

## **Recepção Popular e Imputação de Literalidade: Sobre a Leitura Pentecostal da Bíblia no Brasil**

Antonio Paulo Benatte

Resumo: Em estudos sobre os grupos pentecostais brasileiros, é freqüente a afirmação de que, dada a baixa escolaridade da maioria dos adeptos, os crentes realizam uma “leitura literal” dos textos bíblicos. Ainda que carente de comprovação empírica sobre o efetivo processo de recepção e apropriação da Bíblia pelas diferentes comunidades interpretativas, bem como de uma reflexão teórica sobre a própria noção de literalidade, essa afirmação tornou-se uma idéia aceita nos meios acadêmicos, não raro reduzindo a preconceitos alto-letrados a complexa e dinâmica recepção pentecostal da Bíblia ao longo do último século. De um ponto de vista histórico, percebe-se que a imputação de literalidade não só desautoriza as leituras populares (“incompetentes”) da Bíblia como, no mesmo movimento, legitima as hermenêuticas doutas (“competentes”) desses mesmos textos por uma determinada elite do saber (clérigos, teólogos, biblistas, intelectuais religiosos e/ou laicos). A imputação de literalidade, portanto, inscreve-se historicamente no jogo das relações de saber-poder entre o popular e o erudito, relações que atravessam e constituem o campo religioso em suas relações com o campo intelectual e “científico”. O objetivo deste trabalho é historicizar esses embates e, com base na história cultural da leitura, indicar modos alternativos de estudo da leitura da Bíblia pelas comunidades pentecostais.

Palavras-chave: Pentecostalismo, leitura, história da recepção da Bíblia.

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 difundida. Esse estereótipo tem um fundo de verdade: os segmentos pentecostais formam verdadeiras comunidades interpretativas da Palavra, à medida que sua cultura e identidade religiosas são constituídas mediante uma intensa e constante leitura das Escrituras.

Não obstante, a precariedade teológico-cognitiva é sempre associada à imagem do leitor pentecostal. Indivíduos e comunidades inteiras são comumente representados como insuficientemente dotados de competência receptiva para o entendimento dos textos bíblicos. Assim, por exemplo, Duglas 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 idéias aceitas sobre a leitura pentecostal da Bíblia 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 da Bíblia entre esses grupos religiosos. Inicialmente, penso que 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 como 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 – engendrou uma série de reações partidas tanto do campo católico quanto do assim 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.

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 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 esteve sozinho nessa 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 semi-laicos do(s) pentecostalismo(s). Nesses estudos, o modo pentecostal de leitura, devido ao baixo-letramento dos adeptos, aparece preso a categorias de pensamento supersticiosos, mí(s)ticos e mágicos, incompatíveis com as características da mentalidade moderna e de uma religião ilustrada. É nesse contexto de conflito entre uma religião de elite e as formas da “religiosidade popular” que podemos situar a imputação de literalidade.

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 pelas elites do saber e do poder, 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.

Dever-se-ia começar pela problematização mesma da noção de literalidade. Afinal, o que é uma leitura literal? 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> Esse entendimento (ao que parece) é mais ou menos compartilhado pelos estudiosos em questão. 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.

De alguma forma, a noção de literalidade supõe que as comunidades interpretativas lêem 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. O mundo dos textos e o mundo dos leitores seriam espécies de mônadas; ao mesmo tempo, o acesso dos leitores aos textos seria direto e imediato, 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 sagrados, leva-nos a considerar que não é isso o que ocorre na concretude do ato religioso 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 espaço nem no tempo.

A idéia de literalidade, além de pressupor que existem sentidos fixos nos artefatos culturais (no caso, os textos), considera que o receptor aceda imediata e 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 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 arquétipo. 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”, quer dizer, o exemplo de uma atividade de apropriação e de produção independente de sentido.<sup>6</sup> Nessa perspectiva, o livro 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. Para essa corrente teórica, é necessário levar em conta as diferentes disposições receptivas que correspondem a diferentes horizontes de expectativa de leitores e ouvintes individuais em variados contextos comunitários historicamente situados. Os teóricos da recepção (a começar por Jauss até Iser e Gumbrecht) também enfatizam que é na prática de leitura que o texto se realiza, é dotado de sentidos concretos, produz efeitos específicos e contingentes. Como diz o teórico da literatura 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>7</sup> Trata-se, portanto, de uma relação dialética entre o “mundo do texto” e o “mundo do leitor”, como enfatizaria também a hermenêutica de Paul Ricoeur. Desses diversos pontos 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 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>8</sup>

Não insistirei mais na insuficiência dessas abordagens tradicionais. Oxalá os estudos empíricos sobre práticas de leitura bíblica em comunidades leitoras levem a repensar as distinções convencionais entre leitura literal e leitura figurativa (ou metafórica, ou simbólica, ou alegórica), talvez as tomando como pólos de um contínuo de práticas significantes, talvez estabelecendo em que medida toda leitura é tão literal quanto figurativa, ou ainda (o que seria o ideal) buscando conceitos mais apropriados e menos carregados de elitismo para apreender as especificidades de modos singulares de leitura. 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 passado, em especial em sua relação com a cultura escrita, o livro e a leitura. Reproduzo a seguir alguns resultados de pesquisa já apresentados em estudos anteriores.<sup>9</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) – não deixam de mencionar tanto o interesse quanto a ignorância do povo brasileiro em relação ao conteúdo dos textos bíblicos. Os agentes estrangeiros e nacionais atribuíam tal situação a dois fatores principais: a ação antibíblica consciente dos padres e bispos católicos e a esmagadora 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>10</sup> A proclamação da

República naquele mesmo ano, com a conseqüente separação entre o Estado e a Igreja e a liberdade de culto, garantidas pela Constituição de 1891, foram acontecimentos celebrados nos relatórios dos anos seguintes; mas as elevadas taxas de analfabetismo continuaram a ser freqüentemente 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 escola republicana, pública e gratuita na alfabetização popular.

Também as lideranças pentecostais migradas para o Brasil a partir de 1910 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 Assembléias de Deus –, os primeiros grupos convertidos eram formados, em sua grande maioria, por pessoas não-alfabetizadas e semialfabetizadas.<sup>11</sup> A situação não era muito diferente no caso da Congregação Cristã no Brasil, que, à mesma época, emergia entre imigrantes italianos pobres a partir do bairro operário do Brás, em São Paulo. E não poderia ser diferente: o recenseamento de 1920 estimaria em 76% da população o número de analfabetos no País.<sup>12</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 vinha 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, como diz Jean Hébrard, “*entraram por arrombamento na cultura da escrita*”.<sup>13</sup>

Na época, o pentecostalismo representava uma alternativa extremamente democrática 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 eloqüentes. 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, quer dizer, socializado entre todos os membros.<sup>14</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 não saber ler e escrever:

[...] 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>15</sup>

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” popular. Mas não se trata propriamente de uma substituição do conhecimento humano pela graça divina, mas da crença de que a obtenção do conhecimento espiritual verdadeiro só se dá

mediante a graça – ou, mais exatamente, pela unção do Espírito Santo no processo mesmo de consagração e santificação da pessoa.

O trânsito religioso também deve ser considerado. 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>16</sup> Essa porcentagem certamente aumentaria à medida que regredíssemos no tempo, até as primeiras décadas do século passado. Isso permite afirmar que, na grande maioria dos casos, os hábitos de leitura da Bíblia não foram herdados, mas adquiridos a partir da conversão. Portanto, a conversão ao pentecostalismo estimulou a alfabetização e letramento de um número significativo de pessoas, famílias e comunidades ao longo das décadas. Ainda hoje, os índices de analfabetismo entre os pentecostais (5%) são significativamente menores que a média nacional (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, pois é evidente que o crescimento pentecostal coincidiu cronologicamente com o aumento da alfabetização popular ao longo do último século. De modo que a expansão pentecostal, a alfabetização e a apropriação popular da Bíblia constituem processos em intersecção, na confluência de muitos fatores que demandam estudos mais detalhados.

Desde o início os pentecostais tiveram uma atitude diferente em relação à cultura letrada: eles opunham o Espírito à “letra”, crentes de que o agir do Espírito Santo, mediante dons pessoais de iluminação, formaria leitores, intérpretes e pregadores capazes da Palavra de Deus, bastando para tanto o indivíduo responder ao chamado divino, separar-se do mundo e consagrar-se a serviço do Mestre (Jesus Cristo). Numa sociedade em que o fato de saber ler funciona como marcador 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, virtudes valorizadas como essencialmente cristãs. Essas características, adotadas como modelo de virtude missionária, fizeram com que a valorização da cultura escrita fosse profundamente 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 da Palavra. 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 superação (ao menos nesse primeiro momento) dos preconceitos letrados, a incorporação dos iletrados em uma religião do livro e a não-valorização da norma culta da língua tornava o pentecostalismo bastante atrativo aos segmentos mais pobres, acenando inclusive com a possibilidade de analfabetos tornarem-se dirigentes, pastores, diáconos e presbíteros da igreja, como de fato ocorreu ao longo das décadas. A pergunta 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 semi-alfabeta 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>17</sup>

Importa, por fim, acentuar a especificidade do Livro. A observação participante permite afirmar que, nas comunidades pentecostais, a interpretação dos textos sagrados não esgota nem pretende esgotar as suas interpretações possíveis: é uma leitura sempre aberta às

novas potencialidades dos textos. Ao contrário do que se pensa, as leituras religiosas, dada a própria sacralidade dos textos, tendem a impedir a sua interpretação unívoca, deixando latentes novas possibilidades exegéticas. Trata-se, afinal, da Palavra de Deus, divinamente inspirada ao homem, e a sua atualização constante impede que se a represente com significados fixos. Devido à profundidade e inesgotabilidade dessa Palavra, leituras alternativas permanecem potenciais. Há, conseqüentemente, uma tensão permanente entre a operação teológica de enquadramento dos textos e a abertura necessária a novas leituras. O próprio papel atribuído ao Espírito Santo impede um fechamento hermenêutico total. A ênfase na atualidade dos dons espirituais, entre eles o dom de interpretação, reforça essa abertura, pois, conforme ensina a Bíblia, “onde há o Espírito de Deus, há liberdade”, e “o Espírito sopra onde quer”. As tradições interpretativas comportam e veiculam a multiplicidade de sentidos que os textos assumem ao longo do tempo. Uma leitura atualiza tal significado em detrimento de outros; mas esses outros sentidos permanecem latentes, como uma virtualidade passível de ser atualizada em outros contextos de recepção. O processo de transmissão cultural dos textos é, assim, dependente 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>18</sup>

Isso depende em muito do contexto da recepção, dos protocolos de leitura e do horizonte de expectativa dos leitores/ouvintes da Palavra. Os teóricos da recepção são unânimes em afirmar que a leitura de um texto em um novo contexto de recepção proporciona a esse texto novos sentidos; os textos, como os bens culturais em geral, não possuem, portanto, significações essenciais ou imutáveis. Os crentes-leitores reconhecem esse fato ao estabelecerem uma diferença fundamental entre Deus e Sua Palavra: enquanto Deus, “sem sombra de variação”, 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 omni-significância 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>19</sup> É comum, nos meios pentecostais, a afirmação de que “A Palavra é conhecida, mas sempre fala algo novo à nossa vida”. Ora, se há que recorrer à iluminação do Espírito Santo como a única chave para uma leitura “adequada” dos textos, é porque a exegese não se fia na certeza de um sentido desde já dado e assegurado; se esse sentido último existe, ele é acessível somente a Deus, e não ao homem; a esse sentido primeiro e último, o homem só pode ascender por participação no divino: é o trabalho próprio do Espírito Santo, mediante a consagração da pessoa. Para o intérprete pentecostal, mesmo a revelação espiritual nunca é total: os textos comportam significados ocultos, mistérios e enigmas, abismos insondáveis como a própria mente de Deus.

<sup>1</sup> MONTEIRO, D. T.. Igrejas, seitas e agências: aspectos de um ecumenismo popular. In: VALLE, Edênio & QUEIRÓZ, José J. (Orgs.). *A cultura do povo*. 2ª ed. São Paulo: EDUC, 1982, 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).

<sup>2</sup> GUEIROS, J. *Heresia pentecostal*. Trabalho recomendado aos crentes pelo Presbitério de Pernambuco. 2ª ed. acrescida de uma Introdução. Garanhuns: Norte Evangélico, 1933 [1924], passim.

<sup>3</sup> MARROU, H.-I. A teologia da História. In: GADAMER, H. G. et al. *História e historicidade*. Trad. Geminiano Cascais Franco. Lisboa: Gradiva, 1988, p. 95.

- <sup>4</sup> CHARTIER, R. (Org.). *Práticas de leitura*. Trad. Cristiane Nascimento. 2ª ed. rev. São Paulo: Estação Liberdade, 2001, p. 78.
- <sup>5</sup> BARTHES, Roland. Da Leitura. In: *O rumor da língua*. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 44-45.
- <sup>6</sup> GIARD, Luce. Apresentação. In: CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 9. ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, v. 1, p. 31.
- <sup>7</sup> LIMA, Luis Costa (Org.). *A literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. 2. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, p. 25.
- <sup>8</sup> Apud BARZOTTO, Valdir Heitor. Prefácio. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Estado de leitura*. Campinas, SP: Mercado de Letras/ALB, 1999, p. 14.
- <sup>9</sup> BENATTE, Antonio Paulo. 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, 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*. Campinas, SP: Unicamp/Associação de Leitura do Brasil, 2009 <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 Religiosidades, Diálogos Culturais e Hibridizações*, Campo Grande, UFMS, 2009, p. 1-10.
- <sup>10</sup> BFBS. *The Eighty-fifth Report of the British and Foreign Bible Society*, London, 1889, p. 302.
- <sup>11</sup> BERG, Daniel. *Enviado por Deus*. Memórias. 3ª ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1973; VINGREN, Ivar (Org.). *O diário do pioneiro Gunnar Vingren*. 7 ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.
- <sup>12</sup> DEL FIORENTINO, Teresinha Aparecida. *Utopia e realidade: o Brasil no começo do século XX*. São Paulo: Cultrix; Brasília: INL, 1979, p. 41.
- <sup>13</sup> HÉBRARD, Jean. 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*, p. 1.
- <sup>14</sup> BARROS, João de Souza, “Na Seara do Senhor”, *Mensagem da Paz*, Rio de Janeiro, ano XV, n. 18, 2ª quinz., set. 1945, p. 8.
- <sup>15</sup> Agradeço à jornalista Gilda Júlio, da CPAD (Casa Publicadora das Assembléias de Deus), o acesso à transcrição dessa entrevista.
- <sup>16</sup> BEGUOCI, Leandro. Brasil é o maior país pentecostal. *Jornal da Ciência*. São Paulo: SBPC, n. 3193, 30 jan. 2007.
- <sup>17</sup> ALENCAR, G. F. Matriz pentecostal brasileira: Assembléia de Deus. *Simpósio*. São Paulo: ASTE, ano XXXVII, v. 10 (4), n. 48, nov. 2008, p. 22.
- <sup>18</sup> HARLAN, D.. A história intelectual e o retorno da literatura, In: RAGO, Margareth e GIMENES, Renato (Orgs.). *Narrar o passado, repensar a história*. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP, 2000, p. 50-51.
- <sup>19</sup> IBADEP. *Bibliologia*. 2ª ed. Guaíra, 2001, p. 17.