bom arcabouço teórico e prático para interpretar e analisar a concepção de corpo existente no neopentecostalismo, neste caso, reproduzida especificamente pelos fiéis desta instituição religiosa, para que se possa apreender que sentido o corpo têm para estes membros e qual concepção de corpo esta igreja propaga.

2 O CAMPO RELIGIOSO EVANGÉLICO NO BRASIL: O LUGAR DA BOLA DE NEVE CHURCH

2.1 Protestantismo e Configuração do Protestantismo no Brasil

Neste capítulo pretende-se explicar brevemente sobre o Protestantismo, caracterizando-o, bem como sua inserção no Brasil e posteriormente também o Neopentecostalismo, para que por fim possamos compreender onde e como se configura a Bola de Neve Church no campo religioso evangélico brasileiro.

O movimento protestante, também chamado de Reforma Protestante, iniciou-se no século XVI, a partir do momento em que Martinho Lutero, sacerdote agostiniano e professor de teologia afixou um documento conhecido como 95 teses na porta da igreja de Wuttemberg, na Alemanha, isto é, este marco foi fundamental para a criação deste movimento, pois estas teses consistiam numa enumeração de doutrinas e práticas que na visão de Lutero, eram contrárias ao cristianismo, tais como a violação do celibato, excessos e vícios do clero católico, prática das indulgências (que consistia em vender a salvação para os indivíduos e membros de suas famílias) dentre outros que ele observou durante uma viagem que fez à Roma, na Itália. O objetivo de Lutero ao ter esta atitude era propor uma reforma ao catolicismo, o que na realidade acabou ocasionando a criação de uma nova forma de se vivenciar o cristianismo, diferentemente do catolicismo.

Outros teólogos e ex-padres surgiram e suas convicções e crenças, assim como as de Lutero serviram de base para criação de diversas doutrinas e conseqüentemente igrejas, como, por exemplo, o francês João Calvino. A doutrina calvinista, inclusive é uma das bases de boa parte das igrejas protestantes brasileiras, isto porque o protestantismo se tornou amplo e até hoje engloba diversas doutrinas e teologias.

Acerca da história do Protestantismo no Brasil, este trabalho se baseará principalmente no contexto histórico apresentado por Mendonça (1982). Segundo ele, a primeira tentativa de inserção do protestantismo no Brasil ocorreu pouco tempo depois da colonização portuguesa de 1549, entre 1555 e 1560, com o estabelecimento de protestantes franceses no Rio de Janeiro, que no país chegaram com o objetivo de fundar a França Antártica (refúgio onde os calvinistas franceses, também chamados de huguenotes pudessem livremente praticar o culto reformado). Porém, o empreendimento fracassou principalmente devido à resistência portuguesa, dentre outros motivos.

Houve uma segunda tentativa de implantação do protestantismo no Brasil, mais duradoura que ocorreu no Período Holandês, quando reformados holandeses se fixaram no Nordeste com toda a sua hierarquia eclesiástica semelhante ao calvinismo genebriano. Assim, “[...] durante quinze anos (1630-1645), Pernambuco e outras áreas do Nordeste brasileiro foram protestantes”. (MENDONÇA, 1982, p. 19). Embora Mauricio de Nassau fosse tolerante com os católicos, os holandeses logo reuniram um grupo composto por flamengos, ingleses e franceses de Recife, e com eles conseguiram organizar a primeira igreja.

Todavia, com a restauração portuguesa ocorrida em 1649, os vestígios institucionais do cristianismo reformado no Brasil desapareceram por muito tempo.

Na primeira década do século XVII, os franceses mais uma vez tentaram ocupar um espaço no país. A expedição de Rasily e La Ravardière queria fundar a França Equinocial no Maranhão. Apesar de Rasily ser católico e ter vindo acompanhado por vários capuchinhos, havia um número significativo de huguenotes em sua expedição. Sabe-se que havia certa liberdade religiosa no Maranhão, contudo, como os católicos eram maioria, eles assumiram a liderança religiosa, o que provavelmente suprimiu as devoções dos protestantes que se limitaram a fazer isso no âmbito doméstico. A França Equinocial teve uma existência curta e conseguiu exterminar possíveis futuras influências protestantes no Maranhão.

Durante o século XVIII houve a Inquisição no Brasil. As atividades do Tribunal do Santo Ofício foram intensificadas e a legislação passou a restringir a imigração, o que quase paralisou a Colônia. Isto posto, é possível dizer que até a chegada da Família Real não houve mais protestantes no Brasil. Somente a partir da alteração política ocorrida com a presença de D. João VI, principalmente devido à dependência portuguesa em relação à Inglaterra e visível na abertura dos portos “às nações amigas”, é que os protestantes anglo-saxões começaram a vir e se fixar no país, com certa liberdade para suas práticas religiosas.

Um novo tratado foi celebrado com a Inglaterra em 1810, e a intolerância religiosa presente no Brasil Colônia seria um entrave à execução deste tratado. Logo, a hegemonia católica foi sendo reduzida e os protestantes aos poucos foram socialmente conquistando seu lugar no Brasil. A princípio ainda havia algumas normas que restringiam a ação dos protestantes, como por exemplo, o fato de a liberdade religiosa se limitar aos âmbitos de suas igrejas. Portanto, até 1824, protestantes americanos, ingleses, alemães e suecos praticavam sua fé do modo que era permitido.

Conclui-se então, a partir deste breve resgate histórico, que somente no século XIX o Protestantismo de fato se inseriu no Brasil, e devido ao incentivo governamental à imigração

européia se instalaram no país, principalmente alemães, e os maiores contingentes de protestantes eram os anglicanos (ingleses), episcopais, (anglicanos norte-americanos) e, em número maior, os luteranos (maior parte destes formada por alemães).

Apesar dessa influência, somente a partir de 1850 que esta nova religião foi se popularizando no Brasil, pois nesta época chegaram ao país os primeiros missionários protestantes com o objetivo de propagar a sua fé. Este tipo de protestantismo é o chamado “protestantismo missionário” ou protestantismo de missão, e através deste movimento, a Igreja Episcopal, a Igreja Congregacional, a Presbiteriana e a Metodista (igrejas pertencentes ao ramo do protestantismo tradicional) se instalaram no Brasil.

A princípio, essas igrejas tradicionais eram, sobretudo, apenas um reflexo das igrejas tradicionais norte-americanas, tanto em relação à estrutura eclesiástica quanto aos ideais presentes na religião civil norte-americana. Isto causou um estranhamento, pois a sociedade brasileira não se identificava com esses ideais, porque eles não faziam parte do seu cotidiano e do processo histórico de construção da nação brasileira. Uma das consequências disto foi que o protestantismo brasileiro de origem missionária dificilmente atraiu as camadas populares, pois os indivíduos não se identificavam com esse conjunto de valores.

Segundo Mendonça (2002, p. 16-17),

Um dos primeiros historiadores do protestantismo brasileiro, Émile-G. Léonard, fala, de um lado, na presença da Reforma no Brasil, mas de outro, estranha a configuração das Igrejas da Reforma no país, achando-as distorcidas e afastadas, em muitos aspectos, do movimento religioso do século XVI. (...) O protestantismo missionário brasileiro não veio do continente europeu, mas dos Estados Unidos, cujo protestantismo tinha raízes na Reforma Inglesa. Talvez seja por isso que o protestantismo que chegou ao Brasil tenha tido intenções fortemente pragmáticas: pretendia ser elemento transformador da sociedade através da transformação dos indivíduos. Esse pragmatismo da religião civil norte-americana, em que a eficácia das ações era validada pela prática religiosa, é que levou Léonard, ao comparar o protestantismo brasileiro com o europeu, a dizer “este adora, enquanto que aquele trabalha”. O culto protestante no Brasil é “trabalho”, e os seus agentes, clérigos ou leigos, são “obreiros”. Nos Estados Unidos, os puritanos “trabalharam” para construir uma nação segundo o modelo que tinham; no Brasil, os protestantes têm “trabalhado” para “transformar” a sociedade. É por isso que não cabe a comparação entre protestantes brasileiros e os europeus, para quem a religião tem outra finalidade, isto é, adorar a Deus.

À vista disso, o protestantismo brasileiro ainda mantém algumas práticas do protestantismo norte-americano, prova disso é a tentativa de aliar a concepção da crença como um “trabalho”, isto é, o propósito de que o evangélico tem o dever de angariar cada vez mais fiéis, disseminar sua fé, à crença norte-americana que tem como propósito adorar a Deus.

Sobre o Protestantismo de Missão, um dos fatores que motivou os missionários norte-americanos a virem ao Brasil foi o estilo de vida deles próprios, a vontade de implantá-lo em

toda a América Latina, o que na visão deles, beneficiaria outros países. Mas vale ressaltar que esse “sonho americano” consistia em incorporar seu patriotismo, racismo e protestantismo que eram características inerentes aos estadunidenses. Foi com essa “missão”, diga-se de passagem, um grande empreendimento, visto que o Brasil era um país oficialmente católico, que eles iniciaram sua vinda ao país a partir de 1810.

A ideia dos mesmos se baseava na teologia calvinista que têm como características as concepções de “reino de Deus” e “povo escolhido”. Segundo esta doutrina, que marcou a segunda fase da Reforma Protestante na Europa, e foi criada por João Calvino, (diferentemente de Lutero que tinha por objetivo reformar a Igreja Católica) propunha a criação de uma nova igreja, similar à Igreja Primitiva (referência às primeiras comunidades cristãs que surgiram após a ressurreição de Jesus Cristo, segundo o relato presente na Bíblia Sagrada).

A doutrina da predestinação é uma parte importante da teologia de Calvino, e sempre foi muito polêmica, pois segundo a mesma, o ser humano perdeu a relação bem-sucedida que tinha com Deus por causa do pecado, e mesmo antes que isso acontecesse, Deus “escolheu” alguns indivíduos para serem salvos e obterem a vida eterna, por isso, a autodenominação que os calvinistas fazem de si mesmos como o “povo escolhido”. É importante evidenciar também, as ideias que Weber (1999) desenvolve em “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”, no qual discorre sobre a importância do calvinismo, crença oficial de alguns países da Europa, no sucesso econômico dos mesmos, na época da consolidação do capitalismo. Neste texto, vê-se que a motivação criada para que os indivíduos não escolhidos por Deus alcançassem a salvação, seria trabalhar, pois Deus se encontra presente em todas as atividades desenvolvidas pelo homem, inclusive nesta, que se torna de certa forma sacralizada, legitimando assim, a sua obrigação. Isto foi importante na consolidação do capitalismo, pois valorizou o trabalho. Entretanto, retomando a doutrina calvinista, ela não invalida a concepção chave de que o indivíduo é salvo pela fé, ela continua como a base, pois, o “escolhido” será salvo pela graça, sem a participação das boas obras, assim, ele deverá ter fé para ser salvo e ter direito a entrar no “reino de Deus”. Outro ponto importante segundo Calvino é o fato de compreender que Deus atua na vida do homem como um todo (dimensão espiritual, intelectual, sagrada ou profana), o que significa que tudo o que acontece é resultado dos “planos de Deus” (soberania absoluta de Deus). Logo, a vida do homem como um todo é uma espécie de culto a Deus justamente por causa da presença do mesmo em todos os espaços e atividades que o indivíduo desenvolve.

Apesar de importante, a teologia calvinista não foi a principal adotada pelos missionários norte-americanos, mas sim a teologia:

[...] desenvolvida nos movimentos de reavivamento, era de João Wesley, originada de uma variação do calvinismo, que ganhara corpo na chamada Era Metodista. Ao contrário do agostinianismo calvinista, o mecanismo da salvação consistia na consciência de culpa seguida de ato voluntário de aceitação da oferta de salvação, sucedido pela justificação e pela santificação progressiva. A fé era determinada pela experiência pessoal e emotiva. A teologia conversionista missionária consistia num processo diferente de mudança cultural. A conversão era individual e consistia no rompimento abrupto do indivíduo com seu meio cultural através da adoção de novos padrões de conduta opostos àqueles em que havia sido criado (MENDONÇA, 2002, p. 32).

Houve um conflito entre estas duas vertentes teológicas, mas a vertente conversionista, ou de conversão individual, foi a que prevaleceu. Vale ressaltar que o atual protestantismo brasileiro de origem missionária ainda mantém esta vertente.

2.2 Pentecostalismo e Neopentecostalismo no Brasil

O pentecostalismo brasileiro resultou de um movimento que surgiu nos Estados Unidos em 1906, que por sua vez tem sua origem no avivamento metodista do século XVIII. Este avivamento encabeçado por John Wesley, “introduziu o conceito de uma segunda obra da graça, distinta da salvação, a qual Wesley chamava de perfeição cristã. [...]” (FRESTON, 1994, p. 73) Posteriormente, o “[...] movimento de santidade (holiness) nos países de língua inglesa [...] democratizou o conceito wesleyano: em lugar da busca demorada, a experiência rápida e disponível a todos chamada “batismo no Espírito Santo” [...]” (FRESTON, 1994, p. 73). Um dos sinais do batismo no Espírito Santo seria a glossolalia (falar em línguas estranhas), que remete a uma passagem da Bíblia Sagrada (2002). Segundo o Livro de Atos dos Apóstolos, capítulo dois, versículos um a quatro, cinquenta dias após a ressurreição de Jesus Cristo,

Ao cumprir-se o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar; de repente, veio do céu um som, como de um vento impetuoso, e encheu toda a casa onde estavam assentados. E apareceram, distribuídas entre eles, línguas, como de fogo, e pousou uma sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo e passaram a falar em outras línguas, segundo o Espírito lhes concedia que falassem (BÍBLIA SAGRADA, 2002).

Segundo esta passagem, vários dias após a ressurreição de Jesus Cristo, durante a festa de Pentecostes, ocorreu um fenômeno, uma experiência religiosa em que houve a manifestação do Espírito Santo (entidade mediadora do contato do fiel com Deus e vice e versa) em várias pessoas, resultando na reprodução de línguas estranhas (glossolalia). Este fenômeno é fundamental para compreender no que se baseia o movimento pentecostal. Assim,

o pentecostalismo busca reviver essa experiência relatada na Bíblia, de falar línguas estranhas, de se parecer mais com as primeiras comunidades cristãs.

O pentecostalismo geralmente aparece dividido em três correntes pelos estudiosos. Neste trabalho a classificação adotada será aquela utilizada por Mariano (2010) (bem como a admissão do mesmo como principal referência teórica), na qual o autor leva em conta a dinâmica histórico-institucional, a mudança ocorrida na mensagem religiosa, bem como também se baseia em classificações de outros autores. Segundo esta divisão, o Pentecostalismo se subdivide em: Pentecostalismo Clássico, Deuteropentecostalismo e Neopentecostalismo.

No caso do Pentecostalismo clássico, o movimento teve sua implantação no Brasil através de missionários que vinham ao país com a finalidade de se estabelecer e fundar uma igreja nos moldes da sede norte-americana. Esta vertente do pentecostalismo abrange a chegada das primeiras igrejas pentecostais, que reinaram em absoluto de 1910 a 1950, no país. A Congregação Cristã e a Assembleia de Deus foram as duas primeiras igrejas pentecostais fundadas no Brasil, em São Paulo no ano de 1910 e em Belém no ano de 1911, respectivamente. Apesar da proximidade de tempo em que foram criadas, essas duas igrejas apresentavam distinções eclesiais e doutrinárias, que culminaram em estratégias de evangelização¹ e inserção social diferentes.

Algumas das características desta vertente citadas por Mariano (2010, p. 24) são:

[...] a transformação da comunidade sectária numa instituição que ao longo do tempo ascendeu social e economicamente e, em busca de respeitabilidade confessional, estimulou a formação teológica de seu clero (que antes se baseava na inspiração do Espírito e recusava terminantemente o ensino teológico formal), distanciando o púlpito dos leigos. Instituiu novas exigências além da posse de carisma para o exercício do pastorado; criando um corpo burocrático para administrar a igreja a fim de preservá-la para além da vida de seus fundadores; dificultando a ascensão à hierarquia eclesial; limitando e disciplinando as manifestações carismáticas em seu interior e diminuindo a rejeição ao mundo exterior e promovendo (não sem retrocessos, lutas internas e cismas) sucessivas acomodações à sociedade inclusiva.

O autor também diz que as duas igrejas citadas se configuram em um “[...] ferrenho anticatolicismo, por enfatizar o dom de línguas, a crença na volta iminente de Cristo e na salvação paradisíaca e pelo comportamento de radical sectarismo e ascetismo de rejeição do mundo exterior.” (MARIANO, 2010, p. 29).

¹ Evangelização: Prática comum e incentivada pelas igrejas pentecostais e neopentecostais, em que um fiel deve “pregar”, isto é, através dos ensinamentos da bíblia, incentivar um indivíduo a se converter e se tornar evangélico.

Já o Deuteropentecostalismo teve início em 1950, em São Paulo, com o trabalho missionário de dois ex-atores norte-americanos, Harold Williams e Raymond Boatright, pertencentes à International Church of the Foursquare Gospel.

[...] À frente da Cruzada Nacional de Evangelização, braço evangelístico da Evangelho Quadrangular (São Paulo, 1953), eles trouxeram para o Brasil o evangelismo de massa centrado na mensagem da cura divina. Difundiram-na por meio do rádio (...), do evangelismo itinerante em tendas de lona, de concentrações em praças públicas, ginásios de esporte, estádios de futebol, teatros e cinemas. Com mensagem sedutora e métodos inovadores e eficientes, atraíram, além de fiéis e pastores de outras confissões evangélicas, milhares de indivíduos dos estratos mais pobres da população, muitos dos quais migrantes nordestinos. (...) Com o êxito de sua missão, provocaram a fragmentação denominacional do pentecostalismo brasileiro, que até então, praticamente contava só com Assembleia de Deus e Congregação Cristã. No rastro das campanhas de cura divina da Cruzada surgiram as igrejas Brasil para Cristo (São Paulo, 1955), Deus é Amor (São Paulo, 1962), Casa da Bênção (Belo Horizonte, 1964) e várias outras de menor porte. (MENDONÇA, 2002, p. 30)

Ao teologicamente enfatizar o dom de cura divina, a partir de 1950, houve uma aceleração do crescimento e diversificação institucional do pentecostalismo no Brasil. As grandes e emblemáticas denominações da segunda vertente pentecostal continuam enfatizando este dom, visto que a cura é parte constitutiva de seus poderosos recursos proselitistas.

Sobre a teologia do deuteropentecostalismo, não há muita distinção entre a primeira e a segunda vertentes, apenas em relação à ênfase que cada uma faz a um determinado dom do Espírito Santo, isto é, enquanto a primeira prioriza o dom de falar em línguas, a segunda enfatiza o dom da cura divina.

Esta segunda onda aderiu a inovações evangelísticas (uso do rádio, teatro, estádios, entre outros) e enfatizou a cura divina e o exorcismo, entretanto, este segundo em menor escala. Por isso, apesar de manter em termos teológicos o pentecostalismo clássico, este movimento foi encaixado numa outra categoria.

Tanto no pentecostalismo quanto no deuteropentecostalismo, observam-se os chamados “dons do Espírito Santo”, por isso, se faz necessário nos remeter à Bíblia Sagrada (2002) e a definição que a mesma dá para “dons do Espírito Santo”. Segundo ela, em Primeira Coríntios, capítulo doze, versículos quatro a onze, o Apóstolo Paulo teria dito:

[...] Ora, há diversidade de dons, mas o Espírito é o mesmo. E há diversidade de ministérios, mas o Senhor é o mesmo. E há diversidade de operações, mas é o mesmo Deus que opera tudo em todos. Mas a manifestação do Espírito é dada a cada um, para o que for útil. Porque a um pelo Espírito é dada a palavra da sabedoria; e a outro, pelo mesmo Espírito, a palavra da ciência; E a outro, pelo mesmo Espírito, a fé; e a outro, pelo mesmo Espírito, os dons de curar; E a outro a operação de maravilhas; e a outro a profecia; e a outro o dom de discernir os espíritos; e a outro a variedade de línguas; e a outro a

interpretação das línguas. Mas um só e o mesmo Espírito opera todas estas coisas, repartindo particularmente a cada um como quer. (BÍBLIA SAGRADA, 2002)

Portanto, segundo este trecho da Bíblia, cada pessoa pode ter um determinado dom, seja de falar em línguas, interpretá-las, curar, profecia, dentre outros, mas todos eles advêm do chamado Espírito Santo, que pode se manifestar de formas diferentes através destes dons. No seguimento deste trecho, de acordo com a Bíblia, o Apóstolo Paulo faz também uma analogia da soma destes dons espirituais com o conceito de corpo, em que cada dom tem papel importante e seria parte de um corpo, neste caso, o corpo a que ele se refere é o conjunto de fiéis, também denominado “Corpo de Cristo”.

O Neopentecostalismo se refere a terceira vertente pentecostal iniciada na segunda metade de 1970, que cresce e se consolida ao longo das décadas de 1980 e 1990. A Igreja de Nova Vida, fundada no Rio de Janeiro em 1960 pelo missionário canadense Robert McAlister, segundo alguns autores (Paul Freston e Ricardo Mariano), é de onde surgiram as igrejas Universal do Reino de Deus (Rio, 1977), Cristo Vive (Rio, 1976) e Internacional da Graça de Deus (Rio, 1980). Além destas, a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (Goiás, 1976), a Igreja Renascer em Cristo (São Paulo, 1986), entre outras, foram as principais igrejas que se formaram neste período.

Neopentecostal é um termo adotado há certo tempo, geralmente para classificar as novas igrejas pentecostais. Neste caso, a utilização desta palavra será de acordo com sua intenção original, ou seja, se referirá as novas igrejas pentecostais criadas no Brasil, desde que se encaixem nas características desta vertente.

Ricardo Mariano (2010, p. 36) destaca três aspectos fundamentais dentre as características principais do neopentecostalismo:

- 1) Exacerbação da Guerra Espiritual contra o Diabo e seu séquito de anjos decaídos;
- 2) pregação enfática da Teologia da Prosperidade;
- 3) liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade. Uma quarta característica importante, ressaltada por Oro (1992), é o fato de elas se estruturarem empresarialmente. (...) Elas verdadeiramente agem como empresas e, pelo menos algumas delas possuem fins lucrativos. Resulta destas características a ruptura com os tradicionais sectarismo e ascetismo pentecostais. Esta ruptura com sectarismo e o ascetismo puritano constitui a principal distinção do neopentecostalismo.

Isto provocou uma grande mudança na vertente pentecostal, “a ponto de se poder dizer que o neopentecostalismo constitui a primeira vertente pentecostal de afirmação do mundo.” (MARIANO, 2010).

Entende-se que diferentemente das outras duas vertentes precedentes, o neopentecostalismo apresenta diferenças teológicas com relação a elas. As características

deste movimento apontadas por Mariano deixam isso claro, pois há uma mudança social, isto é, o modo de ser e de agir característico do protestante, mais especificamente do pentecostal sofreu uma transformação. Por isso, “quanto menos sectária e ascética e quanto mais liberal e tendente a investir em atividades extra-igreja (empresariais, políticas, culturais, assistenciais)” (MARIANO, 2010, p. 37) mais próxima esta igreja estará do modo de ser próprio do neopentecostal.

É importante destacar que dentre as igrejas das três vertentes pentecostais não há homogeneidade teológica. Quando há diferenças, geralmente se referem à condição da salvação da alma, ou a prática e/ou abolição de rituais, como por exemplo, referente ao primeiro caso, o fato de que a Congregação Cristã, pertencente ao pentecostalismo clássico, e a Igreja Cristo Vive creem na doutrina da predestinação. Apesar dessa heterogeneidade teológica, de um modo geral o calvinismo, salvo a questão da predestinação, é a doutrina mais seguida pelas igrejas neopentecostais.

Ainda sobre as igrejas neopentecostais, grande parte delas se apropria da Teologia da Prosperidade como parte fundamental de sua doutrina. A Teologia da Prosperidade surgiu nos Estados Unidos, e advém do Metodismo e do movimento Holiness, no qual se baseia seus hinos, cultos e teologia de uma forma geral, excetuando o fenômeno da glossolalia.

Desde sua inserção no país, o pentecostalismo sempre atraiu a camada mais pobre da população, e seu discurso, que explicitava o fato de serem ascéticos e sectários, promovia uma desvalorização do mundo. As condutas ascéticas, baseadas no puritanismo, era uma forma de manter costumes e hábitos que garantissem a salvação, o que os libertaria da dor e do sofrimento, principalmente o material, ocasionado pela baixa renda do indivíduo. Até este momento, para os pentecostais, a realização das promessas de redenção ocorria apenas no mundo espiritual, mas os problemas relacionados à classe econômica passam também a se referir à salvação, pois a prosperidade material se torna um sinal da graça, e os desfavorecidos financeiramente devem buscar obtê-la através da satisfação material. Para que esta questão fique mais clara, vale se remeter ao texto de Ricardo Mariano (2010, p. 147-148), em que diz que:

Toda religião tem de lidar com o problema do sofrimento imerecido, da miséria e da morte. As religiões de salvação, como sabemos, invariavelmente prometem aos fiéis a libertação do sofrimento, seja no além ou neste mundo, seja agora ou num futuro messiânico. Imbuídas dessa mensagem redentora, tendem a ser abraçadas principalmente pelas camadas sociais menos favorecidas. Segundo Weber (1982: 317), isso ocorre como “um sucedâneo, ou um suplemento racional da mágica”. Já os afortunados, diferentemente dos pobres e oprimidos, não têm a mesma necessidade de ser salvos ou redimidos da vida que levam. Necessitam antes “saber que têm o *direito* à sua boa sorte” neste mundo.

Verificou-se uma mudança, desta forma, nas características do pentecostalismo, fruto da modernização do Brasil a partir da década de 1970 (popularização do neopentecostalismo) notadamente devido à ascensão social de uma parte de seus fiéis, e já que o descontentamento seria grande se o ascetismo se mantivesse, o que provavelmente refletiria numa queda do número de fiéis nas igrejas, ocorreu um processo simultâneo de assimilação do mundo e institucionalização, que inclusive deu origem a novas igrejas. Assim, o pentecostalismo passou por um processo de adequação à sociedade brasileira, aos interesses do fiel, que era constantemente influenciado pela sociedade de consumo, por exemplo, que incentivava, e ainda incentiva o indivíduo a ter cada vez mais produtos e bens materiais.

Com esta mudança social, o público agora tinha condições econômicas para desfrutar de tudo o que o mundo podia oferecer de bom, e as concepções teológicas de outrora, que pregavam que os cristãos deveriam ser pobres, materialmente falando, ou, ao menos não ter interesse nos valores terrenos, não mais se encaixavam com esta nova realidade social. Deste modo, a alternativa criada foi a Teologia da Prosperidade.

Essa doutrina, reinterpretando ensinamentos e mandamentos do Evangelho, encaixou-se como uma luva tanto para a demanda imediatista de resolução ritual de problemas financeiros e de satisfação de desejos de consumo dos fiéis mais pobres, a grande maioria, como para a demanda (infinitamente menor) dos que almejavam legitimar seu modo de vida, sua fortuna e felicidade. (MARIANO, 2010, p. 149)

Com promessas de que o mundo seria *locus* de felicidade, prosperidade e abundância de vida para os cristãos, herdeiros das promessas divinas, a Teologia da Prosperidade veio coroar e impulsionar a incipiente tendência de acomodação ao mundo de várias igrejas pentecostais aos valores e interesses do “mundo”, isto é, à sociedade de consumo. (MARIANO, 2010, p. 149)

Mariano se remete a Weber para analisar essa questão:

Weber escreveu que quanto mais congregacional é o caráter da organização religiosa (caso do pentecostalismo), tanto mais a posição dos sacerdotes enfrenta a necessidade de condescender, no interesse da conservação e propagação do grupo de adeptos, às necessidades dos leigos. Prometer compensações imediatistas neste mundo costuma ser a concessão mais freqüente. No caso do neopentecostalismo, antes de representar uma condescendência pastoral momentânea, tais promessas dirigidas à massa de fiéis e virtuais adeptos constituem uma das principais razões de seu sucesso. (MARIANO, 2010, p. 150)

Assim sendo, para a Teologia da Prosperidade, o indivíduo tem direito a tudo o que há de bom (carros, casas, roupas, a todo tipo de bens materiais e também a felicidade), significando que a salvação seria algo obtido já no plano terreno, porque se refere a este mundo, e o sofrimento é algo a ser combatido. Nesse ponto, observa-se que a felicidade encontra-se diretamente relacionada à saciedade das necessidades da sociedade de consumo. O neopentecostalismo se apropriou desta teologia, o que encaixou perfeitamente com sua proposta, pois já era fruto dessa mudança que estava ocorrendo nas igrejas pentecostais,

quanto ao modo de ser cristão e à adequação à sociedade, e esta teologia, através da constante propagação na mídia, ajudou no crescimento de inúmeras igrejas neopentecostais.

Baseando-se em informações presentes no texto de Mariano (2010), a Teologia da Prosperidade surgiu nos Estados Unidos, onde também é denominada Faith Prosperity Doctrines, Positive Confession. Estes movimentos, que surgiram na década de 1940, reuniam crenças sobre cura, poder da fé e prosperidade, e só alcançaram visibilidade e aceitação nos grupos carismáticos, o que lhe permitiu a sua difusão para outras correntes cristãs. A Confissão Positiva, por exemplo, foi criada por Kenyon, embora Kenneth Hagin seja conhecido por ser fundador da mesma. Isto aconteceu, pois Hagin se baseou, chegando até a plagiar, a Confissão Positiva nas idéias de Essek William Kenyon, pregador batista, metodista e pentecostal. Hagin foi um evangelista membro da Igreja Batista, mas que acabou se tornando pentecostal, cria e praticava a cura divina. Ele fundou um ministério que era notadamente caracterizado por visões, transes, profecias, revelações e experiências religiosas, que legitimaram sua autoridade religiosa.

Quem de fato introduziu a prosperidade na doutrina da Confissão Positiva foi o televangelista norte-americano Oral Roberts, criador da noção de “Vida Abundante”, e ao pregar sobre a doutrina da prosperidade, ele prometia aos fiéis, retorno financeiro sete vezes maior do que o valor ofertado. Isso se tornou algo muito freqüente nas igrejas neopentecostais brasileiras que se apoiam na mídia para disseminar sua crença, e também como forma de angariar recursos para sustentar as despesas dessas igrejas.

Sobre a Confissão Positiva, Ricardo Mariano (2010, p. 153) diz que:

O termo Confissão Positiva refere-se literalmente à crença de que os cristãos detêm poder – prometido nas Escrituras e adquirido pelo sacrifício vicário de Jesus – de trazer à existência, para o bem ou para o mal, o que declaram, decretam, confessam ou determinam com a boca em voz alta. Daí o livro *Há poder em suas palavras* ter se tornado Best-seller evangélico nos anos 90. O exemplo vem de cima, lembram seus defensores: Deus, como relata o livro de Gênesis, criou a palavra. Para Kenyon, Hagin e seus seguidores, o que é falado com fé torna-se divinamente inspirado. Isto é, as palavras proferidas com fé encerram o poder de criar realidades, visto que o mundo espiritual, que determina o que acontece no mundo material, é regido pela palavra. Em suma, as palavras ditas com fé compelem Deus a agir.

Essa concepção transforma a noção de fé cristã, que na visão desses pregadores, através do sacrifício de Jesus, a humanidade foi libertada do pecado original e das maldições referentes à lei de Moisés, tais como: pobreza, enfermidade e morte espiritual, porém o que muda é que as bênçãos que anteriormente eram destinadas a Abraão e sua descendência: riqueza material e saúde física, por exemplo, se tornam disponíveis a todos. Assim, um novo

pacto é estabelecido entre o fiel e Cristo, em que a fé é o instrumento fundamental para se alcançar as bênçãos, e não apenas o “povo escolhido” teria direito a elas.

Pela fé, os cristãos podem possuir tudo (desde que não conflite com a moralidade bíblica) o que determinarem verbalmente em nome de Jesus. Saúde perfeita, ou cura das enfermidades, prosperidade material, triunfo sobre o Diabo, uma vida plena de vitória e felicidade, “direitos” do cristão anunciados na Bíblia, figuram entre as bênçãos mais declaradas por eles. Para obter tais bênçãos, o fiel deve possuir uma fé inabalável, confessar a posse da bênção, observar as leis da prosperidade, ou o que Mauss (1974), no “ensaio sobre a dádiva”, nomeia de “princípio da reciprocidade”, popularmente conhecido no Brasil pela expressão “é dando que se recebe”. (MARIANO, 2010, p. 154)

Dessa maneira, vê-se que o indivíduo estabelece uma espécie de contrato com Deus, baseado na reciprocidade, em que o fiel entra com a sua parte (fé, através da palavra e o dízimo para a igreja) e Deus com a outra (realização dos pedidos). Outra questão importante é a de que “Os cristãos, em vez de implorar, devem decretar, determinar, exigir, reivindicar, em nome de Jesus, como Deus prescrevera, “para tomar posse das bênçãos” a que têm “direito””. (MARIANO, 2010, p. 154). Os fiéis devem também crer que já receberam as graças, mesmo que elas não tenham se concretizado ainda. Desse modo, a relação do homem com Deus não continua a mesma pregada pelas igrejas protestantes históricas e as pentecostais, pois não há somente Deus no controle da vida do indivíduo, sua onipotência é diminuída e o homem passa a ter mais controle sobre sua vida e sobre o que deseja concretizar, utilizando a fé para obter o que quer de Deus.

Quando o fiel não consegue tomar posse da graça, sua impossibilidade seja ela dificuldade financeira, miséria, doença, entre outros, é atribuída a uma influência do Diabo na vida da pessoa, pois ele é considerado o causador de todos os males e também da própria pessoa quando se “desvia dos caminhos de Deus”.

No Brasil, a Teologia da Prosperidade se encontra presente em igrejas neopentecostais, tais como: Igreja Internacional da Graça de Deus, Igreja Universal do Reino de Deus, Renascer em Cristo, entre outras. Apesar de adotarem vários aspectos da Teologia da Prosperidade, diferentemente do discutido até aqui sobre a mesma, esses pregadores neopentecostais costumam afirmar que:

[...] só não é próspero financeiramente, saudável e feliz nessa vida quem carece de fé, não cumpre o que diz a Bíblia a respeito das promessas divinas e está envolvido, direta ou indiretamente, com o Diabo. A posse, a aquisição e exibição de bens, a saúde em boas condições e a vida sem maiores problemas ou aflições são apresentados como provas da espiritualidade do fiel. (MARIANO, 2010, p. 157)

Portanto, esta teologia promete às pessoas prosperidade material, redenção da pobreza e poder terreno. E ao subverter o ascetismo pentecostal, a Teologia da Prosperidade prega que a pobreza significa falta de fé, o que desqualifica o indivíduo para a salvação.

Sobre a questão do dízimo (um dos instrumentos para se obter as graças), segundo alguns pastores, seguidores da Teologia da Prosperidade, no Livro de Gênesis da Bíblia, que descreve a criação do mundo e do homem por Deus, quando o relato se refere à parte em que Adão (primeiro homem criado por Deus) e Eva (primeira mulher, criada por Deus a partir de uma costela de Adão) comem o fruto de uma árvore, um fruto proibido, pois Deus lhes tinha ordenado que não comessem aquele fruto, mas eles comeram e por terem “pecado”, geraram ira em Deus, que os expulsou do Jardim do Éden, tornando-os escravos do Diabo, quebrando assim, a primeira aliança que havia entre o homem e Deus. Contudo, Deus desejava voltar a ter tal aliança com os homens, e para isso, mandou Jesus (seu filho unigênito) para expiar o pecado original. Todavia, para Kenneth Hagin, Jesus só expiou os pecados da humanidade após a sua morte na cruz, quando desceu ao inferno, experimentou a morte espiritual, sofreu durante três dias, nasceu e por fim, conseguiu vencer o Diabo. Assim, foi preciso o sacrifício de Jesus na cruz e a vitória sobre o Diabo, para que a aliança entre Deus e os homens fosse restaurada.

Em vista disso, o dízimo, que se encontra descrito na Bíblia como a décima parte, (dez por cento) do rendimento do que o indivíduo possui, é um dever que o fiel tem de cumprir, e seria uma forma de restituir a aliança perdida com Deus, pois segundo a Teologia da Prosperidade isso significa uma contribuição financeira para Deus (retribuição ao que ele já deu) com o intermédio da igreja, que arrecada esse dinheiro. E em troca disso, o fiel recebe as bênçãos que tanto deseja. Além do dízimo, ofertas de dinheiro também são incentivadas nas igrejas neopentecostais, e a lógica transmitida é a de que quanto mais o fiel der, mais ele vai receber o que quer.

A Bola de Neve Church, de um modo geral, segue algumas doutrinas da Teologia da Prosperidade, é algo que pode ser observado no discurso dos líderes religiosos, inclusive incentiva as ofertas (contribuição voluntária), há o dízimo também, mas não há muita insistência, pelo menos não diretamente, para que o indivíduo dê cada vez mais dinheiro para a igreja. No caso da mesma, por ter uma lojinha dentro dela, o incentivo que envolve contribuição financeira se encontra mais relacionado à comercialização de produtos religiosos: canetas, canecas, camisetas, bíblias, entre outros, com o slogan da própria igreja ou fazendo algum tipo de referência a Deus.

Após esta breve contextualização do Protestantismo no Brasil e das concepções de Pentecostalismo e Neopentecostalismo, se faz necessário saber onde a Bola de Neve Church se encaixa no campo evangélico brasileiro.

Atualmente é difícil classificar as igrejas evangélicas brasileiras, pois muitas absorveram diversas influências teológico-doutrinárias às vezes completamente diferentes, e tem se tornado cada vez mais complicado diferenciar as igrejas pentecostais das neopentecostais e vice versa, justamente porque não são instituições fixas, pois passam por transformações. Mas, para que seja possível compreender o lugar da Bola de Neve Church, as concepções de pentecostalismo e neopentecostalismo já abordadas serão retomadas, de acordo com as características apresentadas por esta igreja, para que se possa classificá-la.

Historicamente, por ter sido fundada em 1999, a Bola de Neve Church faz parte da Terceira Onda do Pentecostalismo, também chamado de Neopentecostalismo, que se refere às igrejas fundadas a partir da segunda metade dos anos 70, de acordo com o sistema de classificação adotado por Mariano (2010). Esta igreja também apresenta algumas características do pentecostalismo (falar em línguas, também chamado de glossolalia e os “dons do Espírito Santo” de uma forma geral continuam fundamentais, porém não é uma igreja enfaticamente voltada para eles). O dom de línguas, por exemplo, é observado esporadicamente.

É importante salientar que o Neopentecostalismo não é um movimento completamente diferente dos anteriores, ele absorve as características dos mesmos, mas também possui outras. A mídia, TV, rádio, revistas são frequentemente utilizados como instrumentos de evangelização.

Se pensarmos na estrutura eclesiástica desta igreja, bem como em outros aspectos, vemos uma grande semelhança com a Igreja Apostólica Renascer em Cristo, outra igreja neopentecostal, fundada em São Paulo, em 1986 por Estevam Hernandes Filho (Apóstolo Estevam) e Sônia Hernandes (Bispa Sônia). Estevam frequentou igrejas pentecostais, já a família de Sônia Hernandes frequentava a Igreja Presbiteriana Independente, da qual seu pai é presbítero; ela se converteu na infância. Em vista disso, constata-se que a Igreja Renascer em Cristo possui influências pentecostais e do protestantismo tradicional, o que também é observado na Bola de Neve Church.

A Igreja Renascer em Cristo foi uma igreja fundada por um grupo de fiéis de classe média, que é a classe mais representativa entre os fiéis. Em setembro de 1990 foi criada a Fundação Renascer, entidade de utilidade pública responsável por administrar a denominação. Os recursos coletados nas congregações são centralizados e gerenciados por essa fundação, e esse dinheiro é utilizado para sustentar as filiais deficitárias. Os bispos comandam as sedes

regionais e supervisionam e administram cerca de uma dezena de templos, além de terem a incumbência de formar novas congregações.

Esta igreja possui rádios, emissora de TV, produtora, gravadora, editora, jornal mensal, escola, cartão de crédito, livrarias em cada templo, e o filho de Estevam, Tid Hernandes é sócio de uma casa noturna evangélica.

Fora a influência e o sucesso evangelístico por meio da mídia eletrônica e da comercialização de produtos evangélicos, a Igreja Renascer também é conhecida por promover megaeventos (grandes shows evangelísticos em estádios e a Marcha para Jesus², que acontece todo ano) e por enfatizar e produzir música *gospel*, que por sinal ocupa boa parte da programação televisiva da denominação. Um dos programas se chama Clip Gospel, em que clipes de bandas e cantores gospel nacionais e internacionais de ritmos como rock, rap e funk são transmitidos.

Diferentemente das igrejas rígidas e tradicionais, a Renascer é mais liberal quanto ao que eles denominam como “usos e costumes de santidade”, o que acaba atraindo o público jovem. A igreja não é composta apenas por jovens, a maioria é composta por pessoas de baixa renda, contudo, por uma parcela significativa de empresários e indivíduos da classe média também.

Quando alguns indivíduos se convertem nessa igreja,

[...] são encaminhados para os GCDs (Grupos de Comunhão e Desenvolvimento), que se reúnem semanalmente em residências. Nelas, os fiéis têm maiores oportunidades de formar laços de amizade – rede de sociabilidade importante para a manutenção dos conversos numa igreja dotada de grandes templos – e são introduzidos nas doutrinas pentecostais básicas. Os GCDs formam os embriões dos futuros templos e, por isso, desempenham destacado papel na expansão denominacional. (MARIANO, 2010, p. 103)

Outro ponto importante são os trabalhos assistenciais que a Igreja Renascer desenvolve. Cuida de crianças abandonadas, distribui alimentos, desenvolve trabalhos evangelísticos num presídio, mantém um abrigo para crianças abandonadas.

Sendo assim, a Renascer possui como características próprias, o trabalho evangelístico através de diversos meios, mediante a mídia eletrônica principalmente, a música gospel também como um instrumento para atrair fiéis, o discurso religioso pautado pela teologia da prosperidade, pois frisa o dízimo, as ofertas e a liberalização do modo de ser.

Foi necessário falar um pouco sobre a Igreja Renascer em Cristo, pois ela consiste no local onde a Bola de Neve Church começou a ser desenvolvida. Muitas características

² Marcha para Jesus: É um evento internacional e interdenominacional (realizado conjuntamente por diversas denominações evangélicas) que ocorre todos os anos em milhares de cidades do mundo, inclusive no Brasil.

estruturais, doutrinárias e evangelísticas são quase idênticas. E isso sucedeu porque o fundador da Bola de Neve Church no início era pastor, líder de jovens, e tinha um ministério nesta igreja, ministério este que se transformou na Bola de Neve Church.

Sobre os recursos financeiros arrecadados na Bola de Neve Church, assim como na Renascer em Cristo, estes recursos coletados nas igrejas são centralizados e gerenciados e esse dinheiro é utilizado para sustentar as filiais deficitárias. Já sobre a hierarquia eclesiástica, segue-se a seguinte escala decrescente dos líderes espirituais: Apóstolo é a denominação do mais alto grau de líder espiritual, depois vêm os Pastores e Presbíteros, os Diáconos, os líderes de células e os líderes de ministérios. Mas ambas as instituições, primeiramente sofreram neste quesito a influência da Igreja Presbiteriana (pertencente ao ramo do protestantismo tradicional), que, de uma forma geral, se organizam de acordo com a doutrina calvinista,

[...] a partir da relativa autonomia da congregação local, num sistema federativo e piramidal de concílios. Cada congregação local tem um conselho de presbíteros leigos eleitos por ela; um grupo de congregações locais forma um presbitério; um grupo de presbitérios forma um sínodo, e todos os presbitérios formam o supremo concílio ou assembléia geral. No entanto, a teologia dos presbiterianos no Brasil é, ao contrário do calvinismo ortodoxo, a conversionista dos avivamentos [...]. (MENDONÇA, 2002, p. 36)

Logo, a Bola de Neve Church se encaixa no rol das igrejas neopentecostais, pois continua a apresentar alguns aspectos dos outros dois movimentos pentecostais (glossolalia e incentivo aos “dons do Espírito Santo”) e assimila várias das características necessárias para assim classificá-la (posição de afirmação do mundo, flexibilização dos usos e costumes, utilização da mídia, traços da teologia da prosperidade, semelhanças com outra igreja neopentecostal, dentre outros) apesar de observarmos claramente as influências do presbiterianismo.

3 FUNDAÇÃO E ORGANIZAÇÃO DA BOLA DE NEVE CHURCH

O campo de pesquisa deste estudo é a igreja neopentecostal Bola de Neve Church, localizada em Marília, no interior de São Paulo. Para uma melhor compreensão desta igreja de Marília, é necessário inicialmente saber como nasceu esta instituição, em São Paulo, capital, bem como conhecer a trajetória de vida de seu fundador, Rinaldo de Seixas Pereira, mais conhecido como Apóstolo Rina³. Na realidade, como salienta o próprio site da instituição, através de um relato do próprio Rinaldo, a criação da igreja se confunde com sua trajetória de vida. Esta sua trajetória, o processo de sua conversão, o “antes e o depois” do seu encontro com a fé evangélica, tudo isso podem ser tomados como um dos modelos paradigmáticos de conversão e escolha de vida propostas pela Igreja: “Fazer uma experiência pessoal com Deus”.

A Bola de Neve Church pode ser considerada como uma igreja no sentido proposto por Durkheim (2000), enquanto uma comunidade moral formada por indivíduos que se unem em torno de um sistema solidário de crenças e práticas seguintes. Contudo, como aponta e busca ilustrar os relatos sobre o processo de conversão e trajetória de vida do Apóstolo Rina, a Bola de Neve se apresenta como uma Igreja que oferece as possibilidades de uma “experiência (um encontro) pessoal com Deus”. Ou seja, ainda que se constitua em torno de uma comunidade eclesial, ela oferece a possibilidade de que o contato com Deus, com a experiência do sagrado, também seja uma experiência particular. A mensagem divina, possibilitada e facilitada através da Igreja, vai ao encontro do indivíduo de forma muito particular. O que implica considerar que a mensagem da Bola de Neve tem grande sintonia com um tipo de sociedade onde se valoriza muito a experiência pessoal, a individualidade.

Como foi dito acima, a narrativa sobre a história de vida do Apóstolo Rina pode ser tomada como uma referência paradigmática. Segundo Refkalefsky e Durães (2006), no ano de 1992, após um conturbado carnaval que resultou numa overdose, Rinaldo Pereira foi internado num hospital. Para que se recuperasse, o então jovem de vinte anos precisou de dois meses, pois também sofria de hepatite. Durante o período de internação, Rinaldo se apegou a religião, passou a ler a bíblia e se converteu ao cristianismo através da Igreja Batista Ucrânia (isso ocorreu antes de se ligar à igreja Renascer). A partir disso, ele compreendeu que sua cura tinha sido possível mediante a ajuda divina.

Após ingressar na Igreja Renascer em Cristo, no mesmo ano, Rinaldo — que chegou a trabalhar como representante comercial de uma marca de surfwear — fundou, em

³ Este capítulo se baseia em dados obtidos principalmente do site www.boladeneve.com e do texto Amém Brother: Estratégias de comunicação mercadológica da Bola de Neve Church.

setembro de 1994, um ministério dentro da própria congregação, que tinha como objetivo principal levar mensagens bíblicas aos praticantes de esportes radicais. De 94 a 99, o ministério, que recebeu o nome de “Bola de Neve”, atuou junto a jovens — promovendo grandes festas e eventos, capoeira, jiu-jitsu, evangelismo na madrugada, nas praias, nas pistas de *skate*, peças teatrais e ainda um trabalho de apoio a outras igrejas da denominação. O fato de ter começado como um ministério fez com que a Bola de Neve, mesmo quando se tornou igreja, fosse também chamada de “o” Bola de Neve, ou simplesmente “o Bola”. (REFKALEFSKY; DURÃES, 2006, p. 1-2)

Os relatos dão conta de que este ministério obteve grande crescimento e sucesso, o que motivou Rinaldo a se desligar da Renascer em Cristo e fundar sua própria denominação em 1999, A Bola de Neve Church (BNC), em São Paulo.

Com uma linguagem inovadora e voltada explicitamente para o público jovem, Rinaldo Pereira — graduado em Propaganda e Marketing, com pós-graduação em Marketing — fez com que, de 1999 até 2006, a BNC conquistasse mais de 10 mil fiéis e criasse 46 templos e núcleos. A atuação da igreja ultrapassou os limites do estado de São Paulo, com templos e núcleos no Rio de Janeiro, Santa Catarina, Bahia, Paraná e Rio Grande do Sul. De acordo com a Revista “Eclésia”, a BNC cresceu, no início do terceiro milênio, mais do que qualquer outra denominação evangélica do país. A expansão também ocorre no plano internacional: há igrejas na Austrália e no Peru. (REFKALEFSKY; DURÃES, 2006, p. 2)

Desde a época em que era um ministério, Bola de Neve foi o nome escolhido também para a igreja, pois deixa bem claro o objetivo a que a mesma se propõe, que é o de através do evangelismo, atingir o maior número de pessoas possíveis, como se fosse uma bola de neve que conforme desce vai aumentando de tamanho e alcance ao longo do tempo. Segundo as palavras do Apóstolo Rina, transcritas por Maranhão Filho (2013) através da citação de Pereira e Linhares (2006): “Bola de Neve é porque eu sabia que seria uma coisa que cresceria. Church porque era como os primeiros frequentadores, esportistas que costumam usar muitas palavras em inglês, chamavam carinhosamente o templo. Acabei incorporando”.

Nessas narrativas onde a história de Rinaldo se confunde coma história de desenvolvimento da Igreja, relata-se que logo no início de sua fundação, a Bola de Neve não tinha sede, um local para realização de seus cultos e atividades. Segundo relatado no site da instituição, a Bola de Neve contou com a ajuda de um empresário do mercado surfwear, proprietário da HD, Hawaiian Dreams e licenciado da Rip Curl no Brasil, duas marcas muito populares entre o público jovem vinculado a esse universo esportivo. Este empresário cedeu um espaço existente em sua empresa, um auditório com capacidade para 130 pessoas, direcionado para a realização de workshops de seus produtos. Este lugar, localizado no Bairro do Brás em São Paulo, foi o primeiro endereço da igreja, que ali permaneceu durante dez meses até se estabelecer num espaço definitivo.

No site da igreja, sobre a utilização de produtos relacionados ao surfe para a decoração da mesma, o Apóstolo Rina diz:

"E agora? O culto vai começar, o salão está lotando, mas onde eu apoio minha Bíblia?". Uma empresa de surf também vende pranchas, e uma delas, um longboard, acabou virando púlpito por falta de lugar para colocar a Bíblia, ajudando a compor a identidade da Igreja.

A longboard citada, que se constituiu num púlpito, se tornou uma marca registrada nas filiais da Bola de Neve Church, se tornando um símbolo da igreja. Consequentemente, alguns elementos do surfe foram incorporados à identidade da igreja, mas não necessariamente todos, como é o caso da igreja analisada nesta pesquisa, a Bola de Neve Church de Marília, que não é uma cidade litorânea. Mas o púlpito feito com uma prancha é sempre uma marca registrada. Sobre esta questão, e porque a prancha continua sendo utilizada como púlpito, Maranhão Filho (2013) transcreve a fala do Presbítero André, da Bola de Neve Church de Florianópolis, SC:

Botar uma prancha no púlpito aqui pra falar o que? A maioria aí pega onda? Não pega, né. Quem pega onda aqui, levanta a mão. São poucos. Prá quem anda de skate? Prá pegar galera? Sabe por que esta prancha continua aqui? Sabe por que que Deus permite que esta prancha continue aqui ainda? Deus deu esta revelação pro Pastor Ivens. Por que num culto lá em São Paulo, o Rina chegou e queria trocar a prancha, porque a prancha tava velha, tava com uns "teco", tava quebrada, amassada, e o Senhor falou pra ele assim: "não troca a prancha, deixa esta prancha aí". E o Ivens orando, Deus revelou pra ele o porque. É porque, quando a igreja começou, se começou com uma prancha de surfe, porque não tinha púlpito. Então o que que Deus quer mostrar pra gente? Porque a igreja cresceu, a igreja evoluiu. (...) Deus quer que esta prancha fique aqui para que eu e você sempre que nós venhamos a olhar pra esta prancha, nós venhamos a nos lembrar das primeiras obras, dos primeiros momentos. Onde este ministério começou, onde eu e você, não sabíamos o que fazer. Onde eu e você, estávamos totalmente dependentes de Deus, dependentes do Espírito Santo. Então todas as vezes que você olhar pra esta prancha, você vai lembrar: começou de uma maneira humilde, simples, então, o que que eu faço? Eu volto às primeiras obras, eu volto ao primeiro amor.

Segundo a fala deste presbítero, é possível perceber que a igreja não é composta por surfistas apenas, ou que todos os elementos que remetem a esse universo são compartilhados pelos fiéis, pelo contrário, a mesma iniciou-se de uma determinada forma, mas o público da igreja tem se diversificado, o que também influencia na construção da identidade tanto do indivíduo, do grupo, quanto daquela que a própria igreja propaga. Dessa forma, obviamente, as filiais da Bola de Neve Church não necessariamente serão idênticas umas às outras, pois incorporarão características próprias. Todavia, a prancha como púlpito, dentre todos os outros elementos, continua exercendo um papel simbólico, num sentido de resgate histórico, memória da igreja. Funciona como uma espécie de "relatos dos primeiros tempos". Relatos estes muito comuns nas narrativas de muitas Igrejas ou grupos cristãos. Algo que tem certa

relação com o modelo bíblico das “primeiras comunidades cristãs”. Como o cristianismo é uma religião marcadamente social, de fortes inclinações comunitárias, relatos que dão conta da fundação a partir dos “primeiros tempos”, “primeiras comunidades” são muito comuns entre as Igrejas cristãs. Sendo que é relativamente comum nessas narrativas apresentar esses “primeiros tempos” como um tempo de poucos recursos, poucos seguidores. Mas que, conforme foi se desenvolvendo a atuação da “providencia divina”, foi se transformando, crescendo, ampliando em fiéis, recursos e alcance.

O relato de Maranhão Filho segue nessa direção (2013, p. 74):

O público inicial da BDN era formado majoritariamente por pessoas de 12 a 35 anos, de classe média-alta, praticantes de surfe e skate, fãs de gêneros poético-musicais como o rock n’ roll e o reggae, moradoras ou frequentadoras de cidades litorâneas e urbanas. Entretanto, graças à intensa midiatização sofrida, este público ampliou [...].

Fato é que em janeiro de 2000, a igreja já estava estabelecida no bairro da Lapa, num local próprio para suas atividades. Porém o espaço ficou pequeno devido ao aumento do número de fiéis, o que resultou numa mudança para o Bairro de Perdizes, que depois de sete anos não comportava mais o número de fiéis. O último deslocamento ocorreu em 2010 e foi novamente para o Bairro da Lapa, que atualmente se constitui num templo com capacidade para mais de 2.640 pessoas sentadas.

A Bola de Neve Church tem crescido em número de adeptos, o que consequentemente gera uma expansão denominacional (multiplicação de igrejas pelo Brasil). Igualmente ela vem buscando abrir comunidades fora do território brasileiro, num processo de internacionalização da Igreja. Hoje já existe Bola de Neve em países como Argentina, Austrália, Bélgica, Canadá, Hawaii, Índia, Paraguai, Peru, Rússia e Estados Unidos.

Quanto à implantação da Bola de Neve Church de Marília, SP, ela ocorreu a partir de março de 2006. Foi iniciada por um grupo religioso encabeçado por um pastor de São Paulo, que trabalhou durante muitos anos como gerente de banco. A partir de 2012, um novo pastor assumiu a Bola de Neve de Marília, SP. Este pastor possui formação teológica (na verdade a instituição exige que o pastor tenha uma formação teológica) e o antigo foi deslocado para a Bola de Neve da cidade de São José do Rio Preto, SP, recém-criada na época. Sendo possível que ele tenha sido deslocado para essa nova Bola de Neve em virtude do trabalho bem sucedido em Marília.

A narrativa sobre a chegada da Bola de Neve em Marília segue o modelo de superação e manifestação da vontade de Deus e providencia divina. Começa com o fato de que à princípio, o grupo não tinha um espaço para congregar. Depois vem o fato de que no ano

seguinte, em 2007, eles conseguem alugar um local para ser a sede da igreja. Um lugar que por muitos anos foi um bar e posteriormente uma loja de motos. Isto é, um lugar que outrora fora um bar e que agora era convertido em templo religioso, numa Igreja Evangélica, é algo muito simbólico. Se considerarmos que a Bola de Neve se apresenta como uma Igreja capaz de proporcionar os encontros mais improváveis entre certos indivíduos e Deus, um lugar como esse se enquadra perfeitamente com o tipo de mensagem que ela busca transmitir.

A localização estratégica é outro ponto a se realçar. O templo da Bola de Neve localiza-se numa avenida próxima às três principais universidades da cidade, e por consequência, de onde os estudantes moram. Fora isso, é um lugar de passagem onde uma boa parte desses estudantes tem que passar ao irem para as universidades ou retornarem para casa. Marília pode não ter mar, mas tem um mar de estudantes. A Bola de Neve está bem próxima deles. A inauguração da sede da igreja neste espaço foi em 28 de abril de 2007. Desde então se localiza neste espaço, perfeitamente perceptível para aqueles que por lá transitam.

3.1 Características da Bola de Neve Church

A Bola de Neve Church é explicitamente uma igreja voltada para o público jovem, desde sua criação, embora seus membros não sejam todos dessa faixa etária. Também construiu sua identidade eclesial apoiando-se em elementos do surfe (pranchas, influências de cidades litorâneas, dentre outros). É uma igreja que incentiva a prática de esportes, sejam os mais comuns, quanto àqueles denominados de radicais, como o skate, surfe, judô, futebol, entre outros, numa forte valorização da estética corporal, forjada a partir de certa concepção de “ser saudável”. A Igreja também aparentemente não exerce controle quanto ao modo de se vestir de seus membros, ao mesmo tempo em que pode se observar que os líderes (pastores, apóstolos) se tornam referência quanto à vestimenta. Como, por exemplo, propaga uma imagem ligada à prática de surfe, é comum que o estilo praiano de se vestir seja mais visível em cidades litorâneas. Numa cidade como Marília (que é do interior de São Paulo), esse modo de se vestir não é muito notado, embora o estilo informal prevaleça. Se compararmos o estilo mais informal de se vestir dos frequentadores dos cultos da Bola de Neve com o de outras Igrejas neopentecostais, isso pode ser considerado como uma espécie de “marca registrada” desta Igreja.

O fato é que a Igreja Evangélica Bola de Neve, ou Bola de Neve Church, surge tendo como alvo um público específico, onde se destacam os jovens e jovens surfistas. Entretanto,

com o passar do tempo, outros tipos de público foram sendo contemplados. Nesse processo de ampliação do público alvo, percebe-se que algumas variáveis têm sido levadas em conta na ampliação da sede da igreja, no que concerne a abertura de novas filiais. São variáveis tais como:

[...] demográficas, as geográficas e as psicográficas. As demográficas (relativas à idade, renda, sexo, gênero, escolaridade e outros fatores), se caracterizariam por um público entre 12 e 35 anos, classe média-alta, de ambos os gêneros e escolaridade heterogênea; as *geográficas* [...] um público residente e/ou frequentador de cidades litorâneas e residente de grandes capitais; e as *psicográficas* (relativas a aspectos da vida dos/as crentes), apontariam para o surfe como prática esportiva, o rock e o reggae como preferências poético-musicais e a internet como atividade relevante. (MARANHÃO FILHO, 2013, p. 85).

Quando se observa o caso da Bola de Neve Church de Marília, percebe-se que de fato estas variáveis foram aplicadas. Desde a sua criação, esta igreja tinha como público-alvo os jovens universitários. Deste modo, deve-se considerar que o local em que o templo está localizado é estratégico para o potencial público alvo da Igreja. Ele fica próximo às três principais universidades da cidade e também próximo ao local de residência de muitos jovens pertencentes a essas universidades. Pode-se considerar que a estratégia foi bem sucedida, porque geralmente é frequentada por jovens de classe média e classe média baixa, desde a abertura do templo. No entanto, mais recentemente, observa-se que o público da Bola de Neve de Marília vem se ampliando. No último período em que foi desenvolvida a pesquisa também foi possível observar alguns jovens casais e casais acima dos 30 anos, de classe média. Mantendo alguns de seus principais pontos atrativos e o diferencial como Igreja evangélica - as atividades esportivas (skate, judô, dentre outros), preferências musicais (rock, reggae, pop) e um forte uso da internet - a Bola de Neve vem atraindo um público diverso, e não apenas jovens. Em suma, com o passar do tempo a Bola de Neve vem mantendo sua imagem de uma “Igreja jovem, para os jovens”, mas formando em torno de si comunidades cada vez mais heterogêneas em termos de faixas etárias.

Esta imagem de uma “Igreja jovem, para os jovens” parece ser um aspecto fundamental para se compreender o lugar e a imagem que a Bola de Neve Church busca ocupar dentro do campo religioso evangélico e em relação às outras Igrejas deste universo. Se, por exemplo, a rigidez (quanto ao modo de se vestir, usos e costumes de santidade, dentre outros) presente em algumas instituições pentecostais evangélicas tende a afastar o público jovem. Todavia, na Bola de Neve, o uso informal das roupas e uma maior conexão com uma “moda jovem” – como a de surfwear – busca ser um fator de atração.

A Bola de Neve, na verdade não é a única Igreja evangélica que vem adotando uma postura e ação mais atenta e voltada para atingir um público potencialmente mais jovem, passível de ser identificado como “jovem”. Atingir a juventude vem sendo motivo de preocupação e prioridade em outras igrejas pentecostais e neopentecostais, inclusive algumas consideradas mais tradicionais. Essas Igrejas costumam criar ministérios específicos de forma a atender as necessidades dos jovens, desenvolvendo uma “linguagem jovem” e criando atrações para um público juvenil. A Bola de Neve, contudo, se diferencia das outras pelo fato de que “ser um Igreja para os jovens” é algo que se vincula com o próprio surgimento desta igreja. Ou seja, enquanto Igreja evangélica dentro do campo religioso brasileiro, sua novidade é ser uma instituição criada com este objetivo, e com esta configuração que abarca novas práticas religiosas explicitamente voltadas para atingir um público jovem. Pode-se considerar que este é o nicho religioso da Bola de Neve. Ainda que, frisa-se, dentro desta Igreja estejam presentes pessoas das mais diferentes faixas etárias, gênero, perfil socioeconômico.

Quando comparamos a Bola de Neve com outras Igrejas evangélicas, é possível notar que ela é extremamente parecida com a Igreja Renascer em Cristo, inclusive na sua estrutura. É o caso, por exemplo, da estrutura administrativo-financeira. Assim como na Renascer, a sede regional da Bola de Neve é que concentra o dinheiro arrecadado através dos dízimos e ofertas dos fiéis de todas as unidades de cada região, e o dinheiro é repassado de acordo com as necessidades de cada unidade da igreja. Outros aspectos semelhantes são: a questão hierárquica que, embora não seja rígida, se baseia no sistema episcopal (apóstolos, bispos, pastores) e sobre a existência das células, semelhantes aos Grupos de Comunhão e Desenvolvimento da Igreja Renascer. As células consistem em pequenos grupos que se reúnem nas casas de um dos fiéis, paralelamente aos cultos da igreja, uma vez durante a semana, e quando um novo membro da igreja se converte, imediatamente ele é orientado a participar de uma célula. Levando em conta a questão da comodidade e do desenvolvimento de laços vicinais, ele é encaminhado para a célula que for mais perto de sua casa, com o intuito de fazer amizades e para que haja crescimento espiritual.

As células são extremamente importantes para a Bola de Neve, pois são nelas que os membros desta Igreja realizam uma parte importante de sua vida religiosa e de vínculo com a Igreja. Como já explicado anteriormente, no modelo de célula da Bola de Neve Church, os fiéis se reúnem uma vez por semana na residência de um líder de célula. Para assumir essa posição de líder de célula, é necessário que antes o fiel preencha alguns requisitos e faça uma espécie de treinamento doutrinário através de uma apostila específica para este cargo. Um dos

objetivos destas reuniões é conversar sobre a pregação anterior, do culto de domingo, mas principalmente atrair e organizar novos integrantes da igreja e fortalecê-los espiritualmente. Normalmente estas reuniões se iniciam às 20 horas, com duração de em média duas horas. Segundo Maranhão Filho (2013), a reunião se desenrola em algumas etapas: boas-vindas, louvor e adoração, pregação, oração e novamente louvor e adoração e por último, comunhão, em que os fiéis compartilham um lanche. No caso da Bola de Neve Church de Marília, a pesquisa pôde identificar duas células em atuação. Uma célula que ocorre na casa de um líder no centro da cidade, e uma célula atuando dentro da UNESP de Marília, SP. Adaptando-se à demanda dos universitários, a célula unespiana analisada nesta pesquisa ocorria geralmente às 18:00 ou 18:30 às quintas-feiras e tinha duração de meia hora. O clima das reuniões de células tende a ser amistoso, no intuito de acolher o indivíduo, para que ele se sinta à vontade para conversar e partilhar seus problemas com o grupo. As células não substituem o culto dominical ou outras práticas religiosas desenvolvidas no espaço específico da Igreja ou fora dela. Mas, são importantes para os membros da Bola de Neve porque agem como um reforço espiritual e propagação da instituição. Sua função principal é dar um sentido de pertencimento do indivíduo ao grupo, o que é fundamental para que os fiéis permaneçam na igreja.

A mídia, também tem papel fundamental na Bola de Neve Church, como um de seus instrumentos de evangelismo. Além de uma web site, ela possui uma rádio, o Bola Rádio, um programa de TV, o Bola TV, que transmite cultos, programas sobre testemunhos e música gospel. Este canal vai ao ar todas as madrugadas no canal aberto RedeTV!. Possui também, uma revista chamada Crista, com matérias sobre esportes, cultura, lazer e dicas de música gospel, uma gravadora, a Bola Music, através da qual, o ministério de louvor da sede da igreja foi o primeiro a gravar, depois disso, vários artistas, a maioria novos, já lançaram CDs com o selo desta gravadora. Os ritmos mais populares nas igrejas desta denominação são o rock, o pop, o hip hop e o reggae. Este último estilo musical se tornou uma parte integrante da identidade da igreja, já que seu ministério de louvor gravou dois CDs nesse estilo. Esta instituição também se articula nas mídias sociais, no facebook principalmente, divulgando seus cursos e eventos para o grupo de fiéis que a frequentam.

Como grande parte das igrejas pentecostais e neopentecostais, a Bola de Neve se organiza em ministérios, como pode ser observado na seção Ministérios, de seu portal eletrônico. Um exemplo é o Ministério de Louvor, que:

[...] tem como alvo principal levar as pessoas à presença de Deus. Com o louvor sincero, a igreja é quebrantada e preparada para receber a Palavra de Deus. Neste momento o Espírito Santo se move trazendo cura, libertação, perdão, restauração e salvação. O louvor também é um ato profético, uma batalha espiritual, uma comunhão, evangelização, e o mais importante: é o momento onde existe uma entrega completa a Deus pela adoração. Aprendemos que quando a igreja adora, Deus vem ao nosso encontro e quando ele se move oferecemos tributo. O ministério é distribuído em várias bandas que intercalam nos cultos. Para entrar no louvor, além de saber tocar algum instrumento ou cantar é necessário em primeiro lugar, andar em santidade, depois, freqüentar a igreja a pelo menos um ano, participar de um grupo de célula e ser indicado por um líder.⁴

Conforme apresenta o portal eletrônico da Bola de Neve, os ministérios são muitos. Há o Ministério Infantil (Bolinha de Neve); o Ministério Assistência Social, com o objetivo de dar apoio financeiro e espiritual a famílias e crianças carentes, fazer visitas a hospitais, presídios, a Fundação Casa (Antiga FEBEM), há também o Projeto Maná, que visa à doação de alimentos não perecíveis para auxiliar os que frequentam a igreja e que estão passando por dificuldades financeiras. Existe o Ministério Atacar, que faz alusão a um combate, a uma batalha espiritual contra o Diabo, simultaneamente aliada com a prática de evangelização, e se refere ao fiel como um “soldado de Deus”, o Ministério Atalaias, como consta no site, “[...] é de suma importância para o bom andamento do culto. Um atalaia cuida da segurança, organização, logística e auxilia em tarefas estratégicas que possam acontecer durante os cultos e eventos, como acomodação das pessoas e estacionamento.”

O Ministério Boas-Vindas conta com voluntários para interagir com os visitantes, incentivá-los a participar das células da igreja, os Diáconos, responsáveis por preparar e oferecer a ceia, aconselhamento e oração, entre outras atividades em prol da igreja; o Ministério Bola Singers que constitui o coral da igreja, responsável também por se apresentar em hospitais; o Ministério Artéria, que é um ministério de dança; o Ministério de Mulheres, um ministério específico que, baseado-se em passagens bíblicas tem o intuito de falar sobre o papel da mulher e sobre a família, os cultos das mulheres ocorrem em todas as últimas sextas-feiras de cada mês; o Ministério dos Teens, em que há cultos específicos para adolescentes a partir dos onze anos de idade; o Ministério de Intercessão, em que alguns membros da igreja são responsáveis por orar por ela, pela cidade, em busca de libertação, restauração e cobertura espiritual; o Ministério de Libras (tradução do culto na linguagem de sinais para os surdos); Ministério Sports, (evangelismo através da prática de esportes, e organização inclusive de um Campeonato de Surf, o Circuito Bola de Neve de Surf); Recrie (Rede de Cristãos

⁴ Todas as citações sobre os Ministérios da Igreja Bola de Neve foram extraídos de duas páginas do site da instituição. Fontes: <http://www.boladeneve.com/minist%C3%A9rios-85> e <http://www.boladeneve.com/ministerios>

Empreendedores, uma forma de aliar o discurso religioso ao empreendedorismo), o Ministério Relações Internacionais, responsável por traduzir os cultos e conteúdos transmitidos pela internet para outras línguas devido ao número de visitantes e também a própria expansão da denominação em outros países; o Ministério Nova Vida, que realiza cultos direcionados a pessoas que tem algum tipo de vício (dependentes químicos e alcoólatras, por exemplo); este ministério na Bola de Neve de Marília também desenvolve um trabalho de acompanhamento com jovens infratores (na Fundação Casa, antiga FEBEM), em que alguns fiéis, junto ao líder do ministério costumam visitar e realizar cultos com estes jovens com certa frequência. Existe também uma lojinha, localizada dentro da igreja destinada a comercializar diversos produtos com mensagens cristãs e também com o selo da igreja (bíblias, livros, roupas, canecas, entre outros); o Ministério Comunicação, que se fortaleceu com o crescimento da igreja, pois exigiu uma estrutura mais elaborada para estabelecer a comunicação interna e externa da Bola de Neve.

Por fim, tanto a gravadora Bola Music, quanto a Bola Rádio também estão classificados como ministérios, segundo o site da Igreja Bola de Neve. Recentemente notou-se que novos ministérios foram acrescentados ao site da igreja, aos que já foram citados, tais como: Bola Running, que tem o objetivo de unir os cristãos adeptos de práticas esportivas; Coletivo Foco, que “[...] tem o papel de servir a igreja e promover transformação social, levando a fotografia até lugares e pessoas que nunca tiveram acesso a fotografia impressa”; In Time, “[...] uma missão que usa o skate, esportes de ação e cultura urbana como ferramenta de transformação social, cultural e espiritual. Desde 2010 tem realizado eventos que unem cultura alternativa com esportes de ação como skate, surf entre outros”⁵; o Ministério de Teatro, que

[...] foi fundado em julho de 2009 e inicialmente atuava apenas nas frentes sociais da Igreja. No mesmo ano tornou-se o ministério de teatro oficial da Bola de Neve Sede e abraçou a visão evangelística da Igreja, de usar a arte como linguagem acessível a todos os públicos e instrumento de resgate de vidas e transformação da mentalidade. Com o passar do tempo buscamos a excelência, e a cada dia mais nos aperfeiçoamos como profissionais das artes dramáticas. Formamos atores adoradores. Pois não há excelência sem capacitação divina e técnica. As duas coisas são fundamentais na nossa arte.⁶

O Ministério Pão da Vida, que atua nas ruas centrais da capital de São Paulo, se propõe a levar “[...] um alimento para o corpo e o Espírito de moradores em situação de risco,

dependência química, situação de rua sem um lar [...] oferecer uma oportunidade de transformação, para serem novamente reintegrados na sociedade, sem nenhum preconceito”.

Dentre outros ministérios, cabe destacar também o Ministério Clown:

O ministério Clown é composto por pessoas que amam se expressar através da arte, seja música, dança, teatro, figurino ou maquiagem. Este ministério auxilia todas as frentes da Assistência Social, através da arte clownesca (palhaços), mímicas, arte contemporânea, dança, adoração, vitrine viva e artes circenses. Objetivo: Propagar a salvação através do evangelismo criativo, invadir as ruas, praças, hospitais, orfanatos, asilos, fundações casa, presídios, casas de recuperação, tudo isso com muita alegria e arte.

Esses diferentes ministérios e frentes de atuação mostram a complexidade interna da Igreja Bola de Neve. Ao mesmo tempo aponta para o fato de que ao integrar a Igreja o fiel encontra diferentes formas de atuação dentro da mesma. Ou seja, ele terá oportunidade de trabalhar para a Igreja a partir de suas habilidades específicas, dentro do que ele gosta e do que se identifica. Através da atuação em um ministério específico ele tem a oportunidade de sentir que tem um “dom” específico para oferecer à Igreja. Isto tende a gerar uma profunda identificação e relação de compromisso entre o fiel e a Igreja. Ao mesmo tempo pode gerar uma profunda relação de satisfação pessoal, pertencimento.

Ao fazer parte de um ministério o fiel sente que está construindo a Igreja, ajudando-a a cumprir sua “Missão”. Ao frequentar uma célula, ele se fortalece espiritualmente, psicologicamente, sente-se capaz de enfrentar as “batalhas” do dia a dia. Indo ao culto ele entra em contato com a força da Igreja, da comunidade. O fiel percebe que não está só na Missão da Bola de Neve. Em tudo isso, de diferentes formas, na Bola de Neve ele sente que tem um contato pessoal com Deus, sendo ele mesmo (na sua forma de se vestir, de ser jovem). Isto implica que se considerar a Bola de Neve a partir da perspectiva daqueles que a ela aderem, de diferentes formas ela busca e consegue atingir aquilo que ela entende ser o seu dever como Igreja. Em suma, a Bola de Neve é uma Igreja que se configura como uma comunidade moral (em consonância com o sentido durkheimiano do termo), mas que ao mesmo tempo interpela seus membros em sua individualidade, oferecendo e possibilitando a eles experiências e contatos particulares com o sagrado.

Nesta perspectiva, se a expressão mais concreta da singularidade do indivíduo é o seu corpo, isto ajuda a compreender a importância que o corpo tem dentro da Bola de Neve. Noutros termos, pensar como a Bola de Neve trata a questão do corpo pode ajudar a compreender tanto a especificidade da experiência religiosa que ela oferece quanto contribuir com as compreensões das correlações entre religião e corpo. Inclusive buscando demonstrar

como o corpo é uma parte relevante da experiência religiosa. Isto será feito a partir dos próximos capítulos.

4 CORPO: CONTEXTO E CONCEPÇÃO

O termo “corpo” possui diversas definições no dicionário, seja de modo literal ou figurado. Porém, aqui se destacam duas dessas definições: “1 Tudo o que tem extensão e forma. 2 A estrutura física do homem ou do animal.”⁷ Estas duas conceituações se referem a algo visível, neste caso, a uma estrutura física do ser humano, orgânica. Mas o corpo é um conceito bem mais complexo do que estas simples definições. É o que se percebe quando se leva em conta o modo com que o cristianismo trata o corpo. No caso específico desta pesquisa, o modo cristão com que a igreja neopentecostal Bola de Neve Church de Marília, SP, e seus fiéis concebem suas representações de corpo e compreendem seus próprios corpos neste contexto religioso. Nesta pesquisa, frisa-se que o cristianismo está sendo pensado enquanto uma realidade sociocultural, que assumem formas específicas em certos contextos socioculturais específicos. É importante, portanto, ressaltar que há uma complexidade inerente a este conceito devido ao fato de que corpo é um local de cultura, e meio de propagação da mesma. Sendo possível se pensar uma religião, uma Igreja, como passíveis de serem abordadas como realidades culturais. Em suma, o corpo pode também ser tomado como local de cultura e de propagação de uma cultura numa perspectiva em que ele revela algo tanto sobre a sociedade onde ele se insere, quanto sobre as perspectivas religiosas daquela sociedade. Isto numa relação profundamente imbricada e complexa entre o que pode ser considerado da sociedade, da religião e da cultura.

Ciente da complexidade do tema, inicialmente, pretende-se fazer uma explanação sobre o termo corpo enquanto modo de significação do mundo para a pessoa. Nesta linha, se focará primeiramente no conceito de corpo e depois no corpo enquanto performance (técnicas corporais, repertório gestual, entre outros). O intuito é mostrar como ele é interpretado pela sociologia e antropologia, e posteriormente, entender como foi apropriado pelo cristianismo, para que por fim, possa-se dissertar sobre a questão do corpo na Bola de Neve Church de Marília, SP (que é o caso empírico aqui analisado).

4.1 Corpo À Luz da Sociologia e Antropologia

Segundo Mauss (2003, p. 407), “O corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem. Ou, mais exatamente, sem falar de instrumento: o primeiro e o mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico, do homem, é seu corpo.” O ser humano, desde os

⁷ Definições extraídas do site: <http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=corpo>. Acesso em: 30 dez. 2014.

primórdios utilizava seu corpo para diversas atividades (caça, coleta de alimentos, rituais religiosos, expressar emoções, entre outros). Compreende-se que os seres humanos, a seu próprio modo, criaram atos e gestos para cada coisa, que com o desenvolvimento de si mesmos e de seus corpos, culturalmente falando, alguns gestos sofreram modificações, enquanto outros se mantiveram durante esse processo. Mauss (2003, p. 401) define as técnicas corporais como “as maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo.” Assim sendo, de uma forma geral, o corpo é um instrumento, objeto e meio técnico simultaneamente, e em tese, cada cultura sabe servir-se dele, de acordo com seus próprios hábitos.

Para os escopos desta pesquisa, é fundamental que se compreenda mais profundamente a noção de técnicas corporais formulada por Mauss (2003). Segundo ele, técnica é:

um ato *tradicional eficaz* (e vejam que nisso não difere do ato mágico, religioso, simbólico). Ele precisa ser *tradicional e eficaz*. Não há técnica e não há transmissão se não houver tradição. Eis em que o homem se distingue antes de tudo dos animais: pela transmissão de suas técnicas e muito provavelmente por sua transmissão oral. Peço-vos então a permissão de considerar que adotais minhas definições. (MAUSS, 2003, p. 407)

Nesta linha argumentativa, ele define as técnicas corporais como um ato tradicional eficaz, pois considera que os atos praticados pelos seres humanos são hábitos próprios de sua cultura, que costumam ser transmitidos principalmente de modo oral. O que se pode extrair de seu pensamento então, é que as técnicas corporais são construídas socialmente.

Uma das características presentes nas técnicas corporais apontada por Mauss (2003) é a chamada Imitação Prestigiosa, que consiste no fato de que a criança, assim como o adulto, tende a imitar as ações que obtiveram sucesso de uma pessoa que ela confia e que tem autoridade sobre ela. Logo, para Mauss (2003, p. 405) “É precisamente nessa noção de prestígio da pessoa que faz o ato ordenado, autorizado, provado, em relação ao indivíduo imitador, que se verifica todo o elemento social.”

Breton (2007, p. 7) concebe a “[...] corporeidade humana como fenômeno social e cultural, motivo simbólico, objeto de representações e imaginários.” Para ele, as ações que perpassam a vida cotidiana são mediadas pela corporeidade, na medida em que a todo o momento, o homem, através da percepção que lhe permite ver, tocar, sentir, coloca significações ao mundo que o cerca. Desse modo, o corpo é moldado pelo contexto social e cultural em que o indivíduo se encontra inserido, ele evidencia a construção de sua relação com o mundo. Para o mesmo,

Os usos físicos do homem dependem de um conjunto de sistemas simbólicos. Do corpo nascem e se propagam as significações que fundamentam a existência

individual e coletiva; ele é o eixo da relação com o mundo, o lugar e o tempo nos quais a existência toma forma através da fisionomia singular de um ator. Através do corpo, o homem apropria-se da substância de sua vida traduzindo-a para os outros, servindo-se dos sistemas simbólicos que compartilha com os membros da comunidade. O ator abraça fisicamente o mundo apoderando-se dele, humanizando-o e, sobretudo, transformando-o em universo familiar, compreensível e carregado de sentidos e de valores que, enquanto experiência, pode ser compartilhado pelos atores inseridos, como ele, no mesmo sistema de referências culturais. Existir significa em primeiro lugar mover-se em determinado espaço e tempo, transformar o meio graças à soma de gestos eficazes, escolher e atribuir significado e valor aos inúmeros estímulos do meio graças às atividades perceptivas, comunicar aos outros a palavra, assim como um repertório de gestos e mímicas, um conjunto de rituais corporais implicando a adesão dos outros. Pela corporeidade, o homem faz do mundo a extensão de sua experiência; transformando-o em tramas familiares e coerentes, disponíveis à ação e permeáveis à compreensão. Emissor ou receptor, o corpo produz sentidos continuamente e assim insere o homem, de forma ativa, no interior de dado espaço social e cultural. (BRETON, 2007, p.8)

Para Breton (2007), o corpo tem papel ativo e fundamental como produtor e reprodutor de sentidos simbólicos coletivamente construídos. Para ele, (BRETON, 2007, p. 9):

A expressão corporal é socialmente modulável, mesmo sendo vivida de acordo com o estilo particular do indivíduo. Os outros contribuem para modular os contornos de seu universo e a dar ao corpo o relevo social que necessita, oferecem a possibilidade de construir-se inteiramente como ator do grupo de pertencimento. No interior de uma mesma comunidade social, todas as manifestações corporais do ator são virtualmente significantes aos olhos dos parceiros. Elas só têm sentido quando relacionadas ao conjunto de dados da simbologia própria do grupo social. Não há nada de natural no gesto ou na sensação.

Portanto, não há nada de natural ou destituído de sentido na gestualidade ou nas experiências sensoriais apreendidas pelo corpo. Pelo contrário, as manifestações sociais têm sentido quando relacionadas à simbologia de um grupo social, a um conjunto de representações inerentes a esse grupo social que influenciam as expressões corporais.

As representações do corpo são representações do indivíduo. Porém, é importante ressaltar que o corpo não é autoexplicativo, ele é:

[...] socialmente construído, tanto nas suas ações sobre a cena coletiva quanto nas teorias que explicam seu funcionamento ou nas relações que mantém com o homem que encarna. A caracterização do corpo, longe de ser unanimidade nas sociedades Humanas, revela-se surpreendentemente difícil e suscita várias questões epistemológicas. O corpo é uma falsa evidência, não é um dado inequívoco, mas o efeito de uma elaboração social e cultural. (BRETON, 2007, p. 26).

Antes de dar seguimento ao argumento, adianta-se aqui que neste trabalho, além dessas perspectivas oferecidas por Mauss (2003) e Breton (2007), procura-se compreender o corpo também como algo que se remete a uma estrutura simbólica (GEERTZ, 2008). Isto será explanado mais à frente quando se chegar à parte em que se relaciona corpo e cultura.

Em sociedades tradicionais e comunitárias, Breton (2007) acentua que o corpo seria o elo de ligação da energia coletiva (representações coletivas), e por meio dele o indivíduo é

inserido ao grupo. Contudo, nas sociedades individualistas, o corpo possui papel contrário, ou seja, é o elemento de ruptura que delimita os limites da pessoa, quer dizer, onde se inicia e onde acaba a presença do indivíduo. Assim, isolar o corpo da pessoa ocorre em sociedades individualistas, em que as pessoas estão separadas umas das outras, são autônomas com relação a seus valores e iniciativas. “O corpo funciona como se fosse uma fronteira viva para delimitar, em relação aos outros, a soberania da pessoa.” (BRETON, 2007, p. 30).

Já nas sociedades comunitárias e tradicionais,

[...] o corpo não existe como elemento de individuação, como categoria mental que permite pensar culturalmente a diferença de um ator para outro, porque ninguém se distingue do grupo, cada um representando somente a singularidade na unidade diferencial do grupo. (BRETON, 2007, p. 30-31).

A questão não é que todas as pessoas são ou se tornam homogêneas, num sentido de padronização de comportamento e manifestações corporais, mas no caso dessas sociedades comunitárias o que é primado são os interesses/objetivos em comum que os levaram a se reunir ou participar daqueles grupos, isto é, a semelhança é valorizada e a diferença desvalorizada. Logo, alguns rituais e/ou manifestações corporais acabam se tornando comuns aos membros desses grupos não necessariamente de forma mimética, mas como forma de inserção no grupo.

Estas afirmações deixam claras as significâncias do corpo num grupo social religioso, como é o caso que se pretende observar neste trabalho, embora não devamos negligenciar a importância da influência do capitalismo sobre esses grupos sociais, que ao contrário dos mesmos, tende a incentivar o individualismo.

No capítulo III de seu livro *A Sociologia do Corpo*, Breton (2007) discute alguns dados epistemológicos que devem ser levados em conta na pesquisa com a temática do corpo. Uma delas é a de que primeiramente, é importante que o sociólogo e/ou antropólogo desnaturalize a visão de corpo cunhada pela biologia e a medicina, e a de que o mesmo denota algo que o indivíduo possui e não um local e tempo de produção de identidades.

É importante também identificar a “natureza” do corpo. Breton (2007, p. 32) diz que:

A construção social e cultural do corpo não se completa somente em jusante, mas também em montante; toca a corporeidade não só na soma das relações com o mundo, mas também na determinação de sua natureza. “O corpo” desaparece total e permanentemente na rede da simbólica social que o define e determina o conjunto das designações usuais nas diferentes situações da vida pessoal e coletiva. O corpo não existe em estado natural, sempre está compreendido na trama social de sentidos, mesmo em suas manifestações aparentes de insurreição, quando provisoriamente uma ruptura se instala na transparência da relação física com o mundo do ator (dor, doença, comportamento não habitual, etc.).

É preciso compreender que o corpo não é uma realidade objetiva e nem deve ser encarado como tal, ele não existe num estado natural, pois é resultado de uma construção social e cultural.

Para Breton (2007, p. 35), uma sociologia do corpo reúne:

[...] as condições de seu exercício: uma constelação de fatos sociais e culturais está organizada ao redor do significante corpo. Esses fatos formam um campo social coerente, com lógicas discerníveis; formam um observatório privilegiado dos imaginários sociais e das práticas que suscita.

Através da observação e possível decodificação dos corpos, ou seja, a partir de uma interpretação dos mesmos pode-se identificar inúmeros fatos sociais e culturais presentes num grupo social, por exemplo.

Por conseguinte, no capítulo IV de seu livro, Breton (2007) se remete a alguns temas específicos relacionados à corporeidade e seus autores correspondentes: as técnicas do corpo, a gestualidade, a expressão dos sentimentos, as regras de etiqueta, as técnicas de tratamento, as percepções sensoriais, as marcas na pele e a má conduta corporal.

4.2 As Técnicas do Corpo

Quando se fala de técnicas do corpo dentro da antropologia social, um dos principais pontos de referência é Mauss (2003). A perspectiva aberta por Mauss (2003) inspira este trabalho aqui apresentado e igualmente exerce influência no estudo de Breton (2007) sobre o corpo. Acerca de sua definição de técnicas corporais, Breton (2007), baseando-se em Mauss (2003), diz que são:

Gestos codificados em vista de uma eficácia prática ou simbólica. Trata-se de modalidades de ação, de seqüências de gestos, de sincronias musculares que se sucedem na busca de uma finalidade precisa. Evocando lembranças pessoais, Mauss lembra a variação de tipos de nado de uma geração para a outra em nossas sociedades, e mais geralmente de uma cultura para outra. Da mesma forma ocorre com a marcha, a corrida, as posições das mãos em repouso, a utilização da enxada ou os métodos de caça. Mauss observa que a tecnicidade não é monopólio único da relação do homem com a ferramenta, antes disso há, de certa forma, outro instrumento fundador: "O corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem". Modelado conforme os hábitos culturais, ele produz eficácias práticas. (BRETON, 2007, p. 39).

Nesta perspectiva, o corpo é visto como moldado, de acordo com os hábitos culturais, e as técnicas do corpo resumidamente seriam as ações/gestualidades praticadas pelos indivíduos, que possuem uma eficácia prática ou simbólica. Ou seja, existe uma correlação entre as formas como o corpo é utilizado e as finalidades desses gestos e as maneiras como as ações corporais são geradas.

Breton (2007, p. 40) também retoma o sistema de classificação das técnicas do corpo segundo diferentes perspectivas, seguindo algumas propostas formuladas por Mauss (2003):

* **Conforme o sexo:** de fato, as definições sociais de homem e mulher implicam frequentemente um conjunto de gestos codificados de diferentes maneiras.

* **Conforme a idade:** as técnicas próprias à obstetrícia e aos gestos do nascimento; as técnicas da infância, da adolescência, da idade adulta (Mauss evoca principalmente as técnicas do sono, do repouso, da atividade - caminhada, corrida, dança, salto, nado, subida, descida, movimentos de força); técnicas dos cuidados com o corpo (toalete, higiene); técnicas de consumo (comer, beber); técnicas de reprodução (Mauss introduz de fato a sexualidade nas técnicas do corpo e lembra a variabilidade de posições sexuais); os tratamentos do corpo (massagens).

* **Conforme o rendimento:** Mauss pensa aqui na relação com a destreza, com a habilidade.

* **Conforme as formas de transmissão:** através de quais modalidades e em que ritmo as novas gerações as adquirem?

Outro autor, Hewes⁸ (1955 apud BRETON, 2007), estudou formas específicas de técnicas do corpo, como estar sentado ou se manter em pé. Sobre o desenvolvimento das posturas, ele aponta duas perspectivas diferentes: a interação do fisiológico e a cultural. Através de desenhos, ele afirma que diferentes modos de se “[...] utilizar os membros do corpo de acordo com o modo de permanecer em pé, sentado, de joelhos, de posicionar as mãos e os braços, etc., e propõe um quadro da distribuição diferenciada dessas posturas pelo mundo.” (HEWES, 1955 apud BRETON, 2007, p. 41).

É importante salientar que uma descrição minuciosa das técnicas corporais é algo difícil de fazer e ainda mais de traduzir em palavras, por isso, muitas vezes imagens e/ou vídeos são instrumentos de apoio interessantes para legitimar as análises sobre as técnicas corporais.

As atividades físicas e esportivas representam outro caminho que evidencia as técnicas do corpo. Vários pesquisadores empenharam-se na tarefa de descrevê-las numa perspectiva histórica ou comparativa: G. Bruant, A. Rauch, J. Defrance, P. Amaud, J. Thibault, etc. G. Vigarello, por exemplo, estuda a interação dos movimentos do corpo e dos aparelhos nos quais se apoiam diferentes práticas esportivas e aponta a transformação desses aparelhos com o repentino aparecimento de novas habilidades. O salto em altura, o salto em distância, o lançamento de peso, as corridas a pé, etc. são disciplinas que melhoraram as performances ao mesmo tempo em que se modificaram os tecnicismos corporais. (BRETON, 2007, p. 42).

A aquisição das técnicas corporais pelos indivíduos geralmente é fruto de uma educação formalizada, produzida pelo entorno da criança, e, neste caso, o mimetismo tem muita influência. A “[...] aquisição aparece como o produto de um aprendizado específico ligado a diferentes dados ([...] a idade, o sexo, o status social, a profissão, etc.).” Portanto, nem todos têm condições de adquirir um mesmo repertório gestual, pois se pensarmos em

⁸ HEWES, G. World distribution of certain postural habits. *American Anthropologist*, n. 57, 1955.

apenas uma das variáveis citadas (status social), percebemos que o acesso a determinados gestos, principalmente quando nos referimos à etiqueta corporal, é privilégio das classes mais abastadas.

Retornando a Mauss (2003), Breton (2007), ressalta neste trecho a importância da construção social/cultural do corpo: “As técnicas do corpo desaparecem frequentemente com as condições sociais e culturais que as viram nascer. A memória de uma comunidade humana não reside somente nas tradições orais e escritas, ela se constrói também na esfera dos gestos eficazes.” (BRETON, 2007, p. 44).

O estudo sociológico das técnicas do corpo é uma via proveitosa com a condição de esclarecer, para não cair num dualismo elementar, que mesmo sendo o corpo uma ferramenta, ele continua sendo o "fato do homem" e depende então da dimensão simbólica. O corpo não é nunca um simples objeto técnico (nem mesmo o objeto técnico). Além disso, a utilização de certos segmentos corporais como ferramenta não torna o homem um instrumento. Os gestos que executa, até os mais elaborados tecnicamente, incluem significação e valor. (BRETON, 2007, p. 44).

O corpo apesar de poder atuar enquanto objeto técnico, não se reduz a isso, assim como sua utilização como uma ferramenta não torna o homem um instrumento. Desta forma, as ações, gestos que o corpo executa, não são vazias, pelo contrário, incluem significação e valor, pois há uma dimensão simbólica que influencia seus atos. Deste modo, é importante analisar alguns aspectos do corpo de forma um pouco mais detalhada (como gestualidade, etiqueta corporal, dentre outros).

Breton (2007), com alguns exemplos, define bem como se caracteriza a gestualidade:

A gestualidade refere-se às ações do corpo quando os atores se encontram; ritual de saudação ou despedida (sinal de mão, aceno de cabeça, aperto de mão, abraços, beijos no rosto, na boca, mímicas, etc.), maneiras de consentir ou de negar, movimentos da face e do corpo que acompanham a emissão da palavra, direcionamento do olhar, variação da distância que separa os atores, maneiras de tocar ou de evitar o contato, etc. (BRETON, 2007, p.44).

Este autor também cita o trabalho de Efron⁹ (1972 apud BRETON, 2007, p. 45), que “[...] demonstra que a gestualidade humana é um fato de sociedade e de cultura e não de natureza congênita ou biológica destinada a se impor aos atores.”

Já a etiqueta corporal varia de acordo com a sociedade/cultura em que o homem vive. Geralmente esses códigos de comportamento são aprendidos desde a infância, de modo informal, mimeticamente e também através de:

[...] identificações feitas em relação ao entorno imediato [...]. A extensão corporal da interação está impregnada de um simbolismo específico para cada grupo social e

⁹ EFRON, D. Gesture, race and culture. The Hague/Paris: Mouton, 1972.

depende sobremaneira da educação informal, tênue demais para ser percebida e cuja eficácia pode, sobretudo, ser determinada.” (BRETON, 2007, p. 51).

Interações implicam em códigos, em sistemas de espera e de reciprocidade aos quais os atores se sujeitam. Não importam quais sejam as circunstâncias da vida social, uma etiqueta corporal é usada e o ator a adota espontaneamente em função das normas implícitas que o guiam. Conforme os interlocutores, *seu status* e o contexto da troca, ele sabe de antemão que tipo de expressão pode adotar e, algumas vezes de modo desajeitado, o que está autorizado a falar da própria experiência corporal. (BRETON, 2007, p. 47).

À vista disso, a etiqueta corporal depende muito da interação entre o indivíduo e determinados grupos sociais, fazendo parte deles ou não. Algumas variáveis como status, dentre outras condições sociais, podem indicar ao indivíduo que tipo de etiqueta corporal ele deve adotar ao interagir com determinado grupo social.

Uma questão importante relacionada ao corpo que Breton (2007) se dirige é a expressão dos sentimentos. E para isso, se remete a uma publicação sobre o tema de Mauss¹⁰ (1921 apud Breton, 2007) compreendendo que:

[...] os sentimentos são emanções sociais que se impõem por seu conteúdo e sua forma aos membros da coletividade, colocados numa dada situação moral. Contra os preconceitos contraditórios que desejam fazer da emoção um dado ou íntimo ou natural, M. Mauss sustenta a dimensão social e cultural dos sentimentos e de sua formalização no comportamento do ator. Assim, longe de estarem ligados unicamente à dor, os prantos podem estar associados a um momento preciso no rito de saudação. "Não são somente os prantos, escreve Mauss, mas qualquer espécie de expressão oral dos sentimentos, não os fenômenos exclusivamente psicológicos ou fisiológicos, mas os fenômenos sociais, que são essencialmente marcados com o sinal da não espontaneidade e da mais perfeita obrigação". (BRETON, 2007, p. 51).

Para Mauss (1921 apud BRETON, 2007), os sentimentos são de caráter social, são simbólicos, pois existe uma necessidade de manifestá-los, e manifestá-los aos outros, e ao fazer isso, simultaneamente estamos expressando a nós mesmos.

Os sentimentos que vivenciamos, a maneira como repercutem e são expressos fisicamente em nós, estão enraizados em normas coletivas implícitas. Não são espontâneos, mas ritualmente organizados e significados visando os outros. Eles inscrevem-se no rosto, no corpo, nos gestos, nas posturas, etc. O amor, a amizade, o sofrimento, a humilhação, a alegria, a raiva, etc. não são realidades em si, indiferentemente transponíveis de um grupo social a outro. As condições de seu surgimento e a maneira como são simbolizados aos outros implica uma mediação significativa. (BRETON, 2007, p. 52).

A coletividade influencia no modo como expressamos nossas emoções através do corpo, de modo simbólico, implícito, são normas socialmente construídas que internalizamos e posteriormente externalizamos na manifestação de diversos sentimentos (alegria, amor, sofrimento, dentre outros), mas, estas manifestações são fenômenos sociais, e como tais, seguem determinadas normas coletivas que podem destituí-los de espontaneidade.

¹⁰ MAUSS, M. L'expression obligatoire des sentiments. **Essais de sociologie**. Paris: Minuit, p. 81, 1968-1969.

Ainda neste sentido, para Breton (2007), a pesquisa sociológica aplicada ao corpo não se limita apenas às ações do mesmo, deve-se também levar em conta as percepções sensoriais, ou nas palavras do próprio: “[...] corporificações do funcionamento regular do mundo.” (BRETON, 2007, p. 55). Breton (2007) também se pauta no Ensaio sobre a sociologia dos sentidos, de George Simmel¹¹ (1981 apud BRETON, 2007), texto que, segundo ele:

[...] abriu um campo de estudo que apontava para a importância da mediação sensorial nas interpretações sociais. “Uma consideração mais rigorosa, enfatiza o autor, evidencia que essas trocas de sensação não são somente a base e a condição comum nas relações sociais, mas que cada sentido fornece, de acordo com sua característica própria, informações específicas para a construção da existência coletiva e que para cada diferença sutil de suas impressões correspondem particularidades, relações sociais”. Essa é a dimensão mais enraizada na intimidade do sujeito, a mais intocável; é aquela do claro-escuro, uma vez que drena o imenso campo sensorial. De uma área cultural para outra, e mais frequentemente de uma classe social para outra, os atores decifram sensorialmente o mundo de maneira diferenciada. (BRETON, 2007, p. 55).

Dessa forma, os sentidos se configuram não apenas fisiologicamente, mas também socialmente. Ou seja, “[...] decodificamos sensorialmente o mundo transformando-o em informações visuais, auditivas, olfativas, táteis ou gustativas. Cada comunidade humana elabora seu próprio repertório sensorial como universo de sentido.” (BRETON, 2007, p.55). Isto é, a percepção do indivíduo é marcada pelo condicionamento social, o que determina o modo como ele se expressa através do corpo. No caso a ser explorado neste trabalho, considera-se que há um universo religioso, simbólico, que é assimilado pelos indivíduos que frequentam a Bola de Neve Church, o que influencia nas suas manifestações corporais.

Outra questão que não deve ser deixada de fora são as técnicas de tratamento, que se referem aos diversos tipos de tratamentos aplicados ao corpo: higiene, noções de sujeira e limpeza, que variam de acordo com a cultura analisada.

A pesquisa sociológica pode assim abraçar o conjunto das técnicas de tratamento da corporeidade: os tratamentos corporais nas diversas formas que se fazem ou de maneira privada (banho, toalete, etc.) ou pública (cabeleireiro, manicura, tratamento facial, etc.) e os diversos valores que lhes são associados conforme os grupos e as classes sociais. (BRETON, 2007, p. 59).

Para Castro (2008), ao afirmar que a linguagem corporal é marcadora de distinção social, Bourdieu refere-se à apresentação do corpo (vestuário, cuidado com o corpo, higiene) como manifestações que revelam as estruturas do habitus, ou seja, seria um modo claro de

¹¹ SIMMEL, G. Essai sur la sociologie des sens. **Sociologique et épistémologie**. Paris: PUF, 1981 (trad. fr.).

expressar a classe social ou grupo religioso ao qual pertence, por exemplo, resumindo, é uma expressão cultural.

Outro aspecto relacionado ao corpo são as inscrições corporais, que consistem em marcações sociais e culturais do corpo, seja na forma de tatuagens, remoções, deformações ou acréscimos como nestes exemplos: rituais de remoção de uma parte do corpo (clitóris, prepúcio), “[...] marcação na epiderme (escarificação, [...]) cicatriz aparente [...]); inscrições tegumentares na forma de tatuagens definitivas ou provisórias, maquiagem, etc.; modificações da forma do corpo [...]” (BRETON, 2007, p. 59).

Essas marcas corporais preenchem funções diferentes em cada sociedade. [...] elas são ainda com maior frequência um modo ritual de afiliação ou de separação. Elas integram simbolicamente o homem no interior da comunidade, do clã, separando-o dos homens de outras comunidades ou de outros clãs e ao mesmo tempo da natureza que o cerca. Elas humanizam o homem colocando-o socialmente no mundo [...] Elas reproduzem o *status* social [...] Chamam a atenção para os valores da sociedade e o lugar de cada um na estrutura social. (BRETON, 2007, p. 59-60).

De um modo geral, essas marcas produzidas no corpo tendem a integrar ou separar o indivíduo do grupo ao qual pertence. No primeiro caso, auxilia o indivíduo a se integrar melhor no grupo social, demarcando a que local pertence e também reforçando o status social. No caso de grupos religiosos, essas modificações no corpo podem ser entendidas tanto como instrumentos de integração como de rejeição, dependendo da doutrina seguida pela instituição religiosa. No caso da Igreja Bola de Neve, tatuagens, por exemplo, não são entendidos como instrumentos desagregadores (como é o caso de outras igrejas evangélicas). Ao contrário, na Bola de Neve o indivíduo é aceito pelo grupo independentemente de ter a pele marcada ou não, devido até mesmo à própria origem identitária da igreja, que sempre assimilou características próprias do universo social do surfe. Pode-se considerar que na Bola de Neve, ao contrário de outras Igrejas, as tatuagens não são “apagadas” (eliminadas), mas são “ressignificadas” (são alteradas, modificadas, ganham novos sentidos), através dos processos de conversão.

A chamada má conduta corporal a que Breton (2007) se refere, é todo comportamento/utilização do corpo que fuja às normas estabelecidas de convívio social, e nesta se inclui também as doenças. Geralmente estes casos são quase que exclusivamente tratados com base médica, ignorando a questão de que as expressões corporais teriam origem cultural.

As variadas traduções físicas (comportamentos ou sintomas) da doença, da loucura ou do desespero, por exemplo, podem ser aqui analisadas. Embora tenham um estatuto paradoxal, aparecem como emanções do último flange da simbólica social. Os modelos de má conduta colocados em evidência por Linton ou Devereux levam

em consideração, de maneira bastante aprofundada, as modalidades de expressão corporal de origem cultural. (BRETON, 2007, p. 60).

Esta classificação, de má conduta corporal, pode ser entendida como relativa, pois acima foi relatada basicamente uma visão ocidental deste tipo de conduta, porém, cada cultura terá uma visão particular da mesma, e o que é considerado má conduta corporal numa sociedade do ocidente pode não ser numa sociedade do oriente, por exemplo.

Dessa maneira, observa-se que o pensamento de Breton (2007) acerca do corpo tem algumas proximidades com a concepção de Geertz (2008) sobre a cultura e religião. Por isso, cabe aqui utilizar também as ideias de Geertz (2008), além de Mauss (2003) e Breton (2007), pois sua concepção de cultura e sua teoria sobre religião nos ajuda a pensar e aprofundar a proposta que está sendo feita aqui. Voltando-se para a dimensão cultural das religiões, Geertz (2008) procura compreendê-las interpretando-as, entendendo como se configura o pensamento religioso e a compreensão do indivíduo que crê. Para ele, a religião é um sistema de símbolos sagrados que sintetizam o ethos e visão de mundo de um povo. Portanto, é algo a ser decifrado, e neste caso, este sistema cumpre um papel, que é o de tornar a concepção religiosa factível.

Para Geertz (2008), uma religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos indivíduos que a ela estão ligados. Isto é possível porque os seres humanos são os únicos animais capazes de simbolizar, elaborar modelos da realidade. Neste sentido, um sistema cultural religioso corresponde a uma ordem de existência geral relativo a um sistema de significados incorporados nos símbolos. Esse sistema simbólico religioso é percebido pelo indivíduo como algo profundamente real, apresentando-se para ele como um “modelo de” e “modelo para” suas ações. Isto faz com que a religião induza os indivíduos a certo tipo de ethos, o ethos religioso que influencia suas disposições e motivações.

Relacionando esta sua teoria com a corporalidade típica de membros de igrejas neopentecostais, vê-se que as técnicas corporais induzidas por essas igrejas fazem parte de suas concepções religiosas, de tal forma que contribuem tanto para dar uma aura de fatualidade e veracidade ao sistema cultural religioso da igreja em questão, quanto funcionam como modelos de e modelos para a ação dos membros da Igreja. De modo geral, as técnicas corporais constituem parte importante daquilo que torna e dá a sensação aos membros dessas igrejas de que as crenças, práticas de formas de viver que elas oferecem são particularmente e profundamente verdadeiras.

4.3 Contribuições da Sociologia e Antropologia do Corpo, Discussões Metodológicas e Abordagens Atuais

Avançando em relação às perspectivas acima apresentadas, Almeida (2004) faz uma reflexão crítica interessante contextualizando o surgimento do interesse principalmente da antropologia na temática do corpo, mas também brevemente da sociologia e suas diversas abordagens, sendo que, cabe aqui ressaltar algumas.

Influenciado por T. Turner¹² (1994 apud ALMEIDA, 2004), Almeida (2004, p. 15) diz que:

O discurso contemporâneo sobre o corpo teria emergido de uma das maiores manifestações de uma crise na epistemologia e política do pensamento Ocidental, que levou ao questionamento de muitas premissas sobre a interdependência entre indivíduo e sociedade. A rejeição da subjectividade, a negação do acesso a uma realidade social e histórica objectiva, a rejeição de uma teoria social sistemática ou mesmo de uma noção de sociedade, e a abolição do sujeito como entidade metafísica, teriam contribuído para a substituição do sujeito pelo corpo. A elevação do corpo ao lugar ocupado pelo sujeito, agente e indivíduo social, tem implicado uma focagem em representações conceptuais ou linguísticas do corpo, explicado por vagas forças transhistóricas, como o "poder" ou a "disciplina".

Logo, o corpo assumiu a posição de sujeito a partir de um momento histórico permeado por crises do conhecimento e questionamentos, em que a subjetividade estava sendo rejeitada, estimulando assim, representações conceituais ou linguísticas do corpo.

De acordo com Almeida (2004), o tema do corpo e da incorporação, tem sido particularmente mais estudado nas últimas duas décadas, podendo ser enquadrado numa Teoria da Prática ou na Fenomenologia, o que poderia abrir precedente para reavaliar as premissas epistemológicas e metodológicas da antropologia por meio deste novo tema.

Isto é:

Para os antropólogos, a questão do corpo gera outros tantos questionamentos. Por um lado, os de tipo metodológico, propondo uma reflexão sobre o logocentrismo, a escrita, a visualidade ou a performance como instrumentos expositivos questionáveis ou potenciáveis a partir do corpo. Por outro lado, os que se prendem com a possibilidade de estabelecer pontes (ou, pelo contrário, cortes) entre modelos linguístico-textuais, simbólicos, cognitivistas, fenomenológicos, hermenêuticos, ou pragmatistas. (ALMEIDA, 2004, p. 3)

Este autor reconhece o legado de Mauss¹³ (1980 apud ALMEIDA, 2004) como referência nos estudos sobre corpo, apesar de discordar dele em alguns pontos. Almeida

¹² TURNER, T. Bodies and anti-bodies: Flesh and fetish in contemporary social theory, In CSORDAS, T. (Org.), Embodiment and Experience. **The Existential Ground of Self and Culture**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

¹³ MAUSS, M. Les techniques du corps. **Sociologie et Anthropologie**. Paris: PUF, p. 365-388, 1980 (1936).

(2004) entende que para Mauss (1980 apud ALMEIDA, 2004), toda expressão corporal era aprendida, e fazia questão de ressaltar como os domínios físicos, psicossocial e social eram interdependentes, e que as técnicas do corpo se remetem a mapeamentos socioculturais do tempo e do espaço.

Mauss argumentou que o corpo é ao mesmo tempo a ferramenta original com que os humanos moldam o seu mundo e a substância original a partir da qual o mundo humano é moldado. O famoso ensaio sobre as técnicas do corpo (1980 (1936)) abordava os modos como o corpo é a matéria-prima que a cultura molda e inscreve de modo a criar diferenças sociais. Isto é, o corpo humano nunca pode ser encontrado num qualquer suposto "estado natural". (ALMEIDA, 2004, p. 4)

Neste caso, e geralmente de estudos baseados tanto em Durkheim (2000) como principalmente em Mauss (2003), tenderam a criar sistemas de classificação baseados em análises metafóricas e simbólicas do corpo (LOCK¹⁴ apud ALMEIDA, 2004).

Blacking¹⁵ (1977 apud ALMEIDA, 2004, p. 5-6) se refere a dois textos com vinte anos de diferença, em que:

[...] procura estudar as fundações biológicas e afectivas das nossas construções sociais da realidade, sendo a sua preocupação central os processos e produtos que são exteriorizações e extensões do corpo em vários contextos de interacção social. Referindo-se aos fundadores Mauss e Durkheim, diz que as técnicas do corpo não se aprendem apenas com os outros, mas descobrem-se através dos outros.

Assim, observa-se que a Antropologia do Corpo proposta por Blacking (1977 apud ALMEIDA, 2004), reflete o momento pré-corpo, em que os pesquisadores ainda começavam a se interessar por esse tema. Para ele, a mente não pode ser separada do corpo, logo, sua teoria abarca a relação entre biologia e evolução com a comunicação, mas também em “[...] sistemas de classificação simbólica, elaborados a partir do corpo e dos sentidos.” (BLACKING, apud ALMEIDA, 2004, p. 6).

Diferentemente dele, para Lock (1993 apud ALMEIDA, 2004, p. 6), “[...] o corpo medeia toda a reflexão e acção sobre o mundo – uma diferença substancial.”

“A recensão de Lock aborda sete tópicos, que servem aqui de mapeamento das áreas mais focadas pela antropologia contemporânea em torno do corpo” (ALMEIDA, 2004, p. 6), porém, serão destacados apenas alguns deles: Teoria da incorporação, que combate os modelos cognitivistas e linguísticos; o tema da construção do *self* e do Outro, o que se remete

¹⁴ LOCK, M. Cultivating the body: anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge. **Annual Review of Anthropology**, v. 22, p. 133-155, 1993.

¹⁵ BLACKING, J. (Org.). **The anthropology of the body**. London: Academic Press, 1977. (ASA Monograph 15).

a questão de haver uma teoria da emoção na antropologia do corpo, na medida em que podem ocorrer em situações de interação, e também pelo fato das emoções serem externalizadas através do corpo; a mimesis (imitação), alteridade e a agência, na qual Lock (1993 apud ALMEIDA, 2004) se refere a uma ciência das mediações; dentre outros.

Na área da sociologia, as investigações parecem ter tomado rumos parecidos com as da antropologia, excetuando neste caso a etnografia e se focando mais nas transformações da modernidade e pós-modernidade. Por exemplo, para “[...] Giddens (1991), ao falar do *self* reflexivo associa-o à ideia de que o corpo pode ser moldado na sociedade moderna de modo a exprimir as narrativas autorreflexivas.” (ALMEIDA, 2004, p. 8).

No caso da sociologia, as pesquisas têm apontado que é necessário:

[...] desenvolver uma noção incorporada do ser humano como agente social e das funções do corpo no espaço social. Em terceiro lugar, afirma-se ser preciso mais do que a noção do corpo cultural e representacional: é necessário compreender como a incorporação é fundamental para os processos de reciprocidade e troca – a partir de Goffman – mas enveredando pelo estudo da cultura de consumo, mostrando como o *self* moderno é representacional, mas procedendo também a uma análise dos afectos, emoções e imagem corporal nas reciprocidades e solidariedades.” (ALMEIDA, 2004, p. 8-9).

Portanto, nas investigações sociológicas é importante definir e analisar a dimensão prática do corpo no contexto social.

Giddens afirma claramente que o corpo não é apenas uma entidade física que possuímos [...] Ele é um sistema-ação, um modo de práxis, e a sua imersão prática nas interações quotidianas é essencial para a narrativa da auto-identidade. Em termos de *self* e auto-identidade, Giddens presta atenção sobretudo à aparência, posturas, sensualidade e regimes do corpo. Se o corpo era um aspecto da natureza, com a invasão do corpo pelos sistemas abstratos (i.e., o conhecimento científico aplicado), o corpo como *self* torna-se um local de interação, apropriação e reapropriação. (ALMEIDA, 2004, p. 9).

Em vista disso, para Giddens¹⁶ (1994 apud ALMEIDA, 2004), o corpo é parte importante na construção da identidade, um sistema-ação que com a intervenção da ciência/tecnologia pode sofrer apropriações e reapropriações.

Ingold¹⁷ (1994 apud ALMEIDA, 2004) investiga a forma como os seres humanos percebem o mundo, ou seja, como o indivíduo através do corpo apreende o que ocorre ao seu redor, se o corpo teria a capacidade de percepção que não se ativesse apenas a parte

¹⁶ GIDDENS, A. Modernidade e identidade pessoal. Oeiras: Celta, 1994 (1991).

¹⁷ INGOLD, T. Introduction to culture, In INGOLD, T. (Org.), **Companion Encyclopaedia of Anthropology**. London: Routledge, 1994.

mental, ou se os indivíduos seriam treinados através de atividades práticas que implicariam em movimentos corporais. No primeiro caso entende-se que o indivíduo apreenderia o mundo a partir de fora, já no segundo caso, o indivíduo teria um papel mais ativo, pois a percepção seria uma conquista de todo o corpo e não da mente. Essas posturas demonstram a divisão entre abordagens cognitivistas e fenomenológicas.

Para o antropólogo Michael Jackson (1989) a subjectividade está localizada no corpo, contrariando assim a ideia de cultura como algo de superorgânico [...] Jackson vai contra a posição simbolista, afirmando que o corpo não se limita a reflectir a sociedade. Ele não é apenas inscrito, como nas teorias de Durkheim e Mary Douglas; constitui-se a si mesmo como *body subject*. [...] O uso mimético do corpo seria a base para alcançar o sentimento de viver em comum com os outros. (ALMEIDA, 2004, p. 2).

Neste trecho, a posição de Jackson¹⁸ (1989 apud ALMEIDA, 2004) é brevemente exposta por Almeida (2004), em que este considera o corpo como local da subjetividade, contrariando a dualidade entre mente e corpo, possivelmente por considerar o todo e não apenas uma parte. Interessante ressaltar também a utilização mimética do corpo, que para ele seria a base para se viver em sociedade, isto é, lembra a noção de Imitação Prestigiosa de Mauss (2003), que dizia que as técnicas corporais são apreendidas através da imitação, mas neste caso, Jackson (1989 apud ALMEIDA, 2004) ressalta a importância da imitação na utilização do corpo, como modo de sociabilidade. Dessa forma, a imitação além de dar acesso a um repertório gestual comum a outros indivíduos, também é de fundamental importância para a manutenção da ordem social, pois facilita as relações sociais.

Neste sentido, Almeida (2004, p. 16-17) diz:

Mas a corporalidade tem, de facto, importância como categoria unificadora da existência humana. Assim, a apropriação social da corporalidade é o protótipo de toda a produção social; a pessoa constituída por uma subjectividade socializada e incorporada é o protótipo de todos os produtos.

Portanto, a corporalidade enquanto apropriação social é o resultado de toda produção social, a pessoa seria constituída por essa subjetividade socializada e que é incorporada por ela. O corpo tem papel fundamental na união da existência humana, pois é o local onde se apreende e desenvolve a subjetividade socializada.

¹⁸ JACKSON, M. Paths toward a clearing. **Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry**. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

Almeida (2004) destaca uma etnografia de Turner¹⁹ (1995 apud ALMEIDA, 2004, p. 17) que pode auxiliar no entendimento de como a antropologia do corpo têm atuado em sua dimensão prática:

Partindo de uma análise da etnografia Kayapo (Amazônia), T. Turner diz que as representações da corporalidade dos Kayapo, tal como no pensamento pragmatista ocidental, começam com o imbricamento do corpo na praxis social, através da qual os indivíduos se produzem e definem como agentes e pessoas, sujeitos e objectos, reproduzindo, nesse processo, os seus corpos e o seu mundo social. Não se trata nem de um conceito de um sujeito unitário e transcendental, nem da noção de um "corpo" unitário e abstractamente homogêneo com o qual teóricos do corpo como Foucault tentaram substituí-lo.

Para ele, a atuação do corpo nas relações sociais produz e classifica os indivíduos como portadores de papéis duplos: agentes e pessoas, sujeitos e objetos, reproduzindo os seus corpos e seu mundo social neste processo.

É importante também destacar duas áreas de reflexão importantes para uma abordagem do corpo: a antropologia da experiência e a memória social incorporada.

O movimento de Victor Turner contra a ortodoxia estrutural-funcionalista, inspirado na noção Diltheyana de *Erlebnis* (experiência vivida), viria a ser sistematizado como "antropologia da experiência". Bruner (1986) confessa que o epíteto seria igualmente traduzível como "antropologia processual", "pós-estrutural", "hermenêutica ou interpretativa", "simbólica" (no sentido Norte-Americano), ou "hermenêutica comportamental" *a la* Clifford Geertz. Suficientemente eclético, o campo tem por expressões chave "experiência", "pragmática", "prática" e "performance". (ALMEIDA, 2004, p. 18).

Almeida (2004) se baseia em Dilthey quando diz que a experiência é de fundamental importância, pois a realidade só existe em fatos da consciência que são resultado da experiência interna. A experiência então não seria apenas cognição, mas também expectativas e sentimentos expressados verbalmente, mas também por meio de imagens.

A experiência reporta-se sempre a um *self* activo, em situações de intersubjetividade. A noção de experiência é complementada pela de "expressões" (representações, performances, objectificações, textos), fechando-se o círculo hermenêutico no facto de a experiência estruturar as expressões e estas aquela. (ALMEIDA, 2004, p. 18).

Deste modo, a antropologia da experiência implica em um indivíduo ativo, e suas "expressões" complementam esta área de reflexão, e ao analisá-las podem ser denominadas performances, representações, dentre outros. São situações intersubjetivas em que a experiência estrutura as expressões e as expressões estruturam a experiência.

¹⁹ TURNER, T. Social body and embodied subject: Bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapo. *Cultural Anthropology* 10 (2), p. 143-170, 1995.

Sobre a área de memória social incorporada, Almeida (2004) cita:

Paul Connerton (1993 (1989)), que aborda igualmente o ritual como forma de memória social (insistindo mais no seu carácter incorporado do que textual ou para-textual) refere dois tipos de prática social que garantem a memória social: a incorporação e as práticas de inscrição. As primeiras referem-se, por exemplo, à memorização de posturas culturalmente específicas (o poder e a posição exprimem-se em posturas). É através da natureza corporizada da existência social e das práticas incorporadas baseadas nessas corporizações que os termos opostos nos fornecem as metáforas pelas quais pensamos e vivemos (1993: 90). O alfabeto, por contraste, é uma prática de inscrição. As práticas corporais envolvem uma combinação de memória cognitiva e de memória-hábito. Mas é necessário ver como as práticas são incorporadas, compreender a sua qualidade de hábito. Assim, os hábitos são mais do que uma competência técnica, pois eles impelem-nos, são disposições afectivas. Um hábito é mais do que uma disposição, pois o termo transmite o sentido de operatividade de uma actividade continuamente praticada, a realidade do exercício. Por fim, o hábito não é apenas um símbolo. A experiência corporizada não pode ser entendida só pelo cognitivismo e pelo modelo de significação linguística, reduzindo o corpo ao estatuto de símbolo. O significado não pode ser reduzido a um símbolo que existe num nível separado, exterior às acções do corpo. O hábito é um conhecimento e uma memória existente nas mãos e no corpo, e ao cultivarmos o hábito é o nosso corpo que "compreende" (ALMEIDA, 2004, p. 18-19).

Connerton²⁰ (1993 apud ALMEIDA, 2004) se refere assim a dois tipos de prática social que garantem a memória social: a incorporação e as práticas da inscrição. A incorporação se refere à memorização de posturas culturalmente específicas; a existência social assume uma natureza corporizada e através dela e da incorporação de práticas que pensamos. Já o alfabeto, por exemplo, é uma prática de inscrição. A combinação de memória cognitiva e memória-hábito compõem as práticas corporais. Este autor prefere analisar a partir da incorporação, pois julga as análises feitas a partir da inscrição insuficientes.

Por fim,

A hermenêutica nasceu, de facto, da filologia e a actividade de interpretação tomou a inscrição como objecto privilegiado. Privilegiou-se a inscrição, negligenciou-se a incorporação. Assim, o corpo só tem sido "legível" como texto ou código, mas sempre olhado como contentor arbitrário de significados. (ALMEIDA, 2004, p. 19).

De uma forma geral, A. Castro (2008), outra autora relevante na área de estudos de sociologia do corpo, reforça essas questões abordadas, pois diz que:

As ciências sociais contam com diversos estudos que demonstram a forma como o corpo se configura em símbolo de uma cultura, espaço onde se projetam códigos de identidade e de alteridade, sendo os usos que dele se faz, associados ao vestuário, ornamentos e pinturas corporais, indicativos de universos simbólicos, capazes de nos ajudar a melhor compreender o mundo que os envolve. (CASTRO, 2008, p. 1)

²⁰ CONNERTON, P. Como as sociedades recordam. Oeiras: Celta, 1993 (1989).

Assim, para Castro (2008, p. 3), "[...] o corpo, suas práticas e representações, só podem ser entendidos se conectados à dinâmica social, ou seja, entender o que uma sociedade faz com seus corpos, o que neles é por ela valorizado ou desvalorizado, é entender muito da lógica constituinte da mesma".

Dessa maneira, Castro reforça a concepção de corpo de Breton (2007) e a perspectiva analítica proposta por Geertz (2008), e é neste sentido que se propõe abordar a questão do corpo, na relação entre corpo e religião, tendo em vista o caso específico da Bola de Neve Church de Marília, SP, buscando compreender como esta instituição concebe e seus membros se utilizam do corpo, que o torna um universo de sentido.

4.4 O Corpo e sua Relação com a Cultura

O corpo e suas abordagens, muitas vezes divididas entre cognitivistas e fenomenológicas, podem ser encarados como espaços de discussão metodológica da antropologia contemporânea, isto é, como o mesmo deve ser estudado e de que forma. Isto nos remete à questão fundamental da Antropologia: a cultura; e pensando nisto, e de como ela é abordada nesta disciplina, Almeida (2004) se remete a Ingold (1994 apud ALMEIDA, 2004), no qual ele define quatro abordagens da cultura:

Primeiro, as noções de escala de progresso teriam igualado cultura a civilização. Em segundo lugar, o relativismo, que teria correspondido a uma pluralização da noção de cultura, sendo cada cultura uma tradição específica. Num terceiro momento, ter-se-ia dado uma mudança desde o enfoque nos padrões de comportamento para um enfoque nas estruturas de significado simbólico subjacentes, opondo-se assim cultura a comportamento, do mesmo modo que língua a fala, e sendo cada cultura um sistema partilhado de representações mentais. Por último, a disciplina teria começado a procurar a fonte generativa da cultura nas práticas humanas, situadas no contexto relacional do envolvimento mútuo das pessoas no mundo social, e não nas estruturas de significação com que o mundo é representado.

Ingold (1994 apud ALMEIDA, 2004) aponta as transformações e apropriações que o conceito de cultura sofreu ao longo do tempo na Antropologia: primeiramente com conotação abrangente e utilizado para reforçar estruturas hierárquicas ao estabelecer parâmetros de “civilidade”, como demonstra um dos expoentes do evolucionismo social, Tylor (1958), em que para ele cultura seria “um todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade”; ou seja, algo amplo que abrangia toda a vida social do indivíduo numa comunidade, isto é, tudo o que é produzido através das relações sociais entre os membros do grupo (material ou não). Dessa forma, é importante destacar que a cultura é algo adquirido e

não inato. Num segundo momento, o relativismo modificou a concepção de cultura ao pluralizá-la, como fez Franz Boas, em que para ele, cada cultura tinha uma história própria que se desenvolve de forma particular e não deve ser comparada e julgada a partir da história de outras culturas (relativismo cultural). Desta forma, Boas também contribuiu para o desenvolvimento do termo culturas, no plural. Num terceiro momento, o enfoque se deslocou dos padrões de comportamento (que geralmente se desdobravam em teorias quase psicologizantes) para estruturas de significado simbólico, criando uma oposição entre cultura e comportamento, como é o caso de Geertz (2008).

Através da Antropologia interpretativa (hermenêutica), Geertz (2008) se propõe a interpretar o que observa procurando entender que sentido o nativo atribui a suas próprias práticas. Ele compreende cultura como um texto no qual o indivíduo se encontra imerso. Ele diz:

Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. (GEERTZ, 2008, p. 4)

Deste modo, vê-se que Geertz (2008) entende a cultura como um sistema de signos a ser interpretado, em que o indivíduo vive num sistema de significados que ele próprio construiu, quer dizer, ele mesmo produz e reproduz a cultura.

No quarto e último momento, mais atual, a Antropologia tem se esforçado em encontrar a gênese da cultura nas práticas humanas, estas localizadas no contexto relacional do mundo social e não nas estruturas de significação com que pode ser representado o mundo.

Porém, numa linha um pouco distinta das tendências atuais da disciplina, neste trabalho é adotada uma abordagem do conceito de corpo que se baseia muito mais na antropologia interpretativa (hermenêutica) de Geertz (2008) combinada com a caracterização do corpo e suas técnicas feitas por Mauss (2003), somadas às contribuições e análises de Breton (2007). A abordagem proposta aqui é muito bem sintetizada por Breton (2007) neste trecho, onde sinaliza a importância do corpo na cultura: “No fundamento de qualquer prática social, como mediador privilegiado e pivô da presença humana, o corpo está no cruzamento de todas as instâncias da cultura, o ponto de atribuição por excelência do campo simbólico.” (BRETON, 2007, p. 31).

5 O Corpo na Bola de Neve Church

5.1 O Corpo no Cristianismo: Corpo como Profano ou Sagrado e Sexualidade

Analisando o que foi discutido até este ponto, pode-se concluir que o corpo, além de produtor de cultura, reverbera a mesma, isto é, "[...] repercutem sobre o corpo as contribuições das representações sociais construídas a partir das crenças e ideias religiosas." (GOMES, 2006, p. 2). Isto significa que as crenças contribuem para a construção das representações sociais, bem como também para a construção da identidade da pessoa, o que acaba se refletindo no corpo. Desta maneira, o mesmo pode ser modificado ou adaptado de acordo com as exigências de um grupo ou instituição religiosa, por exemplo.

Gomes (2006) compreende representações sociais de acordo com a acepção de alguns autores, tais como Durkheim (2000), que se referem às "[...] representações coletivas geradas pelas crenças de um determinado grupo, no contexto de uma cultura e que servem para organizar o conhecimento do senso comum responsável pela dinâmica da vida cotidiana." (GOMES, 2006, p. 3). Sendo que uma das questões explicitadas neste texto é entender como o corpo era retratado pelo Cristianismo desde seus primórdios. Isto também se faz necessário neste trabalho, pois não há como compreender a visão do neopentecostalismo sobre o corpo sem entender o contexto em que surgiu. Particularmente os contextos e os processos cristãos através dos quais as concepções acerca do corpo foram se desenvolvendo.

O Cristianismo do século I foi marcado por dois fatores relacionados à questão do corpo: a expectativa com a segunda vinda de Cristo, e conseqüentemente uma manifestação visível do que seria o chamado "Reino de Deus", esperança esta que acabou impulsionando muitos cristãos a abandonarem suas famílias, seus bens, etc, e a Teologia paulina sobre o corpo. "Paulo apresenta o corpo como um objeto paradoxal. Se, por um lado, é alçado à condição de templo do Espírito Santo, por outro é marcado pela carne, a natureza adâmica decaída." (GOMES, 2006, p. 5).

À vista disso, na perspectiva do apóstolo Paulo, o corpo ao mesmo tempo em que poderia ser santificado, poderia também ser profano, e amenizar essa dualidade só seria possível a partir de um contato frequente com as escrituras sagradas (BÍBLIA, 2002) e oração, melhor dizendo, um contato maior com Deus, para que o corpo fosse cada vez mais santificado, considerado o templo do Espírito Santo e menos dominado pelas vontades da "carne" (sexo, por exemplo). Esta visão ainda se encontra presente no protestantismo.

Portanto,

[...] o corpo está incluído na natureza humana pecaminosa. A interpretação corrente no universo protestante afirma que aqui aparece uma antítese espírito-carne. O espírito humano estaria ligado às suas origens celestiais e o corpo humano umbilicalmente preso às suas origens terrestres. (GOMES, 2006, p. 5).

Originalmente então, para o cristianismo dos primeiros tempos, o corpo representava o pecado, pois se remetia à natureza humana, à carne, enquanto que o espírito humano estaria ligado a Deus. Percebe-se assim que existe um conflito entre corpo e alma, entre se render aos desejos da carne (luxúria, adultério, embriaguez) e a santificação (corpo como templo). A sexualidade passou a ser condenada pela igreja, pois era responsabilizada pelos excessos e pecados da carne.

O século II foi pródigo na representação do corpo humano e da sexualidade. Estes foram considerados como representantes da maldade inerente à natureza humana em sua luta insana contra Deus. Dentre os autores que mais influenciaram o pensamento cristão sobre o corpo e a sexualidade neste período destacam-se Hermas, o pastor, Orígenes e Valentino. Com algumas variações, eles construíram seu pensamento a partir da concepção do corpo como mau e, conseqüentemente, como a genuína habitação do pecado. O pecado passou a ser representado pela prática do ato sexual, inclusive no casamento abençoado por Deus e pela própria Igreja. Estes patriarcas vislumbraram nas concepções paulinas do corpo como templo do Espírito Santo um objetivo a ser alcançado nesta vida pela abstinência e elegeram a renúncia sexual como método supremo nesta tarefa. (GOMES, 2006, p. 8).

No século II não ocorreram muitas mudanças em relação à concepção de corpo no cristianismo, mas assumiram uma dimensão prática. O mesmo continuava sendo considerado como representação do pecado, portanto profano, como no caso do ato sexual, mesmo dentro do casamento. Constatou-se na época, se utilizando das concepções paulinas que, o modo de se santificar o corpo seria por meio da abstinência sexual.

Deste modo, "[...] transformar-se no templo do Espírito Santo torna-se o objetivo do cristão. Para atingir esta consecução, o corpo deve ser sacrificado pela abstinência, pela renúncia sexual, pela pobreza voluntária e pela penitência". (GOMES, 2006).

A partir da leitura de uma parte da apostila de estudo bíblico que costuma ocorrer na Bola de Neve Church, intitulado Mergulhando na Palavra, mais especificamente, a Aula 13 sobre “As Obras da Carne”²¹, é possível observar que a concepção presente nesta instituição

acerca de corpo e sexualidade mantém significativos vínculos com a visão cristã tradicional apresentada nos parágrafos anteriores. Nas formações oferecidas pela Bola de Neve, baseadas em citações de vários trechos da Bíblia Sagrada (2002), percebe-se em alguns momentos o reforço da visão do corpo enquanto carne, algo pecaminoso, mas, possível de ser santificado, desde que se alimente o espírito (através de orações, cânticos e exaltações a Deus) e não a carne (prostituição, luxúria, impureza, dentre outros). Segundo este texto, as obras da carne seriam uma consequência de andar na carne, porém, não seriam as características de uma pessoa ou o seu caráter, pois para eles a carne não presta. Deste modo, se o mal é praticado, as obras da carne se fortalecem em detrimento da espiritualidade, o que deve ser evitado.

Especificamente sobre a questão da sexualidade, também abordada no texto da Aula 13, primeiramente é esclarecida a concepção de prostituição, que segundo o texto seria qualquer imoralidade sexual (perversões sexuais, adultério, fornicção, incesto, pedofilia, homossexualismo, masturbação, lesbianismo, entre outros), toda e qualquer relação sexual fora do casamento. Após isso, é dito que Deus é o criador do sexo, e que os desejos sexuais devem ser encarados como um dom precioso e não com vergonha ou ódio, porém, é deixado claro que a sexualidade só pode ser expressa no casamento, se mantendo como algo puro e santo. Ou seja, dentro de certos limites. O sexo no casamento é uma forma de comunhão, expressão da intimidade e compromisso entre as duas pessoas, externalizar o amor, o prazer físico e preservação da vida e das famílias.

O sexo que não se enquadra em puro e santo pode sucumbir às imoralidades sexuais já citadas, o que segundo a Aula 13, seria uma deturpação do sexo. Portanto, para compreender a visão sobre sexo presente na Bola de Neve Church se faz necessário citar certos trechos da Bíblia (2002), inclusive alguns deles se encontram presentes no texto elaborado pela instituição, tais como este, de Primeira Coríntios, capítulo seis, versículo doze: “Todas as coisas me são lícitas, mas nem todas as coisas convêm. Todas as coisas me são lícitas, mas eu não me deixarei dominar por nenhuma.” (BÍBLIA, 2002).

Fugi da fornicção. Todo o pecado que o homem comete é fora do corpo; mas o que fornicca peca contra o seu próprio corpo. Ou não sabeis que o vosso corpo é o templo do Espírito Santo, que habita em vós, proveniente de Deus, e que não sois de vós mesmos? Porque fostes comprados por bom preço; glorificai, pois, a Deus no vosso corpo, e no vosso espírito, os quais pertencem a Deus. (BÍBLIA, 2002)

Desta forma, entende-se que é importante para o evangélico (neste caso o fiel da Bola

de Neve Church de Marília, SP) que ele saiba controlar seus desejos sexuais, refreá-los e se permita viver a sexualidade apenas no âmbito do casamento, pois, se ele peca, estará pecando contra seu próprio corpo, que deveria estar santificado, afinal, o mesmo é o templo do Espírito Santo, como o Apóstolo Paulo explicitou em seus escritos. A preocupação no texto é observada quando o namoro é citado. A palavra vigiar, muito utilizada entre eles, é usada para que um casal de namorados, por exemplo, não cometa pecado sexual. Percebe-se que há uma ênfase numa disciplina sobre o uso do corpo, incentivando uma espécie de sublimação dos desejos corporais, pois se parte do pressuposto de que mantendo o corpo em pureza e santidade isto é uma das formas de exaltar a Deus. Neste sentido, a Bola de Neve propõe um ethos corporal, um “modelo de” como agir com o corpo e um “modelo para” se agir com o corpo. Nesta perspectiva, ao focar na forma como ele usa seu corpo, o fiel da Bola de Neve encontra um caminho, um modelo de ação, que contribui para tornar ainda mais verdadeira e coerente a mensagem religiosa proposta por esta Igreja.

A percepção de que “a carne é fraca”, que eventualmente o fiel pode assumir uma conduta desviante em relação ao modelo proposto também é contemplado no sistema cultural religioso oferecido pela Bola de Neve. Neste caso, ao cometer um pecado sexual (na prática ou em pensamento) o indivíduo que o cometeu pode santificar seu corpo, a partir de uma restauração do contato com Deus, desde que se arrependa genuinamente e assuma responsabilidade pelo que fez, abandonando as práticas consideradas impuras. Deste modo, ao neopentecostal desta Igreja, compete alimentar e incentivar tudo o que provém do âmbito espiritual e rejeitar tudo o que não se encaixa nisso (entendido como mal), segundo os escritos da Bíblia Sagrada e interpretação da instituição. Há uma exigência constante de vigilância, para que o fiel não peque, principalmente quando se trata de sexualidade, que deve ser vivenciada dentro de certos parâmetros morais.

Isto ocorre desde a formação do protestantismo. Segundo Weber (2004 apud DANTAS, 2010, p. 54), ele:

[...] manteve a desconfiança e a apreensão, que vigoravam na igreja católica, em relação às práticas sexuais. Por isso, desenvolveu dispositivos mais eficazes de controle da conduta sexual, que penetraram de fato nas relações íntimas, asseguraram a internalização do código moral e interferiram no comportamento afetivo dos fiéis.

Após a observação da visão institucional acerca da sexualidade, para auxiliar na reflexão sobre o ponto de vista dos jovens que frequentam a Igreja Bola de Neve,

principalmente solteiros, se faz necessária a utilização como fonte, a reflexão feita por Dantas (2010), que realizou pesquisa justamente sobre a temática da sexualidade entre os jovens da Bola de Neve Church, mediante entrevistas informais com jovens solteiros de uma Igreja Bola de Neve localizada no litoral (a cidade em questão não é identificada). Ressalva-se que devido a sua localização geográfica, algumas observações não necessariamente se aplicam a este trabalho (que analisa uma Bola de Neve Church do interior de São Paulo), já que cada igreja é influenciada e/ou acaba por assimilar aspectos próprios da região em que se encontra. Contudo, em termos de orientações e perspectivas de condutas mais gerais há proximidades entre os dois casos.

A igreja se incumbe do papel de regulamentar a vida sexual do fiel, mas como o mesmo reage a isso? Incorpora os preceitos moralizantes em relação à sexualidade ou age de outra forma? Segundo Dantas (2010), os fiéis da Igreja Bola de Neve buscam se diferenciar da aparência estereotipada do evangélico, admitindo nova imagem estética e novos hábitos comportamentais, se assemelhando assim aos que não são evangélicos.

Para ela,

Os cristãos da Igreja Bola de Neve reproduzem os padrões de beleza, o culto ao corpo perfeito e a ideologia da eterna juventude em vigor na sociedade contemporânea. [...] Contudo, à imagem de igreja espontânea e pouco tradicional, opõe-se a rigidez dos códigos morais e das regras de conduta sexual. A igreja assume uma postura conservadora quando o assunto é sexualidade. (DANTAS, p. 56-57).

Sendo assim, apenas com relação à aparência, o incentivo a prática de esportes, o culto ao corpo, isto é, externamente de acordo com a sociedade contemporânea, contudo, quando se trata de conduta, principalmente sexual, deve ser baseada em pressupostos morais rígidos. Ou seja, o tradicional com nova roupagem.

Os jovens solteiros que frequentam a Bola de Neve costumam assimilar a conduta sexual que devem seguir. Como confirma Dantas (p. 57, 2010):

Alguns dos sujeitos entrevistados afirmam que só compreenderam a necessidade e a importância de dominar o desejo quando ingressaram na Igreja Bola de Neve. A postura reguladora da igreja é elogiada e aprovada por parte dos jovens, que a consideram demonstração do cuidado institucional com a vida afetiva e sexual dos fiéis.

Todavia, como também se nota nas mesmas entrevistas do artigo de Dantas (2010), isso não os impede de em algum momento se desviar dessas normas, mas quando isso ocorre,

os fiéis costumam se sentir culpados e se arrependem, voltando a seguir as regras com relação ao sexo.

A Bola de Neve, enquanto igreja voltada para público jovem assume a responsabilidade pela domesticação da sexualidade dos jovens fiéis. E esta censura aos desejos sexuais aparece como um modo de organizar a vida afetiva, e é encarado como algo positivo (DANTAS, 2010).

O sexo só é permitido no âmbito do casamento, mas, dois momentos antecedem o matrimônio: a fase do pré-namoro e o namoro. O pré-namoro consiste no período em que o homem ou a mulher estão esperando para encontrar a pessoa que será seu cônjuge. É uma fase delicada, pois alguns jovens esperam por anos, no anseio de encontrar a pessoa certa, ou na espera de uma indicação divina, de quem é o “escolhido” ou “escolhida”, e quando isso não ocorre causa angústia e sofrimento. O namoro é muito bem regulamentado e necessariamente deve ser exposto à igreja, o que pode oferecer obstáculos ao flerte. Primeiramente, os dois interessados devem orar para receber confirmação divina de que devem namorar, para que depois disso o pastor possa confirmar e auxiliar nas regras do namoro, que consistem no mínimo de toque possível entre ambos, para que os desejos sexuais não se manifestem e eles acabem “pecando” e também é importante que o namoro seja breve e que haja casamento rapidamente. O noivado também deve ser anunciado à Igreja, em que todos os fiéis são convocados para orar pelos noivos. E por fim, o casamento, lugar em que o sexo pode ser vivido, o prazer sexual é aceito, contudo, as relações sexuais devem ser de acordo com o código moral pregado pela igreja, que se baseia numa interpretação da Bíblia Sagrada.

Por conseguinte, entende-se que a instituição religiosa estabelece condutas diferentes com relação aos fiéis solteiros e aos casados. Aos solteiros é recomendado reprimir ou repudiar os desejos sexuais, pois não podem ser realizados, do contrário, estarão “pecando”. O esporte é utilizado como forma de canalizar e refrear a sexualidade. No caso dos casados o sexo é liberado, todavia dentro de certos códigos morais (práticas sexuais como homossexualismo, adultério, prostituição, incesto, dentre outros não são admitidas).

Há todo um conjunto de fórmulas e formas de controle da sexualidade. Mas é preciso observar que os corpos, as expressões corporais podem denotar uma série de aspectos sexuais que são intencionais ou não. Sendo assim, mesmo dentro da igreja, por meio da vestimenta, do fato de se maquiar, enfim, através de uma série de fatores estéticos, de valorização do corpo e de contato social, há um bom número de situações que podem desencadear desejos sexuais que a instituição tanto quer coibir entre os solteiros. Pelas suas próprias

características, a Bola de Neve é uma Igreja onde em diferentes momentos e de diferentes formas os corpos estão em evidência. Esta própria ênfase no corpo termina por favorecer essas situações onde emergem aparentes ambivalências entre o discurso e modelo de conduta sexual indicada e os desejos e pulsões sexuais dos indivíduos. Neste caso, os discursos e modelos de sexualidade oferecidos pela Bola de Neve podem ser lidos como orientações e propostas de racionalização e disciplinarização dos corpos em relação aos seus desejos e pulsões sexuais. Na Bola de Neve isto se funda na crença de que o corpo é “templo do Espírito Santo”, “Templo de Deus”. Logo, cuidar da saúde do corpo, da beleza do corpo, sublimar os desejos sexuais, tudo isso, convergem para esta crença. Crença esta que é muito relevante dentro do conjunto de crenças e práticas religiosas do sistema cultural religioso da Bola de Neve.

Após esta breve contextualização do corpo no cristianismo e sobre sexualidade, é preciso dissertar um pouco mais sobre a concepção atual de corpo no Neopentecostalismo, especificamente presente na Bola de Neve Church de Marília, SP. Em primeiro lugar, no caso do pentecostalismo o mundo seria a representação do profano, então, antigamente, notadamente nas Igrejas mais tradicionais, os fiéis além de terem um modo específico de comportamento e repertório gestual, se vestiam de forma característica justamente para evidenciar essa diferença e mostrar de forma prática, no que consistia o sagrado para eles. Assim, frequentemente mulheres não cortavam os cabelos, usavam saias longas. Em algumas denominações eram e ainda é obrigatória a utilização de véu, enquanto que os homens devem estar sempre bem vestidos, com ternos ou camisa e calça social. Porém, atualmente, com a explosão de diversas denominações neopentecostais, novas características têm surgido e/ou se fundido às anteriores, produzindo diferenciações dentro do campo neopentecostal. No neopentecostalismo, o modo de se diferenciar do mundo não é mais apenas colocado em prática através do modo de se vestir, sendo possível observar que a vestimenta informal é muito presente. No contexto atual, o modo de se diferenciar do mundo se baseia muito mais em rituais e concepções morais provenientes de raízes religiosas, que se manifestam no corpo sim, mas no modo como ele age e não apenas como aparenta.

Na atualidade é muito mais no “como se deve usar o corpo” do que no “aquilo que o corpo está usando” que se encontra a ênfase das crenças, práticas e discursos neopentecostais. Há na realidade uma ênfase em relação ao corpo no contato do fiel com o Espírito Santo. Nas diferentes vertentes pentecostais e neopentecostais observa-se um conjunto gestual muito semelhante, que inclui a glossolalia (falar em línguas), imitação de mãos em direção ao

céu, entre outros. Mas há alguns aspectos em que ambas se diferenciam, como é o caso da relação entre sagrado e profano, que também repercutem no corpo. No caso da Bola de Neve, por exemplo, o corpo é sagrado, é “Templo do Espírito Santo”. Mas, na Bola de Neve (no que a diferencia de outras Igrejas pentecostais e neopentecostais) o que contamina este corpo sagrado não é o que ele usa, mas o que é colocado nele. O que profana o corpo é como ele é usado. Neste caso, temos uma espécie de ascetismo intramundano que se traduz em “estar no mundo, sem ser do mundo”. Neste caso, o corpo, enquanto “Templo do Espírito Santo” é algo que pode e deve “estar no mundo, mas sem ser do mundo”. Podemos considerar, por exemplo, que em tese o mesmo esforço que um atleta tem de fazer para manter seu corpo saudável, o fiel da Bola deve fazer para manter seu corpo sagrado “incorrutível”. Na verdade, na perspectiva da Bola de Neve este esforço deve ser ainda maior, dada a sacralidade do corpo.

Para esclarecer como se caracterizam o corpo sagrado e o corpo profano, é preciso retomar alguns autores que definiram os conceitos de sagrado e profano. Autores fenomenologistas, tais como Otto (1992) e Eliade (1995), que se dedicaram a compreender o significado de sagrado, inclusive o último relacionou o mesmo com o conceito de profano. Otto (1992) parte de uma categoria que para ele é fundamental na compreensão da religião, numinoso, derivado da palavra latina *numine* que significa divindade. O sufixo *oso* corresponde a cheio de (medroso = cheio de medo; numinoso = cheio de divindade). E para ele, a essência do sagrado seria o numinoso, a parte irracional da religião, e ele tenta compreender a relação deste com o seu componente racional, isto é, para Otto (1992), existe uma dimensão racional e irracional simultaneamente que são intrínsecas ao sagrado, sendo que o primordial seria o entendimento da esfera irracional, concebida com algo que transcende o entendimento. Já Eliade (1995) compreende o sagrado em sua totalidade, em oposição ao profano. Portanto, para Eliade (1995), a manifestação do sagrado pode ocorrer num objeto qualquer, ou, neste caso, a encarnação de Deus em Jesus Cristo; e esta é uma manifestação que remete a outra realidade, não pertencente ao mundo em que vivemos (profano). A perspectiva de Eliade (1995) é claramente inspirada na de Durkheim (2000), sendo, contudo mais fenomenológica que sociológica.

Para Durkheim (2000, p. 68-69):

[...] os fenômenos religiosos ordenam-se naturalmente em duas categorias fundamentais: as crenças e os ritos. As primeiras são estados da opinião, consistem em representações; os segundos são modos de ação determinados. Entre essas duas classes de fatos há toda a diferença que separa o pensamento do movimento. Os ritos

não podem ser definidos e diferenciados das outras práticas humanas, especialmente das práticas morais, senão pela natureza especial do seu objeto.

Eliade (1995) baseia, portanto, sua concepção de sagrado a partir do pensamento de Durkheim (2000), como se percebe neste trecho:

Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam elas simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens representam, em duas classes ou em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos traduzidos, relativamente bem, pelas palavras *profano* e *sagrado*. A divisão do mundo em dois domínios, compreendendo, um tudo o que é sagrado, outro tudo o que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso; as crenças (...), são ou representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, sua história, suas relações entre si e com as coisas profanas. (DURKHEIM, 2000, p. 68)

Consequentemente, o sagrado para Durkheim (2000), bem como a crença em si, consistem em uma representação do real, e os ritos a manifestação corporal da crença. Vale ressaltar também, segundo a visão de Eliade (1995), quando pensamos no início do ser humano, é importante destacar que a dimensão religiosa era algo dominante na esfera de pensamento do mesmo, desta forma, não havia divisão entre sagrado e profano, pois todos os elementos eram considerados sagrados, na medida em que a religião é que comandava a atribuição de sentido às coisas e à própria existência do homem. Por isso a concepção da mesma como algo irracional apenas ainda é forte.

Geertz (2008, p. 67) definindo religião, diz que esta é:

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

Em vista disso, a religião, e consequentemente o sagrado para Geertz (2008) é uma interpretação do real e uma forma de agir na realidade tendo por referência determinado sistema simbólico religioso. A diferença é o modo de análise a que ele se propõe: se referir à religião como um sistema de símbolos, isto é, tendo em vista que símbolos podem ter diversas interpretações, mas a que ele se atém é a utilização do símbolo “para qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – a concepção é o “significado” do símbolo.” (GEERTZ, 2008, p. 67) Assim, de um modo geral, o autor procura identificar o significado dos símbolos.

O que se propõe aqui é pensar de forma relacionada as teorias de Durkheim (2000) e Geertz (2008). Ainda que se reconheça que Geertz (2008) parte de uma perspectiva

weberiana, considera-se que ambos convergem quanto ao fato de a religião ser uma representação da realidade. Isto porque em Durkheim (2000) é enfatizada uma correlação entre religião e representações coletivas, enquanto que em Geertz (2008), a religião pré-existe como um sistema simbólico, o que se relaciona com sua perspectiva de “modelo de” e “modelo para” a ação. Sem ter a intenção de subtrair as diferenças entre esses dois autores, considera-se que ambos oferecem chaves interpretativas para que se possa analisar o que foi observado na Igreja Bola de Neve de Marília, tanto em relação às concepções de corpo sagrado e corpo profano, quanto à concepção das formas de agir do e com o corpo de uma forma geral.

Por fim, baseando-se na própria leitura que Bola de Neve faz do corpo, e correlacionando isso com as perspectiva dos dois autores acima citados, entende-se que para essa Igreja, o corpo sagrado seria aquele corpo constituído através de práticas religiosas (como os ritos, que de acordo com Durkheim são a manifestação da crença, neste caso, o corpo e sua gestualidade reafirmam a crença, dão ao indivíduo e ao grupo legitimidade à fé, algo que não é palpável, que só pode ser acessado a partir da experiência religiosa sentida no próprio corpo, como é o caso de quando se sente a ação do Espírito Santo e seus Dons, no caso da glossolalia, o repouso no Espírito, o dom da cura). Já o corpo profano seria o oposto, o corpo na sua condição banal, destituído de práticas religiosas, que age de acordo com a vontade do indivíduo, seus desejos e impulsos (notadamente os sexuais).

5.2 Estética do Corpo

Para aprofundar um pouco a questão estética do corpo na Bola de Neve Church, é interessante nos remetermos a Maranhão Filho (2013), autor de "A Grande Onda Vai Te Pegar - Marketing, Espetáculo e Ciberespaço na Bola de Neve Church", em que num dos capítulos faz uma reflexão sobre como esta igreja valoriza a estética corporal.

Manter o templo belo e atraente sem profaná-lo sintetiza o comportamento proposto pelos/as líderes da BDN em relação à aparência do corpo e a sexualidade dos/as fiéis - nesta agência, corpo e sexualidade são referentes discursivos e da veiculação e consolidação da igreja. Um discurso derretido privilegia a imagem do corpo saudável e desejável e um congelado regula os desejos do/a crente. (MARANHÃO FILHO, 2013, p. 146, grifos do autor).

Partindo da linha argumentativa de Maranhão Filho (2013), vê-se que nesta igreja, o corpo, no sentido estético, é estimulado, incentivado a ser cuidado, além dos aspectos de

higiene, mas no sentido de embelezamento e cuidado relacionado ao uso do mesmo (como no caso do esporte, o que acaba incentivando um estilo de vida saudável). Mas, paradoxalmente, a utilização do corpo referente à sexualidade é controlada, na medida em que, certas práticas e valores morais referentes à crença religiosa coíbem e regulam os desejos do fiel. Percebe-se então que o corpo é constituído por uma mescla de padrões morais rígidos, biblicamente legitimados, mas esteticamente flexível. Contudo, ao mesmo tempo, o corpo é compreendido como templo do Espírito Santo, como já foi mencionado antes, em que o crente deve lutar contra quaisquer desejos e práticas alheios ao entendimento do corpo como sagrado. Esses desejos e práticas desviantes podem corromper o corpo tornando-o profano. Em contrapartida, há uma atenção com a aparência física e tratamentos/cuidados com o corpo, que se encontra de acordo e em sintonia com uma visão social mais ampla (do “mundo” como eles costumam falar), sendo isso amplamente incentivado. Portanto, determinadas práticas consideradas mundanas (profanas) para outras Igrejas, como a forma de se vestir, não afetam a santidade do corpo. Um corpo visto como saudável, bem vestido, cuidado, termina sendo algo a ser alcançado. Este tipo de visão do corpo é admitida no universo religioso em questão, não apenas para tratar do corpo em si, mas também como estratégias de evangelização.

Desta maneira, é notável a incorporação de práticas e manipulações do corpo que anteriormente não eram vistas com bons olhos pelo pentecostalismo, pois eram encaradas como profanas. Na Bola de Neve Church, por exemplo, ninguém é recriminado por ter tatuagens, *piercings* ou mesmo usar maquiagem, e isso se aplica à Bola de Neve de Marília também. Desta forma, a separação entre profano e sagrado, tradicionalmente encontradas nas Igrejas pentecostais e neopentecostais, não é mais tão evidente, bem como a compreensão sobre o corpo e o que ele transmite tanto com relação à aparência, quanto como reverberador e produtor de cultura. No caso do neopentecostalismo, o corpo transita entre sagrado e profano; quando encarado como sagrado, o crente deve se controlar para não corromper a santidade do corpo através de algumas práticas sexuais (aquelas consideradas perversões sexuais, quando o fiel é casado, e a reprimir as mesmas quando solteiro), e deve manter as práticas religiosas.

Devido à complexidade apresentada no caso da Bola de Neve Church, nota-se que uma ênfase numa atitude racional também tem se encontrado presente no corpo enquanto sagrado. Isto posto, ao mesmo tempo em que algumas coisas da tradição pentecostal e neopentecostal se mantiveram, outras que eram encaradas como profanas agora fazem parte

da identidade do grupo e do universo religioso da Bola de Neve, pois foram apropriadas, e tudo isso também repercute no corpo. Ou seja, usos e manipulações do corpo são incorporados a essa lógica religiosa e se tornam sagradas para ela, como no caso da prática de esportes, valorização estética do corpo, estilos musicais, entre outros. De certa forma, acaba flexibilizando parte do que é profano e recria o modo de se conceber um corpo como sagrado, admitindo outras práticas, outros olhares, desta forma, o corpo é ressignificado. Entretanto, o profano continua a existir, sendo tudo aquilo que não há a possibilidade de ser sacralizado.

Sagrado e profano são relacionais, sendo que um depende do outro para existir, deste modo, não existe um corpo sagrado se não existir um corpo profano, por exemplo. Então, pode-se dizer que sagrado e profano são acepções derivadas de representações sociais (DURKHEIM, 2000), isto é, sistemas simbólicos (GEERTZ, 2008) baseados em crenças que passam a fazer sentido através dos indivíduos que creem nas mesmas; neste caso, o corpo é um meio e objeto (MAUSS, 2003) pelo qual pode se manifestar a crença, através de rituais, modos específicos de agir, cuidar e conceber o mesmo, assim, o corpo representa de uma forma visível todo o universo simbólico que neste caso, se encontra presente na Bola de Neve Church de Marília, SP, significando que o referencial simbólico cria um discurso que imprime sobre o corpo as definições de sagrado e profano.

5.3 Notas etnográficas sobre a Bola de Neve Church de Marília, SP.

O interesse em fazer uma pesquisa sobre a Igreja Bola de Neve de Marília surgiu pela minha própria experiência enquanto evangélica e minha frequência constante nessa igreja inicialmente no período de 2010 a 2011. Fui criada num lar evangélico, e durante minha infância meus pais não frequentavam uma igreja, mas ocorriam reuniões (semelhantes às células atuais) com alguns amigos evangélicos que ocorriam na maior parte das vezes em minha casa. Eu não gostava de ir a igrejas evangélicas e quando criança estranhava determinados fenômenos de cunho espiritual. Posteriormente, durante a adolescência, cheguei a ir a algumas igrejas pentecostais, e minha família e eu nos fixamos em determinados momentos em duas igrejas neopentecostais, inclusive me identifiquei mais com uma delas, na qual me converti e fui batizada, porém, desentendimentos sempre aconteciam, o que nos levava a nos desligarmos das igrejas. Só voltei a ter contato com igrejas evangélicas quando estava na faculdade, o que me fez ver de outro modo, me intrigando a ponto de pensar em desenvolver uma pesquisa nesta temática.

A princípio eu apenas frequentava a Bola de Neve de Marília por gostar do modo como o pastor fazia o discurso religioso e de uma forma geral, por me identificar com a proposta desta igreja. Tendo em vista o meu passado, permeado por idas a diferentes igrejas neopentecostais, percebi que esta tinha algo de diferente de todas que eu já havia frequentado, apesar de inegavelmente possuir semelhanças com outras denominações neopentecostais.

Após a decisão de pesquisá-la, durante o período em que estava na graduação fui conversar com o pastor da igreja para obter permissão para fazer uma observação participante, um trabalho etnográfico. O pastor consentiu e a partir de então eu passei a frequentar a igreja como pesquisadora. Através da leitura de textos das áreas de antropologia e sociologia da religião comecei a compreender o que via de outra forma, tentando entender qual era o significado de diversos símbolos e elementos presentes na igreja. Depois da pesquisa desenvolvida no período em que estava na faculdade, percebi que ainda havia o que investigar, mas desta vez o objetivo não seria apenas de analisar os símbolos presentes na igreja, mas de entender e verificar qual a concepção de corpo presente nesta instituição e compartilhada pelos fiéis, abarcando não apenas o sentido e expressões do corpo na experiência religiosa, mas também o modo de ser neopentecostal, que abarca um conjunto gestual próprio do contexto religioso.

A primeira coisa que me chamou a atenção nesta igreja foi a sua estrutura, que aparentemente é bem parecida com a das demais igrejas neopentecostais (cadeiras de plástico, o púlpito à frente e instrumentos musicais, tais como: guitarra, violão e bateria), contudo, o púlpito, utilizado pelo pastor para apoiar a bíblia durante a pregação era atípico, pois consistia em uma estrutura de madeira com o emblema da igreja (abaixo do mesmo há a frase *In Jesus We Trust*, que significa: em Jesus nós confiamos) na frente há uma prancha de surfe em cima da mesma. Obviamente a influência do surfe na igreja encontra-se diretamente ligada a sua criação, remetendo ao primeiro lugar em que o grupo que a iniciou se reunia (auditório de uma empresa de produtos esportivos), e o púlpito com essa característica, bem como o próprio estilo de vida baseado na prática de esportes (judô, skate, futebol, entre outros) se tornou parte integrante da identidade da igreja. Inclusive há dias específicos para a prática desses esportes: o Judô é praticado as terças, o futebol as quartas, aliando a eles a atividade de evangelismo.

Uma questão importante na Bola de Neve Church de Marília é a informalidade do vestuário e a faixa etária do pastor. Não existem restrições quanto ao modo de se vestir dos fiéis e dos pastores, inclusive o próprio pastor se veste de maneira informal (calça jeans e camisa de manga curta). E a questão da idade, é interessante perceber que o pastor tem menos

de 40 anos, algo que facilita o diálogo com os jovens, que são a maioria dos fiéis desta igreja. Este perfil continua o mesmo, embora meses depois que eu voltei a fazer a observação participante o pastor tenha sido substituído por outro, mas com praticamente as mesmas características citadas, que por sinal também não se importou com o fato de fazer a pesquisa. Continuei sempre que possível a ir aos cultos das quartas-feiras às 20h00min principalmente, e sempre fui bem recebida, todavia, para a maioria dos fiéis eu era apenas mais uma fiel porque nem todos sabiam que eu estava desenvolvendo uma pesquisa, porém, alguns que sabiam se mostraram solícitos, e um dos obreiros, por exemplo, se dispôs a fornecer algumas informações. Esta situação sucedeu quando resolvi ir à igreja numa segunda-feira, em que supostamente deveria ocorrer o culto do Ministério Nova Vida, já citado. No entanto, chegando lá vi pouquíssimas pessoas, o pastor e sua esposa também não estavam no local. Quando eu cheguei me perguntaram se eu estava ali para participar do curso de formação de líderes (curso online ministrado pelo Apóstolo Rina) e eu respondi dizendo que tinha vindo para observar o culto do Ministério Nova Vida, mas fui informada que o mesmo não estava mais acontecendo e em seu lugar, nas segundas à noite estava tendo o curso online de formação de Líderes, que são uma série de vídeos gravados pelo Apóstolo Rina na sede da igreja em São Paulo. Contudo, fui informada de que não deveria participar, pois só poderia quem havia pagado o curso. Eu respondi que compreendia a situação e fui embora, porém, quando já estava quase há um quarteirão de distância, um dos fiéis (que costuma exercer algumas funções na igreja) me alcançou e disse que eu poderia assistir ao curso naquele dia, desta forma, voltei e assisti ao vídeo juntamente com os outros fiéis, que foi projetado numa tela.

O discurso do Apóstolo Rina no vídeo é bem parecido com sua pregação (alguns vídeos de suas pregações encontram-se disponíveis no Youtube e também no próprio site da igreja), e os pastores da instituição costumam seguir a mesma linha de discurso do fundador da mesma, o que denota um padrão de discurso que é fruto de um treinamento prévio, como é o caso do vídeo que pude assistir: a linguagem é simples e direta, informal, ele recorre a metáforas, entre outros. O mais interessante é o caráter motivacional do vídeo, pois ele explica o que faz um líder, como ele deve ser, enfim, tudo bem categorizado, em etapas, o que acaba nos remetendo a palestras motivacionais, comuns em empresas e/ou abertas ao grande público. Este curso em questão faz parte do chamado Instituto Global formação de liderança, que segundo o Apóstolo Rina, no site do mesmo, diz que sua missão é “oferecer fundamentos, princípios, teologia e informação no apoio ao processo de desenvolvimento que visa

maximizar potencial de lideranças”, e seu objetivo se concentra em “formar recrutar e capacitar lideranças para essa e próximas gerações”.²² Portanto, o curso funciona como um auxílio na capacitação de líderes (pastores, presbíteros, diáconos, líderes de células, líderes de ministérios). O curso tinha mensalidade de R\$ 20,00 e costuma ocorrer presencialmente na sede da igreja em São Paulo, às segundas-feiras a partir das 20h00min e por vídeos nas demais unidades espalhadas pelo país, como no caso da Bola de Neve de Marília.

Concentrando-se agora na organização dos cultos, os de quarta-feira não lotam, ao contrário do que acontece nos cultos de domingo, todavia, foi interessante para observar mais de perto a dinâmica do grupo, mesmo que acabasse exigindo um maior envolvimento de minha parte. Os cultos, tanto os de quarta, quanto os de domingo se estruturam da seguinte forma: quando o culto ainda não começou, alguns fiéis ficam conversando e se cumprimentando, enquanto outros permanecem sentados. Neste momento também, o pastor se reúne com os líderes do louvor e todos dão as mãos e fazem uma oração. Após isso, inicia-se o culto com o pastor pedindo para os fiéis abrirem a bíblia em algum versículo, que geralmente tem a ver com o tema da pregação do dia, ele lê, faz uma breve explicação do mesmo e uma oração, logo em seguida dá espaço para o louvor, que é quando o pastor se posiciona frente a uma das cadeiras próximas ao púlpito e deixa apenas os líderes de louvor.

Nesse período as luzes se apagam e apenas fica clara a luz do projetor na parede, que exibe a letra das músicas. São executadas cerca de três ou quatro músicas, consumindo boa parte do culto. As mesmas em sua maioria são de estilos musicais que variam do rock, pop ao reggae, mas as mais executadas são as de adoração (geralmente com refrões extensamente repetidos), o que acaba gerando emoções, em que alguns fiéis tendem a se manifestar de diversas formas: alguns choram, a maioria fica introspectiva, apesar de ser algo compartilhado coletivamente, alguns sentam, abaixam as cabeças e as seguram com as mãos, outros fazem movimentos repetitivos (passos para frente e para trás, por exemplo), às vezes há um ou outro que ora em línguas (glossolalia), mas a expressão corporal mais comum é a elevação das mãos/braços em direção ao céu. Esporadicamente ocorre também de o pastor falar em línguas (geralmente pequenos trechos de orações ou durante o louvor). Durante o louvor, quando o mesmo está quase acabando, o pastor costuma incitar os fiéis com alguma frase que se remete a algum problema pessoal que o indivíduo tenha (financeiro, amoroso, de saúde, dentre outros), ressaltando que para que as coisas se resolvam os indivíduos precisam “buscar a Deus” e confiar nele.

²² Fonte: http://www.institutoglobal.com.br/?page_id=1636

Dessa forma, a comoção coletiva continua por mais um tempo. Depois disso, chega o momento do dízimo e das ofertas, em que duas caixas são dispostas em cada lado do púlpito (uma para receber os dízimos e outra para receber as ofertas). O pastor incentiva o fiel a contribuir com o dízimo se baseando em versículos da bíblia que falam sobre isso, de forma a legitimar o mesmo. Em seguida, uma música é tocada para que os fiéis se levantem e depositem o dinheiro nas caixas. Finalizado este momento do dízimo, são anunciados os informes da igreja, sobre as atividades desenvolvidas durante a semana ou algum evento promovido por ela (a igreja costuma oferecer cursos, workshops de batalha espiritual, cursos de fotografia, campeonatos de algum esporte ou videogame, bazares, luau, dentre outros).

Posteriormente se inicia a pregação do pastor sobre algum tema específico, tendo como base a leitura de algumas passagens da Bíblia. Apreende-se que a linguagem é bem acessível, informal, e ele costuma se utilizar de experiências pessoais, metáforas e exemplos cotidianos ou notícias em seu discurso, provavelmente para suscitar o interesse do fiel e para que o mesmo compreenda bem e se identifique com o que diz. Depois da pregação, há o momento de oração, em que o pastor vai orar e incita os fiéis a fazerem o mesmo. Neste momento, um louvor também é tocado durante esta oração, com isso, as expressões corporais dos fiéis e dos pastores no período do louvor costumam voltar. Por fim, o culto termina com o pastor geralmente pedindo que todos os fiéis deem as mãos e façam a oração do Pai Nosso todos juntos. Por último, os fiéis se cumprimentam, alguns permanecem por um tempo conversando entre si ou com os pastores, ou vão até a lojinha da igreja e depois retornam a suas casas.

Outra questão importante é a presença de uma lojinha pertencente à igreja, dentro da mesma. Nela vendem-se produtos tais como: canecas, bíblias, livros evangélicos, CDs da gravadora Bola Music, camisetas, e todos esses objetos possuem algo que faz referência a Jesus ou que tenha o emblema da igreja. A Bola de Neve também promove diversos eventos, a maioria deles relacionados ao louvor (em ritmos como o reggae, e o pop), convidando artistas do selo de sua gravadora para ministrarem o louvor durante alguns dias, ou até mesmo a realização de eventos com o próprio grupo musical da igreja, como foi o caso de um Luau, e também de outro evento, denominado “24 Horas de Adoração”.

A respeito da música, ela é fundamental nesta igreja, pois se encontra presente durante todo o culto (nem que seja apenas o som baixo do violão ao fundo). No período do louvor, as músicas tocadas têm letras mais simplificadas e os refrões principalmente, são repetidos inúmeras vezes. Por meio da observação de algumas letras dessas músicas (músicas da Bola

de Neve), pude perceber que a palavra “adoração” se encontra presente na maioria delas, e para os evangélicos, esta palavra significa declarar seu amor por Deus, seja através de cânticos, de orações ou de outras formas. No louvor, o pastor incita os fiéis a orarem e algumas experiências religiosas pontuais foram vistas, tais como a glossolalia. Os estilos musicais adotados são principalmente o pop e o reggae, este último inclusive é o estilo da maioria das músicas criadas pela Tribo de Louvor, uma banda formada pela esposa do Apóstolo Rina e outros membros do grupo de louvor, que foi fundada na sede da igreja em São Paulo, e esta banda já gravou CDs e DVDs.

Para compreender melhor a instituição, um pouco sobre a trajetória de vida e qual a visão dos fiéis da Bola de Neve Church sobre corpo e sua concepção, houve uma tentativa de uma breve entrevista informal (semiestruturada) com alguns membros da mesma. Infelizmente a mulher do pastor, que tentei entrevistar também, apenas disse que não havia entendido muito bem qual o objetivo da pesquisa e que a Bola de Neve não criou uma nova religião. Para ela, o objetivo maior da instituição “é atrair jovens à margem da sociedade ou não, para conhecer a Deus e assim terem suas vidas libertas de vícios, restauração familiar.”

Apesar disso, apenas um fiel (diácono) resolveu conceder formalmente uma entrevista, que foi transcrita abaixo. O mesmo será chamado de N ²³ respondeu da seguinte forma às perguntas:

1) Como conheceu a Bola de Neve Church (não necessariamente apenas a de Marília, SP)?

N: Conheci em 2007, em Marília. Já frequentava uma igreja, quando eu passei em frente ao Bola de Neve, que ia ser inaugurada, me interessei e comecei a frequentar.

2) O que te atraiu nesta igreja? Porque resolveu frequentá-la?

N: Pela sua aparência mais jovial, ligada com a prática de esportes.

3) Há quanto tempo frequenta esta igreja?

N: 7 anos.

4) É membro da igreja? Se sim, que fator é determinante para isso?

N: Sim. Gostei dela desde o começo. Pelo público mais jovem.

5) É dizimista?

N: Sim.

6) Quais os cultos que mais costuma frequentar? Frequenta outras atividades e/ou eventos promovidos pela igreja?

²³ Utilizei no trabalho letras aleatórias, preservando assim a identidade do entrevistado.

N: Frequento cultos aos domingos e as quartas. Sim, frequento outros eventos da igreja.

7) Foi batizado nesta igreja e/ou se converteu através dela?

N: Fui batizado em outra igreja e, posteriormente, acabei me batizando no Bola, já que o primeiro foi sem o devido entendimento. Firmei os passos com Deus no Bola.

8) Conte como foi sua experiência de conversão.

N: Tive uma experiência cristã da infância até o final da adolescência. Era católico, mas não frequentava a igreja. No começo da juventude me distanciei de Deus e comecei a decidir por si só os rumos da minha vida. Aos 22/23 anos, vivendo um período muito confuso e vazio, fumando maconha e bebendo muitas vezes em excesso, aceitei um convite de uma colega de trabalho pra ir a uma igreja evangélica. Fui e aos poucos Deus foi operando na minha vida. Fui decidindo por ali ficar, conhecendo mais de Deus. Aos poucos a minha vida foi sendo transformada, o que continua e continuará pra sempre.

9) Possui algum cargo na igreja (presbítero, diácono, obreiro, dentre outros)? Se sim, explique sua função.

N: Sou diácono, responsável pelas visitas em uma casa de recuperação e na Fundação Casa. Sou membro do ministério da Assistência Social

10) Descreva que tipo de gestos você faz durante os cultos, principalmente quando ora e durante o louvor (como se movimenta, erguer e abaixar as mãos, por exemplo, se expressa emoções) e também que tipo de gestos você já observou outros fiéis reproduzindo.

N: Adoramos um Deus criador, poderoso e bondoso. Isto nos faz curvar nosso corpo, levantar nossos braços e mãos, dançar. Muitos se ajoelham, sentam, abaixam suas cabeças.

11) Esses movimentos, gestualidade são involuntários ou você conscientemente os faz?

N: Ambos, mas na maioria são conscientes. Nosso ser anela por Deus e nosso corpo muitas vezes involuntariamente se debruça, se prostra a grandeza Dele.

12) Já orou/falou e/ou cantou em línguas (glossolalia)? Ou já observou fenômenos deste tipo entre os outros fiéis? Que tipos de expressões corporais e emoções são desencadeadas durante este tipo de experiência?

N: Já orei e já vi outras pessoas orarem em línguas. Alguns choram, outros se enchem de autoridade e oram por outras vidas. Extasiam-se mais. Seus corpos se movimentam mais. Adoram com mais força.

13) Qual a importância do corpo no cristianismo? E qual o sentido do corpo na experiência religiosa (no contato com o Espírito Santo)?

N: Nosso corpo é templo do Espírito Santo. Assim como nossa alma e nosso Espírito ele faz parte da trindade que há em nós. Devemos purificá-lo e conduzi-lo com sabedoria. Devemos zelar por ele, cuidando da sua saúde. Ele é a morada do Espírito. Sua função é manifestar a beleza e a santidade de Deus, indo onde Deus quiser que nós vamos. Onde o Espírito nos guiar, nosso corpo vai.

14) Qual a importância da música na igreja? Você acha que tem alguma relação com o corpo e com a experiência religiosa?

N: Sim. A música eleva nosso espírito e nos faz dançar, adorar, prostrar, ajoelhar e se emocionar. Com ela nosso ser se abre, nosso coração se abre.

15) Além de frequentar a igreja, você costuma adquirir produtos da logomarca da igreja e/ou assistir os cultos da igreja pela internet?

N: Não costumo comprar e nem assistir os cultos pela internet.

16) Qual sua visão sobre o pastor, a pastora, que tipo de função e/ou papel você atribui à eles e que influência possui em sua vida?

N: São pessoas usadas por Deus pra obra Dele, cheias da autoridade Dele. Auxiliam-nos com conselhos, diálogos, amor, exortações, correções. Oram por nós. São instrumentos do Senhor em nossas vidas. São pessoas como eu ou você, que precisam todos os dias da misericórdia de Deus. Eles trabalham na obra e se sustentam pelo seu trabalho, assim como eu ou você. A influência é na medida certa. Existem outras autoridades que estão sobre a nossa vida, como chefes, pais e, todos eles, quando seus comportamentos forem ditados pela Palavra de Deus, nos influenciam de alguma maneira. Nossa peneira é Jesus, sempre. Existem situações que eles não poderão decidir por nós. Mas eles nos ouvem, nos ajudam.

17) Existe algum tipo de restrição na igreja (quanto ao modo de se vestir, ou agir)?

N: A igreja sempre estará aberta aqueles que se achegam, estejam elas vestidas ‘assim ou assado, agindo assim ou assado’. A igreja, guiada pela palavra, exortará no devido tempo, vestimentas ou ações que são inconvenientes ao caráter santo de Cristo.

18) Tem algo que não concorda com esta Igreja? (Seja de ordem teológica e/ou doutrinária, dentre outros).

N: Diferenças doutrinárias e teológicas existem, mas não consigo ter uma opinião fechada sobre qual é a mais pura, a mais correta, conforme o Evangelho. Como por exemplo, se há ainda apóstolos ou não. Assim, não existe nada que eu não concorde.

19) Já frequentou outras igrejas? Se sim, quais?

N: Já frequentei a Batista, Renascer e do Nazareno.

20) Notou alguma mudança na Igreja em termos de liderança e entre os fiéis, com a substituição por outro pastor?

N: Cada líder tem um jeito e isto influencia a organização de qualquer igreja. Mas, passado um tempo, não vejo mais grandes diferenças.

O fato de esta ser a única entrevista formal que foi possível fazer acarreta limitações. Todavia, considera-se aqui que ela é “boa para pensar”, ainda que tenha suas limitações enquanto dado empírico. O que mais chamou a atenção na entrevista é que ela se encontra em consonância com a conversa tida com a Pastora, pois os mesmos parecem ter uma percepção parecida da dimensão utilitária e filantrópica da instituição, na medida em que ela observa isto como um objetivo da igreja, enquanto N está diretamente envolvido em atividades relacionadas a isso, pois é membro do Ministério de Assistência Social da igreja e responsável por visitas a uma casa de recuperação e à Fundação Casa. Além disso, frequenta os cultos de quarta e domingo e as atividades e eventos promovidos pela igreja. Notável o relato de sua experiência de conversão, pois diz que se afastou de Deus durante seus 22 e 23 anos, período em que bebia muito e usava drogas. Começou a frequentar uma igreja evangélica através do convite de uma amiga e relata que sua vida foi sendo “transformada” ao conhecer mais sobre Deus. Essa narrativa é muito comum em outros casos de conversão evangélica, e pode-se observar alguns pontos de semelhança com a própria trajetória do Apóstolo Rina.

Outro fato interessante relatado por ele é o fato de ter sido batizado novamente, o que segundo sua fala, a Bola de Neve foi o local onde se solidificou sua fé. Acerca das técnicas corporais que ele mesmo e outros fiéis reproduzem, respondeu descrevendo alguns tipos de movimentos observados (curvar o corpo, levantar braços e mãos, dançar, se ajoelhar, sentar e abaixar a cabeça) explicando que são motivados pela adoração a Deus. Para ele, essas expressões corporais são simultaneamente involuntárias e conscientes, e destaca que às vezes se prostrar é algo involuntário perante Deus, o que demonstra um sinal de respeito e de admissão de inferioridade em relação a Deus. Sobre o corpo no cristianismo e sua função na experiência religiosa, N diz que o corpo é o templo do Espírito Santo, e o mesmo deve ser purificado, cuidado e tratado com sabedoria. A função do corpo para N “é manifestar a beleza e a santidade de Deus”, isto é, o corpo como um sinal visível do sagrado. A propósito da importância da música na instituição e a possível relação da mesma com o corpo e a

experiência religiosa, percebe-se na fala de N, que a música é importante, pois impulsiona as manifestações corporais na experiência religiosa (já exemplificadas antes). Esta entrevista com N talvez possa ser tomada como uma síntese de algumas questões e leituras propostas ao longo desse trabalho. N é um indivíduo, e a Bola de Neve é uma Igreja que propõe um encontro pessoal do indivíduo com Deus. Neste sentido, mesmo reconhecendo que a história e as experiências de N sejam experiências e uma história muito particular, não é totalmente desproposital pensar o caso de N como um caso de referência.

6 Considerações Finais: Algumas Análises dos Conceitos de Corpo e de Técnicas Corporais observadas na Bola de Neve Church de Marília, SP.

Após a breve etnografia relatada, bem como as informações coletadas na entrevista e a discussão acerca do corpo feita até aqui, torna-se possível aplicar as teorias já mencionadas à análise das técnicas corporais observadas na Bola de Neve Church de Marília, para que se possa também compreender o conceito de corpo que a mesma e seus fiéis propagam. Para isso, a análise se dividirá em duas partes: na primeira parte, as concepções teóricas sobre corpo serão retomadas para que na segunda parte sejam analisadas as técnicas corporais dos membros da igreja, numa tentativa de definir uma acepção de corpo que seja próxima àquela admitida pelos fiéis, e que possibilite caracterizar melhor uma corporalidade neopentecostal.

Mauss (2003), Breton (2007) e Geertz (2008) serão as referências teóricas utilizadas nesta análise. Primeiramente, retomando a concepção de corpo de Mauss (2003), ele resgata a dimensão utilitária do corpo ao dizer que o mesmo é um objeto técnico e meio técnico do homem. De fato, desde os primórdios da raça humana o corpo tem tido um caráter instrumental, pois se criaram atos e gestos para determinadas coisas ou fins. E Mauss (2003) cunha o termo Técnicas Corporais para se referir a como cada cultura se serve de seu corpo, o que reforça sua visão do mesmo. Deste modo, pode-se dizer que as técnicas corporais são construídas socialmente, pois se constituem num ato tradicional eficaz, porque os atos praticados pelos seres humanos são hábitos culturais. Outro conceito importante cunhado pelo mesmo autor é o de “Imitação Prestigiosa”, que consiste na apreensão de técnicas corporais através da imitação de uma pessoa que possui algum tipo de autoridade ou respeito pelo outro.

Já Breton (2007, p. 7) entende o corpo enquanto um “[...] fenômeno social e cultural, motivo simbólico, objeto de representações e imaginários.” Para ele, as ações executadas pelos indivíduos, mesmo as cotidianas, são mediadas pela corporeidade, na medida em que a todo o momento, o homem, através da percepção que lhe permite ver, tocar, sentir, coloca

significações ao mundo que o cerca. Dessa forma, o corpo é moldado pelo contexto social e cultural em que o indivíduo se encontra inserido, ele evidencia a construção de sua relação com o mundo. Sintetizando, para Breton (2007), o corpo é uma construção social e cultural também, mas ao se referir ao conceito específico de corporeidade, ele coloca em evidência os sentidos, como o indivíduo apreende o mundo e dá sentido a ele, quer dizer que as percepções sensoriais são mediadas pelo corpo.

Nota-se que possivelmente, além da de Mauss (2003), Breton (2007) tenha sofrido influência de Geertz (2008), porque através da Antropologia interpretativa (hermenêutica), Geertz (2008) se propõe a interpretar o que observa procurando entender que sentido o nativo atribui a suas próprias práticas. Ele compreende a cultura como um texto no qual o indivíduo se encontra inserido, ou seja, Geertz (2008) entende a cultura como um sistema de signos, algo simbólico que deve ser interpretado, em que o indivíduo vive num sistema de significados que ele próprio construiu, isto é, ele mesmo produz e reproduz a cultura. Este autor concebe religião como um sistema simbólico também.

Por fim, conclui-se que o conceito de corpo não possui apenas um significado, mas dá margem a várias interpretações, porém, as abordadas aqui, em sua maioria convergem, facilitando assim, a delimitação do conceito. Os três autores retomados servem de parâmetro para compreender o corpo. De acordo com Breton (2007), o corpo, a corporeidade, conceito que ele tanto gosta de utilizar, se referem a uma dimensão do corpo como atribuidor de sentido, valorizando as percepções sensoriais e a apreensão do mundo perpassando por ele, que é algo simbólico, segundo Geertz (2008), portanto, possui um significado construído pelo próprio indivíduo e/ou coletivo. Logo, conceitualmente, corpo não é uma categoria estanque. Conforme a sociedade se desenvolve, as culturas se modificam, e isso afeta seus corpos, seu repertório gestual, que pode mudar, ou apenas os sentidos atribuídos às práticas corporais. Dessa maneira, corpo é um conceito que abarca múltiplos significados, contudo, cabe aqui evidenciar alguns deles apenas, o de que é construído socialmente, é mediador na atribuição de sentido ao mundo e também tem uma dimensão utilitária.

Retomando, as expressões corporais mais observadas, principalmente durante os cultos foram: levantar as mãos e braços, permanecer com eles erguidos em momentos de oração e/ou louvor, curvar o corpo, sentar, se ajoelhar, abaixar a cabeça, execução de movimentos repetitivos, passos para frente e para trás, por exemplo, se emocionar (choro, riso), que costumam acontecer essencialmente em dois períodos importantes do culto: o

louvor e as orações. Mesmo que ocorram num grupo, estas expressões corporais não se desenvolvem em todos os indivíduos exatamente da mesma forma, alguns podem agir de mais de uma determinada maneira e outros de outra.

Boa parte dos gestos citados constitui numa certa reverência a Deus, no sentido de que ele teria todo o poder e o homem é inferior a ele, em vista disso, é preciso que o fiel reconheça isso, se humilhe e se arrependa de seus pecados, o que pode ser observado principalmente quando os membros curvam o corpo, se ajoelham, abaixam a cabeça e/ou se prostram, sentam, e também quando choram. Assim, é provável que esses movimentos sejam mais conscientes do que inconscientes (excetuando o choro), pois claramente há uma intencionalidade nos gestos. No caso de outros tipos de expressões, como os movimentos repetitivos de passos, por exemplo, parecem ser involuntários.

Cabe aqui destacar que o corpo tem papel ativo e fundamental como produtor e reproduzidor de sentidos simbólicos coletivamente construídos, isto é, nenhuma gestualidade é destituída de sentido, pelo contrário, as manifestações sociais têm sentido quando relacionadas à simbologia de um grupo social (neste caso a Bola de Neve Church), a um conjunto de representações inerentes a esse grupo que influenciam as expressões corporais.

Em sociedades tradicionais e comunitárias, como é em certa medida o caso da Bola de Neve Church de Marília, Breton (2007) ressalta que o corpo seria o elo de ligação das representações coletivas, e por meio dele o indivíduo é inserido ao grupo. Dessa forma, não há uma padronização de comportamento e manifestações corporais, mas no caso das sociedades comunitárias o que é valorizado são os interesses em comum que os levaram a se reunir ou participar daqueles grupos, quer dizer, a semelhança é valorizada e a diferença desvalorizada. À vista disso, alguns rituais e/ou manifestações corporais acabam se tornando naturais aos membros desses grupos, não necessariamente de forma mimética, mas como forma de inserção no grupo. É interessante lembrar as células, grupos menores presentes na igreja, que atuam também neste sentido de admitir o novo membro ao grupo e fortalecer os laços entre eles. A questão do pertencimento é fundamental para que o fiel permaneça no grupo.

Outro fato importante sobre as expressões corporais durante os cultos, é que a música sempre se encontra presente em praticamente todos os momentos, sendo que a maioria delas conta com um refrão que é extensamente repetido durante o louvor. A música é de fundamental importância para as expressões corporais desencadeadas durante a experiência

religiosa porque ela ajuda a suscitar estas expressões, gestos, é como se a música criasse uma atmosfera propícia para isto. Muitas vezes, o refrão de uma música é extensamente repetido, de modo a facilitar a introspecção, algo desejável, para que o fiel entre em contato com Deus através de orações, o que acaba se refletindo nas reações do corpo do indivíduo.

Mas afinal, como os fiéis encaram o corpo? Como foi observado na breve retomada da concepção de corpo no cristianismo e na entrevista com N, o mesmo é encarado como um local que deve ser santificado, pois é considerado o “templo do Espírito Santo”, ou seja, um lugar que deveria ser sagrado e bem cuidado. Esta é também a visão institucional sobre o corpo. Obviamente que a Bola de Neve Church de Marília, SP, teve como inspiração os escritos da Bíblia Sagrada (2002), que reforçam esse tipo de visão acerca do corpo. Contudo, na prática, quer dizer, na vivência dos fiéis parece haver um conflito quando se trata de sexualidade. O sexo é proibido aos solteiros e admitido apenas aos casados, mas com certas restrições, isto é, a instituição costuma controlar e regulamentar a vida dos fiéis e consequentemente o corpo dos mesmos, normatizando a sexualidade, o que na prática é aceito pelo indivíduo e seguido, porém, com certa dificuldade. Deste modo, o ideal seria manter o corpo puro, longe de práticas sexuais (no caso dos solteiros) e da imoralidade sexual (casados). Dessa forma, o corpo deve demonstrar a santidade tão almejada.

Outro aspecto importante sobre o corpo é a questão estética, muito valorizada na Bola de Neve Church, seja através da prática de esportes ou mesmo do modo de se vestir e se maquiar ao frequentar a igreja, o que transparece uma valorização da boa aparência e certo culto ao corpo, aos moldes da sociedade atual.

Por fim, compreende-se que o corpo na Bola de Neve Church de Marília, SP, possui as três definições atribuídas a este conceito: tem uma dimensão utilitária (símbolo do sagrado, pois o mesmo deve ser santificado e isso ser expresso no corpo), é construído socialmente (a partir do contato com o grupo, o fiel vai se familiarizando com os rituais e o universo religioso) e é um meio de atribuir sentido ao mundo, logo, o corpo não é apenas um instrumento, mas é produtor e reproduzidor de cultura, pois, através de sua apreensão do mundo, incorpora e ressignifica alguns aspectos mundanos (esportes, estilos musicais) tornando-os assim, sagrados ao assimilá-los ao universo simbólico da Bola de Neve Church de Marília, SP, todavia, simultaneamente resgatam e mantêm códigos morais rígidos quando se trata de outros aspectos relacionados a vida do fiel (sexualidade). Portanto, além das definições

citadas, entende-se que o corpo serve a dois propósitos distintos: o de ressignificar o mundo, e o de reforçar os códigos morais tradicionais do cristianismo.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, M. V. O corpo na teoria antropológica. **Revista de Comunicação e Linguagens**, Lisboa, v. 33, p. 49-66, 2004.
- ALMEIDA, R. R. M. Universalização do Reino de Deus. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 44, p. 12-23, 1998.
- ANJOS, J. L.; SANETO, J. G. **Práticas corporais e religiosidade**: discursos de líderes religiosos. UFES. Comunicação Oral apresentada no 15. Congresso Brasileiro de Ciências do Esporte; 2. Congresso Internacional de Ciências do Esporte, 2007.
- BÍBLIA Sagrada. Tradução João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.
- BOLA DE NEVE CHURCH. Disponível em: < www.boladeneve.com > Acesso em: 03 de julho de 2014.
- BOLA DE NEVE CHURCH. **Aula 13**: as obras da carne. 2014. Disponível em: <http://www.boladenevelondrina.com.br/bolatube/data/Aula_13_-_As_Obras_da_carne.pdf>. Acesso: 25 nov. 2014.
- BRETON, D. L. **A sociologia do corpo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- CASTRO, A. L. Culto ao corpo e estilos de vida: o jogo da construção de identidades na cultura contemporânea. **Perspectivas**, São Paulo, v. 31, p. 137-168, jan-jun 2007.
- CASTRO, A. L. O corpo como território de construção de identidades na cultura contemporânea. **Anais**. 2008. p. 1-30. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2030/Ana%20L%C3%B4cia.pdf>. Acesso em: 14 jan. 2014.
- DANTAS, B. S. A. A dupla linguagem do desejo na Igreja Evangélica Bola de Neve. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 30, p. 53-80, 2010.
- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- EDWARD BURNETT TYLOR. Porto: Porto Editora, 2013. Disponível em: <[http://www.infopedia.pt/\\$edward-burnett-tylor](http://www.infopedia.pt/$edward-burnett-tylor)>. Acesso em: 28 mar. 2013.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- FRESTON, P. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, A. et al. (Org.). **Nem anjos nem demônios**: interpretações sociológicas do pentecostalismo. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1994. p. 67-159.
- GEERTZ, C. A. Uma descrição densa: Por uma teoria interpretativa da cultura. In: _____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 3-21.

GEERTZ, C. A religião como sistema cultural. In: _____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 66-93.

GOMES, A. M. A. As representações sociais do corpo e da sexualidade no protestantismo brasileiro. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 1, p. 1-38, 2006.

GOMES, W. O estranho caso das novas seitas populares no Brasil da crise. In: ANTONIAZZI, A. et al. (Org.). **Nem anjos nem demônios**: interpretações sociológicas do pentecostalismo. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1994. p. 225-270.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo 2010**: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=2170&id_pagina=1> Acesso em: 07 out. 2012.

INSTITUTO GLOBAL FORMAÇÃO DE LIDERANÇA. 2014. Disponível em: <http://www.institutoglobal.com.br/?page_id=1636> Acesso em: 03 jul. 2014.

JUNGBLUT, A. L. A salvação pelo rock: sobre a “cena underground” dos jovens evangélicos no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 144-162, 2007.

MARANHÃO FILHO, E. M. A. **A grande onda vai te pegar**: marketing, espetáculo e ciberespaço na Bola de Neve Church. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

MARIANO, R. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2010.

MAUÉS, R. H. Algumas técnicas corporais na renovação carismática católica. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 2, n. 2, p. 119-151, set. 2000.

MAUSS, M. As técnicas do corpo. In: _____. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 401-407.

MELANDER FILHO, E. **A cultura segundo Edward B. Tylor e Franz Boas**. São Paulo, 2009. Disponível em: <<http://edmelander.blogspot.com.br/2009/03/cultura-segundo-edward-b-tylor-e-franz.html>>. Acesso em: 28 mar. 2013.

MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P. Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil. In: _____. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 11-59.

MENDONÇA, A. G. **O celeste porvir**: um estudo sobre a inserção do protestantismo na sociedade brasileira. 1982. 372 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1982.

REFKALEFSKY, E.; DURÃES, A. Amém, brother: estratégias de comunicação mercadológica da Bola de Neve Church. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO DA REGIÃO SUDESTE, 12., 2006, Juiz de Fora. **Anais**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006. p. 1-14.

SILVA, K. V.; SILVA, M. H. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Contexto, 2006.

TYLOR. E. B. *Primitive Culture*. New York: Harper & Brothers, 1958.

WATANABE, T. H. B. A construção da diferença no protestantismo brasileiro. **Aulas: Dossiê Religião**, Campinas, n. 4, p. 1-21, abr-jul 2007.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 2. ed. São Paulo: Cengage Learning, 1999.

WEBER, M. A psicologia social das religiões mundiais. In: **Ensaaios de sociologia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.

WEBER, M. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: **Ensaaios de sociologia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.