

# Os pentecostais e a Bíblia no Brasil

## Aproximações mediante a estética da recepção

### *The Pentecostals and the Bible in Brazil*

### *An approach through the aesthetics of reception*

Antonio Paulo Benatte\*

**Resumo:** O artigo trata da leitura da Bíblia entre comunidades pentecostais brasileiras ao longo do último século, com ênfase na Assembleia de Deus. Com base na história cultural da leitura e nos aportes da estética da recepção, busca indicar modos alternativos de estudo da história da recepção popular dos textos bíblicos. A metodologia combinou a observação participante, a coleta de entrevistas orais e a análise de fontes impressas. Conclui que a noção de “leitura literal” é teórica e empiricamente inadequada para compreender a complexidade da relação dos crentes com a Bíblia Sagrada.

**Palavras-chave:** Bíblia, pentecostalismo, leitura, história da recepção da Bíblia.

**Abstract:** The article deals with the reading of the Bible among Brazilian Pentecostal communities over the past century, with emphasis on the Assembleia de Deus. Based on the cultural history of reading and the contributions of the aesthetics of reception, seeks to indicate alternative ways of studying the history of popular reception of biblical texts. The methodology combined participant observation, collection of oral interviews and analysis of printed sources. It concludes that the notion of “literal reading” is theoretically and empirically inadequate to understand the complexity of the relationship of believers with the Holy Bible.

**Keywords:** Bible, Pentecostalism, reading, reception history of the Bible.

### Reflexões iniciais

Ao longo de um século de história no Brasil, o pentecostalismo firmou-se como uma religião instituída sobre a leitura popular e leiga da Bíblia. A imagem do crente “biblado”, que recita de cor versículos e passagens inteiras, é socialmente

---

\* Doutor em História (UNICAMP); professor da UEPG; pesquisador-colaborador IFCH-UNICAMP. apbenatti@ibest.com.br.

difundida. Não obstante, a precariedade teológico-cognitiva é sempre associada à imagem do leitor pentecostal. Indivíduos e comunidades inteiras são comumente representados como incompetentes para o entendimento das Escrituras. Assim, por exemplo, Douglas Teixeira Monteiro, conceituado sociólogo da religião, afirmou que “*Para a massa, [a Bíblia] é opaca e rígida como uma durindana. Portada, exibida, brandida, ela é ‘a espada do crente’, muito mais símbolo de combate do que livro aberto à inteligência.*”<sup>1</sup> Os crentes-leitores comuns, dados os baixos níveis de renda e escolaridade, estariam destinados a fazer uma leitura literal de textos que, devido à sua complexidade, exigiriam uma exegese douta e especializada. Em suma, as ideias aceitas sobre a leitura religiosa pentecostal negam a complexidade dos processos de recepção por essas comunidades; a suposta literalidade da leitura aparece como uma forma de apropriação inadequada dos conteúdos textuais, o que, evidentemente, pressupõe um modo “correto” de interpretação dos mesmos textos.

No campo da história cultural, as teorias da recepção permitem um olhar mais compreensivo e menos elitista sobre a leitura entre esses grupos religiosos. Inicialmente, a imputação de literalidade deve ser situada historicamente no contexto das relações de saber/poder que atravessam e constituem o social. É sabido que, no campo religioso brasileiro, a história do movimento pentecostal é perpassada por inúmeros conflitos. As acusações de sectarismo, heresia, fanatismo, charlatanismo, alienação e mesmo loucura partiram de variados lugares, tanto religiosos quanto laicos. É claro que, em uma religião do Livro, a desvalorização da experiência religiosa das “pessoas comuns” passa pela desqualificação de suas práticas de leitura. Desde o começo do século XX, a apropriação popular da Bíblia – processo inseparável da expansão pentecostal – provocou uma série de reações partidas tanto do campo católico quanto do chamado “protestantismo histórico” (presbiterianos, batistas, metodistas, luteranos, congregacionais). Em muitos casos, a refutação teológica das “heresias pentecostistas” – a começar pelo batismo no Espírito Santo e o “falar em línguas”, essenciais ao sistema de crenças do movimento – evidencia os preconceitos letrados contra as comunidades de maioria analfabeta e baixo-letrada. Tratou-se, em grande parte, de uma reação à crescente perda do monopólio interpretativo pelo clero e pelos leigos alto-letrados.

Um exemplo, entre outros. Em 1924, o pastor presbiteriano (e gramático) pernambucano Jerônimo Gueiros contrapunha o fenômeno da *glossolalia* (o “falar em línguas”) à incapacidade dos pentecostais de dominarem mesmo os

---

<sup>1</sup> D. T. MONTEIRO, Igrejas, seitas e agências: aspectos de um ecumenismo popular. In: E. VALLE e J. J. QUEIRÓZ (orgs.), *A cultura do povo*, p. 109. O substantivo “durindana”, um tipo de espada, faz referência à carta paulina aos efésios, na qual o apóstolo dos gentios fala da obrigação do cristão bem manejar “a espada do Espírito, que é a Palavra de Deus” (Ef., 6:17).

rudimentos da língua portuguesa escrita e falada. A associação do erro herético com a baixa ou nenhuma educação escolar, com o “*atraso intelectual*” e mesmo com o “*retardamento mental*” percorre toda a refutação das práticas e doutrinas pentecostais levada a efeito pelo pastor. A referência à Torre de Babel e à “*confusão das línguas*”, conforme narrado em *Gênesis*, bem como ao capítulo 2 de *Atos dos Apóstolos*, sobre o batismo com o Espírito Santo e o “*falar em línguas*”, remetem diretamente ao problema da linguagem.<sup>2</sup> O pastor Gueiros não foi o único a fazer essa associação. Até anos recentes, para não dizer até hoje, as deficiências de leitura e comunicação verbal foram (são) sempre acentuadas pelos polemistas antipentecostais, sejam católicos, protestantes ou laicos. Posteriormente, esses preconceitos seriam encampados, com raras exceções, pelos estudiosos “científicos”, laicos ou semilaicos do(s) pentecostalismo(s). Nesses estudos, o modo pentecostal de leitura aparece associado a categorias de pensamento supersticioso, mí(s)tico e mágico, incompatíveis com as características da mentalidade moderna e de uma religião ilustrada.

### Problematização

Assim, é importante frisar que as convenções que distinguem e hierarquizam leituras literais e leituras alegóricas, figurativas ou metafóricas dos textos canônicos, são produzidas historicamente, tanto dentro quanto fora das igrejas. Em verdade, a desqualificação “científica” ou erudita dos usos populares dos textos bíblicos é o avatar laico de uma longa série de exclusões que percorre a história da igreja desde a idade apostólica. Importa não endossar sem mais essa oposição, mas desconstruí-la, mostrar como foi historicamente constituída e atualizada nesta ou naquela circunstância.

Essa perspectiva implica a problematização mesma da noção de literalidade. No que tange aos textos sagrados, o historiador H.-I. Marrou entende como interpretação literal “*um apego formal ao sentido imediato do texto aceite como inspirado*”.<sup>3</sup> Do ponto de vista da história cultural da leitura, todo o problema consiste na existência ou não desse “sentido imediato do texto”. A história da leitura, inspirada pela estética da recepção e pelos estudos do consumo de bens culturais, nega a existência de um sentido independente de uma interpretação criadora por parte do leitor: o texto e seus mutantes sentidos só se concretizam mediante o trabalho cognitivo e semiótico da leitura, entendida como uma operação de produção de sentido dotada de historicidade própria.

<sup>2</sup> J. GUEIROS, *Heresia pentecostal*, passim.

<sup>3</sup> H.-I. MARROU, A teologia da História. In: H. G. GADAMER et alii, *História e historicidade*, p. 95.

De alguma forma, a noção de literalidade supõe que as comunidades interpretativas leem os textos de forma unidimensional e homogênea, vez que, em uma leitura literal, o sentido extraído do texto deveria coincidir necessariamente com a sua “letra”, isto é, com um sentido grafado existente independentemente do sujeito que lê. Os mundos dos textos e dos leitores seriam espécies de mônadas; ao mesmo tempo, o acesso dos leitores aos textos seria direto, sem a mediação de qualquer filtro cultural. Ora, a simples constatação da pluralidade de comunidades leitoras, constituídas em relação íntima e singular com os textos comuns, leva-nos a considerar que não é isso o que ocorre no ato de ler. Se a leitura fosse literal, em alguma medida tornar-se-ia manifesta a unicidade da interpretação, o que empiricamente não se verifica nem no tempo nem no espaço.

A noção de literalidade, além de pressupor a existência de sentidos fixos nos artefatos culturais (no caso, os textos), considera que o receptor aceda passivamente a esses sentidos, sem qualquer trabalho de interpretação. Em outras palavras, não se leva em conta o pressuposto básico de que o que se recebe não é o mesmo que foi transmitido pela tradição; desconsidera-se assim um dos axiomas da história da leitura, que consiste, segundo Chartier, em conferir à leitura “*o estatuto de uma prática criadora, inventiva, produtora, e não anulá-la no texto lido, como se o sentido desejado por seu autor devesse inscrever-se com toda a imediatez e transparência, sem resistência nem desvio, no espírito de seus leitores*”.<sup>4</sup>

A imputação de literalidade aceita como dada a hierarquização social e cultural de “níveis de leitura”. Essa hierarquização é, ela mesma, problemática. Segundo Roland Barthes, simplesmente “*Não existe a possibilidade de se descrever níveis de leitura, porque não há a possibilidade de se fechar a lista desses níveis.*”<sup>5</sup> Essa afirmação é ainda mais forte no que tange aos textos canônicos, dos quais a Bíblia é, por assim dizer, o exemplo arquetípico. As recentes teorias da leitura corroboram a intuição barthesiana. Sem qualquer elitismo, Michel de Certeau fez do ato de ler “*o paradigma da atividade tática*”, exemplo de uma atividade de apropriação e de produção independente de sentido.<sup>6</sup> Nessa perspectiva, o texto é um efeito do leitor mais que uma materialização da intenção do autor.

Nesse sentido, a estética da recepção tem muito a oferecer aos estudiosos da leitura, quaisquer que sejam os textos e os leitores considerados. A contribuição da estética da recepção é reconhecida como importante por historiadores culturais de peso como Chartier, Darnton e Peter Burke. Uma das obras de Burke, *As fortunas d’O Cortesão*, pode ser lida como uma tentativa de aplicação dos métodos

<sup>4</sup> R. CHARTIER (org.), *Práticas de leitura*, p. 78.

<sup>5</sup> R. BARTHES, Da Leitura. In: *O rumor da língua*, p. 44-45.

<sup>6</sup> L. GIARD, Apresentação. In: M. de CERTEAU, *A invenção do cotidiano*, v. 1, p. 31.

e conceitos da estética da recepção a um problema historiográfico bem definido: os diferentes e sucessivos modos de recepção de um famoso manual de civilidade cortês, a obra *O cortesão*, de Castiglioni.<sup>7</sup>

Os próprios limites da história do livro e da leitura obrigaram os historiadores a voltarem-se cada vez mais para as novas abordagens próximas da hermenêutica e da fenomenologia do ato de ler. Como explica Chartier em uma entrevista,

A tradição da história quantitativa na França, por exemplo, multiplicava os estudos das bibliotecas privadas, públicas, o que era útil, mas não era a história da leitura. Era a história da presença ou da posse do livro. E, por outro lado, a história da leitura não podia ser uma história dos textos, segundo o modelo da crítica literária estruturalista, como se a leitura estivesse dentro do texto, o funcionamento da linguagem definia o sentido, e o leitor estava como que inscrito dentro do texto, não havia espaço para a leitura.<sup>8</sup>

### Elementos teóricos

De certa forma, o estruturalismo de Praga – mais aberto à consideração do social e do histórico nos estudos literários do que o seu avatar francês – já antecipara a ideia de que a “concretização” da obra depende das convenções interpretativas das comunidades receptoras. Félix Vodicka, por exemplo, escreveu que “*Toda obra que se torna objeto de avaliação se defronta com hábitos e ideias convencionais da comunidade que a acolhe. É neste contexto que a concretização da obra se realiza num dado período, quer a avaliação seja positiva, quer seja negativa.*”<sup>9</sup> Os teóricos literários alemães, ao formularem a estética da recepção, avançaram por esse caminho, desenvolvendo conceitos e métodos que renovaram os estudos literários, abrindo-se radicalmente para a compreensão do papel do leitor e para a apreensão da historicidade da recepção da obra literária. O lastro historicista fortemente presente no pensamento alemão favoreceu o processo. Hans Robert Jauss, ao afirmar vigorosamente, contra os formalistas e os marxistas, que “*A vida histórica da obra literária é impensável sem a participação ativa de seu destinatário*”,<sup>10</sup> fez a teoria e a história literárias abrirem espaço para a entrada em cena de um agente antes desconsiderado: o leitor. Para Jauss, um dos fundadores da estética da recepção, uma das tarefas da hermenêutica literária é “*reconstruir o processo*

<sup>7</sup> P. BURKE, *As fortunas d'O Cortesão*.

<sup>8</sup> R. CHARTIER, Entrevista, *Pós-História*, p. 26.

<sup>9</sup> F. VODICKA, A história da repercussão das obras literárias. In: D. TOLEDO, *Estruturalismo e semiologia*, p. 305.

<sup>10</sup> Apud L. C. LIMA (org.), *A literatura e o leitor*, p. 20.

*histórico pelo qual o texto é sempre recebido e interpretado diferentemente, por leitores de tempos diversos.*<sup>11</sup> A estética da recepção desloca, assim, a historicidade dos modos de produção do texto para os modos de sua recepção, não para invalidar o primeiro enfoque, mas para complementá-lo, fazendo, assim, da literatura e da história da literatura, uma imagem mais complexa. Não se trata, portanto, de uma primazia hermenêutica da recepção sobre a produção, mas do reconhecimento de que produtores, receptores e diversos mediadores são partes ativas na produção e significação dos textos.

Para essa corrente teórica, é necessário levar em conta as disposições receptivas que correspondem a diferentes horizontes de expectativas de leitores e ouvintes individuais em contextos comunitários historicamente situados. É a prática de leitura que realiza e atualiza o texto, dotando-o de sentidos concretos e produzindo efeitos específicos e contingentes. Como observa Luiz Costa Lima,

Dizer [...] que o significado do texto literário é engendrado no processo de leitura significa que o texto não é “expressão de algo outro”, anterior e independente dele. [...] O efeito está plantado na estrutura da obra e será atualizado de acordo com o “horizonte de expectativas” [...] de seu receptor.<sup>12</sup>

Desse ponto de vista, não existe significado correto nem leitor ideal: um e outro são representações historicamente construídas no(s) contexto(s) de relações sociais, culturais e políticas historicamente determinadas. Assim sendo, a representação da leitura com que trabalham os imputantes de literalidade é insuficiente para compreender não apenas a leitura bíblica como as diferentes modalidades de leitura em geral. Como diz Valdir Barzotto muito claramente, “*Tida como um ato de pura inteligência, cujas circunstâncias e modalidades concretas não importam, a leitura que estas abordagens supõem resulta, de fato, da projeção universalizada de práticas do ler historicamente particulares: aquela dos leitores letrados, e frequentemente profissionais, de nosso tempo.*”<sup>13</sup>

### **Concretização**

No que tange aos pentecostalismos, os estudos deverão levar em conta a complexa história da formação das comunidades e igrejas no Brasil desde o começo do século XX, em especial sua relação com a cultura escrita, o livro e

<sup>11</sup> H. R. JAUSS, A estética da recepção: colocações gerais, p. 70.

<sup>12</sup> L. C. LIMA (org.), *A literatura e o leitor*, p. 25.

<sup>13</sup> Apud V. H. BARZOTTO, Prefácio. In: \_\_\_\_\_ (org.), *Estado de leitura*, p. 14.

a leitura. Reproduzo a seguir alguns resultados de pesquisa já apresentados em estudos anteriores.<sup>14</sup>

O problema da popularidade de um livro como a Bíblia é difícil de precisar. Desde os meados do século XIX, os relatórios de colportagem da British and Foreign Bible Society (BFBS) – uma das principais sociedades bíblicas protestantes a atuar no Brasil, em parceria com a SBA (Sociedade Bíblica Americana) – enfatizam tanto o interesse quanto a ignorância do povo brasileiro em relação aos conteúdos bíblicos. Os agentes estrangeiros e nacionais atribuíam tal situação a dois fatores principais: a ação “antibíblica” dos padres e bispos católicos e a altíssima porcentagem de analfabetos na sociedade brasileira. O analfabetismo que grassava entre a população sempre fora considerado uma das principais dificuldades enfrentadas por missionários, evangelistas e colportores que semeavam as sagradas letras sob os trópicos. Em 1889, um relatório da BFBS informava sobre o Brasil: “*Population about 14.000.000. Of these, 1.000.000 are ‘wild’ Indians and others uncivilized tribes. Of the inhabitants, 84 per cent are illeterate. The State religion is Roman Catholic: other confessions are tolerate within certain limits.*”<sup>15</sup> A proclamação da República naquele mesmo ano – com a conseqüente separação entre o Estado e a Igreja e a garantia da liberdade de culto pela Constituição de 1891 – foi um acontecimento celebrado nos relatórios dos anos seguintes; mas as elevadas taxas de analfabetismo continuaram a ser frequentemente mencionadas como um obstáculo mais difícil de vencer que os entraves políticos e a resistência católica à inserção protestante. As taxas continuariam elevadas, mas declinantes, nas décadas seguintes, conforme os progressos relativos da alfabetização popular pela escola republicana, pública e gratuita.

Também as lideranças pentecostais migradas para o Brasil a partir de 1910/11 desde cedo se depararam com o problema. Como se depreende dos diários e memórias de pioneiros como os suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren – fundadores das Assembleias de Deus em Belém do Pará –, os primeiros grupos convertidos eram formados, em sua grande maioria, por pessoas não alfabetizadas e semialfabetizadas.<sup>16</sup> A situação não era muito diferente no caso da Congregação Cristã no Brasil, que, à mesma época, emergia entre imigrantes italianos pobres no bairro operário do Brás, em São Paulo. E não poderia ser diferente: o recenseamento

<sup>14</sup> A. P. BENATTE, A infantaria da evangelização: colportagem assembleiana e leitura da Bíblia no Brasil. In: \_\_\_\_\_ & A. S. OLIVA, *Cem anos de Pentecostes*, p. 67-124; idem, O Espírito Santo leitor: leitura e recepção pentecostal da Bíblia no Brasil. *Anais do 17º COLE – Congresso de Leitura do Brasil*, <http://www.alb.com.br/portal.html>; Idem, A leitura da Bíblia no pentecostalismo brasileiro: por uma história da recepção. *Anais do IIIº Simpósio Internacional sobre Religiões, Diálogos Culturais e Híbridizações*, p. 1-10.

<sup>15</sup> BFBS, *The Eighty-fifth Report of the British and Foreign Bible Society*, p. 302.

<sup>16</sup> D. BERG, *Enviado por Deus*; passim; I. VINGREN (org.), *O diário do pioneiro Gunnar Vingren*, passim.

de 1920 estimaria em 76% da população o número de analfabetos no País.<sup>17</sup> É plausível inferir que, quando o movimento começou a se propagar, uma década antes, oito em cada dez brasileiros não soubesse ler e escrever. Em números absolutos, esses índices eram ainda mais gritantes entre as camadas populares, de onde provinha o maior número dos convertidos ao pentecostes. Não deixa de ser importante observar que os assembleianos começaram a crescer em um complexo regional (o Norte-Nordeste) onde as taxas de não leitores eram, como ainda nos dias atuais, as mais elevadas do país. Por conseguinte, os núcleos das comunidades pentecostais brasileiras foram formados por pessoas que, conforme a expressão de Jean Hébrard, “*entraram por arrombamento na cultura da escrita*”.<sup>18</sup>

Na época, o pentecostalismo representava uma alternativa religiosa para os excluídos e marginalizados de todos os tipos. Dadas as características espirituais e carismáticas do movimento, o não saber ler e escrever não impedia a participação ativa e criativa das pessoas, homens e mulheres, na vida comunitária da igreja. As próprias crenças e práticas religiosas – a busca de dons e capacitação do Espírito Santo – foram mobilizadas para superar os obstáculos representados pelo analfabetismo. A crença na efusão democrática do Espírito, como cumprimento contemporâneo da profecia de Joel, 2: 29-32 – “*E há de ser que depois, derramarei o meu Espírito sobre toda a carne...*” – abria espaço para a participação leiga nos serviços religiosos, mesmo para os analfabetos. Os testemunhos são muitos e eloquentes. Citarei uns poucos. Em relatório publicado no *Mensageiro da Paz* em setembro de 1945, o assembleiano João de Souza Barros considera que a “*iluminação e clareza das Escrituras*” é uma das “*sete bênçãos do Pentecostes*” e que, como os demais dons e revelações espirituais, deveria servir à edificação da igreja, isto é, ser socializado entre todos os membros.<sup>19</sup> Anselmo Silvestre, em suas memórias de 63 anos de pastorado em Minas Gerais, diz que a oração e a unção espiritual superavam as deficiências advindas do analfabetismo:

[...] porque naquele tempo o analfabetismo tomava conta, mas havia oração, oração e oração; meninos de 12, 13 anos, todos batizados no Espírito Santo, buscando os dons espirituais, as profecias, e assim Deus tem abençoado de uma maneira gloriosíssima. Então [...] pessoas analfabetas diziam: “Deus me revelou um hino”, e alguém escrevia.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> T. A. DEL FIORENTINO, *Utopia e realidade*, p. 41.

<sup>18</sup> J. HÉBRARD, Pode-se fazer uma história das práticas populares de leitura na Época moderna? Os “novos leitores” revisitados, *I Seminário Brasileiro sobre o Livro e História Editorial*, p. 1.

<sup>19</sup> J. S. BARROS, Na Seara do Senhor. In: *Mensageiro da Paz*, p. 8.

<sup>20</sup> Agradeço à jornalista Gilda Júlio, da CPAD (Casa Publicadora das Assembleias de Deus), o acesso à transcrição dessa entrevista.



A ênfase teológica e pragmática nos dons do Espírito Santo como graça suficiente para o entendimento das Escrituras é uma das características marcantes do pentecostalismo. Daí não poucos estudiosos verem no movimento um “anti-intelectualismo” típico do “misticismo das massas”. De fato, para os pentecostais, a interpretação das Escrituras excede as competências da razão e da ciência. Mas não se trata de uma substituição do saber humano pela graça divina, mas da crença de que a obtenção do conhecimento espiritual verdadeiro só se concretiza mediante a unção do Espírito Santo no processo mesmo de consagração e santificação da pessoa. Essa crença, na prática, relativiza o peso da formação intelectual e teológica do clero.

Por outro lado, a conversão estimula a leitura. Recente pesquisa feita pela fundação norte-americana The Pew Forum mostra que 62% dos fiéis brasileiros não nasceram pentecostais; foram convertidos – 45% deles a partir do catolicismo.<sup>21</sup> Por certo, essa porcentagem aumentaria à medida que regredíssemos até as primeiras décadas do século passado. Isso permite afirmar que, na maioria dos casos, os hábitos de leitura da Bíblia não foram herdados, mas adquiridos a partir da conversão. A conversão ao pentecostalismo estimulou a alfabetização e o letramento de um grande número de pessoas, famílias e comunidades ao longo das décadas. Ainda hoje, os índices de analfabetismo entre os pentecostais (em torno de 5%) são significativamente menores que a média nacional (em torno de 14%). Não se trata de reduzir fenômenos complexos como os de alfabetização e letramento a uma determinante religiosa; mistura complexa de fatores sociais, culturais, econômicos e políticos, os níveis de alfabetização variam conforme as profissões e ocupações, o gênero, a geração, a etnia, os níveis de renda. Mas, também, conforme a religião. De modo que a expansão pentecostal, a alfabetização e a apropriação popular da Bíblia constituem processos em intersecção, na confluência de muitos fatores que demandariam estudos mais detalhados.

Em uma sociedade em que o saber ler e escrever funciona como um marcador individual e “classista” de poder, os missionários pentecostais, assim como as primeiras lideranças nacionais, apareciam como um contraponto, identificando-se com a “humildade” e a “simplicidade” do povo. Essas características, adotadas como modelo de virtude missionária, fizeram com que a valorização da cultura escrita fosse significativamente relativizada, inclusive no púlpito. Assim, muitos dos primeiros obreiros nacionais, e mesmo alguns pastores, eram analfabetos ou precariamente alfabetizados. Essa precariedade tendia a ser superada conforme as práticas individuais e comunitárias, intensivas e continuadas, de leitura e audição

---

<sup>21</sup> L. BEGUOCI, Brasil é o maior país pentecostal. In: *Jornal da Ciência*, 30.01. 2007.

da Palavra. Em outras palavras, a ênfase teológica na suficiência do Espírito Santo contrabalançava os preconceitos da cultura escrita e acenava com a oportunidade de participação eclesial efetiva a amplos contingentes analfabetos e baixo-letrados, o que os empoderava frente à sociedade excludente. A questão formulada por Gedeon Freire de Alencar não é um exercício de retórica:

Onde, neste país, operários de construção civil, favelados, empregadas domésticas, porteiros, mulheres, crianças, em suma, gente analfabeta ou semialfabeta pode falar, cantar, dirigir uma reunião, celebrar um batismo ou casamento, cantar ou reger um coral, tocar instrumento ou fazer um relatório? – a relação é quase infinda. Onde neste país, repito, que este tipo de gente tem ou teria essa oportunidade?<sup>22</sup>

Importa acentuar também algumas especificidades da leitura crente. A observação participante evidencia que, nas comunidades pentecostais, a leitura dos textos sagrados não esgota nem pretende esgotar suas interpretações possíveis; pelo contrário, é uma leitura aberta aos sentidos potenciais dos textos. A leitura religiosa, dada a própria sacralidade das Escrituras, tende a impedir a sua interpretação unívoca, deixando latentes as novas possibilidades exegéticas. Trata-se, afinal, da Palavra divinamente inspirada aos homens, e a sua atualização constante impede que se a represente com significados fixos. O próprio papel atribuído ao Espírito Santo tanto na produção quanto na recepção dos textos impede um fechamento hermenêutico total. A ênfase na atualidade dos dons espirituais, entre eles o dom de interpretação, reforça essa abertura, pois, “*onde está o Espírito do Senhor aí há liberdade*”,<sup>23</sup> e “*O vento [do Espírito] assopra onde quer*”.<sup>24</sup> Há, conseqüentemente, uma tensão permanente entre o enquadramento teológico dos textos – operação própria do processo de formação das doutrinas – e a abertura necessária a novas leituras de uma Palavra inesgotável.

Ademais, o processo de transmissão cultural dos textos depende da interpretação contínua desses mesmos textos, pois, como diz David Harlan, “*a interpretação forma o meio no qual o texto vive – o único meio no qual ele pode viver*”; a vida do texto depende da “*descontextualização e recontextualização contínuas que a transmissão cultural acarreta*”.<sup>25</sup> Essa operação depende, em muito, do contexto da recepção, dos protocolos de leitura e do horizonte de expectativas dos leitores/

<sup>22</sup> G. F. ALENCAR, Matriz pentecostal brasileira: Assembleia de Deus. In: *Simpósio*, p. 22.

<sup>23</sup> 2 Coríntios, 3: 17.

<sup>24</sup> João, 3: 8.

<sup>25</sup> D. HARLAN, A história intelectual e o retorno da literatura. In: M. RAGO e R. GIMENES (orgs.), *Narrar o passado, pensar a história*, p. 50-51.

ouvintes da Palavra. Os teóricos da recepção afirmam que a leitura de um texto em um novo contexto de recepção proporciona-lhe novos sentidos; os textos, como os bens culturais em geral, não possuem, portanto, significações essenciais ou imutáveis. De certa forma, os crentes-leitores reconhecem esse fato ao estabelecerem uma diferença fundamental entre Deus e Sua Palavra: enquanto Deus, “*em quem não há mudança nem sombra de variação*”,<sup>26</sup> permanece imutável de eternidade a eternidade, a Sua Palavra, fonte inesgotável de revelação espiritual, encontra-se imersa no fluxo humano do sentido: ela revela coisas diferentes a cada vez que é lida ou proclamada. A bibliologia pentecostal, sua Doutrina das Escrituras, reafirma a omnissignificância e a inesgotabilidade dos textos sagrados, passíveis de interpretações sem termo: “*Quantos livros suportam sucessivas leituras? Quantos conseguem ser lidos todos os dias da vida? A Bíblia [...] pode ser lida centenas de vezes, sem que se possam sondar suas profundezas e sem que se perca o interesse pela sua leitura.*”<sup>27</sup> É comum, nos meios pentecostais, a afirmação de que “*A Palavra é conhecida, mas sempre fala algo novo à nossa vida*”. E, se há que recorrer à iluminação espiritual como a única chave para uma leitura “adequada” dos textos, é porque a exegese não se fia na certeza de um sentido dado e assegurado desde sempre: se esse sentido primeiro e último existe, ele é acessível somente a Deus, e não ao homem; a esse sentido o homem pode ascender somente por participação no divino: é o trabalho próprio do Espírito Santo, mediante a regeneração e consagração da pessoa.

## Discussão

É claro que a Bíblia, dada sua importância fundamental para a civilização ocidental e parte da oriental, insere-se de uma maneira toda particular na história do livro e da leitura. Diferentemente das religiões irreveladas e iletradas, o cristianismo, em continuidade com o judaísmo antigo, afirmou-se historicamente como uma religião do livro e, portanto, da leitura/audição intensiva dos textos canônicos. A milenar exclusão das populações analfabetas não alterou esse dado essencial.

Mas, como pesquisar e escrever uma história da recepção da Bíblia? Como diz Paul Zumthor, é necessário conceber a recepção como “*um termo de compreensão histórica, que designa um processo, implicando, pois, a consideração de uma duração*”; ele observa, ainda, que

Essa duração, de extensão imprevisível, pode ser bastante longa. Em todo caso, ela se identifica com a existência real de um texto no corpo da comunidade

<sup>26</sup> Tiago, 1: 17.

<sup>27</sup> IBADEP, *Bibliologia*, p. 17.

de leitores e ouvintes. Ela mede a extensão corporal, espacial e social onde o texto é conhecido e em que produziu efeitos [...].<sup>28</sup>

A citação de Zumthor permite-nos perceber que a história da recepção da Bíblia deve beber nas fontes tanto da teoria literária quanto das ciências sociais, além, evidentemente, da história da religião e da história da teologia.

Convém, antes de destacar os traços culturais das comunidades receptoras, apontar para algumas especificidades do Livro. A Bíblia é constituída por um conjunto complexo e heterogêneo de textos que tem sido objeto de litígios acirrados desde as mais remotas polêmicas rabínicas contra os Evangelhos (senão antes, no que tange ao Antigo Testamento). A sua leitura tem sido formadora de variadas comunidades de fé, de sistemas de crenças e valores de diferentes grupos ao longo dos séculos. Trata-se, antes de mais, de textos considerados *sagrados*, o que determina suas formas de recepção e seus efeitos sociais. As próprias noções de autoria, autor e autoridade têm aqui uma série de especificidades conforme a bibliologia adotada por esta ou aquela comunidade receptora. Como diz Hans Gumbrecht, “*os receptores, a fim de serem capazes de constituir um texto como unidade significativa, devem ser capazes de compreendê-lo como o resultado da ação de um autor.*”<sup>29</sup> Na recepção de textos sagrados, a relação autorleitor funde-se com a relação humano-divino e é dela inseparável. Assim, o estudo histórico de suas leituras implica que se leve em conta não apenas as atitudes diante das Escrituras, mas, também e conjuntamente, as atitudes diante do sagrado, pois é impossível apreender a historicidade de sua recepção sem historicizar as experiências de fé e as práticas de crer das comunidades interpretativas que, mediadas pela tradição, receberam, se apropriaram e transmitiram os textos de geração a geração. Queira-se ou não, o ato de abrir e ler a Bíblia implica uma relação consciente ou inconsciente com o lastro histórico de um livro que está nas bases do que somos, pensamos e sentimos, sejamos ou não religiosos.

Se, em muitos casos, o significado pretendido pelo autor “*não está imediatamente visível ao leitor porque este último não pertence ao mesmo meio social*”,<sup>30</sup> o que dizer da leitura de textos como os bíblicos? Nesse caso, a atribuição de autoria divina funciona não apenas para sacralizar e conferir autoridade aos textos: ela efetivamente opera a transcendência ou a anulação da distância social, cultural e histórica entre autores e leitores, pois somente uma Palavra omni-significante

<sup>28</sup> P. ZUMTHOR, *Performance, recepção, leitura*, p. 50.

<sup>29</sup> H. U. GUMBRECHT, As consequências da estética da recepção: um início postergado. In: *Corpo e forma*, p. 28.

<sup>30</sup> Idem, *ibidem*, p. 38.

seria capaz de significar coisas sempre novas a pessoas de diferentes espaços e tempos, estratos sociais e culturas em variados contextos de recepção. Os teóricos da recepção observam que, em uma comunidade interpretativa, tanto a ação do autor quanto a do leitor são “*condições para a formação histórica de significados*.”<sup>31</sup> No caso da leitura crente, a autoria ao mesmo tempo humana e divina contribui para criar essas condições. A Bíblia, em última análise, foi escrita por Deus (na pessoa do Espírito Santo), mas usando de seus “vasos” santificados, homens de carne e osso que tiveram uma *experiência* concreta com Deus em suas vidas. É essa experiência que deve ser reatualizada na relação com os textos, e não os textos em si mesmos; o leitor não visa tanto o texto de Deus quanto o Deus do texto – ou melhor, sua presença constantemente reatualizada.

Os pentecostais, mesmo os mais iletrados, não desconsideram a pluralidade de autores humanos do conjunto de livros que compõem as Escrituras; mas a noção de *inspiração divina* – a crença que os textos foram escritos por pessoas que tiveram uma *experiência* direta com Deus mediante a manifestação do Espírito Santo – faz do Espírito o autor capaz de transcender essa diversidade e, portanto, tornar-se uma figura de Autor. Ocorre que, no caso dos textos sagrados, esse autor tem, por assim dizer, uma dupla natureza: a humana e a divina, ou a carnal e a espiritual. Daí as variadas possibilidades de relação com os textos, variando de uma relação densamente sacral (que diviniza absolutamente o texto, quase apagando sua autoria humana) a uma relação totalmente secularizada (a leitura “natural”, “da carne” ou “da letra”, que humaniza o texto inscrevendo-o no horizonte histórico de uma determinada sociedade e cultura). Importa, portanto, não apenas descrever as condições objetivas em que se realizam as práticas de leitura/recepção, mas também as maneiras como os agentes representam para si mesmos essas práticas, enquanto uma experiência subjetiva. A leitura sagrada coloca desde o início o problema da dissimetria entre a divindade do autor e a humanidade do receptor; mas, dado que a autoria comporta também a participação do homem, a interpretação humana torna-se possível, com ou sem a atuação iluminadora do Espírito Santo. Daí que, no combate do Espírito com a “carne” (e, em menor grau, com a “letra”), as duas leituras sejam afinal possíveis e legítimas: a do “homem espiritual” e a do “homem carnal”, conforme as categorias da teologia paulina.

A revelação provinda do Espírito Santo não é, pois, incompatível com leituras elaboradas intelectual e teologicamente; mas, à medida que se privilegia a razão humana em detrimento da iluminação espiritual, a leitura, aos olhos do crente, tende a perder sua eficácia regeneradora e salvífica. A exegese “científica”, literária

---

<sup>31</sup> Idem, *ibidem*, p. 28.

ou histórico-crítica, é representada não tanto como uma profanação da Palavra de Deus, mas como uma leitura incompleta, quer dizer, uma perscrutação racional que, destituída de um ato de fé, é incapaz de atingir a significação espiritual e profunda dos textos. Do ponto de vista dos exegetas nativos, a leitura crítica ou científica, orientada pela dúvida metódica, não é boa nem má: é espiritualmente in-frutífera, pois não edifica a Igreja nem regenera o homem no caminho da salvação.

Essas crenças determinam as relações ambíguas dos crentes com o saber teológico. Não é de estranhar que uma atitude de suspeição e mesmo certa recusa da teologia esteja na origem do movimento pentecostal. Um dos fundadores do pentecostalismo, o norte-americano William J. Seymour, escreveu em 1906:

Deus não precisa de grandes teólogos, que não podem dar nada mais que aparas teológicas ao povo. Ele escolhe as coisas fracas para confundir os poderosos. Ele pode escolher um verme e trilhar uma montanha. Ele está pegando pedras da rua e polindo-as para a sua obra. Ele está usando até as crianças para pregar o Evangelho.<sup>32</sup>

Essa atitude de resistência ao poder letrado nas igrejas encontra eco até os dias de hoje, apesar da crescente teologização do clero (ou por isso mesmo). É comum, durante os cultos e reuniões em diversas denominações, ouvir que “O Senhor não precisa dos grandes; ele precisa de alguém que se disponha [a realizar a obra]”;<sup>33</sup> ou que “Deus escolheu os fraquinhos para tornar fortes”. Durante um culto assembleiano em Santo André, irmão Melquisedeque, bastante contrariado, tomou a palavra e afirmou que “Hoje não se separa alguém para diácono se não tiver o grau de teologia”; que “tem pessoas [na igreja] que querem ser mais que Jesus”; que “Deus não olha a capacidade: quando manda alguém, é para falar a Palavra Dele”, e que, para cumprir esse chamado, “Não precisa ser graduado, não precisa ser poliglota, não precisa ter anel de doutor”.<sup>34</sup> Em suma, o entendimento de que “Deus não escolhe os capacitados, capacita os escolhidos”, é, ao lado dos princípios protestantes da *sola scriptura*, do livre exame e do sacerdócio universal dos crentes, um argumento utilizado até os dias de hoje para legitimar as atividades leigas nas igrejas pentecostais, justamente contra a exigência de formação teológica do clero e das lideranças, cada vez mais valorizada pelas instituições eclesásticas.

O trabalho de campo comprova, assim, a afirmação de Antonio Gouvêa Mendonça, que considera o pentecostalismo “um movimento histórico dentro das

<sup>32</sup> W. J. SEYMOUR, *O avivamento da rua Azuza*, p. 44-45.

<sup>33</sup> CADERNO DE CAMPO, Londrina, 05.01.2010.

<sup>34</sup> CADERNO DE CAMPO, Santo André, 21.09.2008.

*igrejas cristãs em busca de uma alternativa religiosa que desloque o centro de poder das mãos dos letrados (sacerdotes, como os conceituam Weber e Bourdieu) para as mãos dos que ficaram tradicionalmente à margem dos centros de decisão, que são os leigos*”;<sup>35</sup> como também as palavras de Cecília Mariz, para quem “*o pentecostalismo tem um potencial de constante contestação ao poder letrado das igrejas*”; daí haver no movimento “*sempre uma possibilidade de questionamento do discurso religioso oficial pelos fiéis*”.<sup>36</sup>

Para compreender a história da recepção popular da Bíblia, é preciso, inicialmente, desfazer os estereótipos e preconceitos alto-letrados sobre os modos de leitura das chamadas “pessoas comuns”. Trata-se, para dizer o mínimo, de um processo bem mais complexo do que a imagem difundida pelas ideias aceitas. É claro que as maneiras de ler estão indissolvemente ligadas às maneiras de compreender, sentir e pensar dos indivíduos em sua relação com os grupos sociais de pertença cultural; mas a leitura não deixa, por seu turno, de reconfigurar constantemente essa mesma cultura. Há, portanto, uma espécie de circularidade hermenêutica entre o mundo do texto e o mundo do leitor. A relação do leitor/ouvinte com os textos é mediada pela cultura religiosa da comunidade receptora, e desta com a instituição. Nos textos sagrados, com efeito, cabem este e o outro mundo, esta e a outra vida; lê-los, no contexto de uma comunidade de fé, é uma prática que “condiciona” a maneira como as pessoas apreendem e compreendem a si mesmos, aos outros, à sociedade, ao mundo natural e supranatural. Convém não esquecer que a leitura, apesar de sua importância no campo, é apenas um aspecto da vida religiosa dos crentes; não se deve superdimensioná-la, mas mostrar sua importância, em conjunto com outras práticas, na configuração cultural de um sistema de ritos e crenças religiosas, de bens espirituais e simbólicos, valores, atitudes e estilos de vida. É preciso, portanto, perguntar pelos *efeitos* da recepção dos textos sobre as concepções de mundo dos leitores/ouvintes.

Nessa concepção ampla, a recepção pode ser concebida como uma prática sociocultural que articula representações coletivas e condutas pessoais, ou seja, maneiras de pensar, sentir, conhecer, crer e agir de indivíduos e grupos sociais. A historicização da recepção pode conduzir à apreensão de *estruturas ou esquemas de recepção* relativamente estáveis, ou melhor, que mudam mais lentamente que outras estruturas sócio-históricas e que são, em parte, inconscientes aos sujeitos. Aqui, as teorias da recepção se articulam com a história social e com a história

<sup>35</sup> A. G. MENDONÇA, Pentecostalismo e as concepções históricas de sua classificação. In: B. M. SOUZA; E. H. GOUVEIA; J. R. JARDILINO (orgs.), *Sociologia da religião no Brasil*, p. 80.

<sup>36</sup> C. L. MARIZ, A dinâmica das classificações no pentecostalismo brasileiro. In: *Sociologia da religião no Brasil*, p. 86.

das estruturas mentais e culturais. Não se trata, aliás, de uma novidade. Como apontou Georges Duby, um dos domínios da história cultural deveria ser o estudo dos fenômenos de recepção:

Observa-se [...] que a cultura nunca é recebida uniformemente pelo conjunto de uma sociedade, que esta se decompõe em meios culturais distintos, por vezes antagônicos, e que a transmissão da herança cultural se encontra governada pela disposição das relações sociais.<sup>37</sup>

Até meados do século XX, o Brasil poderia ser descrito como uma sociedade e cultura oligoletradas, pois a grande maioria das pessoas, como diz Gwyn Prins, vivia “*à margem, mas sob o domínio do registro escrito*”.<sup>38</sup> Nesse contexto, e desde os primórdios coloniais, o monopólio sacerdotal sobre a hermenêutica bíblica era bastante efetivo. Desde o final do século XIX, apesar das deficiências da escola pública, a sociedade brasileira vem passando por um processo de crescente alfabetização. Essa mudança tem múltiplos efeitos políticos, econômicos e culturais, inclusive sobre as formas da religiosidade popular. No caso da Bíblia, a alfabetização das “massas”, a expansão da escola primária, pública e gratuita, permitiu a amplos segmentos o acesso a um livro que outrora era apropriado quase que exclusivamente por uma elite da cultura – principalmente, uma elite clerical –, tanto no campo católico quanto, menos estritamente, no protestante. Ora, como dissemos, o crescimento do pentecostalismo ao longo do último século coincidiu, em parte, com esse processo. Nesse contexto, apropriar-se da Palavra significou entrar no jogo complexo dos usos sociais da escrita e da leitura, inseparáveis das relações de saber-poder entre indivíduos, grupos e classes sociais. Essa dinâmica não é uniforme, varia de indivíduo para indivíduo, conforme as trajetórias de vida e os modos de inserção em determinadas comunidades interpretativas.

As comunidades receptoras condicionam em grande parte os protocolos de leitura que orientam a interpretação; os protocolos de leitura, por sua vez, estão intimamente associados ao sistema de ideias, crenças, valores e sentimentos religiosos que orienta a vida comunitária. É certo que as crenças antecedem a leitura, pois não é necessário ler para crer; mas a leitura, uma vez adquirida e tornada hábito, forma, reforma e transforma as crenças conforme a dinâmica histórica das comunidades. Por isso mesmo, não devemos imaginar um leitor típico: “*Na realidade, os leitores da Bíblia são tão plurais e complexos quanto as comunidades que se defrontam com ela*”

<sup>37</sup> G. DUBY, A história cultural. In: J.-P. RIOUX e J.-F. SIRINELLI (dirs.), *Para uma história cultural*, p. 407.

<sup>38</sup> G. PRINS, A história oral. In: P. BURKE, *A escrita da história*, p. 169.



*em suas experiências religiosas.*<sup>39</sup> Do mesmo modo, como dissemos, não devemos imaginar os textos como dotados de significados fixos: a dinâmica da produção de sentido confunde-se com a trajetória existencial e espiritual de indivíduos e comunidades, leitores e ouvintes da Palavra. Isso nos leva a uma questão central: como se dá a *produção de sentido* nos meios pentecostais? Inicialmente, é preciso considerar, como diz o teórico da literatura Stanley Fish, que

Os sentidos não são propriedade nem de textos fixos e estáveis nem de leitores livres e independentes, mas de comunidades interpretativas que são responsáveis tanto pela configuração das atividades do leitor como pelos textos que essas atividades produzem.<sup>40</sup>

Ao contrário das abordagens formalistas, essa perspectiva dos estudos literários combina com os enfoques da história social e cultural. Aliás, Gumbrecht concebe claramente a tarefa da estética da recepção como um esforço reconstrutivo cujo propósito é “*compreender as condições sob as quais vários significados de um determinado texto são gerados por leitores cujas disposições receptivas possuem mediações históricas e sociais.*”<sup>41</sup> Não apenas o texto é histórico como também o seu entendimento; em outros termos, o significado de um texto é condicionado pela história de sua produção, mas também de sua circulação, recepção e influência.

Evidentemente, a ideia de apropriação criativa torna mais complexa não apenas a história da leitura como a história da recepção dos bens culturais em geral. Preocupado em destacar a criatividade dos processos de consumo cultural, Michel de Certeau foi um dos que enfatizaram as apropriações específicas, mediante a operação de leitura, dos textos dados ou impostos. Segundo Certeau, o leitor

Inventa nos textos outra coisa que não aquilo que era a intenção deles. Destaca-os de sua origem (perdida ou acessória). Combina os seus fragmentos e cria algo não sabido no espaço organizado por sua capacidade de permitir uma pluralidade indefinida de significações.<sup>42</sup>

Nesse sentido, também as afirmações de Chartier são importantes para o estudo da recepção da Bíblia:

---

<sup>39</sup> P. A. de S. NOGUEIRA, Algumas teses sobre a interpretação da Bíblia nas culturas populares da América Latina. In: *Simpósio*, p. 32.

<sup>40</sup> S. FISH, Is there a text in this class? Apud “Estética da recepção”. In: C. CEIA (coord.), *E-Dicionário de termos literários*, s.p. Cf. FISH, S. *Is there text in this class?*, passim.

<sup>41</sup> H. U. GUMBRECHT, As consequências da estética da recepção: um início postergado, p. 24-25.

<sup>42</sup> M. de CERTEAU, *A invenção do cotidiano*, v. 1, p. 264-265.

Para mim, a apropriação do leitor tem seus limites, mas, ao mesmo tempo, é uma produção inventiva, uma forma de construção conflitante de sentido, particularmente quando estamos diante de diversas formas, relações e públicos para uma mesma obra. [...]. Tudo isso explica que, se alguém se interessa pela construção conflitante de sentido, a questão se torne particularmente interessante em relação aos textos canônicos, que em uma dada sociedade parecem estáveis e cuja interpretação está fixada, enquanto não são mais que objetos de apropriações plurais e diversas.<sup>43</sup>

É necessário, por conseguinte, atentar para o contexto sociocultural da leitura, ou melhor, para o horizonte de recepção dos textos, a fim de apreender suas *schematas* ou lógicas de apropriação. Conforme Peter Burke,

Deve-se acrescentar que a apropriação que praticam não é aleatória, mas possui uma lógica própria. Essa lógica da apropriação é frequentemente partilhada por um grupo social, que pode, portanto, ser descrito como uma “comunidade interpretativa”, ou, às vezes, como uma “comunidade textual” na qual um livro é usado como um guia para os pensamentos e ações do grupo.<sup>44</sup>

### Considerações finais

De fato, como temos observado, os pentecostais constituem comunidades bibliocêntricas e bibliocráticas em que o Livro sagrado é regra de fé e conduta e fonte última de autoridade e legitimação; mesmo as interpretações divergentes só adquirem sentido quando referidos aos estilos, estratégias e esquemas interpretativos partilhados comunitariamente pelos leitores. A partir da leitura dos próprios textos – que contêm em si um “leitor implícito” e modelos de leitura ideal –, os protocolos e convenções de leitura são comumente aceitos e reproduzidos em determinado tempo e espaço social, no âmbito de grupos e comunidades. A observação de esquemas, lógicas ou padrões não implica dizer que os leitores não participam criativamente da fabricação dos significados, mas que a produção de sentido nunca é um trabalho individual, e que, com efeito, o leitor nunca lê sozinho.

Esse processo de leitura, ademais, está indissolúvelmente ligado aos modos de produção de subjetividades e identidades. Conforme afirma a hermenêutica de Ricoeur, é a comunidade de leitura e interpretação que atribui aos textos considerados como inspirados seu estatuto de escritos fundadores e que, em troca,

<sup>43</sup> R. CHARTIER, *Cultura escrita, literatura e história*, p. 174-175.

<sup>44</sup> P. BURKE, *As fortunas d'O Cortesão*, p. 14.

recebe desses mesmos textos sua própria identidade histórica.<sup>45</sup> Por dizer respeito à continuidade social do grupo, sua identidade e cultura, trata-se de um processo demasiado importante. Por isso, desde o início as estratégias institucionais de controle da recepção incidem tanto sobre a formação do clero quanto sobre a dos fiéis; elas visam dizer o sentido que convém ler nos textos. Dessa forma, a estrutura da igreja busca canalizar e enquadrar o fluxo interpretativo em determinadas perspectivas teológico-institucionais (dotadas, também elas, de dinâmicas próprias). Para a religião institucionalizada, independentemente das profissões de fé, a Bíblia, justamente por ser extremamente polêmica, é um livro cuja interpretação necessita ser controlada conforme uma grade doutrinária, quer dizer, uma dogmática teológica ou outra. A leitura dogmática, ou ortodoxa, visa legitimar a instituição, autorizando-a como intérprete legítima, ao mesmo tempo em que busca minimizar as ambiguidades, contradições e desvios das leituras individuais e coletivas. A estratégia é criar um consenso que supere o dissenso hermenêutico ou o conflito das interpretações.

Mas isso não elimina a apropriação diferencial dos textos por grupos e indivíduos, nem torna homogêneo o consumo cultural dos textos nos diferentes contextos de recepção. Como afirma a história cultural, o consumo é sempre criador de utilizações e representações, com margens relativas de autonomia. “*O consumo cultural não é passivo, dependente e submetido, mas sim situado numa distância criadora, e possivelmente resistente, com relação aos modelos que lhe são propostos*”.<sup>46</sup> Embora enquadrados teologicamente, os textos veem-se sujeitos a uma série de usos que, em parte, escapam ao controle institucional. Um mesmo texto, usos diferentes: esse fenômeno é frequentemente observado na história da recepção. Aliás, os desvios e divergências interpretativas estão na origem de vários movimentos e cismas que constituem a história das igrejas. No caso dos pentecostais, a própria diversidade dos grupos impede que se conceba algo como uma recepção homogênea dos textos transmitidos pela tradição.

A história da recepção da Bíblia deve levar em conta a constatação, simples e banal, de que pessoas ou grupos diferentes podem ler os mesmos textos a partir de perspectivas muito diversas e, por isso mesmo, interpretar de diferentes maneiras os mesmos conteúdos. As próprias camadas de tradição a envolver e recobrir os textos canônicos evidencia a impossibilidade histórica de sua interpretação unívoca e unificadora, pois o acúmulo de interpretações participa de sua potência polissêmica. É por isso mesmo que tanto o texto quanto o seu entendimento são irremediavelmente históricos. Como comenta Harlan, “*o texto a ser interpretado*

<sup>45</sup> P. RICOUER, *A hermenêutica bíblica*, p. 52.

<sup>46</sup> R. CHARTIER, *Cultura popular*. In: A. BURGUIÈRE (org.), *Dicionário das Ciências Históricas*, p. 208.

também está incrustado numa tradição histórica particular”, ou seja, “a tradição de interpretação que cresceu em torno do texto desde que ele foi escrito”.<sup>47</sup>

Em geral os historiadores eclesiais não consideraram o problema, essencial, de que a difusão de uma religião do Livro – como o é o cristianismo católico, protestante ou ortodoxo – é extremamente dependente da difusão do livro, e, sobretudo, do “livro dos livros”, a Bíblia. Por seu turno, os historiadores laicos que, bem mais recentemente, se debruçaram sobre a história do livro e da leitura, pouca atenção têm dado à história da Bíblia, sua tradução, produção, circulação e recepção. Seria interessante saber como os textos sagrados foram e são lidos em diferentes tradições e culturas religiosas. O uso historiográfico da noção de recepção é indispensável para o avanço nesse campo.

### Referências bibliográficas

- A BÍBLIA SAGRADA*. Antigo e Novo Testamento. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Edição Revista e Corrigida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.
- ALENCAR, G. F. de. Matriz pentecostal brasileira: Assembleia de Deus. *Simpósio*. São Paulo: ASTE, ano XXXVII, v. 10(4), n. 48 (nov. 2008).
- BARROS, J. de S. Na Seara do Senhor. In: *Mensageiro da Paz*, Rio de Janeiro, ano XV, n. 18, 2ª quin. (set. 1945).
- BARTHES, R. Da leitura. In: *O rumor da língua*. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BARZOTTO, V. H. Prefácio. In: BARZOTTO, V. H. (org.). *Estado de leitura*. Campinas-SP: Mercado de Letras/ALB, 1999.
- BEGUOCI, L. Brasil é o maior país pentecostal. In: *Jornal da Ciência*. São Paulo: SBPC, n. 3193, 30 (jan. 2007).
- BENATTE, A. P. A infantaria da evangelização: colportagem assembleiana e leitura da Bíblia no Brasil. In: \_\_\_\_\_ & OLIVA, Alfredo dos Santos. *Cem anos de Pentecostes: Capítulos da história do pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- \_\_\_\_\_. A leitura da Bíblia no pentecostalismo brasileiro: por uma história da recepção. *Anais do IIIº Simpósio Internacional sobre Religiosidades, Diálogos Culturais e Híbridizações*, Campo Grande, UFMS, 2009.
- \_\_\_\_\_. O Espírito Santo leitor: leitura e recepção pentecostal da Bíblia no Brasil. *Anais do 17º COLE – Congresso de Leitura do Brasil*. Campinas, SP: Unicamp/Associação de Leitura do Brasil, 2009 <http://www.alb.com.br/portal.html>.
- BERG, D. *Enviado por Deus*. Memórias. 3. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1973.
- BFBS. *The Eighty-fifth Report of the British and Foreign Bible Society*. London: s.n., 1889.
- BURKE, P. *As fortunas d'O Cortesão*. A recepção europeia a O Cortesão de Castiglione. Trad. Alvaro Hattnher. São Paulo: EdUnesp, 1997.

<sup>47</sup> D. HARLAN, A história intelectual e o retorno da literatura. In: M. RAGO e R. GIMENES (orgs.), *Narrar o passado, pensar a história*, p. 27.

- \_\_\_\_\_. *Varietades de história cultural*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- CEIA, Carlos (coord.). *E-Dicionário de termos literários*. <http://www.fcsh.unl.pt/edtl>.
- CERTEAU, M. de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CHARTIER, R. (org.). *Práticas de leitura*. Trad. Cristiane Nascimento. 2. ed. rev. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.
- \_\_\_\_\_. Entrevista. *Pós-História: Revista de Pós-graduação em História* (Universidade Estadual Paulista). Assis, SP, n. 7 (1999).
- \_\_\_\_\_. *Cultura escrita, literatura e história*. Trad. Ernani Rosa. Porto Alegre, ARTMED, 2001.
- \_\_\_\_\_. Cultura popular. In: BURGUIÈRE, A. (org.). *Dicionário das Ciências Históricas*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- DEL FIORENTINO, T. A. *Utopia e realidade: o Brasil no começo do século XX*. São Paulo: Cultrix; Brasília: INL, 1979.
- DUBY, G. A história cultural. In: RIOUX, J.-P.; SIRINELLI, J.-F. (dirs.). *Para uma história cultural*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.
- FISH, S. *Is there text in this class? The authority of interpretative communities*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980.
- GIARD, L. Apresentação. In: CERTEAU, M. de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 9. ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- GUEIROS, J. *Heresia pentecostal*. Trabalho recomendado aos crentes pelo Presbitério de Pernambuco. 2. ed. acrescida de uma Introdução. Garanhuns: Norte Evangélico, 1933 [1924].
- GUMBRECHT, H. U. As consequências da estética da recepção: um início postergado. In: CASTRO ROCHA, J. C. (org.). *Corpo e forma*. Ensaios para uma crítica não hermenêutica. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.
- HARLAN, D. A história intelectual e o retorno da literatura. In: RAGO, M. e GIMENES, R. (orgs.). *Narrar o passado, repensar a história*. Campinas-SP: IFCH/UNICAMP, 2000.
- HÉBRARD, J. Pode-se fazer uma história das práticas populares de leitura na Época moderna? Os “novos leitores” revisitados. Trad. Marília Barcelos. Disponível no site do *I Seminário Brasileiro sobre o Livro e História Editorial*.
- IBADEP. *Bibliologia*. 2. ed. Guaíra: s.n., 2001.
- JAUSS, H. R. *A história da literatura como provocação à teoria literária*. São Paulo: Ática, 1994.
- \_\_\_\_\_. A estética da recepção: colocações gerais. In: LIMA, L. C. (org.). *A literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. 2. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- LIMA, L. C. (org.). *A literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. 2. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- MARIZ, C. L. A dinâmica das classificações no pentecostalismo brasileiro. In: SOUZA, B. M.; GOUVEIA, E. H.; JARDILINO, J. R. (orgs.). *Sociologia da religião no Brasil: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo: PUC-SP; São Bernardo do Campo: UMESP, 1998.

- MARROU, H.-I. A teologia da História. In: GADAMER, H. G. et alii. *História e historicidade*. Trad. Geminiano Cascais Franco. Lisboa: Gradiva, 1988.
- MENDONÇA, A. G. Pentecostalismo e as concepções históricas de sua classificação. In: SOUZA, B. M.; GOUVEIA, E. H.; JARDILINO, J. R. (orgs.). *Sociologia da religião no Brasil: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo: PUC-SP; São Bernardo do Campo: UMESP, 1998.
- MILTON, A. L. História da recepção da Bíblia: novos enfoques na pesquisa britânica. In: *Oracula*, São Bernardo do Campo: UMESP, v. 1, n. 2 (2005).
- MONTEIRO, D. T. Igrejas, seitas e agências: aspectos de um ecumenismo popular. In: VALLE, E. & QUEIRÓZ, J. J. (orgs.). *A cultura do povo*. 2. ed. São Paulo: EDUC, 1982.
- NOGUEIRA, P. A. de S. Algumas teses sobre a interpretação da Bíblia nas culturas populares da América Latina. In: *Simpósio*. Revista Teológica da ASTE. São Paulo, ano XXX, vol. 9(1), n. 41 (dez. 1998).
- PRINS, G. A história oral. In: BURKE, P. (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Ed. UNESP, 1992.
- RICOUER, P. *A hermenêutica bíblica*. Apresentação François-Xavier Amherdt. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006.
- SEYMOUR, W. J. *O avivamento da rua Azuza*. Devocional. Compilação e edição Larry Keefauver. Trad. Luís Aron de Macedo. 2. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.
- TINOCO, R. C. *Leitor real e teoria da recepção: travessias contemporâneas*. São Paulo: Editora Horizonte, 2010.
- VINGREN, I. (org.). *O diário do pioneiro Gunnar Vingren*. 7. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.
- VODICKA, F. A história da repercussão das obras literárias. In: TOLEDO, D. de Oliveira. *Estruturalismo e semiologia*. Porto Alegre: Globo, 1978.
- ZILBERMAN, R. *Estética da recepção e história da literatura*. São Paulo: Ática, 2004.
- ZUMTHOR, P. *Performance, recepção, leitura*. Trad. Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

Recebido: 18/01/2012

Aprovado: 08/03/2012