



Ateliê de História

Palavras - chave:

Iconoclastia. Pentecostalismo.
Representações. História
cultural.

Resumo: O objetivo do artigo é analisar histórica e antropológicamente o fenômeno iconoclasta contemporâneo, de recusa e destruição de imagens sacras, através das experiências de conversão ao pentecostalismo assembleiano, tendo como recorte espacial a cidade de Castro/PR. A perspectiva adotada é a da história cultural, valorizando assim as práticas, ideias, sentimentos e doutrinas que envolvem o universo religioso e que oferece para a pesquisa uma ampliação e enriquecimento da análise. Nesse sentido a interdisciplinaridade com a antropologia proporciona um trabalho de campo, ou seja, a convivência com a comunidade, participando de cultos e eventos da igreja, possibilitando ainda adentrar em sua cosmologia religiosa. As fontes utilizadas consistiram em entrevistas combinadas com informações obtidas mediante trabalho de campo, acompanhadas também por uma análise de impressos institucionais, tais como o *Jornal Mensageiro da Paz*, lições bíblicas da Escola dominical e obras que abordam sobre a história institucional.

ESTILHAÇANDO REPRESENTAÇÕES: A ICONOCLASTIA CONTEMPORANEA NO PROCESSO DE CONVERSÃO CATÓLICO- PENTECOSTAL EM UMA COMUNIDADE ASSEMBLEIANA (CASTRO-PR).

Aline Gomes ¹

Antonio Paulo Benatte ²

INTRODUÇÃO

O problema da imagem divina não é uma indagação somente do período da Reforma protestante no século XVI, ou mesmo uma preocupação apenas dos judeus na antiguidade. A questão da representação imagética do divino vem sendo discutida desde a Grécia helênica. Platão e Aristóteles, filósofos da época, refletiram sobre a arte e sua relação com as divindades, entre sua capacidade ou não de representá-las e transcendê-las.

A iconoclastia, no âmbito religioso, dá nome à prática da quebra das imagens que tentam representar o divino, as imagens sacras. O debate entre iconófilos/iconólatras³ e ainda iconoclastas continua a fazer parte dos conflitos religiosos na contemporaneidade, principalmente entre protestantes e católicos, e/ou religiões que aceitem imagens, como é o caso das religiões afro-brasileiras.

Alain Besançon (1997) analisa historicamente essa problemática da relação entre o divino e sua imagem. O historiador parte de uma reflexão filosófica e mesmo teológica, considerando elementos de proibição e permissão de construções de imagens, e assim historicizando os movimentos contrários à adesão imagética de Deus, fora e dentro do cristianismo. Para entender o debate entre iconófilos e iconoclastas, Besançon (1997) analisa obras de teólogos e filósofos que influenciaram suas respectivas épocas; ou seja, como o título propõe, ele faz uma história intelectual da iconoclastia, quer dizer, das ideias e doutrinas sobre o problema da representação imagética do divino. De forma mais abrangente, sua pesquisa vai além da “violência” presente nas práticas de quebra de imagens sacras ou sacralizadas e busca compreender as razões que permeiam a negação da imagem na tentativa de captar o que há por trás, o que envolve essa proibição visual do divino pelas artes humanas.

O presente artigo propõe partir desse mesmo ponto de observação sobre a iconoclastia, considerando sentimentos, doutrinas, ideias e valores, ou seja, o sistema simbólico que permeia o relacionamento com o divino, moldando percepções do sujeito sobre si e de Deus a partir de sua negação da representação imagética. Mas, de forma oposta a Besançon (1997), ao invés de trabalhar com os pensadores que historicamente se debruçaram sobre o tema, procura-se fazer um estudo de caráter social e antropológico, buscando compreender como um determinado grupo de fiéis – no caso, os pentecostais assembleianos na cidade de Castro – vivenciam o problema em questão.

¹ Graduada em História pela Uepg.

² Orientador. Doutor em História pela Universidade Estadual de Campinas, Professor do Depto. de História e do Programa de Mestrado em História da Universidade Estadual de Ponta Grossa.

³ Iconofilia é a prática de veneração de imagens na qual a representação não se confunde com o representado. Já a prática da iconolatria se dá quando essa confusão ocorre, ou seja, representação e representado são tidos como o mesmo.

O grupo observado está situado em Castro, localizada na região dos Campos Gerais do Paraná. A comunidade pertence à Igreja Evangélica Assembleia de Deus (IEAD), uma das principais denominações do movimento pentecostal clássico no Brasil, e que tem seu início no Brasil na década de 1910. Na cidade de Castro, o grupo religioso está estabelecido desde 1942. A comunidade entende que essa data corresponde à chegada dos primeiros missionários na cidade. A vinda de igrejas pentecostais para Castro é recente em relação a algumas expressões protestantes de missão e, obviamente, em relação à igreja católica, presente desde os primeiros agrupamentos que deram origem à cidade. Visualmente, percebe-se que a cidade mantém-se com sua maioria católica; mas, dada a quantidade de segmentos evangélicos diversos já instalados (a Prefeitura local aponta que existem em torno de 15 diferentes denominações pentecostais em Castro), é possível propor que essa distribuição está bem equilibrada, e que os movimentos protestantes, principalmente os pentecostais, têm crescido significativamente entre a população local, assim como em todo o país. O trânsito religioso não é novidade e é componente dessas transformações dentro do campo religioso contemporâneo. Como no Brasil milhões de brasileiros mudaram sua religião, na pequena “Cidade Mãe do Paraná”, não seria diferente. Observa-se que muitos membros da comunidade assembleiana local antes eram católicos e converteram-se na IEAD e atualmente compõem o corpo de membros desta instituição.

A escolha por uma única comunidade de uma única denominação visa garantir a qualidade da observação e da recolha de testemunhos, necessários ao bom desenvolvimento da análise histórica de um objeto de pesquisa. O exaustivo levantamento de dados em várias denominações pentecostais, numerosas e diferentes entre si, redundaria em uma abordagem ligeira e superficial. A escolha de um grupo assembleiano deu-se, também, pelo fato de a Assembleia de Deus ser a maior denominação pentecostal brasileira. Em Castro, ela se destaca com ações missionárias e evangelistas e com um número significativo de membros. No que tange à querela das imagens como a muitas outras crenças e práticas religiosas, os assembleianos se colocam em contraste com a Igreja católica, bem estabelecida no local desde a colônia, e que conta com a maioria de adeptos, tendo uma expressividade maior do que outras religiões que

também aceitam esse universo imagético. Por esses fatores, levei em consideração o fato da conversão de católicos ao pentecostalismo assembleiano brasileiro como importante para entender o conflito entre iconoclastas e iconófilos.

No Brasil moderno, a querela em torno das imagens sacras deve ser compreendida no processo histórico de conflitos entre diferentes religiões, especialmente no âmbito dos segmentos mais populares do cristianismo: o catolicismo popular e o pentecostalismo. Esses conflitos, mais que buscar razões em diferentes interpretações da Bíblia, originam-se da leitura do Livro dos livros, que claramente condena a adoração ou veneração a “imagens de escultura”. Daí a importância de remeter aos textos bíblicos e suas diferentes interpretações por diferentes segmentos religiosos.

A opção por trabalhar na perspectiva da Nova História Cultural se dá justamente por não acreditarmos que a história seja autossuficiente para compreender todos os fenômenos, ou que possa dizer a “verdade” comprovada por um único e determinado “fator”. Mas por acreditarmos em uma história ampla que pode estar de “braços dados” com suas disciplinas “irmãs”, que a complementam em termos investigativos, como é o caso da sociologia e da antropologia, que contribuem para o enriquecimento das análises históricas.

Através dessa “virada cultural”⁴ foi possível retrabalhar nossos objetos já estudados e pensar novos. Abriu-se espaço para fontes antes não valorizadas, como é o caso da oralidade, que será trabalhada como testemunho nesta pesquisa. A História Oral, nos estudos de história cultural, é valorizada e não se acha mais no abismo de “incertezas” de uma forma não “oficializada” de conceber e escrever a história; os praticantes da história oral construíram técnicas e métodos que contribuem significativamente para as pesquisas de historiadores e demais cientistas sociais. A história oral é uma metodologia que permite valorizar vozes; ela torna possível o saber histórico voltar-se para o discurso e a memória das chamadas “pessoas comuns”, tomando-os como sujeitos de sua própria história.

Desse modo, a partir de depoimentos, e ao mesmo tempo aceitando seus limites, buscamos compreender a cultura e a religiosidade de grupos específicos. Além disso, os próprios discursos e narrativas dos membros do grupo também podem permitir o

4 Peter Burke (2000) coloca dentro desses termos ao se referir sobre o olhar histórico voltar-se para a questão cultural com a Escola dos Annales e rediscutir a forma como vinha trabalhando seus objetos até o século XIX.

acesso a elementos de seu sistema cultural; assim o vocabulário, partilhado comunitariamente, pode dizer muito sobre a identidade e a subjetividade dos sujeitos religiosos, como representam a si mesmos e aos outros. Assim, a antropologia torna-se uma grande aliada ao complementar os indícios da história oral com a metodologia da observação participante ou trabalho de campo. A saída em campo permite perceber a dinâmica do cotidiano da comunidade; ou seja, quais as práticas e representações do mundo social no âmbito interno e externo do grupo.

Diferentemente de Besançon (1997), ainda que em diálogo com este historiador, optou-se por analisar a iconoclastia em relação com o fenômeno da *conversão* de pessoas que acolhiam as imagens sacras em sua religiosidade (no caso, o catolicismo) para denominações que não as aceitam (como os pentecostais). Foram recolhidos três depoimentos relatando processos de conversão e mudança de atitude diante das imagens sacras. Todos os depoentes participam há mais de 10 anos no movimento pentecostal e se converteram entre as décadas de 1980 e 90.

A intensão é compreender o processo de conversão como um movimento de transição de uma cultura religiosa iconófila para uma cultura religiosa iconoclasta, evidenciando as mudanças que o sujeito sofre nesse percurso. Ao admitir ter sido católico e agora se afirmar como pentecostal membro da Assembleia de Deus, consideramos que essa ruptura e reconstituição implica questões complexas concertes à identidade – que o indivíduo institui para si – e à subjetividade das pessoas religiosas, bem como as representações e práticas que as constituem.

Entende-se que a identidade não é inflexível e muito menos imutável; pelo contrário, são “negociáveis e revogáveis”, como afirma Bauman (2005). Ao observar a sociedade que define como “líquida”, esse sociólogo considera que o indivíduo moderno não possui apenas uma única identidade; ao contrário, é formado por várias identidades, e que estas estão suscetíveis de mudanças a todo o momento, conforme o processo histórico; por isso mesmo, sempre em constante construção. Essa concepção de identidade permite compreender o trânsito religioso como ruptura e reconstituição de identidade.

Dentro dessas “negociações” de que fala Bauman estão em jogo as representações que as pessoas constituem e compartilham durante a vida; estas, segundo Roger Chartier (1991, p. 173-191) constituem as suas leituras de mundo, como o interpretam. Na religiosidade as práticas são as expressões

dessas representações; tal é o caso da iconoclastia, que comporta um entendimento de Deus enquanto único e invisível com o qual a pessoa se relaciona diferentemente da forma como se relaciona na prática iconófila/iconólatra.

Por isso, é necessário valorizar as trocas simbólicas por meio do discurso dos depoentes; é importante entender como esse sujeito religioso se constrói, se apresenta e se representa na sociedade em que vive. Para esse estudo, a afirmação como pentecostal e iconoclasta é um dos definidores do relacionamento individual e comunitário com o sagrado. Esse relacionamento é um movimento dinâmico que se dá ao nível do cotidiano vivido da cultura religiosa do grupo. Portanto, ao estudar a iconoclastia sob essas premissas, estamos tratando também da história (ou melhor, de uma parte da história) de homens e mulheres em suas respectivas trajetórias de relação com o universo do sagrado (com Deus); é a partir dessa complexa relação que os sujeitos se posicionam no mundo como pessoas religiosas.

BREVE HISTÓRICO DO PENTECOSTALISMO ASSEMBLEIANO NO BRASIL

Para falar do movimento pentecostal no Brasil, nosso ponto de partida é a vinda de três imigrantes europeus: o italiano Luigi Francescon e os suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren. Antes de imigrarem para o Brasil, na primeira década do século XX, os “pioneiros” do movimento pentecostal brasileiro moraram nos Estados Unidos da América, onde se converteram ao pentecostalismo; vieram para o Brasil com um objetivo específico: pregar a mensagem cristã pentecostal.

Em linhas gerais, o pentecostalismo implantado no Brasil ao longo do século XX é resultante de um “reavivamento” espiritual iniciado nos Estados Unidos da América. Esse movimento religioso tem seus começos em dois marcos geográficos: o primeiro é a Escola Bíblica Betel, em Topeka, no Kansas, liderada por Charles Parham. O segundo marco é Los Angeles, em um antigo templo metodista na - desde então - famosa Azusa Street. Nesse lugar, um dos alunos negros da escola bíblica de Parham, William J. Seymour começou a espalhar a mensagem do batismo no Espírito Santo, a principal ênfase teológica do pentecostalismo.

Em 1909, Francescon mudou-se para o Brasil;

pregando a seus compatriotas no bairro operário do Braz, em São Paulo, começou a espalhar a mensagem a que se convertera nos Estados Unidos. Em São Paulo e na pequena cidade de Santo Antônio da Platina, no Paraná, a instituição a que chamamos hoje Congregação Cristã no Brasil deu os seus primeiros passos. Da mesma forma, Berg e Vingren deixaram os Estados Unidos e desembarcam em Belém do Pará, norte do país, em 1910. Em uma comunidade Batista, assim que aprenderam os rudimentos da língua começaram a pregar a “nova mensagem”, a “doutrina do Espírito Santo”. A pregação logo provocou o cisma. Os seguidores de Vingren e Berg organizam os primeiros núcleos do que seria a Igreja Evangélica Assembleia de Deus (IEAD), a maior denominação pentecostal brasileira. Essas duas denominações lançaram as matizes para a expansão do movimento em todo o território brasileiro; delas surgiram várias ramificações e segmentos pentecostais e, a partir dos anos 1970, neopentecostais.

Ao longo do século XX, o campo religioso no Brasil passou por um processo de diversificação, principalmente com o aumento significativo do número de evangélicos de diversas denominações. Segundo dados do IBGE (BRASIL, Ministério do Planejamento, 2010) os evangélicos somavam 22,2 % da população, um total de 42,3 milhões de brasileiros. Desse número, a Assembleia de Deus se destaca totalizando 12,3 milhões de membros. Essa instituição, representante do chamado pentecostalismo clássico, é assim a maior igreja pentecostal brasileira. Os assembleianos cresceram numericamente mais que a Congregação Cristã no Brasil, pois os objetivos de expansão e aumento de fiéis se diferenciam nessas duas matrizes. Em termos comparativos, enquanto a Congregação Cristã não se preocupou da mesma forma com a ação missionária abrangente e sistemática, os assembleianos desempenharam um trabalho contínuo de disseminação da sua mensagem pentecostal. Ainda hoje, continuam a divulgar a mensagem e fazer adeptos; além da ação missionária, produzem e distribuem folhetos e literatura, convites para festividades e eventos na igreja, ou para o próprio culto e escola dominical. Além disso, a Casa Publicadora das Assembleias de Deus no Brasil (CPAD) edita desde 1930 o jornal “Mensagem da Paz”, de circulação nacional. Além de jornais, revistas, livros e programas de rádio e televisão, mais recentemente os cantores e compositores evangélicos desempenham pela música uma

importante forma de evangelização.

Desde o começo de sua trajetória histórica, a Assembleia de Deus se preocupou com a disseminação do evangelho pentecostal. Após a cisão com o grupo Batista de Belém do Pará, que os acolhera no primeiro momento de sua chegada, Berg e Vingren, acompanhados por alguns ex-membros da igreja Batista, empenharam-se em dar continuidade aos cultos e abrir novos núcleos de pregação (ALMEIDA, 1982). As primeiras lideranças desenvolveram diferentes estratégias para alcançar e atrair o povo a abraçarem a fé pentecostal. Somada à pregação e organização das primeiras igrejas, a colportagem bíblica, inserida no Brasil por protestantes desde meados do século XIX, foi uma importante estratégia dos suecos para espalharem a “mensagem” (OLIVA; BENATTE, 2010). Daniel Berg se lançou energeticamente a essa missão “de levar a palavra [a Bíblia e a sua interpretação pentecostal] aos que ainda a desconheciam”; enquanto isso, Vingren se detinha mais nas questões pastorais. Logo, as respectivas esposas de Berg e Vingren assumiram importantes papéis de liderança na igreja. Frida Vingren, em especial, escreveu e traduziu do sueco vários textos publicados no primeiro jornal pentecostal brasileiro, “Voz da verdade” (1917), que circulou por dois meses, além de traduzir e compor peças do hinário pentecostal.

É importante lembrar que o ambiente em que chegaram era bastante hostil aos protestantes de modo geral. O Brasil vivia os primeiros anos da República, proclamada em 1889. Nesse contexto, o Estado se separou da Igreja Católica e tornou-se um “Estado-laico”. Desde 1810, o XII Tratado Comercial com a Inglaterra estabeleceu, por exigência britânica, a liberdade de culto para os imigrantes protestantes, embora com várias restrições. Essa medida foi tomada principalmente pelo fator da grande onda migratória que ocorria no Brasil e pelo bem estar das relações comerciais com os países protestantes.

No campo católico, a própria crença difundida pelo clero não era recebida pelos seus membros de modo passivo e uniforme, mas muitas vezes ressignificada e hibridizada com a religiosidade indígena e africana desde os tempos de colônia (SOUZA, 1986). Em todo caso, o catolicismo se manteve hegemônico e em estado de defesa, em consequência da separação com o Estado. Até o começo do século XX, o campo religioso brasileiro soma apenas uma minoria de igrejas protestantes, ditas de missão e trazidas pelos imigrantes.

Nesse contexto, pode-se perceber que o ca-

minho de Berg como colportor, assim como o de Vingren como pastor pentecostal, não era dos mais fáceis. Os conflitos, especialmente com católicos, aconteciam frequentemente em seus relatos de visitas a algumas cidades e paragens. Como ocorre nessa passagem sobre o trabalho pioneiro de Berg no Norte do país:

No ano de 1912, senti a direção de Deus para viajar até Bragança [...] para distribuir folhetos, bíblias e testamentos. Quando cheguei ali pela primeira vez, perguntei a um homem na cidade se ele conhecia alguns protestantes e ele me respondeu: “Graças a Deus ainda não chegaram aqui”. Perguntei se conhecia algum cristão e ele me disse: “Aqui somos todos cristãos”. (BERG, 1987, p.16)

Durante todo o relato de suas memórias de colportagem, o sueco destaca essa dificuldade na receptividade de muitos brasileiros: para a maioria católica, os protestantes em geral não eram vistos com bons olhos; muitas vezes a população católica era alertada pelos padres a não manterem nenhum contato com os reformados:

Nas casas em que bati a seguir, abriram as portas, porém manifestaram-se hostis. Compreendi então, através de poucas palavras, que estavam prevenidos contra nós e contra a doutrina que anunciávamos. Certamente os padres já haviam mandado avisar [...]. (BERG, 1973, p.62)

Mas esse confronto não se dava somente entre católicos e pentecostais. Também os protestantes ditos históricos atacavam e hostilizavam os pentecostais, até mesmo nomeando-os de maneira pejorativa como na declaração do pastor batista Epaminondas de Moura:

Infiltraram-se por todos os cantos em nossa Pátria os seguidores do pentecostismo apresentando-se entre os rebanhos evangélicos como “crentes”, como “irmãos”, aparentando humildade, mas humildade de lobo em pele de ovelha, para melhor surpreenderem as presas incautas. Assim, eles os “tremedores”, andam pelo interior, visitando casas dos evangélicos, irmãos e interessados. Bem diz a Escritura que nos últimos tempos apareceriam muitos falsos profetas. (MOURA, 1951, p. 2)

Pastores e padres viam com repulsa as práticas dos pentecostais em seus cultos. Para entender o emprego da palavra “tremedores”, primeiro devemos saber como é a prática pentecostal e o que os diferencia dos protestantes ditos históricos. O ponto de discórdia está no entendimento ou interpretação no capítulo 2 do livro de Atos, no Novo Testamento. A passagem é longa, mas é importante que

citemos o texto na íntegra:

E, cumprindo-se o dia de Pentecostes, estavam todos concordemente no mesmo lugar; E de repente veio do céu um som, como de um vento veemente e impetuoso, e encheu toda a casa em que estavam assentados/E foram vistas por eles línguas repartidas, como que de fogo, as quais pousaram sobre cada um deles.

E todos foram cheios do Espírito Santo, e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem/E em Jerusalém estavam habitando judeus, homens religiosos, de todas as nações que estão debaixo do céu;

E, quando aquele som ocorreu, ajuntou-se uma multidão, e estava confusa, porque cada um os ouvia falar na sua própria língua.

E todos pasmavam e se maravilhavam, dizendo uns aos outros: Pois quê! não são galileus todos esses homens que estão falando? Como, pois, os ouvimos, cada um, na nossa própria língua em que somos nascidos? Partos e medos, Elamitas e os que habitam na Mesopotâmia, Judéia, Capadócia, Ponto e Ásia, E Frígia e Panfília, Egito e partes da Líbia, junto a Cirene, e forasteiros romanos, tanto judeus como prosélitos, Cretenses e árabes, todos nós temos ouvido em nossas próprias línguas falar das grandezas de Deus.E todos se maravilhavam e estavam suspensos, dizendo uns para os outros: Que quer isto dizer? E outros, zombando, diziam: Estão cheios de mosto [vinho].

Pedro, porém, pondo-se em pé com os onze, levantou a sua voz, e disse-lhes: Homens judeus, e todos os que habitais em Jerusalém, seja-vos isto notório, e escutai as minhas palavras. Estes homens não estão embriagados, como vós pensais, sendo a terceira hora do dia. Mas isto é o que foi dito pelo profeta Joel: E nos últimos dias acontecerá, diz Deus, Que do meu Espírito derramarei sobre toda a carne; E os vossos filhos e as vossas filhas profetizarão, Os vossos jovens terão visões, E os vossos velhos sonharão sonhos; E também do meu Espírito derramarei sobre os meus servos e as minhas servas naqueles dias, e profetizarão; E farei aparecer prodígios em cima, no céu; E sinais em baixo na terra, Sangue, fogo e vapor de fumo.O sol se converterá em trevas, E a lua em sangue, Antes de chegar o grande e glorioso dia do Senhor; E acontecerá que todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo. (BÍBLIA, Atos, 2: 1-47)

Esse capítulo narra o derramamento do Espírito Santo sobre os apóstolos e uma centena de discípulos no cenáculo em Jerusalém. Tal derramamento é o que eles chamam o “batismo pelo Espírito Santo”. A partir desse fenômeno são concedidos dons espirituais, que servem tanto para a confirmação do batismo como para uma relação com Deus mediada pela terceira pessoa da trindade.

Mais adiante, no mesmo livro, o mesmo fenômeno religioso acontece com os gentios. Observe-mos uma passagem:

E dizendo Pedro ainda estas palavras, caiu o Espírito Santo sobre todos os que ouviam a palavra. E os fi-

éis que tinham vindo da circuncisão [judeus], todos quantos tinham vindo com Pedro, maravilharam-se de que o dom do Espírito Santo se derramasse também pelos gentios. (BÍBLIA, Atos, 10: 44-45)

A relação entre Deus e temporalidade é importante para entender a interpretação diferenciada dos textos comuns por pentecostais e as denominações reformadas mais antigas. Para os protestantes que não fazem parte desse desdobramento pentecostal – calvinistas, luteranos, metodistas, entre outros – e também para os católicos romanos – esses acontecimentos narrados em Atos II ficaram no passado e se perderam na igreja primitiva; portanto, houve uma mudança na relação Deus/homem. No pentecostalismo a percepção temporal de Deus é imutável; ou seja, Deus, na relação com o homem, permanece o mesmo em todos os tempos: a mudança ou as transformações seriam características que só se aplicam às criaturas, e não ao Criador. Nesse sentido, Deus é o mesmo para com o ser humano em qualquer tempo.

Por isso, os dons que estabelecem um relacionamento particular e direto com Deus através da terceira pessoa, o Espírito Santo, como a glossolalia, o dom de cura, exorcismo ou profecia, entre outros, ainda são contemporâneos e comuns na vida do crente, assim como no tempo dos apóstolos e primeiros cristãos. Ainda mais importante: isso ocorre sem a acepção de pessoas – como podemos notar na passagem de Atos acima citada. O derramamento democrático do Espírito cumpriria assim a profecia de Joel, narrada no Antigo Testamento. É importante observar que esse texto já fora evocado no mesmo capítulo 2 de Atos, quando Pedro toma a palavra e associa a experiência do batismo no Espírito Santo ao cumprimento da profecia de Joel do derramamento do espírito de Deus “sobre toda a carne”, mesmo os mais humildes, e não apenas sobre o rei, o profeta e o sacerdote.

E há de ser que, depois, derramarei meu espírito sobre toda a carne, e vossos filhos e vossas filhas profetizaram, os vossos velhos terão sonhos, os vossos jovens terão visões. E também sobre os servos e sobre as servas, naqueles dias, derramarei o meu espírito. (BÍBLIA, Joel, 2: 28-29)

Essa apropriação ou recuperação de práticas é somada ao emocional e à efervescência, como se pode perceber nos cultos pentecostais. As manifestações de oração individual em voz alta, música, cantos, choros, gritos, glossolalia, pulos e expressões corporais são comuns nos cultos assembleianos e pentecostais em geral, com transformações

significativas nas últimas décadas.

Aos olhos de opositores como o pastor Moura, supracitado, ou o pastor metodista Tracy Reinaldet dos Santos, de Londrina, Paraná, tratava-se de apenas mais uma seita herética de loucos, fanáticos e falsos profetas. Em 1950, este último destaca que, além de “tremedores”, os pentecostais eram chamados “línguas de fogo, [...] treme-tremes, rodadores e muitos outros nomes” (SANTOS, 1950, p.9).

Apesar dos inúmeros conflitos e da forte resistência de católicos e protestantes, as comunidades assembleianas cresceram, embora lentamente, nos primeiros 15 anos. A partir dos anos 1930, se espalha com muita intensidade pelas terras brasileiras, do norte para o nordeste, e daí para todo o Brasil. O crescimento pentecostal obriga-nos a pensar a receptividade ao movimento. Se houve um crescimento tão marcante de membros é porque houve uma recepção positiva da nova mensagem e experiência religiosa.

Várias publicações acadêmicas, a partir dos anos 70 e 80, tratam do fenômeno pentecostal e abordam principalmente as causas e efeitos do crescimento e inserção do movimento em um campo religioso cada vez mais plural e complexo. Deve-se ler criticamente essa literatura, muitas vezes impregnada de velhas abordagens, reducionismos e mesmo preconceitos (religiosos ou “científicos”). A teóloga Yara Nogueira Monteiro (1995, p. 9) expressa muito claramente esse cuidado. Ao analisar a produção bibliográfica sobre pentecostalismo verifica-se que grande parte das publicações apresentam uma visão distorcida do fenômeno, apresentando gamas diferentes de preconceito. Por exemplo, apontar o crescimento pentecostal como mero resultado de uma situação de opressão e exploração de classe, ou como resultado das migrações internas campo-cidade, ou pura e simplesmente como uma forma de religiosidade mística de uma classe inferior e sem escolaridade, tendente a seguir irracionalmente religiões “mágicas” ou “supersticiosas”, todas essas “explicações” contêm traços de preconceito ou de explicações deterministas, reducionistas ou simplistas.

A Assembleia de Deus, assim como várias outras denominações pentecostais que se lhe seguiram, começou com membros das camadas pobres, ou ditas populares; ainda hoje a maioria de seus membros provém dessas classes ou estratos sociais. A situação econômica pode até ser considerado um fator, mas não consegue explicar o fenômeno como um todo de um modo mais complexo que não seja

apelando a reducionismos e determinismos. Ao entrar hoje em uma igreja da IEAD, visualizamos as classes diversificadas, classe média e classe média alta tem feito parte do corpo integrante dos fiéis assembleianos. Mas isso não é uma transformação dos dias atuais, e sim do momento em que os suecos iniciaram a sua obra de evangelismo no país.

Sobre isso, verifica-se, nas memórias de Daniel Berg, o dia, em que, em uma de suas visitas vai à casa de uma senhora que o convida para entrar: “Entrei na sala. [...] Notei que a casa estava bem arrumada. [...] Percebi que se tratava de gente que tinha posses” (BERG, 1973, p.70-71); após a conversa, a senhora demonstra interesse pela nova mensagem religiosa: “Mais tarde, ela comunicou-me que a sala estava à nossa disposição para realizar cultos e anunciar o Evangelho” (BERG, 1973, p. 71). A teoria do pentecostalismo como um “culto de aflição” ou “religião de privação” não se sustenta. Então, não podemos classificá-la como religião somente dos pobres. Nas últimas décadas, a conversão de artistas e de membros das classes médias urbanas reforça os argumentos contra esse tipo de determinismo econômico, por vezes misturado a preconceitos antirreligiosos.

O Brasil do início do século XX se encontrava em um contexto de negação da herança cultural da população negra, indígena e mestiça – aí se entenda sertanejos, caboclos, enfim, o povo que vivia no interior do país – ou seja, a maioria componente da população. O desinteresse do governo por essas pessoas pode ser outro componente para a recepção dos brasileiros nortistas e nordestinos ao pentecostalismo. Na prática, o discurso dos pastores, missionários e colportores assembleianos valorizavam e empoderavam espiritualmente os indivíduos, estimulando-os a formarem comunidades de forte teor sacral. O discurso de um Deus que “ama igualmente a todos” sem fazer distinção entre “seus filhos” estimula a integração comunitária de excluídos por sua etnia, condição econômica, posição social e nível cultural. Na comunidade dos “irmãos” e “irmãs” (parentesco espiritual) ele podia ocupar um papel de importância, porque nesse lugar social ele “nasce de novo” como pessoa espiritual em processo de santificação. Esses fatores não explicam tudo, apenas uma parte de um fenômeno complexo. A produção acadêmica nas últimas décadas atesta essa complexidade.

Vejamos mais de perto como a conversão ao pentecostalismo representou, para amplos segmentos da população, uma espécie de “empoderamento” espiritual com desdobramentos em outros cam-

pos da vida das pessoas. Vejamos, por exemplo, a apropriação da Bíblia. Não é novidade que o analfabetismo tomava conta do Brasil naquele momento; o contato com a educação formal, escolar, era pouco, estava restringido a algumas famílias e pessoas de melhores condições. A religião oficial também não permitia, ou melhor, não incentivava a leitura do “Livro Sagrado”, as pessoas (católicos) eram instruídos que somente o sacerdote teria o discernimento para tal interpretação. Isso com certeza era uma dificuldade para os colportores. Mas Daniel Berg insistia: “[...] Como a maior parte daquela gente não sabia ler, eu costumava deixar uma porção do evangelho, dizendo-lhes que, quando chegasse algum parente que soubesse ler, pedisse que lesse para eles” (BERG, 1987, p. 19).

O pentecostalismo é uma religião do Livro, ou melhor, da leitura e citação cotidiana das Escrituras. Esse problema não se tornou uma barreira à expansão pentecostal. Paradoxalmente, mesmo com o alto índice de analfabetismo a Assembleia de Deus conseguiu se expandir, e o incentivo à leitura – e mais tarde a criação de Escolas Bíblicas Dominicais (uma herança protestante) – são fatores que ajudam a entender esse processo de crescimento não apenas da IEAD como do pentecostalismo em geral. O estímulo à leitura era já uma prática dos protestantes de “missão”; os assembleianos incorporam, aproveitando a curiosidade de um povo que tivera a leitura da Bíblia obstada pela Igreja Católica e pelo analfabetismo. Apropriar-se do “Livro dos livros” segue-se à conversão. Muitos são os depoimentos de pentecostais que aprenderam a ler e por vezes a escrever depois da conversão, estimulados pelo desejo de ler a Bíblia, esse conjunto de textos complexos que falam de um Deus que talvez antes se fizesse distante, ou que ele conhecia apenas mediado pela oralidade e pela imagem.

A colportagem era por si mesma uma forma de evangelização. Não se tratava apenas de vender bíblias e literatura denominacional. Era também a oportunidade de conversar com as pessoas, ou seja, realizar o trabalho evangelístico ou proselitista, como se queira. Sobre a sua primeira venda realizada, Berg destaca: “[...] era o primeiro freguês e não podia deixar de comprar. Além disso, o serviço de colportagem dava a oportunidade de conversar com as pessoas e convidá-las a assistirem os cultos” (BERG, 1973, p.52). O interagir com as pessoas permite estreitar relações, estabelecer laços de sociabilidade, introduzir os delicados temas da fé e da reli-

gião. A fé pentecostal podia ser uma oportunidade de convencimento, falar de uma experiência que os brasileiros em geral desconheciam.

As pessoas, à medida que iam aceitando a mensagem e transformando a própria concepção e identidade religiosa, eram estimuladas a “dar testemunho”, ou seja, a falar publicamente de suas próprias experiências na relação com Deus. A crença escatológica, ou da segunda vinda de Cristo, justifica essa prática, pois esta, segundo eles, tem de ser de conhecimento de todos. Além de compartilhar as bênçãos reafirmando o amor e o agir de Jesus nos dias atuais. Isso é bem perceptível nos testemunhos falados durante os cultos, o que pode ser constatado pela pesquisa de campo.

Transformações econômicas e sociais como o êxodo rural e seus efeitos foram também importantes fatores de expansão do movimento. A migração inter-regional, primeiramente do nordeste para o norte (pelo efeito da seca), e mais tarde do nordeste para o sudeste e o sul (fenômeno da década de 60) contribuiu de maneira efetiva para o espalhamento do pentecostalismo em outras regiões do país, sobretudo a partir dos anos 1930. O crente aonde vai leva consigo a sua experiência de conversão, comunicada abertamente a quem quisesse ouvir.

Não houve um grande investimento em missionários estrangeiros. Quando da expansão para o Rio de Janeiro e São Paulo, no começo dos anos 30, os pastores nacionais já constituíam uma maioria hegemônica na instituição. É certo que, além dos fundadores Vingren e Berg, outros missionários vieram da Europa (principalmente da Suécia) e dos Estados Unidos da América. Mas observa-se que desde o início a estratégia era formar lideranças nacionais. Em “História das Assembleias de Deus no Brasil”, dirigido por Abraão de Almeida e escrito de um ponto de vista institucional, lê-se que:

A contribuição dada pelos pioneiros ao serviço de evangelização do Brasil tem uma característica marcante: ao invés de fomentarem a vinda de missionários do exterior, procuravam incrementar, o quanto possível, a vocação ministerial entre os brasileiros convertidos, o que resultou, em 1913, na separação de pastores nacionais. (ALMEIDA, 1982, p.93)

Os alvos primários eram seus familiares, amigos, conhecidos. Nesse sentido entende-se que não havia distinção em quem podia pregar a Palavra, o importante é que ela deveria ser comunicada às pessoas, como ordena os próprios Evangelhos: “E disse-lhes: Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura” (BÍBLIA, Marcos, 16: 15).

O pentecostalismo atraiu muitas mulheres. Em uma época em que a mulher era reprimida, e mesmo privada de muitas ações ou cargos nas instituições religiosas, vemos, de alguma forma, o papel feminino marcado na trajetória das Assembleias de Deus. É o exemplo de Celina de Albuquerque, que na narrativa da “História das Assembleias de Deus no Brasil”, é citada como a primeira crente batizada pelo Espírito Santo nas terras brasileiras, em 1911. Celina Albuquerque, mais tarde, cederá sua casa para a prática de cultos. A exemplo de Celina, várias mulheres são citadas, como é o caso de Maria de José Melo que chegou a ministrar a palavra pentecostal para um pequeno grupo na cidade de Dom Pedro, no Maranhão (ALMEIDA, 1982, p.123). Elas estão presentes enquanto divulgadoras da Palavra e como também detentoras de dons ou poderes, através do Espírito Santo, como curar, exorcizar e profetizar – assim como o fazem até os dias de hoje. Essa parte da trajetória assembleiana é pouco estudada ou mencionada. O fato é que ao menos nesses aspectos, elas podiam deter um papel na comunidade tão importante quanto o dos homens. Vingren, certamente convencido por Frida, era favorável à unção de pastoras; mas na Primeira Convenção de 1930 foi derrotado pelos pastores nacionais, contrários à ampliação do poder às mulheres. Estas já exerciam liderança em várias atividades, principalmente como professoras na escola dominical, regentes de corais e diretoras de círculos de oração.

Ultimamente, a IEAD vem passando por significativas mudanças. Quanto aos chamados “usos e costumes”, por exemplo, em algumas congregações já se notam pequenas transformações. Os cabelos compridos e sem corte, a não obrigatoriedade em usar saia e também o uso de maquiagem simples como a pintura nas unhas. A situação é complexa: ao mesmo tempo em que o discurso impõe uma submissão, ele também – somado à prática – afirma a igualdade e valorização essencial nos papéis e trabalhos na comunidade exercidas pelos dois gêneros, no caso das mulheres o papel extraoficial tem se tornado cada vez mais forte e reconhecido pelos membros do gênero masculino. Não raro a mulher pentecostal, principalmente quando da conversão do marido, vê seu espaço de ação ampliado na vida doméstica, assim como na igreja. A conversão, via de regra, é acompanhado, portanto, por um relativo “empoderamento” da mulher. O forte código moral, ao proibir o adultério masculino no mesmo grau que o feminino, contribui para a valorização da mulher, ao contrário da “dupla moral” sexual impe-

rante no machismo brasileiro.

Esses são alguns elementos que, embora não aprofundados, posto que não constituam diretamente nosso objeto de estudo, ajudam a visualizar o processo dando-lhe outras perspectivas; ou seja, mostrando sua complexidade enquanto um fenômeno que indagou tanto pesquisadores das religiões e religiosidades dado o seu grande crescimento, a ponto de alterar de modo significativo as estruturas do quadro religioso brasileiro. O trecho final do primeiro capítulo de “Cem anos de Pentecostes: Capítulos da história do pentecostalismo no Brasil” resume de modo geral o que se entende por complexidade no estudo histórico dos fenômenos religiosos:

Em vez de uma causa única que explique o crescimento e o enraizamento da religião pentecostal no Brasil, os historiadores estão hoje mais propensos a considerar uma conjunção de causas numerosas e independentes: causas econômicas, políticas, culturais e – pasmem – inclusive religiosas. (OLIVA; BENATTE, 2010, p.61)

A ASSEMBLEIA DE DEUS NO PARANÁ

Entre as décadas de 30 e 40, o evangelismo assembleiano começou a ser pregado em terras paranaenses. A expansão assembleiana se acelera no pós-30 com a contribuição dos missionários e pastores enviados e de segmentos sociais convertidos que migram para as localidades do Sul e do Sudeste no contexto de industrialização e urbanização durante a “Era Vargas”⁵.

Os conflitos religiosos já mencionados entre pentecostais, católicos e protestantes tradicionais não foram exclusividade da região de origem do pentecostalismo (a região norte/nordeste do país); ele ocorreu (e ocorre) em todo o território brasileiro. No Paraná não foi diferente. O importante é perceber que a frequência e intensidade desses conflitos diferem regional e localmente, assim como acontece com a própria aceitação da “palavra pentecostal”. Carecemos de trabalhos em geografia das religiões. Se a variação de escalas de observação é importante para entender a singularidade dos fenômenos religiosos em geral, no caso específico do pentecostalismo, ela é imprescindível.

Os casos de Curitiba e Ponta Grossa podem ilustrar melhor essa questão. Nesta última cidade, ocorreu uma perseguição que resultou na prisão de um casal de missionários, Carlos e Maria Mazza. A prisão

não durou muito tempo, sendo soltos no dia seguinte (ALMEIDA, 1982, p.300). Já na capital do estado não se tem relatos – pelo menos o que se observa nas publicações – de perseguições tão intensas a ponto de prisões ou coisas do gênero. A mais comum das informações de conflitos são os apedrejamento às igrejas da IEAD em momentos de cultos, registrados em Curitiba como em todo o país. Carecemos também de pesquisas sobre esses o cotidiano desses conflitos.

Quanto à aceitação das crenças e práticas pentecostais pela população paranaense, mediante indícios orais e de alguns trabalhos realizados por autores como Jonatas Boaventura Schulli sobre a IEAD em Palmeira, percebemos que em algumas cidades a recepção se deu de maneira hostil. Outras pesquisas provavelmente confirmariam a regra. De fato, poucas pessoas recebiam a nova fé positivamente, convertendo-se e formando comunidades. Um membro da IEAD de Castro, senhor Emílio Assunção Vieira, 90 anos de idade, participou dos trabalhos evangelísticos de 1955 até a década de 80. Em entrevista disse: “Quando íamos fazer visitas para o trabalho evangelístico, a maioria das pessoas era dura de coração.” (VIEIRA, 2013) A expressão “dura de coração” significa uma resistência tenaz e por vezes intolerante à recepção da pregação pentecostal.

Em Castro, a divulgação da mensagem pentecostal pelos assembleianos teve início em 1942, pelo casal Carlos Matias e irmã Nina, e também pela professora Hilda Matos na região do Socavão, distrito da cidade. Pelo que se percebe, a inserção aconteceu de forma lenta. Emílio Viera diz que no ano de sua conversão (1955) havia “mais ou menos umas vinte pessoas” convertidas; ou seja, de 1942 a 1955 não houve, em termos comparáveis, um crescimento significativo no número de adeptos, o que evidencia, por contraste, a pouca receptividade a uma pregação religiosa que não fosse tradicional (católica secundada pela protestante). Hoje na cidade e nas regiões rurais do município existem ao todo 25 templos contando entre 1800 a 2000 membros congregados, segundo informações do Pastor presidente Edis Polini. No já citado artigo de Boaventura Schulli sobre a IEAD em Palmeira, constata-se a mesma situação:

Assim como aconteceu em vários Estados e cidades do Brasil, em Palmeira não foi diferente, pois a população, sendo de formação católica, não abria muito espaço para outras expressões [religiosas] (SCHULLI, 2012, p. 6).

5 Período em que Getúlio Vargas assume a presidência (1930-1945). Nesse momento houve grandes transformações no país, principalmente os processos de urbanização e industrialização. Houve grande investimento estatal para “modernizar” o país, ainda predominantemente agrário.

Pelo seu longo tempo de domínio e hegemonia, o catolicismo conseguiu enraizar-se profundamente na cultura brasileira. O catolicismo ibérico foi sendo reconstruído no Brasil de uma maneira festiva, misturando-se a outras religiosidades aqui existentes – indígenas e africanas –, dando origem a práticas híbridas e singulares. Ainda que na atualidade faça parte do cotidiano de uma minoria, essas práticas ainda permanecem, tais como os benzimentos, as devoções e festas aos santos, as procissões e romarias, entre outras práticas diversas que fazem parte do universo simbólico católico no país.

A troca simbólica, ou de representação, é um processo complicado e gradativo. Por mais que a cultura católica estivesse enraizada na população; por mais que a instituição romana tomasse providências contra a expansão do pentecostalismo, não foi incapaz de detê-la. Em muitos casos, a expansão foi lenta e gradual, a exemplo de Palmeira, Castro e outras cidades dos Campos Gerais. Mas houve uma brecha, e a partir dela uma crescente parcela de paranaenses pôde construir-se enquanto sujeito religioso pentecostal assembleiano, afirmando e disseminando novas práticas e representações mediante as quais concebem a vida, o mundo e as relações com o divino.

A organização da memória coletiva oficial, encontrada nas diversas publicações da CPAD, faz um esforço em ressaltar a contribuição dos recém-convertidos, implicando um reconhecimento institucional desses indivíduos. A memória é seletiva, mas nesse sentido os assembleianos acabaram, dentro dessa seleção, dando espaço a pessoas que não faziam somente parte da liderança. E exemplo disso encontra-se a situação da cidade de Jaguariaíva:

Armando, novo convertido procedente do Norte do Brasil, foi o porta-voz da mensagem pentecostal em Jaguariaíva, conseguindo congregar mais de 30 pessoas que se converteram e passaram a ter sua assistência espiritual. Em 1931, o pastor Bruno Skolimowski [de Curitiba] batizou todos os novos convertidos ali existentes, orientou-os nos princípios bíblicos e doutrinários e organizou a igreja que se transformou numa fonte que irradiou o evangelho para todo Norte do Estado. (ALMEIDA, 1982, p. 298)

Compreender essa organização da memória nas publicações assembleianas completa o entendimento do seu comportamento no cotidiano congregacional, onde o mínimo trabalho feito “na obra”, pela igreja ou pela disseminação do evangelho, é extremamente valorizado pelo grupo. No culto, cada membro, homens e mulheres, crianças, jovens e

velhos, brancos e negros, letrados e não alfabetizados tem o seu espaço ou “oportunidade”, seja para recepcionar, cantar, testemunhar, profetizar, pregar, dar um testemunho de vida, ler uma mensagem bíblica ou recolher as ofertas.

O comportamento fora da igreja, no “mundo” – palavra que para eles remete a um sentido fora dos preceitos de Deus, um lugar profano e de maldade –, no local de trabalho, na escola, enfim, em todo o cotidiano social, deve refletir a identidade pentecostal associada a uma vida de consagração e santificação. Jacob Deitos (2003, p. 59-65) trata esse ponto ao analisar o pentecostalismo em Cascavel, no oeste do Paraná, observando membros da Congregação Cristão do Brasil e da IEAD dessa cidade em ambientes fora da igreja. O diferenciar-se do “mundo” – ascetismo de negação do mundo – é algo essencial e está no discurso e na prática da igreja da comunidade. O crente deve ser crente na maneira de vestir, de falar, de fazer suas escolhas na sociedade, como não beber e não fumar, não jogar, não ter relações sexuais fora do casamento, etc.

A exteriorização dessa identidade para a sociedade envolvente – a apresentação de si na vida cotidiana – também é eficaz na divulgação de sua religiosidade: através do exemplo de sua conduta, algumas pessoas se interessam em saber o porquê de agir de determinada forma diante da vida. Em contrapartida, determinados comportamentos visualizados nos efervescentes cultos das IEADs podem implicar em preconceito por uma parte da sociedade, gerando um imaginário negativo sobre suas práticas; esses preconceitos são sintetizados na expressão “Deus não é surdo”, utilizada pela sociedade envolvente para criticar os ritos. Esse imaginário negativo anteriormente estava presente nos discursos do clero católico como dos protestantes. Isso acontece porque o corpus ritualístico do culto pentecostal segue acompanhado de forte emoção, como já mencionado: há gritos, choros, orações em voz alta e o “falar em línguas” (glossolalia). Em alguns lugares ficam conhecidos como barulhentos por causa dessas práticas, afastando algumas pessoas de se inserirem na comunidade e mesmo aguçando conflitos religiosos. Por seu turno, os próprios pentecostais também visualizam as práticas católicas e de outras expressões religiosas de maneira condenatória, segundo uma determinada interpretação da Bíblia e as ênfases teológicas e doutrinárias da comunidade.

Dessa forma, entendemos que a formação do pentecostalismo se dá dentro desse campo do ima-

ginário, construído a partir do que cada grupo entende da prática do outro; ou seja, em uma relação de alteridade em um campo religioso complexo e diversificado. Anteriormente, no período de inserção do pentecostalismo, os conflitos eram agressivos, físicos, com apedrejamentos e perseguições de vários tipos, mesmo policiais; atualmente, a natureza desses conflitos se modifica, mas não desaparece: os embates se dão mais no plano do discurso, do imaginário formado pelos diferentes grupos, o que dá o tom para o entendimento não só do confronto existente como do ambiente cultural em que se formam e se transformam a si mesmos em suas relações de identidade e alteridade.

FLAGRANTES ICONOCLASTAS NO BRASIL

As transformações ocorridas no quadro religioso brasileiro do século XX, já enfatizadas no primeiro capítulo, traz em seu bojo o fenômeno iconoclasta incorporado pelo protestantismo da reforma do século XVI. Esse fenômeno, a iconoclastia, é ilustrado da melhor forma na atualidade brasileira com o episódio ocorrido em 1995, no dia 12 de outubro – quando se comemora o dia da padroeira do Brasil, Maria Aparecida, protetora das crianças e por isso também dia das crianças. Naquele dia, o bispo Sergio Von Helder, da igreja Universal do Reino de Deus (IURD), em programa televisivo nacional da Rede Record, atacou uma imagem da padroeira com um chute.

Esse episódio, também conhecido como “chute na santa”, movimentou e chamou a atenção do país, gerando várias polêmicas e discussões sobre o assunto. Esse foi um acontecimento reproduzido várias vezes pela Rede Globo, imprensa televisiva de maior influência no país – aguçando um conflito não só religioso, mas significativamente de poder comercial entre as duas emissoras. O escândalo estava lançado. O horror nos olhos católicos e de fiéis de religiões afros devotos de Nossa Senhora se repetia ao ver o vídeo da agressão à imagem sacra. A ira era

tanta que passeatas católicas foram realizadas contra o bispo e a própria Igreja Universal do Reino de Deus - IURD, pretendendo o fechamento da mesma; enquanto isso, do lado protestante, alguns líderes discutiam se o ataque aberto que Von Helder fez seria correto ou mesmo pertinente. No programa 25ª Hora⁶, também da Rede Record, houve a presença de vários pastores de diversas denominações protestantes do país, e a resposta quase unânime era que, por mais que condenassem a “hagiolatria” católica, achavam errado o modo como o bispo neopentecostal agiu. Entre a população a opinião estava dividida e a situação escancarou as transformações que já haviam ocorrido durante todo o século XX; e, como Maria Lucia Montes coloca muito bem, “[...] obrigando os especialistas a repensar a configuração do campo religioso brasileiro as vésperas do terceiro milênio” (MONTES, 2012, p. 7)

Afinal, como entender esse fenômeno? Seria essa recusa e quebra de uma imagem uma mera provocação de um ódio alimentado por segmentos religiosos diferentes, resultado de um grande trânsito religioso que dá cada vez mais espaço para o protestantismo, principalmente o seu segmento pentecostal e neopentecostal? Como compreender os efeitos conflituosos gerados pelo ato certamente impensado do pastor Von Helder?

De qualquer maneira, esse não foi o único e nem o primeiro episódio no Brasil de quebra de santos ou imagens que “se entendem” como objetos de “adoração” ou veneração. Muitas imagens esculpidas, modeladas ou pintadas foram – e ainda são – destruídas e queimadas no Brasil. A longa duração dessa atitude iconoclasta não tem ainda uma história bem documentada. Desde o período colonial têm-se relatos de atitudes e gestos iconoclastas como estes por todo o país. Dois exemplos que podem ser citados desse período são o dos holandeses calvinistas no nordeste açucareiro e dos “cristãos novos”⁷ vindos de Portugal.

Ainda no início da era moderna, o embate entre católicos e os seguidores de Calvino teve em pleno nordeste brasileiro um de seus muitos capítulos. Os holandeses, calvinistas e ardorosos inimigos das “ido-

6 Programa da Rede Record, de produção independente da Igreja Universal do Reino de Deus, exibido durante os anos 1990. (<http://www.youtube.com/watch?v=3-sxJW90i4o>, <http://www.youtube.com/watch?v=izZjdly19Xs> vídeos retirados do site Youtube do programa SBT repórter, da emissora SBT sobre o “chute na santa” de 1995) não há informações do dia e mês que o programa foi ao ar.

7 “Cristão novo”, assim chamados, eram os cristãos que possuíam um passado (ou ancestrais) judeu, ou mesmo eram recém-convertidos ao cristianismo católico, principalmente pela força inquisitorial Espanhola e Portuguesa. Assim diz Karina Bellotti acerca do estudo de Anita Novinsky sobre os cristãos novos na Bahia: “Reproduzira-se muito o argumento de que o cristão novo era de fato um judeu disfarçado de cristão, justamente a imagem que a Inquisição criou para esse grupo. Novinsky, por outro lado, não nega que o fenômeno do marranismo tenha ocorrido, porém ele não esgotaria a experiência religiosa do cristão novo. Muitos eram católicos há gerações, e ainda assim foram perseguidos, presos e condenados” (BELLOTTI, 2005, p. 7).

latrias papistas”, alimentaram, em meio às “guerras do açúcar” (1630-1654), o projeto de combater os erros do “papismo anticristão” e “transplantar para o Novo Mundo a ‘verdadeira religião de Cristo’” (RIBAS, 2007, p. 32). Esse *odium theologicum* encontrou a sua forma mais concreta no verdadeiro furor iconoclasta de predicantes e missionários neerlandeses, para escândalo da população católica temporariamente dominada:

[...] durante os vinte e quatro anos de tensa convivência entre praticantes das diferentes religiões — e especialmente entre católicos e reformados —, o que se observa é um dramático cotidiano marcado por imagens de santos estilhadas, fiéis apedrejados em procissões, pessoas condenadas à morte sem poderem se confessar aos sacerdotes católicos, entre outros acontecimentos que denotam a atmosfera “carregada” da vida vivida no dia-a-dia. (RIBAS, 2007, p. 18)

Mesmo judeus e católicos podendo continuar a seguir suas religiões, durante a dominação holandesa estavam restringidos a praticá-las apenas dentro de suas casas. A convivência, é claro, estava muito longe de ser pacífica, as diferenças apareciam no cotidiano em nome daquilo que acreditavam — ambos os lados — ser “a verdadeira fé”. Pois como ensina Maria A. Araújo Lima Barreto, em seu estudo sobre a guerra do açúcar no nordeste brasileiro, que apesar de ser um confronto com ideais primeiramente políticos e econômicos, o religioso não deixava de estar presente e sua presença se fazia com muita força. Pensando que carregaram consigo a sua fé e esta se faz presente no ser social fora da igreja e na disputa com os dominadores católicos, esse elemento que é a religiosidade não poderia faltar. As destruições de imagens e igrejas comporiam dentro dessa batalha econômica e política uma outra batalha, em que escancarar o que se achava como abominável e verdadeiro na vida religiosa do outro estava em jogo.

Outro episódio mencionado são os relatos de profanação e maus tratos de imagens sagradas feitas pelos chamados “cristãos novos”; estes praticamente forçados a converter-se ao catolicismo, imigraram de Portugal para o Brasil no mesmo século da invasão neerlandesa. Através de documentos como os processos inquisitoriais encontrados em Lisboa, historiadores como Anita Novinsky (1972) e Marco Antônio Nunes da Silva (2005) remontam uma parte

da trajetória destes homens e mulheres que acabavam sendo perseguidos pela Igreja pelo seu passado judaico e atitudes tidas como duvidosas ante os fiéis e líderes católicos. Na prática algumas dessas pessoas continuavam seguindo o judaísmo — principalmente os “recém-convertidos” ao cristianismo católico — de forma oculta, longe dos olhos do clero e de quem pudesse denunciá-los. Mesmo escondendo essa religiosidade proibida, alguns atos, que deviam ser discretos e ou escondidos, acabavam sendo descobertos, e tais chegavam ao ouvido do clero e do tribunal inquisitorial.

Relata Nunes da Silva (2005) que entre todos os processos encontrados sobre os “cristãos novos”, sem dúvida os de desrespeito às imagens sacras é o que mais se acha. Um entre os muitos citados em seu trabalho foi de Antônio Simões de Crasto e Manoel Lopes de Leão, acusados de açoitarem uma imagem de Jesus Cristo. Foram surpreendidos em um canavial cometendo tal ato, sendo que, segundo o relato, o primeiro açoitava enquanto o outro gemia e segurava a imagem. O autor assim relata o acontecimento:

Comentava-se que indo dois religiosos de São Francisco por um sítio que chama Agoíba, ouvira de entre um canavial uns gemidos, e indo em especulação deles, acharam a um Antônio Simões de Crasto, já defunto, e a um Manoel Lopes de Leão, natural e morador ao presente nesta cidade da Pericuara, açoitando a imagem de um Cristo, de sorte que o dito defunto era o que açoitava, e o dito Manoel Lopes era o que gemia, tendo em mão a imagem de Cristo. (SILVA, 2005, p.9)

Essas profanações aconteciam de diversas maneiras, que se revelam nos processos, como a queima e a quebra — prática mais comum. Outras são os maus tratos: deixando embaixo da cama ou qualquer outro lugar inapropriado para um santo ícone, tais como dentro de caixotes velhos onde se assentavam, no chão ou quando usava como gargantilhas no pescoço onde a fita que segurava o pingente com a imagem alcançasse entre as pernas quando se sentava o indivíduo.

Importante anunciar que mesmo sendo uma prática nessa época bastante vinculada aos cristãos novos, o autor alerta para que não só esses, como os “cristãos velhos”⁸ também profanavam muitas vezes a Nossa Senhora, por exemplo, questionando sua virgindade. Estes “cristãos velhos”, se presos

8 Os chamados “cristãos velhos” são os entendidos como há muito tempo vinculados ao Cristianismo (catolicismo) e que resistiram a dominação Moura, ou aqueles que não tinham antepassados Judeus, mas que antes tinham sido pagãos.

pela inquisição por alguma falta, muitas vezes, pelo motivo que fosse - sair da prisão, medo ou qualquer outra coisa - viravam grandes aliados dos inquisidores, observando cada passo em falso, principalmente dos “cristãos novos”, que já colecionavam má fama instigada pelo clero.

A iconoclastia, portanto, tem uma longa duração na história do Brasil. E essas concepções são importantes para entendermos a problemática do iconoclasmo pentecostal.

ICONOCLASTIA NA CONVERSÃO: PROBLEMAS DE IDENTIDADE E REPRESENTAÇÃO

As ilustrações postas de práticas iconoclastas, como o “chute na Santa” e a quebradeira das imagens de santos pelos holandeses calvinistas demonstram de forma efetiva um conflito entre esses segmentos (católicos e protestantes), que dentro de seus propósitos, mais do que incitar uma “briga”, ou por provocações originadas pelas distinções de religiosidade, estavam, sobretudo com a intensão de sobrepor a sua fé – afirmação de uma fé “verdadeira” – sobre a fé de seu “outro”⁹; isso decorre, evidentemente, da existência, contato e confronto de dois grupos que detêm ideias distintas sobre o divino e suas formas de representação.

Ou também práticas iconoclastas, no caso dos “cristãos novos”, que mesmo sendo “escondida”, secreta ou privada, e não tendo o objetivo de escancarar, ou melhor, não tendo o objetivo de demonstrar algo para seu “outro” em um ataque aberto – pelo menos não diretamente como nos outros dois exemplos – afinal o mesmo não estava quebrando, ou maltratando, algo que sentia que lhe pertencesse (se pressupomos que alguns desses não se converteram de forma efetiva, mas apenas para escapar da perseguição), estava antes de tudo destruindo algo que pertencia, e de alguma forma sempre pertenceu, ao *outro*; pois, dentro dessa lógica, manteve sua primeira religiosidade – judaica –, podendo ser esse ato entendido como uma afirmação de identidade para si mesmo e para sua relação com o divino. E deixando claro que essas análises são simplistas, demasiada a complexidade de religiosidade e identidade que cada evento carrega, demonstrando apenas

características que vão ajudar a entender a particularidade e a amplitude do fenômeno iconoclasta.

Mas o que se pode perceber de elemento comum nessas situações apontadas é que, em todos os casos, o que está se quebrando, ou queimando – e mesmo ainda castigando como é caso das chicotadas – é o objeto do “outro” enquanto um grupo, um “inimigo” externo que não interfere no seu íntimo. Diferentemente, o quebra-quebra pós-conversão opera na contramão dessas situações: o que é quebrado aqui é o que fez parte da vida do indivíduo, a imagem é dele mesmo, daquela identidade que um dia ele construiu, assumiu e representou para si mesmo e para os outros. A ligação entre o *ser* e o objeto existiu, e para que seja destruído é necessário que ele torne-se o objeto do outro; ou seja, nas outras situações não é preciso que aconteça esse trânsito simbólico, porque as identidades estão delimitadas há algum tempo e assim “fora” dos indivíduos.

Por isso, entende-se o processo de conversão como um processo que implica mudanças na identidade religiosa das pessoas. O conflito não é externo e sim interno. A existência de um “eu” anterior que já detinha uma construção do sagrado e de uma “realidade” que lhe conferia sentido, debate-se com um “eu” que está sendo construído e questiona aquele modelo anterior, pondo-o em cheque. Esse movimento, ou melhor, esse diálogo conflituoso entre um “eu” e o “outro” está em uma relação de desconstrução e reconstrução de uma identidade religiosa individual. Nesse sentido, entende-se a identidade não como algo estável e inflexível, mas contextualizada na sociedade líquida de Bauman, que propõe:

Tornamo-nos conscientes de que o “pertencimento” e a “identidade” não tem a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis, e de que decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age – e a determinação de se manter firme em tudo isso – são fatores cruciais tanto para o “pertencimento” quanto para a “identidade”. (BAUMAN, 2005. p.17)

Quando alguém decide por converter-se, o que está em jogo? São os elementos constituintes do *ser* religioso anterior, o conjunto de suas práticas e representações. Karina Bellotti, ao recuperar Certeau acerca das igrejas no período da Reforma, diz: “Afim de diferenciar a uma igreja da outra, as práticas exteriorizadas passaram a compor a identidade de grupos

9 Este “outro” está entendido como sendo a identidade religiosa que se distingue da que está se afirmando em relação a ela dentro da relação *identidade e alteridade*.

religiosos” (BELLOTTI, 2005, p.4). De fato, é através das práticas que podemos diferenciar uma religiosidade da outra e ainda mais identificar suas representações – que é o que acontece com a prática iconoclasta –, que para Chartier são as diferentes concepções do mundo social, ideias e valores. Dentro da religião pode-se pensar que essas concepções do mundo social são construídas a partir do seu sistema religioso “considerando não haver prática ou estrutura que não seja produzida pelas representações, contraditórias e em confronto, pelas quais os indivíduos e os grupos dão sentido ao mundo que é o deles” (CHARTIER, 1991, p. 177). Enfim, quando Bauman diz que a identidade é algo “negociável”, podemos pensar no sentido da conversão, essa situação de troca mesmo, e que podem acontecer de duas maneiras: uma delas é quando duas partes acabam sendo beneficiadas – tanto a identidade católica anterior como o *ethos* pentecostal posterior –, a esse fenômeno chamam sincretismo quando se mantêm, de alguma forma, as duas religiosidades, por mais, que nesse caso, do exemplo acima seja mais difícil que isso ocorra; o sincretismo é algo comum na religiosidade popular brasileira. Já o segundo, que o é que nos interessa para compreender a iconoclastia, acontece quando uma das partes somente sai em “benefício”, aquela outra religiosidade assumida em algum momento anterior é ressignificada de forma negativa e a mudança ocorre de forma mais drástica, abandonando as práticas anteriores para se tornar *outro*, adquirir uma nova identidade que mostre ser distinto do que já fora.

O ritual do batismo por imersão consegue captar em seu simbolismo o significado da conversão para o meio religioso pentecostal. Esse é um rito de passagem pelo qual o sujeito depois de tomada sua decisão de fazer parte do corpo de membros da comunidade; não que já não o fosse, mas é preciso passar pelo ritual para que o sentimento de pertencimento seja completo. O batismo é a “decida às águas”, para que nela a pessoa seja emersa e como que lavada de seu antigo eu. Assim como se encontra nos Evangelhos, quando este foi batizado por João Batista, o fiel decidido deve entrar às águas para se tornar como um “irmão” igual aos outros, “nascido de novo”. Nas palavras de Mircea Eliade: “A imersão repete o gesto cosmogônico da manifestação formal; a imersão equivale a uma dissolução das formas. É por isso que o simbolismo das Águas implica tanto a Morte como o Renascimento” (ELIADE, 1979, p. 147). Ainda Eliade, ao recuperar João Crisóstomo Homil, anuncia claramente a regeneração do ser dentro do tanque batismal:

Ele representa a morte e a sepultura, a vida e a ressurreição... Quando mergulhamos a cabeça na água como num sepulcro, o homem velho é mergulhado, desaparece por completo; quando saímos da água, o homem novo aparece simultaneamente. (ELIADE, 1979, p. 149)

Isso significa, para o sujeito, poder se revestir de uma nova identidade religiosa; é necessário que seu *outro* passado “morra” de certa forma, isso implica em “vencer” aquilo que prejudica o processo de tornar-se pentecostal, que é o exemplo desta pesquisa. “Há, antes de mais nada, a valorização do batismo como decida ao abismo das Águas para o duelo com o monstro marinho” (ELIADE, 1979, p. 150). Podemos identificar esse “monstro marinho” como as forças “impedidoras” que devem ser “abandonadas” para que então consiga se ver como um membro do grupo – relembrando que elas se figuram dessa forma porque durante essa reconstrução sua ótica passa a perceber seu passado de forma negativa, uma fase de ignorância e pecado. Sendo assim, cabe ao indivíduo lutar, se fortalecer na identidade em construção, fortificar-se na nova espiritualidade, ao mesmo exemplo de Cristo que repreendeu as forças do mal nas águas e na cruz:

Cirilo de Jerusalém mostra-nos efetivamente a descida à piscina batismal como decida às águas da morte, que são o habitat do dragão do mar, a imagem de Cristo entrando no Jordão, quando do seu batismo para quebrar o poder do dragão escondido: [...] Ora, como era preciso quebrar as cabeças do dragão, Jesus, tendo decido às águas, amarrou o (que é) forte com força, a fim de que nos adquiríssemos o poder de caminhar sobre os escorpiões e as serpentes. Etc. (ELIADE, 1979, p. 150)

De fato, essas simbologias atribuídas ao ritual do batismo expressam o significado de converter-se, “o nascer de novo”, regenerar-se, e se refletem de maneira muito efetiva no processo de subjetivação e de construção de uma nova identidade religiosa. Analisar as memórias de conversão das pessoas que decididamente resolveram mudar seu *ethos* católico para pentecostal permite observar as mudanças das práticas religiosas e os seus efeitos na vida das pessoas. No caso da iconoclastia, parece apenas trocar um universo divino imagético por um deus sem rosto. Mas o problema atinge um patamar mais profundo. Quando se quebra uma imagem importante para uma vida religiosa anterior, a quebra produz o sentido de uma “ruptura” com a religião e com uma prática; mas, mais do que isso, também se destroem os laços de um primeiro relacionamento com divino e, desse modo, com as representações construídas em um tempo passado. Se

assumem novas representações que no curso da sua vida como fiel pentecostal assembleiano vão ser constituídas, estabelecendo também um outro relacionamento com o divino a partir delas.

(DES)SACRALIZANDO AS IMAGENS SACRAS, ESTILHAÇANDO REPRESENTAÇÕES: A ICONOCLASTIA NA VIVÊNCIA DO PROCESSO DE CONVERSÃO

Antes de se ater às transformações de representação do universo sagrado, ou seja, de perceber como o crente o concebe a partir da adoção de uma posição iconoclasta indicativa de uma negação de relacionamento com o divino mediatizado pelas de imagens, é necessário que se aponte duas importantes características que permeiam a iconoclastia cristã pentecostal: a noção de “intimidade”, herdada do judaísmo, e a ideia de “simulacro”, desenvolvida na filosofia de Platão.

O estudo de Natalie Zemon Davis (1990) sobre os levantes populares religiosos na França do século XVI ajuda a pensar as motivações da violência contra símbolos e imagens sacras. Para a compreensão da fúria e do “quebra-quebra” pelos huguenotes das imagens e outros símbolos da fé romana, Davis faz menção a alguns elementos essenciais como: textos bíblicos e os sermões de pastores. A autora inicia seu capítulo “Ritos de violência” com três textos bíblicos que se acham no Antigo Testamento; estes, ao que tudo indica, eram apropriados e ressignificados pelos discursos de pastores. A Bíblia é uma peça chave, assim como o papel da liderança no auxílio à interpretação das massas também o é. Interessante observar que estes textos citados por Davis relembram os primórdios do relacionamento de Deus com o povo escolhido, os judeus. Neles está escrito várias exortações feitas para que se destruíssem as imagens de escultura. Vejamos uma das passagens escolhida pela autora:

Estes são os estatutos e os juízos que tereis cuidado em fazer na terra que vos deu o Senhor Deus de vossos pais... Totalmente destruireis todos os lugares, onde as nações que possuídes serviram aos seus deuses, sobre as altas montanhas e sobre os outeiros e debaixo de toda a árvore verde; E derribareis os seus altares e quebrareis suas estátuas e os seus bosques queimareis a fogo e abatereis as imagens esculpidas dos seus deuses e apagareis o seu nome daquele lugar. (BÍBLIA, Deuteronomio, 12: 1-3)

Os primeiros cinco livros (Pentateuco) que fa-

zem parte do que é chamado pelos cristãos de Antigo Testamento são os livros que formam a Torá para os judeus. Esses textos narram a história e a cultura religiosa dos Hebreus, “os escolhidos de Deus”, segundo o seu entendimento. Desde o primeiro patriarca até quando se constituíram enquanto povo, uma nação, pode-se dizer que, além de uma escritura sagrada, é também um livro de memória, pois carrega o que entendem pelo seu início e formação como povo. Mais importante ainda, nessa trajetória, é perceber como propõem que Deus se relacionou com “seu povo” e vice versa. Esse assunto envolve diretamente a iconoclastia judaica. É proposta a abominação que Deus em relação às imagens e esculturas, ordenando ao povo que as destruísse. E assim Deus esconderia seu rosto de seu povo.

Para Alain Besançon (1997), a iconoclastia judaica difere, por exemplo, da Islâmica. E é preciso apontar para isso, pois a iconoclastia cristã continua seguindo essa lógica, como também para demonstrar que o fenômeno não necessariamente manifesta-se do mesmo modo para todas as religiões, mesmo as de matriz abraâmica. Essa distinção é acentuada pelo autor:

Embora elas estejam de acordo quanto à supressão das imagens, as razões dessa supressão me parecem opostas no judaísmo e no Islã, uma vez que para este último é a distância intransponível, ao passo que para aquele é a intimidade muito próxima, entre Deus e o homem, que torna impossível a confecção de uma imagem que seja digna de seu objeto. (BESANÇON, 1997, p. 11)

Besançon afirma ainda que mesmo o motivo da proibição divina não seria em decorrência do caráter de Deus, mas estaria na lógica do relacionamento estabelecido:

Não é em virtude de sua natureza que Deus é irrepresentável, é em virtude da relação que ele se propõe a manter com seu povo. Não é por causa do caráter impessoal do divino; é, ao contrário, em decorrência da relação de pessoa a pessoa, ou de pessoa povo. (BESANÇON, 1997, p. 117)

Parece paradoxal dizer que a intimidade associa-se à negação da imagem, justamente em uma relação em que não se pode ter contato visual, baseada no invisível. Mas existe o contato pela manifestação. E, como atesta também Besançon (1997, p.117), essa manifestação não acontece pelo meio visual, mas por sinais: “são as epifanias divinas”. Como acontece com o “arco-íris” na aliança estabelecida com Noé, a sarça ardente de Abraão ou também os vários milagres em que, através de Moisés, torna-

ram possível que saíssem do Egito e vivessem no deserto: “Essas epifanias são o sinal de uma presença”.

Em várias passagens do Antigo Testamento, referentes a esses primeiros líderes espirituais, inicia-se as frases com: “E Deus falou com”; sua natureza física não aparece, mas a conversa é estabelecida. “Significa, finalmente, que sua intimidade com Deus não se fez pela vista, mas pelos ouvidos: *fides ex auditu*” (BESANÇON, 1997, p. 118). Mais à frente veremos como o pentecostalismo faz uma recuperação desse entendimento, seguindo a mesma lógica de intimidade com divino: olhar para uma imagem do divino é desviar-se dele.

Além da “intimidade”, a negação da imagem divina pelo protestantismo cristão carrega uma outra noção: a de que representações imagéticas de Deus aludem ao falso, não alcançariam a verdadeira essência do divino, e por isso estariam condenadas a ser apenas meros objetos impossibilitados de compartilharem uma “dignidade divina”. Como está escrito na Bíblia: “E ali servireis a deuses que são obra de mãos de homens, madeira e pedra que não veem, nem ouvem, nem comem, nem cheiram” (BÍBLIA, Deuteronômio, 4:28) Ou então, “E lançaram no fogo os seus deuses; porque deuses não eram, senão obra de mãos de homens, madeira e pedra; por isso os destruíram” (BÍBLIA, Isaías, 37:19).

A noção de falsidade que se desenha na condenação imagética do divino pelo protestantismo pode ser bem entendida, contraditoriamente, pela discussão traçada por Platão na Grécia helênica, por mais que suas reflexões não estejam pautadas dentro do sistema cristão, mas sim dentro do contexto pagão helênico. Novamente Besançon aponta essa especificidade:

[...] Platão dá ao tema uma importância e uma profundidade tais que ainda hoje suas repercussões são perceptíveis. Sua posteridade irá acentuar duas exigências opostas, dois postulados incoercíveis de nossa natureza: que o olhar deve voltar-se para o divino, sendo este o único que vale a pena ser contemplado; e que representá-lo é vão, sacrilégio, inconcebível. (BESANÇON, 1997, p. 10)

Quando os seres humanos dão formas a seus deuses (humanas ou zoomorfas) eles os tornam reconhecíveis. E quando essa forma é humana, a proximidade ou a sensação de proximidade pode ser maior; se estabelece então nos indivíduos um contato com o divino, o visual, e assim uma relação através deste, a contemplação. Platão vai no sentido oposto desse relacionamento do homem com essa arte que participaria de uma “dignidade

divina”; ele compreende essas reproduções dentro de uma noção de *simulacro*, quer dizer, uma cópia ou reprodução imperfeita. Para o filósofo, o artista é um impostor, imita a criação sem verdade, sem conhecimento. Isso porque a imagem nunca será o que ela representa: por mais que a semelhança seja a mais precisa possível, ela nunca alcançará uma representação fidedigna. “A imagem é somente imagem e não pode ser outra coisa [...]” (BESANÇON, 1997, p. 62), apenas uma ilusão do real:

Acaso diríamos haver dois objetos, Crátilo e a imagem de Crátilo, se alguma divindade, não contende de imitar tua cor e tua forma, como os pintores, reproduzisse também o interior de tua pessoa, tal como ele é, lhe desse a mesma nobreza e o mesmo calor e incluísse o movimento, a arte e o pensamento, tais como existem em ti, em suma: se pusesse a teu lado um duplo de todas as tuas qualidades? Haveria, nesse caso, Crátilo e uma imagem de Crátilo, ou dois Crátilos? (PLATÃO apud. BESANÇON, 1997, p. 51)

A arte, segundo o Platão, não pode captar a alma, a essência do bem, existente apenas no divino, e por isso toda a arte é mentirosa. Seria como pensar em uma casca oca, limitada apenas a imitar a forma. Portanto, é apenas imagem e, como tal, por tentar representar o divino sem verdade, é simulacro, imagem enganosa e por isso não participa e não pode ser o divino.

AS MUDANÇAS ATRAVÉS DOS DEPOIMENTOS E CONVIVÊNCIA COM OS ASSEMBLEIANOS: UM NOVO PERCEBER DO SAGRADO.

Detalhes minuciosos são importantíssimos para compreender essa passagem pela qual mulheres e homens aderem a uma nova religião. Um elemento que demonstra suas novas percepções do sagrado é o vocabulário. Por exemplo, é muito comum escutar por várias vezes no culto, durante testemunhos, expressões como “agora Jesus está na minha vida” ou “o Jesus que eu conheço é um Senhor de glórias”; e durante o apelo do pastor “quem quer aceitar Jesus essa noite?” Nos depoimentos cedidos pelos convertidos do catolicismo para pentecostais assembleianos, foi unânime a afirmação “Quando eu conheci Jesus minha vida mudou”. Todas essas expressões trazem a impressão de anteriormente o crente não ter o conhecimento da existência da figura de Cristo; mas os que antes eram católicos conheciam e tiveram contato com essa “persona-

lidade” e mesmo assim afirmam essa ideia; desse modo, entende-se que a personificação de Cristo de uma para outra religião é distinta.

Eloise (40 anos) diz o seguinte sobre a sua própria experiência:

O Jesus que conhecia [antes da conversão] era muito distante. Quando eu era católica eu conheci um Jesus que morreu pelos nossos pecados e ele era o salvador; só que quando conheci Jesus profundamente ele é então Senhor e Salvador. Eu aceitei Jesus como Senhor, eu não tinha ele como Senhor na minha vida. Por que se eu sou servo, eu faço o que o meu senhor pede independente do que meu irmão faz. Então eu conheci esse Jesus Senhor e Salvador, onde ele me mostra e a partir daquele momento eu não sou mais inocente. Comecei a ler a Bíblia e a conhecer Ele (Jesus), coisas lindas e maravilhosas que eu não sabia. (OLIVEIRA, 2013)

O “quando eu conheci Jesus” é mais usado do que “quando eu me converti”; isso é percebível em todos os depoimentos. João (51 anos), apesar de afirmar ser católico praticante até seus 15 anos, também diz, ao se referir à sua conversão, que o conheceu a partir da entrada a igreja Assembleia de Deus:

Eu vivia uma vida prostituta, uma vida errada e hoje a vida é gostosa. Quando eu conheci Jesus minha vida mudou, você nasce de novo. O novo nascimento é uma nova criatura, aquele que bebia não bebe mais, aquele que fuma não fuma mais, e etc. (SANTOS FILHO, 2013)

Para os mesmos elementos aponta o depoimento de Darci (58 anos): “Quando eu conheci Jesus eu mudei, por que o Jesus que eu conhecia antes é o Jesus que eu carregava nas costas nas procissões e para mim era Deus e eu era cego espiritualmente. Quando a pessoa não conhece acha que aquilo é Deus.” (SANTOS, 2013)

Isso mostra efetivamente que o conhecimento que eles passam a adquirir no pentecostalismo da figura de Cristo é essencial para a sua mudança; essa é a atribuição que eles mesmos expressam, afirmando ainda que na religiosidade anterior seu conhecimento e relacionamento com Jesus não se igualava, não era próximo. De fato, no catolicismo popular brasileiro parece que Cristo divide sua figura com mais outras tantas, que é o caso dos mártires e santos. Para H. Lepagneur, “no maior país católico do mundo, a figura de Cristo é surpreendentemente apagada” (LEPAGNEUR, 1974, p.57). O autor coloca-o estando em local confuso entre o Deus “distante” e os santos que se tornam vivos e onipresentes no catolicismo popular. Não é que não exista a devoção popular a Jesus Cristo; mas, ante as devoções como

as de Maria (Nossa Senhora), santa padroeira e mais popular entre os fiéis, a sua figura se ofusca. Em suas pesquisas, Lepagneur observa que as “massas” parecem não compreender onde se encaixa Cristo, e que mesmo sendo uma figura terrestre – que viveu com os homens – ele não seria tão terrestre quanto os santos mais humanizados.

Com exceção de Eloise, os outros dois depoentes afirmaram que quando eram católicos foram devotos profundos de Nossa Senhora e outros santos. A “hagiolatria” católica é forte nesse sentido, considerando que cada cidade tem seu padroeiro e o próprio Brasil para eles é representado pela figura de Maria Aparecida ou Nossa Senhora. Sem falar em veneração a santos não reconhecidos (ou não canonizados) pelo clero, como é o que acontece com padre Cícero no nordeste, a exemplo de tantos outros “santos do povo”, muitos não reconhecidos pela Igreja Católica. Em meio a um aglomerado de personalidades “santificadas” e que ajudam na proteção dos fiéis, a figura de Cristo fica descentralizada. O que pudermos observar através dos depoimentos, é que ocorre de maneira oposta no pentecostalismo, em que a figura de Cristo é central: há somente ele, não existe outro que possa salvar, resgatar ou converter.

Aqui entra em outro detalhe para se entender a iconoclastia no pentecostalismo: porque não se sacraliza Maria, Paulo ou Pedro entre outros mártires, se estes estão na Bíblia e são importantes para a história cristã, ou mesmo pessoas como padre Ibiapina, Cícero e Antônio Conselheiro que, para alguns, realizaram milagres e por isso eram especiais?

O que muda é como essas personalidades – bíblicas e não bíblicas –, são compreendidas dentro do sistema cultural, sua religião. A representação se transforma de uma (em que figuras como “Nossa Senhora”, entendida como “especial”, santificada por Deus, está em um patamar diferente dos outros seres “filhos de Deus”, está acima deles por isso pode interceder pelos “comuns” que não receberam essa graça) em outro sistema de representação, em que ela e outros santos não seriam “especiais”, diferentes deles: a “santificação” que alcançaram todos podem (devem) alcançar. Tome-se a afirmação de Darci em seu depoimento: “Quando eu falo com meus colegas (católicos) que dizem adorar a Virgem Maria, eu falo que não adoro por que ela é minha irmã na fé. Ela é serva de Jesus como eu também sou; ela o aceitou como eu também aceitei, como meu Salvador.” (SANTOS, 2013)

Eles são iguais, não existe uma hierarquia, uma

diferença diante de Deus entre eles. Portanto, há uma espécie de “democracia na santificação”: Deus não escolheu alguns, mas todos; então não faz sentido, dentro dessa lógica, venerá-los. Com isso, o neoconverso vai passar por um processo de santificação – de se igualar a esses agora entendidos como irmãos na fé –; suas ações perante a sociedades devem ser mudadas em alguns termos para que transparea sua santidade e também sua identidade que se destaca das do “mundo”.

Ainda sobre a Virgem Maria, sua figura materna tão forte no catolicismo popular apaga-se nesse processo de conversão e de reconstrução da ideia de Deus a partir da iconoclastia. Pois no pentecostalismo será vista, como dito por Darci, enquanto uma “irmã”; o papel de materno será entendido como o papel que ela, pela graça de Deus, teve de desempenhar para que as profecias se cumprissem, ou seja, como um instrumento nas mãos de Deus. Mas sua maternidade não se estende aos demais; enquanto uma “serva” de Deus ela é irmã dos outros servos. Assim também para os outros mártires e santos que desempenhavam um papel de intercessores e “milagreiros”; esses agora são elencados em um lugar tido como “exemplos” do que é ser cristão, mas que não interferem na relação com Deus; fazem parte de lembranças, pessoas que devem ser lembradas não pela fisionomia e sim pelas atitudes.

Voltando à questão da imagem de Cristo no catolicismo popular, Lepagneur ainda considera sua representação atual:

O Cristo atual será o Sagrado Coração de Jesus – Sacramentado, o Jesus representado pelas imagens e estátuas, ou visível na elevação da hóstia ou na comunhão. Na mente popular, esse Jesus é uma aparição da divindade. O corpo é apenas exterior. O Cristo atual identifica-se com Deus Nosso Senhor. (LEPAGNEUR, 1974, p.65)

De fato, Jesus está nas imagens – tanto em sua representação na cruz como também menino ainda –, ele é reconhecível aos católicos; além do mais, tal como descrito na Bíblia, “o verbo se fez carne”: o alcance a sua imagem não está longe, tão distante como era de *lawe*, o Deus judeu no tempo de Moisés e outros patriarcas. Nesse sentido, Besançon fala das contradições em relação à imagem: a primeira seria a própria afirmação em *Gênesis* da associação de imagem: “E o homem foi feito à nossa imagem e semelhança” [*Gênesis* 1: 26]; a outra encontra-se no Novo Testamento, quando o próprio Jesus teria dito: “Quem viu a mim também viu ao pai” [*João*; 14: 9]; ou seja, mesmo proibindo, ainda existe a afir-

mação da existência dessa imagem. Os pentecostais, mesmo reconhecendo a “sua semelhança” com o divino e entendendo que Jesus era Deus, negam a possibilidade de conhecê-lo pela sua forma física representada por uma escultura.

Sergio Buarque de Holanda (1976, p.110-111) fala em seu capítulo “Homem Cordial”, sobre os seres sagrados que dividiam com seus fiéis a mesma casa; conviviam juntos, eram muito próximos, e ainda pode-se dizer mais: interferiam efetivamente na vida daqueles que os veneravam. Existe nelas (nas imagens) um poder que é manifestado; elas representam o divino que as protegem, ganham vida no seu cotidiano e por isso destruí-las é desrespeitoso, sacrilégio.

Ao converter-se o fiel desconstrói a “vivacidade e poder” da imagem. Darci, quando fala sobre sua conversa com o irmão que tenta mostrar que pelas escrituras que sua prática de veneração de santos está errada, mesmo não muito eficaz de começo, diz que o fez refletir da seguinte maneira:

Quando meu irmão veio falar comigo ele disse que eu estava totalmente errado, e eu disse a ele “como assim?” Ele me disse que era por que eu adorava imagens e que a Bíblia condena imagens, disse que Deus não são os santos e pediu para que víssemos na Bíblia. Então disse a ele que eu tinha uma Bíblia “como eu poderia estar errado?” Então ele disse que eu não obedecia e então leu a Bíblia nos versículos de João 14 e Apocalipse 9:20. E daí fui para o meu quarto eu rezei (por que eu rezava antes) e refleti naquilo e concluí que meu irmão estava certo e se aquela imagem caísse quebrava. (SANTOS, 2013)

A reflexão que ele impõe é justamente questionando a imagem enquanto um objeto feito pelo homem e principalmente por um material frágil, o gesso, que poderia cair e se despedaçar a qualquer momento. No trecho que o irmão lê para convencê-lo (*Apocalipse* 9: 20) é possível observar mais essa ênfase:

E os outros homens, que não foram mortos por estas pragas, não se arrependeram das obras de suas mãos, para não adorarem os demônios, e os ídolos de ouro, e de prata, e de bronze, e de pedra, e de madeira, que nem podem ver, nem ouvir, nem andar. (BÍBLIA, *Apocalipse*, 9: 20)

O material assim está questionado, fadado à inutilidade; voltamos à noção de *simulacro* do início do capítulo, e percebemos na fala de João que diz: “Não precisamos de uma imagem por que Deus é espírito: “Adorai à Deus em Espírito e em verdade” (SANTOS FILHO, 2013). Ele está associando o divino a dois elementos: “verdade” e “Espírito”, os

quais, para eles, a arte não pode expressar. A mesma, através de seus instrumentos e técnicas, não conseguiriam nada além de formas externas, sem vida, como está revelado no Salmo 115.4-8: “Os ídolos deles são prata e ouro, obra das mãos dos homens. / Têm boca, mas não falam; têm olhos, mas não veem; / têm ouvidos, mas não ouvem; nariz têm, mas não cheiram. / Têm mãos, mas não apalparam; têm pés, mas não andam; nem som algum sai da sua garganta. / Tornem-se semelhantes a eles os que os fazem e todos os que neles confiam.”

Outra representação nesse sentido está em que, considerando que o material como gesso, mais utilizado para fazer os santinhos na atualidade, é um material frágil e usado para representar um Deus que se entende como poderoso, glorioso e indestrutível; torna-se inconcebível, contraditório. Assim também podemos pensar do ouro e da prata que podem ser derretidos, ou da madeira facilmente queimada. Há no trabalho de Natalie Davis uma ilustração sobre esse ponto: referente à figura de Cristo representada pela Hóstia, os huguenotes declaravam: “Vejam” disse um tecelão de Tournai, tomando a hóstia consagrada do padre, “povo enganado, vocês acreditam que isto é Rei, Jesus Cristo, verdadeiro Deus e Salvador? Vejam!” Ele esfarela a hóstia e escapa” (DAVIS, 1990 p. 133).

Todas essas características denotam a incapacidade de poder e de vida do ícone que esses fiéis constroem, à medida que toma sua posição de negação da imagem. João expõe dessa forma: “Deus não pode ser fabricado; ele não é de madeira, ele é espírito” (SANTOS FILHO, 2013). E Darci reforça sua afirmação inicial “O Jesus que eu conhecia eu tinha que carregar ele, hoje é ele que me carrega” (SANTOS, 2013). Pois, no sentido exposto no livro de Salmos, as imagens são incapazes de se mexer ou fazer algo; é pensar que estão mortos, e, como mortos, podem ter nariz, boca e mãos, mas não conseguirá usá-las porque não tem quem lhes dê vida. A expressão muito usada pelos pentecostais, “Agora eu creio em um Deus vivo”, pode auxiliar nessa compreensão de mortalidade das imagens, como se expressa nesse relato de conversão dos primórdios da IEAD no Brasil:

Logo a seguir apareceram os frutos da conversão: a dona da casa possuía elevado número de imagens, colecionadas durante anos. Quando a luz do céu entrou em seu coração, compreendeu que devia tirar aquilo das paredes. Consultou-me sobre a maneira de proceder com aquelas imagens. Respondi-lhe que ela mesma é que devia decidir. Pediu-me para ajudá-la a levar os quadros e imagens para o quintal. O marido

ajuntou um monte de serragem e, pouco depois, as chamas se elevavam às alturas, enquanto eles davam graças a Deus por estarem livres de costumes e cerimônias destituídas de valor, e por possuírem agora um cristianismo vivo. (BERG, 1973, p.69)

Percebe-se, na fala de Berg, que um “cristianismo vivo” opõe-se aos costumes da outra religiosidade, representada como um “cristianismo morto”, ou um falso cristianismo. Essa vivacidade que eles atribuem ao seu cristianismo pentecostal se dá pela relação estabelecida a partir do momento em que o indivíduo rompe com aquela prática “idólatra” e adota a percepção de um Deus que vive interiormente, no coração do fiel; como podemos entender na fala de Eloise ao argumentar sobre o uso da vela no catolicismo: “sobre a vela, Jesus é a luz do mundo e essa luz tem que estar dentro de nós, não é uma coisa externa, é uma coisa interna essa luz de Deus que clareia” (OLIVEIRA, 2013).

Primeiramente, para entender a relação íntima que os pentecostais estabelecem com divino é importante apontar que a relação por meio de imagens no catolicismo também é íntima se entendida tal como propõe Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre, a saber, uma relação mediatizada pelo visual, e cuja maior expressão artística seria o barroco. A segunda atenção a se fazer é compreender como o pentecostal passa a considerar seu corpo, por exemplo, sendo visto como um templo: “Mas ele falava do templo do seu corpo” (BÍBLIA, João, 2:21). O templo é morada. Por várias vezes durante os sermões, pastores e pregadores, ao falar sobre as condutas do crente, enfatizavam essa metáfora de que o corpo é templo do Senhor, lugar de sua habitação, não deve ser profanado; por isso é considerado pecado, é abominável, faz com que se separe do Divino. Outra representação do crente é a metáfora do “vaso”; folders de reunião dos membros da IEAD trazem ilustrações de vasos de barro, assim como nomes de eventos. Eles são, nessa lógica, “vasos do Senhor”, fabricados e usados por Ele. Aí nos remetemos à doutrina do Espírito Santo comentada no primeiro capítulo, na qual essa terceira pessoa da trindade se derramaria sobre os seus e concederia dons como os de cura, o falar em línguas, o dom de interpretação de línguas, de sabedoria, de profecia, entre outros; ao todo são nove dons. Quando pensamos nas imagens do catolicismo popular observamos que as epifanias, manifestações divinas, podem ocorrer por meio delas, como é caso dos “choros de sangues”. Para o pentecostal iconoclasta, a epifania acontece principalmente através do “derrama-

mento do Espírito Santo”, inferido na lógica de “vasos” e do “templo”, usados para manifestação de Deus ao querer se comunicar com os homens.

Dessa maneira, o relacionamento com o divino vai tomando uma forma tão íntima que é representado como uma relação “conjugal”. No depoimento de Eloise, ela enfatiza com as palavras ligadas ao matrimônio: “A vida com Jesus, ela é um casamento, porque a partir do momento que você casou, você tem que ser fiel, fiel um para o outro, por que Ele é fiel” (OLIVEIRA, 2013). Quando observada a relação dessa forma, podemos entender outra parte da condenação da iconofilia e da iconolatria, colocadas como uma infidelidade ao Divino: prostrar-se a outros deuses e imagens é também traí-lo.

Na lição de número 1 do primeiro trimestre de 2013 da escola dominical foi discutida a “Apostasia no Reino de Israel”. Trata-se da história de Acabe que, casando com a estrangeira, Jezabel, caiu sob a sua influência e transgrediu os mandamentos adorando ao deus Baal. O próprio casamento com um “outro”, um “estranho” que não compartilhava a mesma fé, está no meio da discussão dos assembleianos. Esse exemplo é usado para comparar com o transgredir com outros deuses. Além desse estudo ser usado para advertir contra os casamentos entre “fieis” e “infieis”, está advertindo para o perigo de se aliançar com outros “deuses”: já tendo um relacionamento com Deus não se pode ter com mais nenhum outro. No exemplo de Acabe, que já conhecia a Deus e mesmo assim se curvou a Baal, vemos na revista da Escola Dominical destinada aos mestres como está definida essa prática:

No Antigo Testamento, não foram poucas as apostasias cometidas por Israel. Só em Juízes, há sete desvios ou abjuração da verdadeira fé em Deus. Para os profetas apostatas constitui-se num adultério espiritual. Se a congregação hebreia era tida como a esposa de Jeová, deveria guardá-lo fielmente os preceitos e jamais curvar-se diante dos ídolos. (LIÇÕES BÍBLICAS, 2013, p.9)

A demonização das representações imagéticas de santos e mártires católicos também é uma característica observada nos meios pentecostais. Os “milagres”, o poder vinculado a elas, também se atribui à figura do demônio; no livro de Samuel, da *Bíblia Pentecostal* para estudos, há um texto extra de hermenêutica sobre o assunto; esse texto deixa claro essa associação. Na parte onde fala da “natureza real da idolatria” diz o seguinte:

Por trás de toda a idolatria, há demônios, que são seres sobrenaturais controlados pelo diabo. Tanto Moises (Dt. 32: 17) quanto o salmista (Sl.106: 36, 37) associam os falsos deuses a demônios. Note, também, o que Paulo diz na sua primeira carta aos coríntios a respeito de comer carne sacrificada aos ídolos: “as coisas que os gentios sacrificam, as sacrificam aos demônios e não a Deus” (1Co 10. 20). Noutras palavras o poder que age por detrás da idolatria é o do demônios, os quais tem muito poder sobre o mundo e os que são deles. (BÍBLIA DE ESTUDO PENTECOSTAL, p.446)

Os crentes mais antigos, que entraram na fé até a década de 80 e mesmo 90, puderam participar dessas alusões mais efetivamente e ainda compartilham essa ideia, como é o caso de Darci que fala: “Eu acho que é o inimigo que age pelas imagens, ele também pode fazer milagres; ele não pode salvar, mas fazer milagres para enganar o povo ele pode” (SANTOS, 2013). Essa concepção já não é mais tão forte, já não se atribui tantas questões religiosas à figura do diabo. Atualmente quase não se fazem referências na igreja às imagens como principal fator de seu lado demoníaco; as características abordadas anteriormente tem mais força; além do elemento da vaidade que é sinônimo de ídolo ou ícone que para eles é que “não significam nada”, nada além de *vaidades* humanas “que adoram a criatura (observando que é a representação de um homem, um ser humano) mais do que o criador”.

Por fim, a destruição em si da imagem, além de anunciar uma ruptura com a religião, a religiosidade e com as concepções do divino anteriormente aceitas, dentro de todas essas discussões e características que se desenvolve sobre o ícone, o ato de destruir torna-se um ato de purificação, uma limpeza, um livramento; por isso se recomenda queimar o ícone após a quebra, pois o fogo é um elemento purificador na acepção bíblica. No caso dos três depoentes dois deles quebraram as imagens. João diz:

[...] meu irmão era muito católico (daqueles roxos); eu era devoto de Nossa Senhora, mas ele não saía de casa sem jogar um beijinho pra Santa. Quando eu ganhei ele para Jesus, nós juntamos um amontoado daqueles santos e quebramos tudo, por que o ídolo nada é. (SANTOS FILHO, 2013)

Enquanto que Darci ao falar do seu “quebra-quebra” faz uma observação: “E me arrependi de só ter quebrado e jogado em um terreno, por que teve pessoas que foram lá e pegaram mesmo quebrado para usar” (SANTOS, 2013). Ele lamenta por não ter acabado de vez, por possibilitar a continuidade em outras pessoas daquela prática que para ele é imunda.

Importante apontar que, entre os entrevistados, Eloise diz que mesmo no seu período católico não tinha vínculo com imagens e tinha dúvidas sobre elas. João diz ter sido devoto, mas por ficar tanto tempo fora do catolicismo (de praticar sua religião) sua devoção já estava enfraquecida ao se converter; e apenas Darci até o momento de sua conversão é que decididamente se definiu como idólatra, que venerava as imagens, principalmente de Nossa Senhora. Mesmo participando de uma comunidade que compartilha as mesmas crenças, a maneira de se relacionar com ela é individual; da mesma forma que católicos podem não se relacionar com as imagens, neoconvertos do catolicismo para o pentecostalismo podem não abandonar necessariamente o ícone. Há muitas histórias por aí de pessoas que apenas guardaram como lembrança de quem lhes presenteou, ou por que no fundo não deixaram de entendê-las como parte do sagrado. Mas tais questões abrem espaço para outras pesquisas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As percepções colocadas nesta pesquisa podem ser questionadas, relativizadas e estudadas de outras formas. Não se teve por objetivo concluir com certezas absolutas esse estudo, mas abrir para novas questões e para instigar, talvez, o interesse em pesquisas nessa temática tão apaixonante.

As possibilidades de pensar a iconoclastia são variadas, podendo mesmo ser analisada fora do campo da religião; mas, enquanto um objeto desse campo, na atualidade surgem problemas interessantes e desafiadoras para o historiador, sociólogo, antropólogo, enfim, para o pesquisador das ciências humanas e sociais. Uma dessas problemáticas é a extensão da acusação de idolatria para além das imagens sacras, na alegoria midiática e de novas tecnologias sempre surgindo; igrejas dos movimentos protestantes, como as pentecostais, têm entendido esses fenômenos como perigosos, e alertam para o cuidado com a idolatria de cantores ou qualquer pessoa pública de sucesso, assim como tomar cuidado com pôsteres dessas celebridades nos quartos de adolescentes; o mesmo cuidado serviria para as crianças, pois a fabricação de brinquedos fazem réplicas de pessoas que podem vir a ser “adoradas”. Além disso, a relação com celulares, computadores e outros aparelhos tem sido questionada com base na problemática da relação idolátrica com as coisas, advertindo os crentes para o cuidado de não adorar seus próprios objetos.

Outra possibilidade de pesquisa inclui um novo tipo de fonte que emerge com a atual revolução da internet: são os espaços de discussão criados em redes sociais como o Facebook; lá eles criam páginas, como é caso de “Católicos e Evangélicos em debate”, onde esses grupos expõem e discutem suas “diferenças”, suas crenças e inclusive muitas sobre o tema da imagem, demonstrando suas afirmações iconoclastas ou iconófilas, e dando assim a oportunidade de observar seus discursos no espaço virtual.

Essas são apenas algumas das alternativas que consideramos interessantes para analisar a temática. Contudo, esse trabalho foi apenas uma maneira de se estudar essa problemática; com essas propostas apresentadas e novas fontes colocadas espera-se que esse objeto ainda tão pouco estudado no Brasil possa ser aprofundado pelos estudiosos das religiões.

FONTES

Fontes orais:

OLIVEIRA, Eloise Moya de. Entrevista concedida a Aline Gomes em 26 jul. 2013.

SANTOS FILHO, João Maria dos. Entrevista concedida a Aline Gomes em 23 mar. 2013.

SANTOS, Darci dos. Entrevista concedida a Aline Gomes em 29 jul. 2013.

VIEIRA, Emílio Assunção. Entrevista concedida a Aline Gomes em 03 mar. 2013.

Fontes secundárias ou auxiliares:

ALMEIDA, A. (Org). **História das Assembleias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 1982.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Estudo Pentecostal**. Tradução de João Ferreira de Almeida..Rev. cor. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLÉIA DE DEUS, **História da Igreja Assembléia de Deus em Castro: um perfil traçado por fé**. Italprint, Castro, out. 1999.

LIÇÕES BÍBLICAS, Elias e Eliseu: **Um Ministério de Poder para toda a Igreja**. Revista para Jovens Adultos. CPDA, 2013.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A. (Org). **História das Assembleias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 1982.
- ASSOCIAÇÃO DE SEMINARIOS TEOLÓGICOS EVANGÉLICOS. **Quem é Jesus Cristo no Brasil?** São Paulo, Brasil 1974.
- BAUMAN, Z. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BELLOTTI, Karina. Identidade, alteridade e religião na historiografia colonial. **Revista de Estudos Culturais**. v. 2, n. 2, 2005.
- BENATTE, Antônio Paulo. A nova história religiosa: a propósito de um livro recente. **Projeto História**, São Paulo, n. 37, 2008.
- BERG, Daniel. **Enviado por Deus. Memórias**. 3. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1973.
- _____. O trabalho pioneiro nos Estados do Norte. In IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLÉIA DE DEUS. **Despertamento apostólico no Brasil**: resumo na missão pentecostal sueca no Brasil. Rio de Janeiro: CPAD, 1987.
- BESANÇON, Alain. **A imagem proibida**: uma história intelectual da iconoclastia. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BIBLIA. Português. **Bíblia de Estudo Pentecostal**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.
- BURKE, Peter. Unidade e variedade na História Cultural. In: **Variedades da História Cultural**. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2000, p. 231-267.
- BRASIL. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Instituto Brasileiro de Geografia Estatística. Censo demográfico de 2010. Disponível em: ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/tabI_4.pdf. Acesso em: 13 jan. 2013.
- CHARTIER, R. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 11, n. 5, p. 173-191, 1991.
- DAVIS, Natalie Zemon. **Culturas do povo**: Sociedade e cultura no início da França moderna: 8 ensaios. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- DEITOS, N. J. A igreja no Oeste do Paraná: a construção do imaginário a partir da ação pastoral. **Revista Cultura, Fronteiras e Desenvolvimento Regional**, Marechal Candido Rondon, v. 1, p. 59-65, 2003.
- ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos**. Lisboa: Arcádia, 1979.
- GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar**: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 9. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.
- ISAIA, Artur Cesar. O campo religioso brasileiro e suas transformações históricas. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. III, p. 95-105, 2009.
- MAFRA, Clara. **Os evangélicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- _____. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. **Mana**, Rio de Janeiro, vol. 6, n.1, abr. 2000.
- MARASCHIN, Jaci Correia (Ed.). Imagens da Assembleia de Deus. **Cadernos de Pós-Graduação**. Ciências da Religião. São Bernardo do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior, n. 4, mar. 1985.
- MENDONÇA, Antonio Gouvea; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990.
- MONTEIRO, Yara N. Pentecostalismo no Brasil: Os desafios da pesquisa. **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo, ano 3, n. 13, out./dez. 1995.
- MONTES, Maria Lucia. **As figuras do sagrado**: entre o público e o privado na religiosidade brasileira. São Paulo: Claro enigma, 2012.
- MOURA, E. Erros dos pentecostais. **O Jornal Batista**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1951.

NOVINSKY, Anita. **Cristãos Novos na Bahia**. São Paulo: Editora Perspectiva/Editora da USP, 1972.

OLIVA, A. dos S.; BENATTE, A. P. **Cem anos de Pentecostes**: Capítulos da história do pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

RENDERS, Helmut. O fundamentalismo na perspectiva da teoria da imagem: distinções entre aproximações iconoclastas, iconófilas e iconólatras às representações do divino. **Estudos de Religião**, v. 22, n.35, 87-107, jul/dez. 2008.

RIBAS, Maria Aparecida de Araújo Barreto. **O leme espiritual do navio mercante**. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em História Social. Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2007.

SANTOS, T. R. **As línguas estranhas e o batismo com o Espírito Santo pelo pastor Tracy Reinaldet dos Santos, com um estudo científico sobre o fenômeno das línguas estranhas dos pentecostais pelo pastor Rev. Manoel Alves de Souza Pereira**. São Paulo: Imprensa Metodista, 1950.

SILVA, Marco Antônio Nunes da. Resistência e transgressão no Brasil: casos de resistência judaica. **Cadernos de Estudos Sefarditas**, Lisboa, v. 5, p. 207-251, 2005.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SCHULLI, J. B. **A igreja Assembleia de Deus em Palmeira, PR**: Tensões religiosas durante as primeiras décadas de inserção pentecostal em uma cidade tradicionalmente católica (1940- 1950). Trabalho de Conclusão de Curso (História). Ponta Grossa: UEPG/UAB, 2012.

VINGREN, Ivar. **O diário do pioneiro Gunnar Vingren**. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.