

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
NÚCLEO DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS
SOCIAIS –NPPCS**

ADAILSON JOSÉ ROSENDO BOMFIM

**UM “ALARIDO” NEOPENTECOSTAL:
TRANSVERSALIDADE E RESSIGNIFICAÇÃO NA
IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS**

**São Cristóvão (SE)
2008**

ADAILSON JOSÉ ROSENDO BOMFIM

**UM “ALARIDO” NEOPENTECOSTAL:
TRANSVERSALIDADE E RESSIGNIFICAÇÃO NA
IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe, em cumprimento para a obtenção do Grau de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Jonatas Silva Meneses

**São Cristóvão (SE)
2008**

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

B695a Bomfim, Adailson José Rosendo
Um “alarido” neopentecostal : transversalidade e
ressignificação na Igreja Universal do Reino de Deus / Adailson
José Rosendo Bomfim. – São Cristóvão, 2008.
128 f. : il.

Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Núcleo de Pós-
Graduação em Ciências Sociais, Pró-Reitoria de Pós-Graduação e
Pesquisa, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, SE,
2008.

Orientador: Prof. Dr. Jonatas Silva Meneses.

1. Sociologia da religião. 2. Igrejas protestantes – Igreja
Universal do Reino de Deus. 3. Sociologia comportamental –
Religião. I. Título.

CDU 316.275:28

ADAILSON JOSE ROSENDO BOMFIM

**UM “ALARIDO” NEOPENTECOSTAL:
TRANSVERSALIDADE E RESSIGNIFICAÇÃO NA
IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe, em cumprimento parcial dos requisitos para a obtenção do Grau de Mestre em Sociologia.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Jonatas Silva Meneses
Universidade Federal de Sergipe
Orientador

Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)
Membro Titular

Prof. Dr. Márcio Gimenes de Paula
Departamento de Filosofia (UFS)
Membro Titular

Prof. Dr. Pérciles Morais de Andrade
Universidade Federal de Sergipe (UFS)
Membro Suplente

São Cristóvão (SE)

2008

A minha esposa e filhos.

AGRADECIMENTOS

A Deus, todo poder e bondade, por tudo que me destes;

Aos meus pais, Demésio e Núbia, por terem sido exemplos de vida;

Ao Prof. Dr. Jonatas por sua valorosa e abnegada orientação que foi permeada por turbulências durante a confecção deste trabalho;

Aos professores do Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais os quais tive a honra de desfrutar dos seus valiosos conhecimentos, assim como aos competentes profissionais da Secretaria do Mestrado em Sociologia;

Ao mano Clóvis pela magnífica confecção do mapa do Estado de Sergipe, no qual pude demonstrar a distribuição das igrejas da IURD;

Ao Prof. Gilvan por me fornecer uma vasta literatura acerca do candomblé e da umbanda;

Aos iurdianos, particularmente D. Graça, D. Ninha, D. Francisca e D. Cecília, por todo o apoio que me deram, inclusive com a doação de livros, revistas, jornais e outros exemplares da IURD.

Ao Prof. Ernani e a Borges por todo apoio que me deram quando necessitei retornar aos quadros da Polícia Militar.

Ao Comando da PMSE, por dar as condições necessárias para que eu pudesse dispor de tempo na confecção deste trabalho.

Enfim, a minha esposa e filhos meus sinceros e inesgotáveis agradecimentos.

As pessoas não estão mais num mundo religioso objetivo;
elas são subjetivamente religiosas em um mundo
objetivamente indiferente.

Simmel

RESUMO

Esta pesquisa analisou os bens simbólicos afro-espíritas que foram ressignificados pela Igreja Universal do Reino de Deus, após “transgredir” fronteiras simbólicas existentes entre essas religiosidades, causando um grande “alarido” ao oferecer ordinariamente esses bens nas “sessões de descarrego” e nas “reuniões de libertação”, inserindo-se fortemente no conflituoso “mercado” religioso brasileiro, tão fortemente marcado por seu pluralismo. Nessa disputa, essa igreja atribui ao demônio a culpa de todos os males da humanidade, como também demoniza a religiosidade afro-espírita, assim como o catolicismo, protestantismo histórico e demais religiosidades. Dessa forma, através de seus rituais consegue “legitimar” biblicamente os bens simbólicos afro-espíritas vistos como demoníacos, proporcionando a sua membresia um novo sentido de vida que se evidencia através da consecução de emprego, casamento, saúde e prosperidade, após um longo processo de libertação. Assim, com a liderança carismática de Edir Macedo, a proposta “Pare de Sofrer” e a sua capacidade de explorar a “mentalidade mágica” do povo brasileiro, consegue a partir de uma pequena funerária construir exuberantes “Catedrais de Fé” espalhadas no Brasil e no mundo, como reflexo do pragmatismo de sua doutrina.

ABSTRACT

This research analyzed the symbolic goods of the deriving cults of the African and spirit religions that had been remeant by the Universal Church of the Kingdom of God, after “to transgress” existing symbolic borders between these religiosities, causing a great “howl” when it offering usually these goods in the “sessions of unloads” and in the “meetings of release”, inserting itself strongly in the “Brazilian religious market”, so strongly marked for its pluralism. In this dispute, this church attributes to the demon the guilt of all males of the humanity, as well as it demonizes the African and spirit religiosity, as well as the Catholicism, historical Protestantism and too much religiosities. Of this form, through its rituals it obtains “to Biblically legitimize” to the symbolic goods of African and spirit religiosity visas as demonic, it providing to its members a new felt for the life that if it evidences through the achievement of job, marriage, health and prosperity, after a long process of release. Thus, with the charismatic leadership of Edir Macedo, the proposal “Stops to Suffer” and its capacity to explore the “magical mentality” of the Brazilian people, he obtains from a small funerary one to construct exuberant “Cathedrals of Faith” that it spreads in Brazil and the world, as a consequence of the pragmatism of its doctrine.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
Capítulo I - TRANSVERSALIDADE E RESSIGNIFICAÇÃO NA IURD: DEFINIÇÃO DOS PRINCIPAIS CONCEITOS.....	21
1- Passos e impasses da pesquisa.....	21
2- O mundo religioso e os seus “sinais”	25
Capítulo II - SURGIMENTO E EXPANSÃO DA IURD.....	32
1- De funerária a grandes “Catedrais de Fé”	32
2- As ofertas simbólicas iurdianas.....	37
3- Desalojando correntes: uma “guerra santa”	45
Capítulo III - A RELIGIOSIDADE AFRO-ESPÍRITA.....	56
1- Visibilidade no cenário religioso brasileiro.....	56
2 - Significado dos bens simbólicos afro-espíritas.....	60
Capítulo IV- O CENÁRIO CULTUAL E OS “PONTOS DE CONTATOS”	72
1 - O cenário cultural: arquitetura, altar, indumentária dos pastores e obreiros.....	72
2 - Os “pontos de contatos” e os propósitos de fé na IURD.....	75
Capítulo V- AS “SESSÕES DE DESCARREGO” E AS “REUNIÕES DE LIBERTAÇÃO”	85
1- O exorcismo: o momento crucial do culto.....	85
2- De “servidores de encostos” a obreiros da IURD.....	105
3- Análise comparativa dos símbolos afro-espíritas na IURD.....	117
CONCLUSÕES.....	132
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	136

INTRODUÇÃO¹

O alarmante anúncio da “morte de Deus” tão preconizado por uma corrente de teólogos e de pensadores, em virtude das profundas transformações tecnológicas e o conseqüente predomínio da razão como meio de manter a rotinização de uma nova sociedade em que envolvia, particularmente, o mundo ocidental, contribuiu para que se enfatizasse uma quebra de paradigma, em que não mais caberia à religião a interpretação da realidade social, mas tão somente à ciência, levando, dessa forma, à secularização do pensamento, como também da sociedade.

No entanto, o que ocorreu ou o que vem ocorrendo é a incidência do pensamento religioso, uma vez que a ciência não conseguiu dar todas as respostas ao sofrimento humano, instaurando-se uma época de incertezas, dando lugar a uma profunda crise existencial em grande escala, particularmente no mundo ocidental. Foi nesse contexto turbulento que houve o ressoar de um grande “alarido”, que na perspectiva de Berger (1973), seria um “rumor de anjos”; uma vez que são muitas as formas e expressões através das quais os homens buscaram e ainda buscam um intercâmbio cada vez maior com as forças sobrenaturais.

Dessa forma, diferentemente da corrente de pensadores que anunciava a “morte de Deus”, Berger (1973) procura uma nova chave interpretativa para uma observação mais acurada das nuances que ocorrem com o fenômeno religioso. E, seguindo essa perspectiva, conclui que os anjos são os “mensageiros de Deus”, ou “sinais”, e “se os sinais da transcendência tornaram-se rumores em nossa época, então podemos nos lançar na exploração desses rumores – e talvez segui-los até à sua fonte” (BERGER, 1973, p. 125).

¹ Utilizarei o termo IURD para nos referirmos à Igreja Universal do Reino de Deus.

Nesse aspecto crucial, vale ainda salientar que as regularidades sociais que permeiam o mundo moderno estão cada vez mais intrinsecamente imbricadas com as práticas religiosas, “ressuscitando” os “velhos deuses” que estavam “adormecidos” ou mesmo “aposentados”. Sob essa perspectiva Giddens (1994), ao citar Durkheim, afirma que a energia religiosa do Totemismo Australiano de uma forma difusa está na origem das manifestações particulares dessa força nas religiões mais complexas, porém assumindo uma nova roupagem simbólica, demarcando novos espaços sagrados na modernidade.

Nesse sentido, a “volta” do sagrado, ou sua suposta invisibilidade, sempre permaneceu sob o olhar atento de muitos estudiosos que compreenderam que esse fenômeno corresponde a um processo de “reencantamento do mundo,” após um brevíssimo lapso temporal de “desencantamento” (LUCKMANN, 1973). Assim, Pierucci (2001), ao analisar Weber, assinala que esse “desencantamento” é um fenômeno essencialmente religioso, que implica em uma tendência de se afastar paulatinamente a magia como meio de salvação. Desse modo, a secularização não é vista como anti-religiosa, mas ao contrário ela é gestada na própria religião, apesar da diminuição da interpretação da realidade social através da religião.

Nessa dinâmica, o protestantismo surgiu com o compromisso de “desmagificação” da religião, assumindo assim, inicialmente, “uma postura elitista, atrelado à uma cultura burguesa, individualista, capitalista, de supervalorização da racionalidade” (CAMPOS, 1997), crescendo por outro lado, mesmo fazendo do protestantismo, o movimento pentecostal e o neopentecostal que reuniu em torno de si as classes mais populares, e em outro extremo, a consolidação de outros grupos religiosos mais voltados aos aspectos mediúnicos, como por exemplo, as religiosidades afro-brasileiras, candomblé e umbanda, e o espiritismo Kardecista.

Nesse panorama, julgo de grande valia para o que me proponho - realizar uma breve discussão sobre o pentecostalismo, neopentecostalismo, e religiosidade afro-espírita² - para melhor contextualizar a IURD dentro dessa conjuntura.

O vocábulo pentecostalismo vem de Pentecostes, fato fundante descrito no capítulo 2 do livro Atos dos Apóstolos, “quando o Espírito Santo desce sobre o grupo de apóstolos de Jesus, dando início à Igreja propriamente dita” (PASSOS, 2005, p. 34). Entretanto, neste trabalho, o pentecostalismo corresponde, em linhas gerais, a um movimento religioso, surgido na segunda metade do século XIX, produto de desdobramentos das lutas da Pós-Reforma, particularmente na Inglaterra com João Wesley, que vai repercutir incisamente na formação do protestantismo nos Estados Unidos e no Brasil (MENDONÇA, 1995), tendo como princípio básico o batismo com o Espírito Santo, que se torna perceptível através da glossolalia, ou línguas estranhas. Essa corrente religiosa foi propagada por várias partes do globo, através da contribuição de missionários norte-americanos, ou até mesmo europeus e outros, de forma autônoma (CAMPOS, 1997).

Portanto, malgrado outras denominações dadas a esse fenômeno, neste trabalho, pentecostais serão considerados, sem seguir a idéia de criação, mas sob um viés histórico que postula como pentecostais a um grupo de pessoas oriundas de diferentes estratos sociais, e em sua maioria, advindas de classes menos favorecidas socialmente, que se engajaram nessa religiosidade, assumindo as experiências com o sobrenatural, de modo bastante distintivo.

Por outro lado, o neopentecostalismo corresponde àqueles que, mesmo vinculados ao pentecostalismo, autodenominam-se como “mensageiros” de uma nova ordem espiritual, tendo como base fundamental a cura divina, os dons espirituais, o exorcismo, a liderança carismática, e a “teologia da prosperidade”.

2 O termo afro-espírita serve para designar especificamente o candomblé, a umbanda e o espiritismo kardecista.

É preciso frisar ainda que essa nova prática religiosa também se espalhou pelo mundo provocando o surgimento de várias igrejas e um emaranhado de siglas, mas por outro lado, acentuaram-se rupturas entre as “principais denominações protestantes brasileiras, entre as quais, Metodista, Batista, Presbiteriana, Congregacional e outras” (CAMPOS, 1997, p. 50).

No Brasil, dentre outras classificações, parece-me que a metáfora das “ondas” de Freston aliada à evolução dos meios de comunicação fornece um modelo explicativo mais coerente para melhor compreender a expansão pentecostal. Freston (1993) faz referências a um “pentecostalismo clássico”, cujos representantes principais são a Igreja Assembléia de Deus e a Congregação Cristã no Brasil, período em que o pentecostalismo apresentava-se como crentes isolados do mundo, compartilhando, de forma significativa, com as experiências da glossolalia; um pentecostalismo de “segunda onda”, representado pelas igrejas “O Brasil para Cristo”, “Deus é amor” e “Evangelho Quadrangular”, período marcado notadamente pela utilização do rádio e a tornar-se mais pública através das curas divinas; em outro extremo, grupos denominados como de “terceira onda”, representados pela IURD, Igreja Internacional da Graça de Deus, Comunidade Sara Nossa Terra, Igreja Renascer em Cristo entre outras. Nessa fase, a televisão assumiu papel fundamental no vertiginoso crescimento desses grupos, ocupando amplamente os campos político e midiático.

Além disso, Meneses (2008), dando ênfase aos atores de cura divina, inclui novas denominações religiosas não evidenciadas nas classificações postuladas por Freston e outros, levando em consideração o amplo processo de pentecostalização. Esses grupos, afirma o autor:

(...) fazem parte das Igrejas designadas como renovadas, assim chamadas por terem passado, ao longo das últimas décadas, pelo processo de pentecostalização, assumindo, na sua totalidade, os paradigmas do pentecostalismo: Igreja Presbiteriana Renovada, Igrejas Batistas da

Convenção Nacional, e Igreja Metodista Wesleyana (MENESES, 2008, p. 98).

Entretanto, em meio a essa vasta discussão classificatória que envolve o pentecostalismo, Freston (1993) pontua que, embora controverso, o termo neopentecostalismo refere-se àquele segmento que pertence à “terceira onda” pentecostal. E é, justamente nessa “onda”, que a IURD será enquadrada neste trabalho, como um grande “alarido” que “legitima” a presença das entidades afro-espíritas e de seus objetos mágicos, porém, atribuem-lhes novos significados, ou seja, os bens simbólicos dessas religiosidades são ressignificados massivamente nos seus rituais, apesar de manter a mesma linguagem.

Assim, parto do pressuposto de que a IURD “transgride” as fronteiras simbólicas existentes entre essas religiosidades e ressignifica os seus bens. A essa “transgressão” denomina-se de transversalidade que na concepção de Bobsin (2000):

A transversalidade se distingue tanto do ecumenismo quanto do sincretismo por violar fronteiras, e recria ao mesmo tempo, identidades sectárias, fundamentalistas ou de estilo sincrético, como também se distancia da idéia de transconfessionalidade, em virtude de ir além do mundo cristão (BOBSIN, 2000, p.14).

Ao “transgredir” essas fronteiras, a IURD irá assimilar usos, costumes e símbolos de outras religiosidades, particularmente das afro-espíritas, dando-lhes, segundo pressuponho, uma constante ressignificação simbólica que vai ganhando corpo em seus rituais.

Nessa perspectiva, a IURD constitui uma nova igreja, apenas sob o olhar cronológico de sua criação, pois como bem sintetiza essa postura, Ortiz (1991) ao se referenciar à umbanda como sendo “a conservação do velho dentro de novas formas de significados”, na qual antigos símbolos afro-brasileiros são ressignificados para atender a dinâmica social brasileira.

Essa mesma estratégia é utilizada, a meu ver, pela IURD à medida que ressignifica os símbolos afro-espíritas. Assim, dentro desse panorama, abordarei sucintamente as religiosidades que são objetos paralelos de minha análise para uma melhor contextualização dessa dinâmica, porém sem empreender um longo esboço histórico, uma vez que não constitui o objetivo principal deste trabalho.

O Espiritismo Kardecista corresponde à doutrina religiosa surgida no século XIX na França, num contexto marcado pelas idéias do racionalismo, do positivismo, do cientificismo e do materialismo. Singulariza-se por ser uma religião codificada, letrada, que se autodefine como ciência, filosofia e religião. Sua existência está atrelada à figura de Hippolyte Leon Denizard Rivail, conhecido pelo pseudônimo de Allan Kardec, que definiu o espiritismo como “uma ciência que trata da natureza, origem e destino dos espíritos, bem como de suas relações com o mundo corporal” (KARDEC, 2002, p. 50). A Kardec é atribuído o trabalho de observação e catalogação de fenômenos espirituais através de procedimentos considerados pelo próprio como sendo científicos.

Essa religiosidade, ao chegar ao Brasil, segundo Camargo (1961), deixou de lado os seus aspectos mais voltados ao viés filosófico e científico da doutrina, dando-se mais enfoque aos aspectos religiosos na formação de um “continuum” mediúnico baseado “na cura mágica e espiritual e na prática da caridade”.

A sua base doutrinária se constitui na possibilidade e conveniência de comunicações com entidades espirituais desencarnadas e a crença na reencarnação, oferecendo à comunidade os seguintes ritos mágicos³: reuniões doutrinárias com a utilização de água “fluidificada”, passes, vestes brancas utilizadas por médiuns⁴; mesa branca, e as

3 Esses ritos foram observados nos centros espíritas de São Cristóvão. Ver BOMFIM, Adailson Jose Rosendo. Espiritismo kardecista: os rituais de cura nos centros espíritas de São Cristóvão. Monografia apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da UFS. São Cristóvão, 2004.

4 Médiuns são os medianeiros entre os espíritos e os homens, e a mediunidade é uma faculdade orgânica que segundo o espiritismo todas as pessoas possuem em maior ou menor grau. Kardec, Allan. O Livro dos Médiuns. São Paulo: Instituto de Difusão Espírita, 1988.

reuniões de desobsessão para “doutrinação” dos “maus espíritos”, além do assistencialismo evidenciado através de sopão, enxovais para bebês, e artesanatos.

Por outro lado, segundo Ortiz (1991), o candomblé e a umbanda, malgrado possuírem as mesmas raízes ligadas à África, tentam se distanciar uma da outra, criando dois pólos opostos que reivindicam diferentes legitimidades, aquela a transferência da África ao solo brasileiro com sua pureza nagô⁵, e essa, como uma religião nacional, contrapondo-se não apenas ao candomblé, mas, sobretudo, às religiões vistas como “importadas”: catolicismo, protestantismo e espiritismo kardecista.

Vale salientar que o candomblé, em linhas gerais, consiste basicamente no culto prestado aos orixás (ou aos santos) por meio de dois importantes rituais: o sacrifício de animais e o transe, e se organizam em “terreiros”, como possíveis sucessores das etnias, ou nações do continente negro. E, com o intuito de estimular o transe, utilizam determinados banhos e ervas, ocasião em que as entidades espirituais africanas descem nos seus “cavalos”. Segundo Magnani (1991):

Nas celebrações públicas – sejam elas previstas no calendário, destinadas a homenagear cada orixá, ou saídas de santo, quando novos iaôs são consagrados, ou ainda simples toques semanais – as cerimônias têm como finalidade renovar, através das cantigas, dos gestos sagrados e da indumentária ritual, a presença dos orixás (...) Para entrar em contato com eles e conhecer seus desígnios é preciso recorrer a um sacerdote especializado – o babalaô – que, através do jogo de búzios ou colar de Ifá, interpreta e transmite suas ordens e vaticínios. (MAGNANI, 1991, p. 36).

Já na umbanda, segundo Magnani (1991), os espíritos descem nos médiuns para atender a sua “clientela” nas mais diversas necessidades materiais ou espirituais, através de conselhos, passes, receitas, e oferece ao público as sessões ou giras de desenvolvimento, nas quais os médiuns “educam” a mediunidade para incorporar os guias, e as de trabalho ou

⁵ Sobre a pureza nagô. Ver DANTAS. Beatriz Góis. Vovó Nagô e Papai Branco: usos e costumes da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

caridade, onde esses medianeiros cumprem a missão de caridade para os que procuram mitigar os sofrimentos terrenos.

Paralelamente, há um outro público que busca a cura de seus males, assim como um sentido para a vida, transitando livremente no consumo de bens simbólicos de várias religiosidades, principalmente naquelas instituições menos dogmáticas e mais alinhadas com uma “face mágica” legitimada socialmente. Segundo Cacciatore (1988):

As religiões tradicionais, hoje também em processo de transformação, ao entregarem ao homem um mundo pronto e predeterminado, e ao deixarem-no impotente diante de um mundo cujas transformações lançam-lhe problemas constantemente novos, liberam um espaço tendente a ser ocupado por práticas capazes de oferecer a crença em meios e potência de enfrentar e resolver os desafios cotidianos: é este espaço, precisamente que os cultos mágicos vêm preencher, ao fornecerem, aos indivíduos, as fórmulas por meio das quais os efeitos-soluções poderão ser obtidos (CACCIATORE, 1988, p. 8).

A IURD aparece, assim, como portadora de uma “mensagem mágica” que vai atender a uma população que já está bastante acostumada na utilização de símbolos mágicos, como ervas, banhos, e transes, como terapia na resolução de problemas de ordem material e espiritual.

Os objetos mágicos funcionam, dessa forma, como “pontos de contatos” que possuem em estado latente, uma “força ordenadora” que tem o poder de “espiritualização do material e uma materialização do espiritual” Eliade (2001 apud CAMPOS, 1997, p. 83). Nesse sentido, é bastante interessante as estratégias da IURD que, através de seu discurso, consegue “legitimar biblicamente” essa magia que antes era vista como sinal de atraso e subdesenvolvimento, quando praticada pelos afro-brasileiros. Entretanto, malgrado essa contradição, a IURD, com o seu slogan “Pare de Sofrer”, tem atraído uma gama considerável desses religiosos em torno de si.

A esse respeito, Pierucci (2006), ao enfatizar o deslocamento de religiosos oriundos do kardecismo, candomblé e umbanda, para o neopentecostalismo, e, sobretudo, para a IURD, afirma que esse fenômeno ocorre devido à “mentalidade mágica” da cultura brasileira, e como o neopentecostalismo oferece uma “face mágica” mais legitimada socialmente, aqueles buscam comungar suas antigas crenças no interior dessas igrejas. Dessa forma, assumir-se como iurdiano ou participar de suas reuniões mesmo que esporadicamente, não constitui algo traumático para os afro-espíritas, mas pelo contrário, de certa forma suas antigas crenças são “legitimadas”.

Nessa perspectiva, a IURD se apresenta como uma grande alternativa, por ser portadora de uma grande diversidade religiosa no seu interior, sendo fortemente visível a oferta sistemática de bens simbólicos afro-espíritas, que vêm acomodar dentro de suas igrejas os oriundos desses segmentos.

E, como tentarei analisar os seus rituais, mais especificamente as “sessões de descarrego” e as “reuniões de libertação”, compreendo que a IURD se identifica notoriamente com símbolos e entidades religiosas cultuadas pelas religiões mediúnicas, utilizando-se, nos seus rituais, dos seguintes símbolos mágicos: água benta, sal grosso, arruda, óleo de oliva, rosas, fitas coloridas, mesa branca, vestes brancas, “pontos riscados”, fotografias, nós nas roupas, fechamento de corpo, sacrifício de sangue, passes, pés descalços, entidades espirituais, transe e as expressões verbais: oração forte, descarrego, amarrado, coisa feita, feitiço e trabalho, vocábulos que são bastante peculiares aos cultos afro-brasileiros.

É preciso frisar ainda que a “Catedral da Fé”⁶ constitui o principal espaço de utilização desses bens simbólicos, mas também o local onde oferece uma forte resistência a pesquisadores. Essa resistência também é perceptível através de diversas câmeras espalhadas

6 O “Templo da Fé” situado na Rua Santa Catarina, 136, Siqueira Campos em Aracaju/SE.

em torno do “Templo da Fé”, assim como, segundo informante-chave, através da segurança realizada por policiais militares à paisana. A maioria desses policiais é membro da IURD que presta esses serviços remunerados, com o intuito de evitar que o Templo e fiéis sejam molestados por pessoas estranhas. Em virtude disso, além da resistência dessa igreja a iurdiólogos⁷ utilizei informantes-chaves da IURD de Santo Amaro das Brotas⁸, graças ao acesso facilitado que tive a esses fiéis, como também ao próprio pastor, apesar de não permitir fazer filmagens dos cultos, fotografar, mas apenas fazer gravações das entrevistas com os fiéis nas respectivas residências.

Portanto, tomo como objeto de estudo um “alarido” neopentecostal, como parte da transversalidade e da ressignificação na Igreja Universal, com o intuito de investigar essas religiosidades com seus sincretismos e convergências, tentar interpretar objetivamente os usos comuns desses símbolos por esses grupos, contribuir para a análise do fenômeno religioso brasileiro, além de possibilitar à sociedade um maior conhecimento dessas religiosidades. Dessa forma, tentar compreender o que ocorre no processo de ressignificação e transversalidade desses bens nas diversas igrejas da IURD.

No capítulo I, trato sobre o problema da transversalidade e ressignificação simbólica, enfatizando inicialmente a emblemática construção do mundo religioso, os “sinais” que levam a essa construção, como também as diferenças entre magia e religião, depois a importância do sincretismo religioso, como fonte da ressignificação simbólica realizada pela IURD após transversalizar com as religiões mediúnicas dentro do campo religioso brasileiro, que é marcado pela permeabilidade de fronteiras religiosas, permitindo o trânsito permanente entre diferentes religiosidades. Também enfatizo nesse capítulo os passos e impasses para que se possa entrar no campo iurdiano, sem que haja prejuízo na compreensão e interpretação dos seus variados discursos, e é nesse momento que ressalto a

⁷ Designação utilizada para enquadrar os diversos pesquisadores da IURD. Campos (1997); Oro (2006).

⁸ Situada na Avenida Lourival Baptista, 122, centro.

importância de se adotar uma metodologia que venha a explicar com maior grau de plausibilidade as nuances que envolvem os atores sociais.

No capítulo II, abordo sucintamente o surgimento da IURD, que a partir de um lugar funesto, uma funerária, posteriormente com a locação de locais tipicamente profanos, como cinemas que exibiam essencialmente filmes pornográficos, conseguiu através da prédica de Edir Macedo transformar esses espaços em sagrados, e, muitos desses cinemas transformados em grandes “Catedrais de Fé” espalhadas pelo Brasil e pelo mundo. A seguir, enfatizo a luta da IURD para desalojar antigos concorrentes através da oferta de seus bens simbólicos nos seus templos e catedrais, como também através dos meios de comunicação de massa. Analiso, na seqüência do capítulo, de que maneira os fiéis iurdianos reagiram e reagem diante dos escândalos em que foram envolvidos alguns líderes e pastores dessa igreja, assim como diante das acusações de “lavagem de dinheiro”, ou mesmo quando tachada de “exploradora de fiéis”.

No capítulo III, evidencio a visibilidade da religiosidade afro-espírita dentro do cenário religioso brasileiro, pontuando as principais similitudes e diferenças existentes entre o candomblé, a umbanda e o kardecismo, como também os significados dos seus bens simbólicos que são ofertados nos rituais da IURD: “sessão de descarrego” e “reunião de libertação”.

No capítulo IV, descrevo o cenário iurdiano: o aspecto fisionômico do altar, as suas mudanças de aspectos nas diversas campanhas, correntes de fé e outras liturgias, a indumentária dos pastores e obreiros, e os objetos mágicos que servem como “pontos de contatos” que servem tanto para aumentar a fé dos fiéis iurdianos quanto para expulsão dos encostos.

No capítulo V, abordo como ocorrem os exorcismos nas “sessões de descarrego” e nas “reuniões de libertação”, nos quais destaco o hinário, o comportamento

dos assistentes, dos fiéis, dos obreiros e dos pastores durante a “exorcização” dos encostos, como principal mecanismo da IURD contrapor-se à religiosidade afro-espírita, ao passo que busca convertê-los. A seguir, analiso de que maneira os “servidores de encostos” ao se converterem à IURD tornaram-se obreiros que bem conhecem as artimanhas dos demônios. Na seqüência do capítulo, realizo uma análise comparativa dos símbolos afro-espíritas através de uma etnografia densa, observação participante, entrevistas, testemunhos e a utilização de informante-chave, analiso os significados desses bens para os fiéis iurdianos, permitindo-me, desse modo, compreender de que forma esses bens são transversalizados e ressignificados pela IURD, usando para essa análise o interpretativismo de Geertz e a sociologia compreensiva de Weber.

Nas conclusões, evidencio a importância dessa religiosidade e o seu papel social perante a sociedade, que ao explorar significativamente o imaginário religioso popular brasileiro com uma oferta de bens simbólicos afro-espíritas, consegue através de sua retórica e “exegese” bíblica, “legitimar” o consumo sistemático desses bens, “contrabandeados” nos seus principais rituais, no combate aos encostos como advindos da religiosidade afro-espírita.

Analiso ainda, que ao demonizar esses encostos, a IURD consegue um vertiginoso crescimento, sem o qual a sua expansão estaria comprometida, assim como outras igrejas que têm como alvo principal o diabo e seus asseclas, disseminando a “teologia do medo”, culpando as “forças espirituais do mal” por todos os males da humanidade. A partir desse contexto, é plausível afirmar que a IURD, através de seus mecanismos proselitistas, tem contribuído na demarcação de fronteiras simbólicas existentes, não apenas em relação à religiosidade afro-espírita como também com as demais religiosidades alvos de seus ataques.

CAPITULO I - TRANSVERSALIDADE E RESSIGNIFICAÇÃO NA IURD: DEFINIÇÃO DOS PRINCIPAIS CONCEITOS

1- Os passos e impasses da pesquisa

O aspecto metodológico na pesquisa social requer um diagnóstico bastante acurado do objeto a ser observado e tal escolha é permeada de diversos dilemas a serem enfrentados para que se vislumbrem, com maior amplitude possível, os discursos dos atores sociais envolvidos no processo de construção da realidade. A metodologia constitui um difícil dilema da pesquisa social, acredito que constitui o “calcanhar de Aquiles” dos pesquisadores, havendo muitas vezes uma grande confusão epistemológica do que realmente seja metodologia, método e técnicas.

Segundo Demo (1995), há diferenças cruciais entre metodologia; e entre métodos e técnicas. Enquanto nas técnicas o pesquisador colhe os dados concretos no campo de observação, na metodologia há a intenção de discussão problematizante com o intuito principal de não se aceitar que a realidade social se reduza simplesmente ao dado empírico. O autor chama a atenção de que não se trata de rebaixar métodos e técnicas a uma atividade secundária, mas que é preciso uma vigilância epistemológica na produção científica para que não venhamos a cair na “mediocridade fatal”, pois o problema central da metodologia é a demarcação científica entre o que é e o que não é ciência (DEMO, 1995).

Porém, diante da complexidade da escolha de uma metodologia que venha a fornecer as ferramentas mais plausíveis na análise do fenômeno religioso, ora objeto de minhas reflexões, optei pelo interpretativismo de Geertz, com o propósito principal de descrever com mais propriedade os rituais iurdianos e a utilização dos símbolos afro-espíritas que são ressignificados nas suas igrejas.

Com essa perspectiva, realizei, inicialmente, um estudo piloto para verificar principalmente se as minhas hipóteses possuíam o mínimo de fundamento, como também medir até que ponto a metodologia adotada teria eficácia naquilo que busco analisar e tento compreender. Realizado esse contato com o meu objeto de estudo, empreendi uma pesquisa bibliográfica para identificar os bens simbólicos do candomblé, da umbanda e do espiritismo kardecista, com o intuito de comparar a convergência desses bens que foram transversalizados pela IURD, e logo após, dando-lhes uma nova significação.

É importante mencionar que Geertz (1978) ao dar primazia à ação social articulada com as formas culturais, oferece a chave para também me utilizar da construção weberiana de tipos ideais dos religiosos que se converteram à IURD, atraídos por seus símbolos mágicos, dando-lhes um novo sentido. Tomei essa atitude alinhando-me com o pensamento de Campos (1997) que enfatiza as dificuldades que enfrenta o pesquisador ao ter que lidar com fenômenos complexos no interior do campo religioso brasileiro. Dessa maneira, entendo que a escolha de um tipo ideal constitui-se uma das melhores maneiras de se apreender, no neopentecostalismo e, particularmente nos iurdianos, os traços fundamentais para a sua devida compreensão e interpretação.

Diante de tal complexidade, “podemos representar e tornar compreensível pragmaticamente a natureza particular dessas relações mediante um tipo ideal” (WEBER, 1991). A formação do tipo ideal exige que se dê ênfase unilateral em traços, pontos de vista e síntese de um grande número de fenômenos individuais, difusos, mais ou menos presentes numa determinada realidade social. Mas, cabe aqui uma ressalva, por se tratar de um construto mental, um tipo ideal não pode ser encontrado empiricamente em parte alguma da realidade, servindo basicamente como recurso metodológico, com valor exclusivamente instrumental (WEBER, 1991).

Considerando, portanto, a complexidade do movimento neopentecostal, e particularmente da IURD no cenário brasileiro, acolho o interpretativismo de Geertz que, através de uma etnografia densa, interpreto as ações sociais, sem contudo, implicar em dizer que a expressão densa venha a significar que seja feita uma grande descrição em termos quantitativos de páginas e prolixidade da escrita, mas tentar interpretar os significados dos gestos, ações e omissões, dos diversos atores sociais em diversos momentos, ou seja, ser capaz de diferenciar os significados dos movimentos involuntários de um “tique nervoso” e o de uma “simples piscadela”, será de grande valor na observação participante dos cultos, como também nos momentos das entrevistas.

Essa atitude apoiada subsidiariamente à sociologia compreensiva de Weber constituirá os suportes metodológicos que fornecerão as bases de minhas análises, possibilitando-me um maior alcance explicativo que permeiam as ações sociais no interior da IURD.

Na coleta de dados bibliográficos e documentais foram utilizados fichamentos de fontes primárias e secundárias, dentre elas textos, livros, jornais iurdianos, pesquisa eletrônica. No cruzamento dos dados obtidos, utilizei o método comparativo, que na concepção de Gil (1999) procede pela investigação de indivíduos, classes, fenômenos ou fatos, com o propósito de sublinhar as diferenças e similitudes entre eles, e que além de inúmeras vantagens nos fornece uma maior objetividade e homogeneidade.

A observação participante, o uso de informantes-chaves, de entrevistas (com perguntas abertas e fechadas) e de “testemunhos de fé”, constituíram os meus principais instrumentos metodológicos para coletar maiores detalhes da “importação” dos bens

simbólicos afro-espíritos para o subcampo⁹ religioso da IURD, assumindo uma nova significação.

Vale salientar que a minha observação participante ocorreu no templo da “Catedral da Fé” em Aracaju onde a oferta de bens simbólicos é mais incisiva, como também na IURD de Santo Amaro das Brotas, devido à facilidade de uma aproximação mais efetiva com esses fiéis para a realização das entrevistas (vinte entrevistas). Nesse sentido, foram assistidas, no período de janeiro de 2007 a maio de 2008, a 10 (dez) sessões de descarrego, 10 (dez) reuniões de libertação na “Catedral da Fé” em diferentes horários: 07h00, 10h00, 12h00, 15h00 e 19h00. Essa mesma quantidade assistida na IURD de Santo Amaro das Brotas no horário das 15h00 e das 19h00, totalizando 20 (vinte) sessões de descarrego e 20 (vinte) reuniões de libertação.

É importante destacar que os “testemunhos de fé” dos diversos iurdianos sergipanos (trinta testemunhos foram colhidos), através da rádio FM Atalaia, via rede “Aleluia”: um Canal da Família, além de minimizar as resistências dessa religiosidade à iurdiólogos, serviram como relevante instrumento metodológico na interpretação do discurso desses fiéis, que declararam envolvimento com os encostos.

Outra atitude adotada, a fim de superar essas resistências, foi ter em mãos, nos cultos, e, sobretudo, na realização das entrevistas, as “obras básicas” de Edir Macedo: *Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios? Doutrinas da Igreja Universal; Nos Passos de Jesus*; dentre outras. Com essas obras me dirigi às residências desses fiéis para entrevistá-los, facilitando, indubitavelmente na consecução dos meus objetivos, apesar de recusas iniciais, a maioria dessas entrevistas se transformou em verdadeiros “testemunhos de fé”.

9 O campo constitui o espaço dentro do qual os detentores de capital, no caso, capital religioso entra em conflito com outros capitais religiosos com intuito de assegurar o poder sobre a produção e reprodução desse capital simbólico. Bourdieu (1990).

Outrossim, essas observações, entrevistas e “testemunhos de fé” foram realizados dando-se primazia às “sessões de descarrego” e às “reuniões de libertação”, onde há uma maior transversalidade afro-espírita.

Assim, descrevi os rituais de forma densa, mas não utilizei fotografias, nem tampouco filmagens dos cultos devido à falta de permissão dos dirigentes e pastores iurdianos, mas tão somente as gravações das entrevistas com o intuito de melhor captar essas ações sociais no que se refere à utilização de símbolos afro-espíritas pela IURD.

2 – O mundo religioso e os seus “sinais”

O homem, segundo Berger (1985), produz um mundo do qual é efetivamente parte integrante. Esse mundo construído é o mundo da cultura, que tem como papel fundamental fornecer as estruturas firmes que lhe faltam para viver. Ainda, segundo Berger (1985), a sociedade não é somente o resultado da cultura, mas sua condição necessária, e apenas nela os produtos materiais e não materiais desenvolvidos pelo homem podem durar, denotando um padrão de significados transmitidos historicamente e incorporados através de símbolos. Nessa mesma direção, Houtart (2002) define a cultura como um conjunto das representações que os seres humanos fazem da realidade, no que tange as suas relações com a natureza, tanto com suas relações sociais, afirmando que é preciso estudar os fenômenos religiosos como parte das representações do mundo que entram na construção social.

Por outro lado, Eliade (2001) afirma que na construção do mundo há uma quebra da homogeneidade pela própria organização social e que no mundo religioso essa homogeneidade se quebra pela sacralização do espaço¹⁰, onde ocorre a manifestação de um poder transcendente, sobrenatural, que deixa ao redor do ser humano um local fortemente

10 Hierofania é a manifestação do sagrado dentro das categorias espaço-temporais. Eliade (2001).

marcado pelos sinais e objetos, verdadeiros sinais da manifestação do invisível no interior de um espaço. Continuando nesta mesma linha de interpretação, Durkheim (2000) afirma que há uma profunda rotura entre o sagrado e o profano, estabelecendo-se através dessa rotura uma relação heterogênea, hierarquizada e hostil, e essa divisão entre coisas sagradas e profanas, mas relacionadas entre si, desempenham um papel imensurável na análise do fenômeno religioso.

Nessa perspectiva, a religião é o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmo sagrado, aqui entendido “como uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem, mas relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência humana” (BERGER, 1985, p. 38).

Ainda sob a ótica de Durkheim (2000), a forma mais simples de conceber a religião é a crença em seres espirituais, sendo esses “sujeitos conscientes, dotados de poderes superiores aos que possui o comum dos homens, e essa qualificação abrange às almas dos mortos, aos gênios, aos demônios, tanto quanto às Divindades propriamente ditas” (DURKHEIM, 2000). Já conforme Weber (1991), as almas e os deuses são construções simbólicas, mas que adquirem uma concretude através dos rituais em que há a materialização do simbólico, como também a profissionalização dos sacerdotes que são dotados de carisma. Esse carisma corresponde a certa qualidade que caracteriza uma personalidade individual, e em virtude do qual esse agente é considerado extraordinário e tratado como se fosse dotado de poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, excepcionais (WEBER, 1991).

Na concepção de Berger (1985), a ação de um ritual religioso consiste em fazer um “rememoração” das coisas que precisam ser feitas e ditas, reiterando as fórmulas sagradas, tornando presente os nomes e os feitos dos deuses, e que as representações dos rituais são feitas por seus atores, onde a fé é construída nessa ação social cotidianamente

(BERGER, 1985). Para Durkheim (2000), esses ritos constituem em regras de conduta que prescrevem como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas, como também funcionam como forma de regular as relações do homem com os seres espirituais através de preces, sacrifícios, oferendas, etc.

No pensamento de Giddens (1994) a continuidade das práticas sociais presume reflexividade, mas esta, por sua vez, só é possível devido à rotinização que as tornam as mesmas através do tempo e espaço. Nessa perspectiva, compreende-se que a religião mantém uma rotina de seus cultos, ou seja, é através de seus rituais que a fé de seus adeptos é mantida e cada vez mais ampliada, constituindo-se em poderoso meio de coesão social diante dos desafios da modernidade.

Segundo Houtart (2002), ao se abordar sobre espiritualidade não significa aludir, necessariamente, a Deus, mas estabelecer um debate profundo sobre a maneira de viver e pensar, e que a força do símbolo está em estabelecer uma “comunicação, criar a convicção e chamar ao consenso”; pois “a linguagem religiosa só pode ser simbólica, e o símbolo não é o real experimental, nem o simples imaginário” (HOUTART, 2002). É nesse sentido que o real é substituído pelo símbolo, que se torna real. E tais símbolos, segundo Geertz (1978), são usados para designar qualquer objeto ou coisa que serve como vínculo à concepção do significado.

Vale ainda salientar que por outro lado, Montero (1994) pontua que a sociedade contemporânea, apesar de sua racionalidade técnica, vive uma “crise existencial” e busca cada vez mais as práticas mágicas que a religião oferece, e que apesar dessas categorias serem vistas como antagônicas, o que ocorre é que essa racionalidade não se sobrepõe à magia, pois mesmo nas práticas mágicas pode ser encontrado um sentido lógico da ação (MONTERO, 1994). Nesse sentido, é importante asseverar que quando ocorre uma disjunção entre magia e técnica ou mesmo entre magia e religião gera um grave problema, pois

no caso da IURD ao explicar as anomalias sociais através dos demônios, não faz a separação entre o pensamento mágico e a realidade social por estarem devidamente imbricados.

Por outro lado, segundo Frazer (1982), a magia, mesmo que já se constituísse como o princípio de uma crença “racional”, o seu conhecimento é bastante inferior ao da ciência, e que o ser humano inicialmente foi mágico, para posteriormente tornar-se religioso. Em contrapartida, Mauss (1974) entende que a idéia de magia como “sobrevivência” do passado, constitui-se, obviamente, em algo ilógico, pois seria um absurdo acreditar que a religião veio da magia por evolução, apesar de ambas possuírem pontos de contato através de Mana - a noção de uma eficácia pura, uma substância material e localizável, e ao mesmo tempo espiritual, que age a distância e também por conexão direta -, como uma categoria mais abrangente que a idéia de sagrado. Afirma ainda Mauss (1974) que a magia funciona como mecanismo empregado para menosprezar a religião do outro, ao passo que busca uma legitimidade frente às disputas de uma hegemonia religiosa:

Uma religião tende a chamar de magia restos de velhos cultos antes mesmo que esses cessem de praticá-los religiosamente [...]. Para nós, apenas as coisas consideradas mágicas por toda uma sociedade, e não apenas por uma fração dela, devem ser assim chamadas. Quando uma religião é despossuída pelos membros da nova igreja, os sacerdotes tornam-se mágicos. Da mesma forma a heresia faz a magia [...] Para o catolicismo a idéia de magia envolve a idéia de falsa religião (MAUSS, 1974, pp. 10-23).

Nesse sentido, a IURD tende a denominar as práticas e símbolos afro-espíritas como demoníacos, no entanto se utiliza sistematicamente da mesma magia, e ao “eleger” o encosto como *marketing* religioso, parece-nos que seu valor simbólico é carregado de uma primazia que vai permear todas as ações rituais, que por sua vez, necessita de especialistas para conduzir tais cerimônias a fim de propagar os novos significados desses bens, proporcionando-

lhe um lugar de grande relevo na sociedade pelo “alarido” que provoca, autodenominando-se como “caçadora de encostos”.

Vale ressaltar que, segundo Gramsci (1978), “todas as religiões constituem uma multiplicidade de religiões distintas, frequentemente contraditórias, mas que convivem em um mesmo espaço”. Nesse sentido, Ferreti (2003 apud SOARES, 2006, p. 185), deixando de lado as controvérsias teóricas e teológicas e os preconceitos em relação ao uso do termo, pontua que o sincretismo se encaixa perfeitamente na capacidade da sociedade brasileira de conseguir unir aquilo que parece totalmente oposto e contraditório. Dessa forma, utilizando-se do contraponto entre catolicismo e tradições de origem africana assevera:

(...) existe convergência entre idéias africanas e de outras religiões sobre a concepção de Deus ou sobre o conceito de reencarnação; (...) existe paralelismo nas relações entre orixás e santos católicos: (...) mistura na observação de certos rituais pelo povo-de-santo, como o batismo e a missa de sétimo dia, e (...) separação em rituais específicos de terreiros, como no tambor de choro ou axexê, no arrambam ou no lorigum, que são diferentes dos rituais de outras religiões (FERRETI, 2003 apud SOARES, 2006, p. 184).

E, assim, ao dar alusão ao sincretismo significa remeter a importância dada aos contatos religiosos que vigoram entre os indivíduos que paulatinamente são “contagiados” e passam a utilizar ordinariamente os mesmos bens simbólicos, apesar de que cada religião se autodenominar como a única portadora de uma “pureza simbólica”.

É importante ainda ressaltar que no caso do Brasil, Camurça (2006) afirma que o “fenômeno religioso enquanto expressão social, cultural e simbólica, o que parece ser mais significativo são os modos de crenças do que as religiões nominais”. Nesse aspecto, a religião que possui um modo de crença mais alinhado com as demandas sociais tem a seu favor uma maior possibilidade de reunir em torno de si uma gama considerável de membros,

caso contrário, verifica-se uma tendência de recrudescimento dos “sem religião” que buscam um produto religioso que venha atender de forma mais imediata aos seus anseios.

Nesse panorama, tendo como parâmetro os cruzamentos religiosos, observa-se que as fronteiras religiosas no Brasil são bastante tênues, ocorrendo o fenômeno que Bobsin (2000) denomina de transversalidade, que consiste justamente na “invasão” dessas fronteiras por diferentes religiosidades, atribuindo-se aos velhos símbolos incorporados um novo significado. Nesse caso ocorre um outro fenômeno, o da ressignificação ou reinterpretação simbólica, que corresponde ao “processo pelo qual antigos significados se adscrevem a novos elementos ou através dos quais valores novos mudam a significação cultural de velhas formas” (KERSKOVITS, 1969 apud FERRETI, 1995, p. 48).

Nesse sentido, Almeida (2003) referindo-se à IURD, afirma que no seu processo de constituição e expansão, conseguiu elaborar uma antropofagia da fé inimiga ou fagocitose religiosa. Segundo o autor:

(...) muito mais do que pela oposição ou pelo contraste, a Universal rege seu processo de expansão por uma fagocitose religiosa, na qual as mais diversas crenças podem ser negadas pela falsidade do seu conteúdo original e, ao mesmo tempo, parcialmente assimiladas nas suas formas de apresentação e funcionamento (ALMEIDA, 2003, p. 341).

Por outro lado, Segato (2001 apud ORO, 2006), afirma que ocorre a ressemantização no momento em que conteúdos das religiões oriundas de outros países são modificados, quando chegam ao Brasil pelas religiosidades que se interessam por esses valores; ao contrário do que ocorre com a ressimbolização em que os conteúdos tradicionais de determinada religião assumem uma nova expressão de grupos religiosos advindos de outros países.

Desse modo, tendo em mente que a religiosidade afro-espírita e neopentecostal fazem parte de um mesmo cenário no interior do campo religioso brasileiro, ou seja, o cenário da pluralidade e do sincretismo, esses grupos, apesar de antagônicos e de disputarem espaços no mercado de bens simbólicos, se aproximam e convergem na utilização dos mesmos símbolos que são ressignificados para que haja o consumo rotineiro desses bens, que são de suma importância para a continuidade e eficácia dos propósitos assumidos, particularmente, pela IURD, que funcionam também como meios de integração social através da comunhão de seus bens, “religando” a criatura ao Criador para que tenham mais fé na providência divina, e tudo isto como uma forma concreta de espiritualidade.

CAPITULO II - SURGIMENTO E EXPANSÃO DA IURD

1 – De funerária a grandes “Catedrais de Fé”

A IURD, antes de ser fundada, passou por alguns processos que se bem analisados, auxiliarão a melhor compreender os seus mecanismos de expansão através de alugueis e compras de grandes galpões em locais estratégicos para o funcionamento de suas igrejas. Inicialmente, Edir Macedo¹¹ pregava sozinho numa praça do subúrbio carioca Jardim do Méier todos os sábados, utilizando-se apenas dos seguintes instrumentos: um “teclado simples, um microfone, uma caixa de som e uma bíblia” (TAVOLARO, 2007). Nessas pregações, foi-se arregimentando pastores, fundando em 1975 uma entidade denominada A Cruzada do Caminho Eterno, que depois passou a ser chamada Casa da Benção.

A sua prédica foi ganhando notoriedade, pois começou a chamar a atenção dos transeuntes que paravam com o ensejo de ouvi-la, e como gostavam das elucubrações de Edir Macedo acerca do evangelho e das promessas de uma vida próspera, essas pessoas geralmente retornavam para esses cultos, criando-se um público mais assíduo e, através da realização de batismos para os declarados evangélicos de outras denominações religiosas, o grupo foi ganhando contornos de igreja. Com o aumento do número de simpatizantes e colaboradores, Edir Macedo percebeu que “A Cruzada do Caminho Eterno” não comportava mais a grande quantidade de adeptos, impulsionando-o a alugar um cinema antigo, O Bruni Méier, posteriormente um outro ainda maior, o cine Ridan no bairro da Piedade, na zona norte do Rio de Janeiro.

11 Edir Bezerra Macedo, o bispo Macedo, nasceu em 1945 no interior do Rio de Janeiro, e sua jornada como pregador evangélico começou aos 18 anos, quando abandonara o catolicismo e a umbanda para converter-se à Igreja Nova Vida, cujo líder dessa igreja o missionário canadense McAlinsten aparece como pioneiro a exigir a presença do demônio em seus rituais para depois exorcizá-lo. Oro, et al (2003).

Posteriormente, Edir Macedo se aliou com seu cunhado Romildo Ribeiro Soares, atualmente o missionário RR Soares, que conheceu em 1968 na Igreja Nova Vida. Segundo Tavolaro (2007), este foi totalmente contra o aluguel do galpão de uma antiga funerária no bairro da Abolição, que custava na época R\$ 9.530,00 (nove mil e quinhentos e trinta cruzeiros). Como Macedo não dispunha de verba, nem de emprego, pois já havia deixado a Casa Lotérica; e apenas dispunha de um Fusca em péssimo estado, ou seja, no “fundo do poço”¹², necessitava de um fiador para pôr em prática os seus projetos. Quem desejaria ser fiador ou fiadora de um “falido”?

Foi nesse momento emblemático que a genitora do próprio Edir Macedo lhe serviu como fiadora desse empreendimento. Assim, foi realizado, no dia 9 de julho de 1977, o culto inicial da Igreja da Bênção em um galpão de uma funerária, que mais tarde, precisamente dois anos depois, mudou o nome para Igreja Universal do Reino de Deus, cujo principal líder era justamente o seu cunhado R.R. Soares¹³, que apesar de não apoiar Edir Macedo na locação dessa funerária, assumiu as rédeas na direção da Igreja, pois era mais carismático que o próprio Macedo.

Dessa antiga funerária a Igreja foi se expandindo cada vez mais, a ponto de levar os seus dirigentes a realizar um culto em ginásio na Quinta da Boa Vista, em São Cristóvão, Rio de Janeiro, quando conseguiu reunir uma estrondosa multidão. O êxito desse evento provocou outros cultos no ginásio do Olaria, no estádio do Bangu, no Maracanzinho, e no Maracanã. Constituindo-se, segundo Tavolaro (2007), uma das primeiras igrejas evangélicas a lotar totalmente um estádio com a capacidade dimensional do Maracanã, contribuindo, de forma incisiva, na eclosão do fenômeno IURD no Brasil.

12 No “fundo do poço” é uma expressão bastante recorrente nos testemunhos dos fiéis iurdianos, para designar falência, desgraça, infortúnio, etc.

13 Os fatos aqui apresentados podem não representar totalmente a verdade, pois são narrativas concedidas pelo próprio Edir Macedo no Livro O Bispo: A história revelada de Edir Macedo, 2007, esperando-se futuras controvérsias ou mesmo confirmações.

Como desdobramento desses eventos, vale mencionar a “Grande Vigília da Paz”, em 2007, na Enseada de Botafogo, no Rio de Janeiro, onde reuniu dois milhões de pessoas. A “Família no Pé da Cruz” em 2004, no aterro do Flamengo, reuniu mais de um milhão. Além de outros recordes nos estádios brasileiros, como Morumbi e Pacaembu, Fonte Nova, Mineirão, Pinheirão e Mané Garrincha (O’HARA, 2008).

Como resultado do perene crescimento da IURD, Macedo de sublider foi ganhando notoriedade por seu “dinamismo, pragmatismo e estilo centralizador” (ORO, et al 2003). Entretanto, o rompimento definitivo de Macedo com R.R Soares ocorreu em 1980, por haver discórdias no direcionamento da igreja que já contava com quinze pastores. Com o intuito de solucionar essa problemática, foi realizada uma eleição para decidir quem realmente assumiria o comando da Igreja e o derrotado se comprometeria a deixá-la. O resultado final desse “pleito” apontou como vencedor Edir Macedo, e, por conseguinte, R.R Soares se desliga da IURD e funda a Igreja Internacional da Graça de Deus, utilizando-se das mesmas estratégias da sua ex-igreja, ou seja, um “clone” da IURD (MARIANO, 2003).

Na expansão da IURD, um aspecto de grande relevância são as locações ou compras de lugares até certo ponto funestos ou marcadamente profanos e a transformação desses locais em ambientes sacralizados, como, por exemplo, antigos cinemas onde geralmente havia sessões de filmes pornográficos. Nesse sentido, segundo informante-chave, constitui-se a marca da IURD alugar cinemas e mercadinhos abandonados para a realização de seus diversos cultos. Nesse tocante, ressalta que a “Catedral da Fé” situada em Aracaju, funcionava um antigo cinema, o cine Plaza; já em Santo Amaro das Brotas a IURD funciona no local alugado, onde antes era um mercadinho abandonado e em ruínas.

No entanto, nesse empreendimento, a IURD leva em consideração os pontos estratégicos de grande circulação de pessoas. Segundo ORO, et al (2003), nesses espaços onde são implantados os templos iurdianos são organizadas várias cruzadas pelos bairros

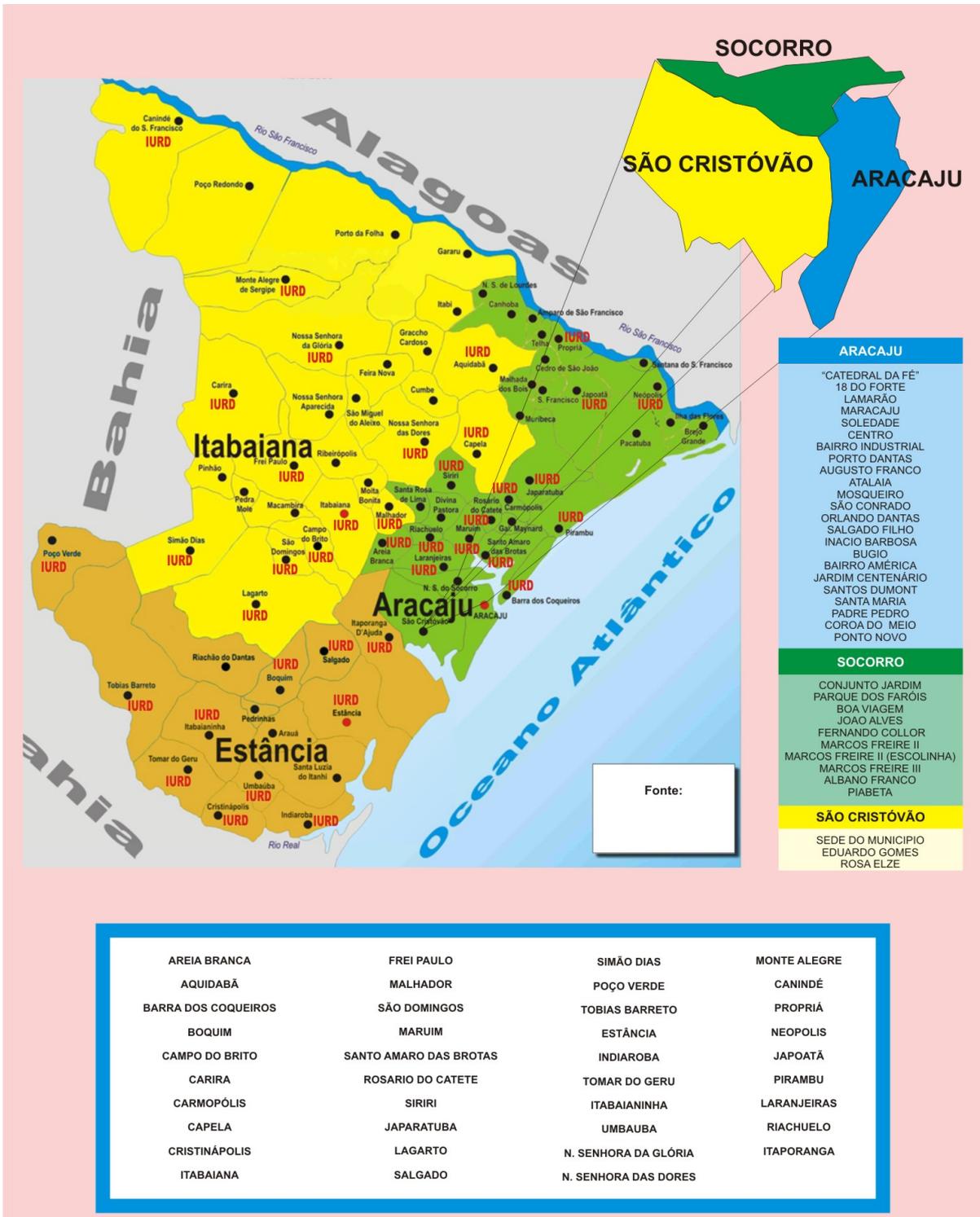
como também a disponibilização de equipes móveis para atender a detentos e a enfermos. Porém, um novo estilo de conquistar adeptos e chamar ainda mais a atenção de uma gama considerável de pessoas é a construção em alguns países, particularmente no Brasil, nos Estados Unidos e a na África do Sul, de “Catedrais da Fé”¹⁴ de dimensões exuberantes (ORO, et al 2003).

Em Sergipe, a IURD possui também uma “Catedral de Fé”. Segundo dados do seu Setor Pessoal¹⁵, além dessa “Catedral”, existem 74 templos espalhados em todo o Estado sergipano (ver mapa), como também futuramente será construída uma nova “Catedral” nas proximidades do Terminal de ônibus do DIA (Distrito Industrial de Aracaju) localizado na zona sul da Capital. Após essa inauguração, a atual “Catedral” funcionará como subsede da Igreja.

14 A 1ª “Catedral” foi construída no ano de 1998 no bairro de Santo Amaro em São Paulo/SP. Hoje conta com mais de 15 espalhadas no Brasil e no mundo. O’ Hara (2008).

15 Esses dados foram colhidos junto ao Setor Pessoal da “Catedral da Fé” no dia 05/08/2008.

DISTRIBUIÇÃO DE IGREJAS DA IURD NO ESTADO DE SERGIPE



Dessa forma, compreendo que o crescimento da IURD, além de outros fatores atrelados, a figura de Edir Macedo, com sua experiência de escassez financeira em que vivia, a sua passagem pelo catolicismo, pela umbanda e pela Igreja Nova Vida, foi de grande valia para a “formatação” da IURD, tal como hoje a conhecemos no cenário nacional e internacional.

2 – As ofertas simbólicas iurdianas

Para Giddens (1991), há dois tipos de mecanismos de desencaixe intrinsecamente envolvidos no desenvolvimento das instituições sociais modernas, que são a criação das fichas simbólicas e o estabelecimento de sistemas peritos. As fichas simbólicas possibilitam a realização de transações entre agentes separados no tempo e no espaço. Essas fichas simbólicas seriam, no caso da IURD, a utilização de seus bens simbólicos (água benta, exorcismos, rosa branca, sal grosso, etc.), que são consumidos pelos diversos fiéis independentemente do tempo e do espaço, mas a eficácia depende da confiança na capacidade de formação espiritual ou técnica dos sacerdotes que ministram tais símbolos.

Strauss (1967) denomina esse fenômeno de "complexo xamanístico", onde participam o agente da cura (no caso, os pastores e obreiros), o paciente, e o coletivo (assistentes, parentes) na produção de um “ritual integrativo, de junção, de agregação”. Entende Strauss (1967) que não há razão em pôr em dúvida a eficácia de certas práticas mágicas, que têm como pré-requisito a crença na própria magia.

Nesse “complexo xamanístico”, compreendo que o grande protagonista é o pastor e a sua “magia”. Nesse sentido, julgo importante destacar acerca da “profissionalização mágica” dos sacerdotes da IURD que, segundo pastor iurdiano, o “aspirante” a pastor tem de cumprir algumas normas preliminares. Esse “aspirante” tem que

ser preferentemente jovem e solteiro (17 aos 23 anos de idade). Na igreja, se dedica aos estudos bíblicos, aprende a lidar com os encostos, realiza os serviços de limpeza da igreja, além de outros atributos.

Durante esse período de aprendizagem permanece “recluso”, sendo vedado receber qualquer tipo de visitas, somente paulatinamente vai-se conquistando uma maior liberdade; remetendo-nos, em certa medida, à reclusão na camarinha do candomblé. Aprovado nesses “testes” é “consagrado” pastor com remuneração correspondente a um salário-mínimo. Após freqüentar os cultos, atuando como obreiro, assume o ministério de uma pequena igreja, onde permanece em média por 04 (quatro) meses, ofertando à comunidade os mais variados cultos e símbolos religiosos.

Concernente à consagração de obreiro, segundo informante-chave, esse trabalhador é escolhido por pastores dentre os fiéis batizados na água e no Espírito Santo, independentemente de idade e de estado civil. Após consagrado se compromete a cumprir expedientes na igreja, participar de reuniões mensais ou semanais na “Catedral da Fé”, além de auxiliar os pastores na realização dos diversos cultos, correntes e campanhas de fé. No entanto, apesar dessas atribuições o serviço do obreiro é voluntário, não acarretando em nenhuma espécie de ônus à IURD.

Dessa forma, com a consagração de seus pastores e obreiros, IURD na sua oferta de símbolos religiosos consegue funcionar durante a semana inteira, geralmente com a realização de três ou mesmo cinco cultos diários, cada um deles enfatizando sempre os propósitos que desejam atingir, assim como em determinadas ocasiões a oferta de alguns objetos “mágicos”, que funcionam como “pontos de contatos”, veremos em outro momento como funciona essa dinâmica.

Entretanto, o que é rotineiro na IURD é a seguinte programação: nas segundas-feiras são realizadas as orações com a finalidade de solucionar problemas

financeiros, sobretudo o desemprego, sessão esta denominada atualmente de “Vigília dos 318 Pastores”; nas terças-feiras são realizadas as orações para cura, inclusive de doenças que a medicina oficial não solucionou, reunião denominada de “Sessão do Descarrego”; nas quartas-feiras, realizam-se as orações dos filhos e filhas do Espírito Santo; nas quintas-feiras são realizadas orações para a família, denominada assim, o dia da família; nas sextas-feiras, são realizadas as orações para libertação, é o dia da libertação; aos sábados, é o dia da prosperidade ou também, em outros momentos, a “terapia do amor”; finalmente, aos domingos é o dia consagrado ao louvor e adoração e a santa ceia.

Como se pode perceber, a IURD consegue captar os problemas que mais afetam a população, proporcionando, segundo os dirigentes e adeptos, consolo, cura, e libertação. Essa postura tem proporcionado uma procura constante dessa população aos diversos cultos iurdianos, pois a sua retórica, diferente da igreja católica e de outros grupos protestantes, baseia-se não na exaltação da pobreza, mas pelo contrário, que a pobreza não é uma ordem divina, mas do demônio.

Aos que chegam à IURD pela primeira vez, ou que ouvem ou assistem aos seus meios de comunicação, já percebem que nas pregações do pastor há uma motivação para que se lute e consiga a vitória, porque assim Deus deseja aos seus filhos, um mundo de riqueza e prosperidade, e que o crente tem que tomar posse. O próprio Macedo diz que “Deus não é sádico” para deixar as riquezas terrenas para serem gozadas pós-morte (BONFATTI, 2000). A esse respeito Mariano (1999) afirma que:

O apego dos neopentecostais ao mundo é indisfarçável. Em contraste, sobretudo, com o pentecostalismo clássico que enfatiza a salvação celestial e exorta constantemente o fiel a permanecer firme na fé diante da proximidade do Juízo Final, a preocupação primordial que transparece na mensagem neopentecostal é com esta vida e com este mundo. O que interessa é o aqui e agora. E, para isso, nada melhor do que ter Cristo no coração, meio infalível de alcançar a vitória sobre o Diabo e obter a retribuição divina agora e sempre (MARIANO, 1999, p. 44).

A IURD preconiza para que se possa “tomar posse”, é necessário que haja um sacrifício por parte do crente através da oferta de dízimos ou ofertas diversas programadas pela igreja. Com essa oferta adquire-se o direito de cobrar de Deus uma contraprestação; em virtude disso é bastante natural observar na IURD os termos “eu determino”, “eu não aceito”, como forma de pressionar Deus para a obtenção das bênçãos solicitadas. Nesse aspecto, estabelece-se um contrato no qual Deus passa a ser um devedor, através de um pacto coercitivo em que o dinheiro investido pelo fiel tem que ter um retorno dobrado e imediato. “Basta usar o nome de Jesus com a mesma liberdade com que usamos nosso talão de cheques” (MARIANO, 1999, p.145).

No entanto, o requisito imprescindível para que se possa “tomar posse” é ter muita fé. Segundo Macedo (1999 apud MARIANO, 2003):

Para “tomar posse das bênçãos” a quem tem direito, o crente deve pôr em prática a fé sobrenatural, concedida apenas aos ‘que nasceram da água e do Espírito Santo’. Há duas formas interligadas de exprimir a fé: 1) confessar ou determinar a posse das bênçãos prometidas por Deus a seus leais servos e 2) obedecer às exigências bíblicas referentes à manutenção financeira da casa e da obra do Senhor, ‘estar disposto a aceitar a responsabilidade de ser um dos sócios e administradores da obra de Deus’. [...] ‘O grande poder da fé’ consiste em ‘trazer à existência as coisas que não existem’, ‘tudo o que nossa boca determinar será feito’; ‘a partir do momento em que a pessoa investe na fé, toma posse da autoridade divina para determinar tudo aquilo que deseja e quer’; ‘a fé é a ferramenta com a qual se fabrica e molda o destino do jeito que se quer’. Pensamentos, palavras e atitudes ‘negativos’, tidos como instrumentos diabólicos, causam derrotas, fracassos, ao passo que a confissão de palavras positivas em consonância com as promessas divinas resulta em ‘vitória’ (MACEDO, 1999 apud MARIANO, 2003, pp. 242-243).

Por outro lado, deve-se entender que há na IURD uma exigência e não mais uma súplica quando se pagou antes pelo bem ainda não recebido, ocorrendo na concepção de Bonfatti (2000) a mesma “lógica mágica da reciprocidade” que se aproxima sincreticamente das práticas realizadas por determinadas religiões afro-brasileiras, em que primeiramente faz-se o trabalho para determinado espírito para obrigá-lo a cumprir o “contrato”. Vale salientar

que, para Macedo (1993 apud BONFATTI, 2000), caso não consiga êxito no contrato com Deus, foi porque não houve fé ou pouca fé, pois a dúvida já se constitui na presença marcante do diabo.

Já no que tange ao proselitismo da igreja, ela conta com as correntes e as campanhas que ocorrem através de reuniões, vigílias, concentrações de fé e atividades em semanas especiais (CAMPOS, 1997). Esses eventos são anunciados durante os seus rituais, que na concepção de Campos (1997) são formas de racionalizar o tempo que é bastante deteriorado pelos conclames da modernidade, e traz à tona as obrigações que o homem tem que cumprir com a Divindade e vice-versa. Porém, antes de se tomar uma decisão sobre a temática dessas liturgias, há consultas entre os bispos para que haja uma adequação às necessidades mais urgentes de uma dada comunidade. Seria, em certa medida, a ocorrência do fenômeno da “glocalização”, que segundo Freston (2003):

Alguns sociólogos chamam de “glocalização”, a adaptação do global às condições locais pelas técnicas de micromarketing, para conseguir alguma ressonância. Mas tais adaptações costumam ser tanto mais lentas e penosas quanto mais centralizada a organização. A Ásia desafia a capacidade da IURD de se “glocalizar” e encontrar ecos em sociedades o mais distantes possível da matriz brasileira (FRESTON, 2003, p. 203).

Nesse ponto, acredito que essa “glocalização” possui uma grande verossimilhança com o conceito de “habitus” preconizado por Bourdieu, pois para a implementação de suas liturgias em diferentes localidades, a IURD tenta captar o “habitus” de determinadas comunidades com o intuito de construir seus projetos, visando atrair para si uma gama considerável de pessoas, tornando-se uma oferta bem compatível com a demanda de diversos bens simbólicos. Essa estratégia tem se revelado de grande valia para a sua expansão, inclusive mundialmente.

Além disso, segundo Campos (1997), a IURD, através de suas liturgias, procura também conquistar as crianças através da “Escola Bíblica Infantil” (EBI), com estudos atrelados às muitas brincadeiras, bem diferente da rigurosidade dos estudos que ocorrem nas religiosidades tradicionais. Para ilustrar a adequação das correntes dirigidas aos adultos em relação às dirigidas às crianças, Campos (1997) nos fornece a seguinte programação, constante na Folha Universal:

Segunda: Chuva de bênçãos na sua vida. Terça: Se você está doentinho, participe das orações realizadas na EBI. Quarta: seja forte e corajoso no Senhor para enfrentar a rebeldia, a preguiça, a desobediência (...) Quinta: Dia da sagrada família. A EBI estará lutando em oração pela paz no lar. Sexta: Se você anda desanimado, sente que anda muito agressivo dentro de casa, não fique assim, não! As professoras estarão guerreando contra todo mal! Sábado: É muita alegria! 10 horas nas IURDs, Jesus espera por você! Domingo: vamos juntinhos dizer: Obrigado, Jesus (FOLHA UNIVERSAL, 7.01.96 apud CAMPOS, 1997, p. 147).

Do ponto de vista de sua funcionalidade, fica notório que a IURD ao evangelizar essas crianças, está investindo no futuro da própria igreja, em criar uma comunidade religiosa mais coesa e mais forte, pois uma boa parte de seus freqüentadores é “flutuante”¹⁶ e que a busca de uma “comunidade moral de sentimentos” constitui um alicerce bastante sólido para a manutenção do crescimento de qualquer empreendimento religioso. Na IURD, assim como outras denominações religiosas, os seus pastores e obreiros não foram “catequizados” por ela, mas por outras matrizes religiosas.

Por outro lado, vale ainda frisar que a IURD também promove diversas atividades sociais. A Associação Beneficente Cristã (ABC) é uma instituição filantrópica que oferta cursos, doa alimentos, como também promove atividades de serviço social nas comunidades, assim como atua em casos emergenciais (enchentes, secas, desabamentos,

¹⁶ Os “flutuantes” são aqueles eventuais adeptos que buscam a cura e, ao alcançá-la, deixa a Igreja. Bonfatti (2000).

incêndios e outras calamidades públicas). A Força Jovem Brasil foi criada com o intuito de oferecer cursos preparatórios para concurso público e pré-vestibular gratuitos, além de lazer, esportes e integração social (O'HARA, 2008).

Essa instituição reuniu em 2007, através da 2ª Exposição Jovem Rio, cerca de 20 mil pessoas na “Catedral Mundial da Fé”, onde foram oferecidos vários serviços: atendimento dermatológicos, ginecológicos, nutricional, clínica geral, massoterapia e estética, além de cadastramento de CPF e fornecimento de Carteira de Trabalho. Já a Gente da Comunidade é um projeto social que objetiva conscientizar as pessoas de seus direitos e deveres, como também minimizar os seus sofrimentos através da “Palavra” de Deus, proporcionando-lhes uma solução para os diversos problemas que os afetam.

No meio rural foi construída a “Fazenda Canaã” no interior da Bahia, onde foram comprados vários equipamentos para a irrigação do solo, desdobrando-se na fundação do Centro Educacional Betel e um sistema de transportes visando auxiliar as crianças carentes das comunidades vizinhas. Atualmente, esse Centro fornece “alimentação e educação pré-escolar para quinhentas crianças e se transformou no carro-chefe da propaganda do Projeto Nordeste” (MACHADO, 2003).

Outrossim, malgrado a IURD investir fortemente nos meios de comunicação de massa para divulgar os seus bens e serviços religiosos, segundo Mariano (1999), ao citar Edir Macedo, este se opõe ao televangelismo norte-americano, no seguinte aspecto:

Edir Macedo condena os ministérios eletrônicos norte-americanos por deixarem os fiéis acomodados em casa, prática que contraria frontalmente sua estratégia de inserção social lastreada no crescimento denominacional. Considera execrável os ‘devotos de sofá’, indispostos a ir à igreja e sustentá-la. Para ele e outros líderes eclesiais, a mídia eletrônica constitui o meio mais eficiente de levar mensagens do Evangelho ao maior número de pessoas a fim de atraí-las à igreja. De seu ponto de vista, a presença dos fiéis nos templos é crucial para que a denominação possa ampliar o número de dizimistas e ofertantes e, com isso, financiar novos programas e projetos evangelísticos e, se possível, comprar emissoras de rádio e TV (MARIANO, 1999, p. 46).

No entanto, apesar dessa oposição de Edir Macedo ao televangelismo, é através desse meio de comunicação que a IURD tem mais investido, como uma das formas mais plausíveis de divulgar os seus produtos religiosos objetivando atrair fiéis colaboradores pessoalmente às suas igrejas. Dessa forma, através de ofertas e dízimos pagos por seus adeptos, impulsiona cada vez mais a sua expansão, e assim, não basta ser simpatizante da igreja através das “ondas magnéticas”, é preciso sair desse ciclo vicioso. Para ratificar esse pensamento, vejamos um depoimento do Bispo Domingos transcrito por Fonseca (2003):

Com toda a sinceridade eu digo para vocês, não adianta só ficar com o copinho com água em casa. Sei que pessoas oram conosco, muita gente liga para cá dando testemunhos. Somente ficar em casa não é uma corrente, não é como você estar na igreja. Participar de um culto na igreja, pessoalmente, e receber oração na sua cabeça. A oração que é feita aqui no programa não vai substituir a oração da igreja. Porque na igreja existe aquela união da fé. Jesus disse que onde houvesse duas ou três pessoas reunidas em nome dele, ele estaria. Então, dá um clima de fé na igreja, porque são centenas de pessoas juntas clamando na mesma fé, na mesma intenção (FONSECA, 2003, pp. 274 - 275).

Com uma circulação bem planejada de seus bens simbólicos no tempo e no espaço, a IURD estrategicamente tem atraído em torno de si diferentes consumidores que sentem a necessidade através da retórica iurdiana de que na igreja a oração é mais “forte”, por ter dezenas, centenas de pastores e obreiros orando juntos, e com isso alcançar as bênçãos prometidas, se constituindo, dessa maneira, em fato inapelável para quem lá se dirige com os propósitos pré-estabelecidos. Desse modo, a IURD tem ganhado destaque, desalojando antigos concorrentes no mercado religioso brasileiro.

3- Desalojando concorrentes: uma “guerra santa”

Bourdieu (1990) identifica na sociedade contemporânea uma concorrência no campo de manipulação simbólica da vida privada e orientação da visão de mundo entre diversos agentes: clérigos, membros de seitas, psicanalistas, psicólogos e outros. É importante salientar, que na concepção desse autor há no interior desses diferentes campos “uma luta pela imposição de uma definição do jogo e dos triunfos necessários para dominar esse jogo” (BOURDIEU, 1990). No entanto, esses diversos campos, em particular o campo religioso, sofre as pressões da realidade social em que está circunscrito, havendo transformações singulares do religioso, no qual muitos clérigos se transformam em psicanalistas, médicos, assistentes sociais, e, dessa forma, assumem diferentes papéis na cura das almas e dos corpos.

Por outro lado, Bourdieu (1999) afirma que a religião está sendo institucionalizada, havendo uma disputa acirrada pelo monopólio dos bens simbólicos por especialistas que expropriam os seus fiéis, pois quanto mais fortes forem os sacerdotes, mais pobres de conhecimentos são aqueles outros, apesar da monopolização não impedir o auto-consumo dos bens religiosos.

Em contrapartida a essa institucionalização, Campos (1997) pontua que a IURD tenta se impor e consolidar-se, uma vez que há por parte dos seus fundadores uma grande resistência à institucionalização e à burocratização, como uma das principais causas do insucesso de muitas outras denominações religiosas. No entanto, essa resistência vem a contrapor-se ao axioma histórico, ou a religião se institucionaliza ou está fadada ao desaparecimento, e a IURD não é diferente de outras organizações religiosas, pois possui uma burocracia bem centralizada, construída mediante o comando de uma liderança carismática, o emblemático Edir Macedo.

Nesse aspecto, o carisma não pertence aos pastores que dirigem os diversos templos espalhados no Brasil e no mundo, mas tão somente ao seu fundador e “guru”. Não é à toa que Edir Macedo tem enfatizado que a “marca” da IURD não pode sofrer solução de continuidade, ocasionada pela rotina dos pastores por muito tempo em determinada localidade. Por isso, faz-se necessário o constante rodízio, com o intuito de se evitar apegos a determinados pastores, e assim a obra não tenha o efeito esperado, ou seja, crescer cada vez mais.

É importante frisar que no momento histórico em que a IURD surgiu no cenário brasileiro, mais precisamente no Rio de Janeiro, veio a se defrontar, segundo Campos (1997), com uma situação na qual aquela cidade “agonizava” diante do caos econômico e social em que vivia. E é justamente a esse público, segundo o autor, que a IURD veio a oferecer bens simbólicos que aliviavam os sofrimentos, como também motivação para enfrentar os óbices do cotidiano, exorcizando o grande causador de todos os infortúnios: o demônio. Esse mesmo mecanismo a IURD utilizou para angariar adeptos em outras grandes e médias cidades brasileiras, pregando uma ideologia centrada nos projetos utilitaristas, ou seja, nas necessidades materiais mais imediatas de seus adeptos.

Porém, essa postura religiosa voltada à resolução dos problemas imediatos da população, certamente iria gerar disputas por outras entidades que concorrem à hegemonia no mundo religioso, equiparando-se a um campo de batalha protagonizado pelos “anjos da igreja” (padres, pastores, “pais – de – santo”, e outros). Essa disputa para conquistar mais adeptos camufla interesses meramente individuais, porém, protegidos por um grande escudo, “um dossel sagrado”, que segundo Berger (1973), legitima fatos e símbolos como se fossem realmente de origem divina. Nesse sentido, pode-se entender que a ideologia religiosa não “desceu do céu”, mas é produto das relações sociais que exige todo um processo de construção da sociedade (BOURDIEU, 1999).

Como a IURD tem como grande meta se tornar universal no sentido estrito da palavra, tem que lutar para desarmar grandes concorrentes que já estão estabelecidos no mercado religioso. Assim, nas suas prédicas, vem a tecer sérias críticas ao catolicismo, às religiões afro-espíritas, aos protestantes históricos e aos pentecostais tradicionais, como também às religiões classificadas como “pseudo-protestantes”, como por exemplo, os Mórmons e as Testemunhas de Jeová.

Em relação ao catolicismo, o emblemático episódio do “chute na santa” praticado pelo bispo Sérgio Von Helder, justamente no dia da padroeira do Brasil, Nossa Senhora Aparecida, no ano de 1995. Este evento teve lugar de destaque nas diversas redes televisivas nacionais, principalmente na Rede Globo, configurando-se em prenúncios sem precedentes de uma laboriosa “guerra santa”. Diante da comoção nacional provocada por essa ação de intolerância religiosa, a IURD afastou aquele bispo das suas funções, e de forma estratégica se colocou como vítima das perseguições diabólicas e religiosas, mas que sairia vitoriosa dessa “guerra espiritual” (ORO, 2006).

A tônica da IURD, segundo Macedo (2005), é a sua disposição de enfrentar abertamente os demônios, pois os cristãos devem enfrentá-los diariamente e sem temor, antecipando as suas ações, uma vez que o demônio não pode ter a primazia de perseguir os cristãos, mas ao contrário, os cristãos é que devem e podem persegui-los. Com essa perspectiva, tece críticas severas às demais igrejas evangélicas, porém, sem citá-las nominalmente, afirmando que são “frias” nas suas pregações. Dessa forma, não conseguem curar e nem libertar ninguém das ações demoníacas, porque não empreendem uma luta sem tréguas ao diabo, e “pregam apenas o evangelho ‘chocolate’, ou ‘água com açúcar’, e não libertam verdadeiramente as pessoas da influência dos demônios” (MACEDO, 1987 apud ORO, 2006, p.119). Ao contrário da IURD, segundo o próprio Macedo, que tem um culto “quente”, de “voar fogo” e, consegue não apenas expulsar, mas também desmascará-los.

Em relação aos afro-espíritas, Edir Macedo afirma que essas religiosidades constituem a “porta de entrada” dos demônios no Brasil. Segundo Macedo (1987, apud ORO, 2006):

Não é por outra razão, segundo diz Macedo, que ‘essa religião (afro-brasileira) que está tão popular no Brasil é uma fábrica de loucos e uma agência onde se tira o passaporte para a morte e uma viagem para o inferno [...] Com nomes bonitos e cheios de aparatos, os demônios vêm enganando as pessoas com doutrinas diabólicas. Chamam-se orixás, caboclos, pretos-velhos, guias, espíritos de luz, etc. Dizem-se ser exus, erês, espíritos de crianças, médicos famosos, poetas famosos, etc., mas na verdade são anjos decaídos (MACEDO, 1987 apud ORO, 2006, p.119).

Em oposição a essas “falsas” religiões Paulo (2002), bispo da IURD, cita I Timóteo (4: 1-3):

Mas o Espírito expressamente diz que em tempos posteriores alguns apostatarão da fé, dando ouvidos a espíritos enganadores, e a doutrinas de demônios, pela hipocrisia de homens que falam mentiras e têm a sua própria consciência cauterizada, proibindo o casamento, e ordenando a abstinência de alimentos que Deus criou para serem recebidos com ações de graças pelos que são fiéis e que conhecem bem a verdade (BÍBLIA SAGRADA, 1993).

Segundo o bispo Paulo, a humanidade vive momentos turbulentos, de incertezas, e nessa situação caótica tem aumentado cada vez mais o número dos “falsos profetas”. Através da divulgação de seus pensamentos tem originado a eclosão de “falsas religiões”, com os seus respectivos cultos e a pretensão de se tornarem a “verdadeira igreja”.

Nesse sentido, Paulo (2002) com a sua “exegese” bíblica se aproveita para criticar severamente, não apenas os antigos adversários da IURD, como também aos Mórmons e às Testemunhas de Jeová. No entanto é mais contundente em relação às Testemunhas de Jeová, em virtude de ser:

Grupo sectário e intransigente ao extremo, ensina que Jesus é a primeira criação de Deus, que era o arcanjo Miguel antes de Se tornar homem, e que só Se tornou Cristo (o Messias) no batismo; que Ele não ressuscitou corporalmente e não pode ser adorado. Diz também ser o Espírito Santo apenas uma força ativa e nega a existência do inferno em seu sentido literal. Os santos do Antigo Testamento, não irão para o Céu, para onde só irão 144 mil eleitos. Proíbe a transfusão de sangue e condena todos os outros seguidores de Jesus (PAULO, 2002, p.13).

Dessa forma, essas religiosidades também são enquadradas pela IURD como diabólicas, fruto da disseminação de doutrinas advindas de seus “falsos profetas”, como forma de enganar as pessoas e conduzi-las aos sofrimentos, aos infortúnios, às desgraças do cotidiano.

Entretanto, nessa propalada “guerra”, a IURD nem sempre aparece de forma positiva na mídia. Vejamos alguns ataques à IURD, apontadas pelo Jornal do Brasil (1996 apud MARIANO, 2003, p. 237): “A Universal é uma quadrilha que se dedica à extorsão e ao roubo”. “Cristo é o caminho. Edir Macedo é o pedágio” Faixa de bloco carnavalesco baiano (1996 apud *ibid*). Ou mesmo: “Que o bispo Macedo mercadeja a fé, incitando fiéis a fazer apostas em dinheiro com Deus nas quais sua igreja sempre ganha, já se tornou lugar-comum” (REVISTA VEJA, 1996 apud *ibid*).

Além disso, a IURD se envolveu em outras controvérsias, que também têm provocado polêmicas:

A imprensa, a polícia, a justiça, líderes religiosos e diversos outros atores sociais, envolveu um sem-número de questões relativas à ética, à ampliação de fronteiras do campo religioso, à transformação de grupos religiosos em empresas lucrativas, à sonegação fiscal, à liberdade religiosa e às demandas por maior regulação estatal da religião do país (MARIANO, 2003, p. 237).

Atreladas a essas acusações, tem-se os diversos escândalos em que a igreja se envolvera com os seus ex-pastores, por exemplo, o ex-líder da IURD na Região Nordeste,

Carlos Magno de Miranda, que no ano de 1991, “acusou Macedo de sonegar impostos, remeter ouro e dólares ilegalmente para o exterior e de envolvimento com o narcotráfico” (MARIANO, 2003). As acusações desse pastor foram ainda mais contundentes, ao trazer à tona no ano de 1995 um vídeo no qual Macedo aparecia emblematicamente na posição de joelhos no chão e com um expressivo sorriso nos lábios, depois exibia uma grande quantidade de recursos provenientes de um templo em Nova York, além de outras cenas contundentes, por exemplo, mostrava o bispo “dançando numa vigília em Copacabana e instruindo, no intervalo de uma partida de futebol, pastores a serem mais incisivos, agressivos e eficazes na coleta de dízimos e ofertas” (MARIANO, 2003, p. 63).

Em relação aos “cofres” da IURD, provenientes da “exploração da fé”, Justino (2002), ex-pastor da IURD, afirma que a cúpula dessa igreja determina metas de arrecadação de dízimos e ofertas a serem angariados por seus pastores nos diversos templos, e o alcance dessas metas resulta em prestígios como, por exemplo, recebem prêmios de incentivo, como carros novos, salários altíssimos, além de roupas e moradias. Ao contrário daqueles que não possuem um bom discurso persuasivo, os considerados pouco produtivos têm que se conformar em andar de ônibus e morar no próprio templo (JUSTINO, 2002). Dessa maneira, estabelece-se não apenas uma “guerra santa” com os opositores externos, como também, internamente, a disputa por poder e prestígio, em que cada pastor se transforma em “fiscal” do outro. Nesse sentido Justino (2002) afirma o seguinte:

Éramos todos engajados numa verdadeira guerra santa: espionando uns aos outros, copiando idéias, dedurando, fazendo lobby. Era a lei da selva. Esses eram os mesmos indivíduos que ocupavam os microfones e púlpitos pregando irmandade e amor entre os homens (JUSTINO, 2002, p. 53).

Outro fato digno de nota é que os ex-pastores quando se afastam ou são afastados da IURD não fundam uma Igreja Universal atrelada a algum ministério, como

acontece com os dissidentes de outras denominações religiosas. Esses ex-pastores procuram se engajar em outras igrejas evangélicas, como por exemplo, Igreja do Sétimo Dia, Batista, etc., como também há muitos casos desses ex-pastores que fundaram novas igrejas. Acredito que esses fatos se devem, em primeira instância, a constante vigilância de Edir Macedo e os seus pastores, com a conservação de uma “boa marca” religiosa que não pode ser confundida com nenhuma outra.

Ainda sobre esse quadro de rivalidades, Mariano (2003) questiona sobre os conflitos em que envolveram a IURD e o catolicismo, que tiveram como foco de explosão um “discípulo de Macedo”, como já fora comentado antes. Já a rivalidade com a Rede Globo, não foi provocada por nenhum pastor ou membro iurdiano, mas por interesses empresariais, objetivando a cassação da Rede Record pelo Ministério das Comunicações. Acerca desse quadro polêmico vejamos o que nos diz Mariano (2003):

Não satisfeita em questionar a eficácia das curas, exorcismos e promessas da Igreja Universal, em denunciar, por meio de uma câmara escondida, sua coleta de dízimos e ofertas e em propagar intensamente o vídeo de Carlos Magno, a Rede Globo produziu e exibiu uma minissérie cuja protagonista era uma caricatura malfeita do bispo Macedo. Escrita por Dias Gomes, *Decadência* foi ao ar em setembro de 1995, tendo como personagem principal o pastor dom Mariel, líder da Igreja da Divina Chama, enriquecido à custa da exploração financeira dos fiéis, aos quais prometia: ‘Venham encher os cofres de Jesus. O que vocês derem, receberão em dobro’ (MARIANO, 2003, p. 66).

Em contrapartida, a Rede Record acusou Roberto Marinho de corrupto e de imoral, e que esse conflito só foi finalizado em 1996, com a intervenção do Ministro das Comunicações, Sérgio Mota, atendendo solicitação do Presidente da República. Essa foi também a data em que a IURD se ausentou de grandes polêmicas na mídia e na polícia (MARIANO, 2003).

No entanto, apesar dessas polêmicas e controvérsias, a IURD não teve nenhum prejuízo em relação à perda de membros, pelo contrário, tudo isso veio a fortalecê-la ainda mais, pois de forma bastante perspicaz conseguiu demonstrar aos seus membros que estava sendo vítima de ataques inescrupulosos da imprensa, particularmente da Rede Globo, e de perseguições religiosas. Em contrapartida, a IURD realizou manifestações públicas contra esses ataques, que denominava de fortes investidas dos demônios, mas, ainda assim, as denúncias produzidas e propagadas massivamente pela Rede Globo, renderam a Edir Macedo e a outros bispos, processos e prisões, apesar de serem logo libertados (MARIANO, 2003).

Vale ressaltar que, segundo fiéis iurdianos, diante dos escândalos em que foram envolvidos alguns líderes e pastores dessa igreja, como também diante das acusações de “lavagem de dinheiro”, ou mesmo quando tachada de “exploradora de fiéis”, ratificam o que Edir Macedo tem afirmado, ou seja, que tudo isso é artimanha do demônio, pois o que importa para esses fiéis é o sentido de vida que IURD proporcionou-lhes, transformando-lhes em um “novo homem”, um “vaso novo”, “e isso não tem preço”; pois tudo que venham a doar à igreja, ainda é pouco pelas bênçãos que já receberam.

Diante desse quadro polêmico em que a IURD sempre se envolveu, principalmente na década de 90, a posição do “povo evangélico”, através da Associação Evangélica Brasileira (AEVB), sempre foi de total repúdio aos seus métodos de arrecadação financeira sob a “liderança inescrupulosa, hostil, xiita do bispo Macedo” (MARIANO, 2003). Em contrapartida a esses ataques, foi concedida a pastores, a defesa dos propósitos da IURD através de espaços na televisão, com a criação do Conselho Nacional de Pastores do Brasil (CNPB). A cúpula da Universal conseguiu o apoio das lideranças pentecostais para combater a AEVB, dando fim a esses conflitos, ao menos explicitamente.

Entretanto, essa “guerra” continua implicitamente nos “bastidores” da IURD nos quais há “campanas” contra não apenas as religiões africanas, mas também à Igreja

Católica, e inclusive, às igrejas pentecostais (JUSTINO, 2002). Dessas últimas, geralmente é alvo de ataques mais incisivos a pentecostal Deus é Amor, denominada por pastores iurdianos de “candomblé evangélico”, como também à Assembléia de Deus, sendo tachada como um “bando” de “crentões” e “fanáticos” (JUSTINO, 2002). Além disso, conforme esse autor, é bastante recorrente as piadas em relação às mulheres assembléianas que não se depilam e não usam desodorante, em virtude dessa atitude ser encarada como pecado. Diferentemente da IURD, que aparece como uma “igreja light”, em que não há severas proibições em relação aos usos e costumes, como já foi evidenciado, em outro momento deste trabalho.

Em função desses meios acusatórios, realizados nos seus templos, como também através dos meios de comunicação de massa, que a IURD foi ganhando espaços. Segundo Fonseca (2003):

Levantamento do Instituto de Estudos e Pesquisas em Comunicação (Carta Capital, 06/03/200), a Universal possui no Brasil 62 emissoras de rádio (21 AM e 31 FM, formando a rede Aleluia) (...) A Universal ampliou sua presença na televisão com a aquisição da Rede Mulher, emissora UHF (FONSECA, 2003, p. 259).

É preciso frisar ainda que a compra da TV Record em 1989, por Edir Macedo, envolvendo a quantia de 45 milhões de dólares, foi o grande negócio que envolveu grandes polêmicas nessa transação, mas que marca a presença da IURD no cenário brasileiro e internacional (125 países de quatro continentes), passando a ser considerada a 2ª emissora mais assistida no Brasil, defrontando-se abertamente contra a Rede Globo de televisão (TAVOLARO, 2007).

Além de contar com a mídia eletrônica e de seus periódicos - a Folha Universal, publicada semanalmente, possui uma tiragem, de acordo com o jornal, superior a 1,5 milhões de exemplares no Brasil, 200 mil na África do Sul e 100 mil nos EUA, a

trimestral Plenitude e a Revista bimestral Mão Amiga (ORO et al 2003) - foi, também, de grande valia para a sua expansão no cenário religioso brasileiro e internacional a presença de seus templos sempre abertos ao público diuturnamente, contando com a orientação de obreiros aos que buscam alento para os problemas do cotidiano, assim como através das diversas reuniões que ocorrem diariamente. Esses mecanismos contribuem fortemente para o seu exuberante crescimento. Segundo Oro (2006):

De 269 mil adeptos em 1991, atingiu 2,1 milhões em 2000. Está presente em 80 países de todos os continentes e tem cerca de 600 mil fiéis no exterior. No Brasil implantou sete mil templos, tem 14 mil pastores e 17 catedrais estão sendo construídas pelas construtoras Queiroz Galvão e Odebrecht. (...) Segundo o Banco de Teses constante no site da Capes, entre 1995 e 2001 foram defendidas 11 teses e 40 dissertações em diferentes programas de pós-graduação do país, tais como sociologia, antropologia, comunicação, letras e administração. Um levantamento provisório mostrou que já foram defendidas três teses sobre a Universal nos EUA, uma na França e uma na Suécia. Ao menos cinco livros dedicados à IURD já foram publicados no Brasil e quatro no exterior (ORO, 2006, p. 116).

Além do mais, é de grande relevância destacar que mesmo nas diversas igrejas espalhadas pelo mundo inteiro, com intuito de maior controle, a IURD esforça-se para ter na direção dos seus templos principais ou nos conselhos de pastores e bispos, um pastor brasileiro, ou, quando não é possível, um lusófono, português ou angolano, que deve viajar aos diversos países, aprender os diversos idiomas, costumes e crenças, para depois fundar um templo, sempre sob às ordens de Edir Macedo (MARIANO, 2003). Caso não se cumpra com todas as suas prescrições será automaticamente expulso da IURD. Isso tem contribuído como já assinalado em outro momento, na preservação de uma “marca forte” da IURD que não se confunde com os diversos “ministérios” de outras igrejas evangélicas espalhadas em cada “esquina”.

Todavia, o que mais impressiona no exuberante crescimento dessa igreja é a migração, assinalada por Pierucci (2006), de adeptos do catolicismo, do pentecostalismo, do kardecismo e das religiosidades afro-brasileiras em direção à IURD. Como esses novos adeptos, ao serem convertidos, não são “iniciados” traumáticamente, por continuarem tendo acesso à suas antigas crenças e símbolos, o processo de migração continua sendo um instrumento importante de expansão.

CAPÍTULO III - A RELIGIOSIDADE AFRO-ESPÍRITA

1-Visibilidade no cenário religioso brasileiro

Nos últimos anos tem sido marcante no Brasil as transformações no âmbito religioso, particularmente no exuberante crescimento do neopentecostalismo e uma diminuição numérica da religiosidade afro-espírita (PIERUCCI, 2006), mesmo que continuemos a nos deparar nas esquinas, nas praças, nas praias, com a presença visível de “despachos”, de ritos, ou mesmo de terreiros e centros espíritas, que testemunham a visibilidade desse segmento religioso no território nacional.

Vale salientar que, para o senso comum, as religiosidades afro-brasileiras ou mesmo “espíritas” não possuem grandes diferenças. Porém, como poderemos observar na seqüência deste trabalho, elas têm suas especificidades, singularidades que as diferenciam e demarcam os seus espaços, tornando-se visíveis no conflituoso cenário religioso brasileiro.

Obviamente não irei analisar de forma pormenorizada a religiosidade que designo afro-espírita, mas apenas alguns aspectos do candomblé, da umbanda e do espiritismo kardecista, que as tornam singulares. Nesse sentido, Ortiz (1991) afirma que o candomblé no Brasil tem como principal fonte sagrada a própria África com o culto dos deuses negros, contrapondo-se a uma sociedade brasileira “branca” ou “embranquecida”. Sob esta ótica, estabelece-se, à primeira vista, uma ruptura entre o candomblé e a umbanda, pois enquanto que nesta se observa uma tentativa de desligamento das raízes africanas buscando uma identidade brasileira, porém sem extinguir a importância do negro no seu seio, aquela deseja preservar os fortes laços com a África.

Outro aspecto digno de nota é que, enquanto no candomblé a passagem entre o mundo profano e mundo sagrado é marcada através da reclusão, no caso da umbanda é a

assiduidade cotidiana às sessões que ensina ao adepto como se comportar diante do sagrado (ORTIZ, 1991). Nesse caso, a umbanda e o espiritismo kardecista se assemelham, visto que não existe um período específico datado, correspondente à camarinha, que isola o indivíduo do mundo, ministrando-lhe as normas religiosas. Além do mais, o culto é realizado à noite, após o cumprimento por parte dos fiéis das suas labutas diárias para sobreviver, integrando harmonicamente religião e atividade profana. Nesse aspecto, induz-me a afirmar temerariamente que, ao contrário do candomblé, o umbandista e o kardecista são trabalhadores que cumprem as suas tarefas religiosas, sem abandonarem o seu cotidiano.

É importante frisar que esses grupos religiosos são supervisionados por federações. Essas entidades corporativas funcionam como uma ortodoxia maior na unificação de uso e consumo de seus bens simbólicos. Na concepção de Bourdieu (1999), se constitui a forma mais apropriada de reconhecer objetivamente a fé, impondo formas e mecanismos para a realização e satisfação dos interesses religiosos.

Por outro lado, segundo Prandi (1991 apud ORO, 1999), existe uma ferrenha disputa entre os terreiros e grupos, que tem dificultado uma união efetiva desses religiosos em prol coletivo, causando dissidências, mas que por outro lado, tem contribuído para o aumento numérico de vários templos afro-espíritas espalhados por toda a parte. São esses terreiros e centros espíritas que constituem a melhor forma de visibilidade da expansão dessas religiosidades, com suas arquiteturas peculiares e que assumem o papel principal de divulgação da religiosidade afro-espírita.

É essencial lembrar ainda que na passagem do candomblé, como assinalado por Prandi (2004 apud PIERUCCI, 2006), de religião étnica e social a uma religião popular, demonstra o reflexo de uma grande mobilidade religiosa em que as pessoas buscam uma melhor oferta de bens para a solução de suas diferentes demandas. Em contrapartida, para se

manter “forte” nessa dinâmica, é preciso que haja cada vez mais o aumento quantitativo de fiéis para uma distribuição mais efetiva de seus produtos religiosos.

Essa crescente diversidade e pluralização religiosa implicam, segundo Camurça (2006), em um processo de “desinstitucionalização” ou “globalização” das religiões. Pontua o autor que esse fenômeno observado, particularmente no Brasil, aponta para um significativo “esvaziamento” das religiosidades tradicionais, como por exemplo, a Igreja Católica e as Igrejas protestantes históricas, como também o “esvaziamento” das religiões mediúnicas, paralelamente a um significativo aumento de outras formas de expressões religiosas, geralmente menos radicais em relação aos usos e costumes da sociedade capitalista, como também o crescimento dos “indivíduos sem religião”, que na concepção de Novaes (2004), são aqueles que transitam em várias religiosidades na busca de símbolos que possam dar sentido aos seus anseios e necessidades individuais.

Em relação à quantificação de adeptos nas diferentes religiões do Brasil, levando-se em consideração os “cruzamentos” e “combinações”, Antoniazzi (2002) observa uma tendência que certamente foge dos critérios de objetividade estabelecidos pelo IBGE nos seus questionários. É quando remete à “mistura ou pertença de várias religiões”, realidade esta, não observada pelo Censo 2000. Em outro estudo, Novaes (2002) também questiona quais foram os motivos que levaram a diminuição do número de fiéis do candomblé, da umbanda e do kardecismo, apesar do esforço de seus principais líderes no sentido de que essas religiosidades assumissem uma maior visibilidade no quadro das religiões brasileiras.

Segundo Camurça (2006), em meio a uma diversidade de fatores que apontam as diversas possibilidades que vieram a tornar essas religiosidades menos visíveis, o mais destacado é a comprovação de que muitos daqueles adeptos ainda afirmarem a sua pertença ao catolicismo.

Com efeito, segundo Oro (1999), malgrado as diversas perseguições policiais do passado e “expressões públicas de discriminação” às religiões afro-brasileiras, essas continuam vítimas de preconceitos e discriminações em menor grau e têm conseguido se afirmar no conflituoso campo religioso brasileiro, apesar da perda de fiéis, sobretudo, para o neopentecostalismo.

Nessa perspectiva, acredito que a autodenominação de um grupo dominante ao se declarar como cristão e outro tachado como pagão e, por conseguinte, o primeiro que se considera como “salvo”; e o outro acusado de “condenado”, ou de “incivilizado”. Ou seja, uma visão etnocêntrica em que um é visto como “anjo” e o outro como “demônio”, tem dificultado a uma boa parcela dos afro-espíritas, apesar de não se autodenominarem como “condenados”, preferirem negar a sua pertença religiosa e se declararem católicos, ou mesmo “sem religião”. Compreendo que essa postura, aliada às dificuldades de sucessão nos terreiros, tem refletido na diminuição numérica desses fiéis quando quantificados pelo Censo¹⁷.

Paradoxalmente, apesar da diminuição do número de fiéis nas religiosidades afro-espíritas, o espiritismo kardecista, segundo dados da própria Federação Espírita do Estado de Sergipe (FEES) possui 76 (setenta e seis) centros espíritas adesos àquela instituição. É possível que esse número envolva adeptos do candomblé e da umbanda que se declaram espíritas kardecistas, devido a esta religiosidade possuir uma maior “legitimidade” social em relação àquelas e, sobretudo, por sofrer menor volume de perseguição. Por outro lado, os kardecistas quando se declaram católicos, é devido, também, à aceitabilidade social que goza esta religião por ser universal.

Vale salientar que, segundo Oro (1999), sempre houve um ataque da Igreja Católica, e, sobretudo, do neopentecostalismo, à religiosidade afro-espírita, porém, o

¹⁷ Em Sergipe existem 12.607 espíritas, enquanto que na umbanda e candomblé, apenas 1584 adeptos. Ver IBGE (2000).

emblemático disso tudo é a postura adotada pela IURD como a mais ferrenha perseguidora, e por mais paradoxal que seja, tem se tornado bastante parecida com o seu alvo de ataque, à medida que tem se utilizado sistematicamente dos mesmos símbolos religiosos, mas com uma “nova roupagem”. Dessa forma, para melhor compreender essa dinâmica, irei evidenciar o significado desses símbolos e, em outro momento, analisar o valor simbólico desses bens quando ofertados e consumidos por iurdianos.

2 – Significado dos bens simbólicos afro-espíritas

Ao adentrar na IURD com o propósito principal de detectar os bens simbólicos afro-espíritas, observa-se que ela oferece ao público, nas “sessões espirituais de descarrego” e nas “reuniões ou correntes de libertação”, os mesmos bens simbólicos compartilhados na religiosidade afro-espírita, provocando um grande “alarido”, que levou a Oro (2006) a denominar as práticas da IURD como “pentecostalismo macumbeiro”, pelo uso sistemático desses bens, malgrado, como já salientado, combatê-los incisamente.

Diante dessa complexidade, acredito que uma análise comparativa do significado dos símbolos afro-espíritas como água benta, mesa branca, vestes brancas, arruda, fitas coloridas, fotografias, óleo de oliva, “pontos riscados”, “pais e mães-de-santo”, andar de pés descalços, nó nas roupas, passes, expressões de linguagem (amarrado, despacho, feitiço, oração forte, descarrego), o transe, entidades espirituais (encostos, espíritos de luz, pretos-velhos, erês, exu Caveira, Zé Pilintra, Tranca-Rua, pombagiras), possibilitará uma melhor compreensão dessas categorias que são de suma importância para os afro-espíritas assim como para IURD.

Em princípio, a principal similitude existente entre as práticas mágicas do kardecismo, umbanda e candomblé é a importância dada à possibilidade de incorporação de

espíritos nos seus fiéis, através da qual ocorre a comunicação entre os homens e os espíritos (ORTIZ, 1991). Segundo o autor, esse diálogo espiritual com os homens foi bastante permeado de diferentes interpretações, estabelecendo confusões seculares. Nesse sentido, Legba ou exu era uma entidade espiritual que tinha o atributo de transmitir as ordens de Ifá, o deus do destino, para que houvesse a ordenação do cosmo, mas como “fracassou” nessa missão, o mundo tornou-se um caos, uma desordem. Desse modo, a crença em Legba ou exu, advinda de uma tradição africana que ao chegar ao Brasil foi interpretado pelos cânones católicos como a personificação do demônio com seus atributos maléficis e pelos cultos afro-brasileiros como portadores de uma mensagem do bem ou do mau, a depender da função a ser designado.

Por outro lado, a doutrina espírita evidencia que, devido à impossibilidade de uma comunicação direta entre Deus e os homens, os espíritos cumprem esse papel de mediação (KARDEC, 1999). Salienta essa religiosidade que o vocábulo daimon, que originou o enigmático termo demônio, não era interpretado na antiguidade como seres voltados exclusivamente para o mal, pois a essa categoria estavam alinhados todos os espíritos, distinguindo-se entre eles os espíritos superiores, os deuses e os espíritos inferiores menos elevados, os demônios, com a sua tipificação atual. Nessa mesma direção Itioka (1988) afirma:

O significado da palavra daimon passou por uma evolução. E este desenvolvimento pode sugerir algo para se conhecer a natureza dos principados e potestades. A palavra daimon, no grego, teve diferentes significados, em cada estágio histórico, desde os tempos de Homero até o tempo da Septuaginta e do Novo Testamento. Nos tempos de Homero, daimon significava deuses, e era sinônimo de theos, que significa deus. Já no tempo pós-homérico, a palavra passa a significar intermediários entre deuses e o homem. Mas, no terceiro estágio, os gregos começaram a considerar os daimons como seres moralmente fracos e imperfeitos, algumas vezes bons e outras vezes maus. E, finalmente, na Septuaginta e no Novo Testamento, todos os demônios ou daimons são considerados possuidores de uma natureza maligna e todos eles membros do reino de satanás (ITIOKA, 1988, p. 93).

Nesse sentido, a doutrina espírita postula que, ao substituir o termo demônio por anjo, tem-se o cristianismo e, ao substituí-lo por espírito, tem-se o espiritismo. Assim sendo, tanto um como outro se alicerça sob a mesma égide doutrinária.

É preciso frisar ainda que os exus se apresentam com suas particularidades e funções, a depender dos pedidos dos consulentes, que são vistos como espíritos trevosos, de uma forma geral. Entretanto, segundo Cacciatore (1988), existem exus intermediários, ou seja, trabalham para o mal, mas também para o bem quando são solicitados, enquanto que há outros que só fazem o mau, configurando-se, estes, em “exus pagãos” e aqueles, em “exus batizados”.

Outro aspecto importante a considerar é que esses exus são referendados nas sextas-feiras à meia-noite e se vestem geralmente com capa vermelha ou preta forrada de vermelho e, quando se autodenominam pombagiras, se vestem como tal com suas roupas insinuantes, variando conforme as entidades e com determinados “pontos riscados”. Esses “pontos” correspondem a desenhos formados por um conjunto de sinais cabalísticos, que são riscados com pomba (giz) na cor de determinadas entidades, com o intuito de auxiliar a sua vinda ao mundo dos humanos (RONTON, 1994).

Ainda a respeito das particularidades dos exus, Ortiz (1991) afirma que:

A descida dos exus contrasta vivamente com a manifestação dos espíritos de caboclos ou preto-velhos; eles derramam cachaça no chão, riscando no solo alguns pontos cabalísticos. Vez por outra bebem grandes goles de pinga no gargalo da garrafa, lambendo avidamente o chão para aproveitar as gotas que por acaso se percam. O material mágico é de outro estilo compondo-se sobretudo de velas negro-vermelhas, cores características do espírito. O transe marca fortemente o caráter demoníaco da sessão; os exus não andam, mas se arrastam pelo chão, como que esmagados pelo peso de seus pecados. O próprio corpo se deforma, as mãos e os braços ficam retorcidos, o espírito fala com uma voz gutural gritando geralmente uma série de obscenidades (ORTIZ, 1991, p. 141).

Nesse particular, a pombagira, por exemplo, aparece com várias denominações: na umbanda e quimbanda (pombagira Rainha, Mulambo, Cigana, Arrepiada, Sete-Encruzilhadas, Rosa Caveira, Maria Padilha, etc.), todas se apresentam quando “baixam” com um comportamento peculiar de prostituta (CACCIATORE, 1988), assim como com risadas estrondosas e quase sempre com as mãos para trás. O exu Caveira representa o “príncipe dos cemitérios”, mora nesses locais, sendo seus guardiões, geralmente se apresenta com uma caveira que substitui a cabeça e quando é pago trabalha para matar. O exu Tranca-Rua corresponde a um dos proprietários das encruzilhadas, trancando todos os caminhos. O Sete-Encruzilhadas é o “comandante” dos exus que trabalha nas encruzilhadas, cruzamentos de caminhos, também designado de “Seu Sete”. Já o Zé Pelintra é visto como um tipo de exu que se veste “com um terno branco e chapéu mole, lenço vermelho ao pescoço e usa bengala” (CACCIATORE, 1988). Sua principal característica, quando “baixam” ou incorporam, é a sua linguagem marcadamente obscena e o consumo de cachaça.

Vale salientar que no panteão umbandista observa-se claramente uma divisão bem definida dos espíritos, representado pelos “espíritos de luz”, com suas sete linhas¹⁸ em que estão agregados os “caboclos”, “preto-velhos” e “crianças”. Em outro extremo os “espíritos das trevas” com os seus diversos exus, sendo atrelados à quimbanda. Essa divisão em linhas também faz parte do candomblé, porém relacionadas às leis cármicas. Já no universo kardecista essa divisão é composta por “espíritos imperfeitos, espíritos de segunda ordem e os espíritos puros” (ORTIZ, 1991).

È fundamental asseverar que não nos interessa, em princípio, se a incorporação desses espíritos nos médiuns afro-espíritas provoca ou não a perda da

18 “O termo linha indica a origem dos espíritos que descem”. Ex: “linha de Angola”, linha gegê, etc. ver Ortiz, 1991, Magnani, 1991, (**sic passim**).

consciência desses fiéis, mas as características exteriores é que vão permear o jogo de significados na identificação dessas entidades.

Nesse mister, é de grande valia na religiosidade afro-espírita a mímica que se produz no momento em que se manifesta, por exemplo, o espírito de uma criança, em que o médium se comporta tal como assim o fosse, desejando, inclusive, consumir balas, bombons e outras guloseimas. A esses espíritos de crianças são remetidos à idéia de erê bem típica do candomblé, contudo, essa noção de erê foi confundida com o culto dos gêmeos (ibejis), originando o culto do orixá os erê-ibejis, com suas particularidades e diferentes adeptos, porém sempre homenageados no dia 27 de setembro, como dia de São Cosme e Damião (ORTIZ, 1991). Por outro lado, os preto-velhos, espíritos dos antigos escravos, se apresentam encurvados e com uma voz rouca, fumando seus cachimbos, atendem pacientemente as consultas que lhe são feitas, dando-lhes conselhos.

Já os sacrifícios de animais oferecidos por “pais ou mães-de-santo” - designação atribuída aos chefes de terreiros das religiosidades afro-brasileiras, babalorixá quando do sexo masculino e ialorixá quando do sexo feminino - a esses espíritos também tem suas especificidades, ou seja, a fartura ou padê é uma oferenda consagrada aos espíritos benfazejos, enquanto que seus restos mortais jogados nas encruzilhadas são oferecidos aos exus. Esses restos transformam-se em ebó e quem nele pisar será enfeitado por essas energias deletérias, causando grandes enfermidades, inclusive a morte.

Esses feitiços correspondem a irradiações de forças negativas contra alguém, através de contato direto com o objeto ou indiretamente por irradiação à distância. Objetos esses impregnados de muitos males e o simples contato acarretará em problemas de toda ordem. Sendo bastante comum a utilização nos diversos trabalhos de objetos de uso pessoal, como roupas, inclusive íntimas (CACCIATORE, 1988).

Outro aspecto a ser considerado é que os “espíritos de luz” do candomblé e da umbanda quando são incorporados nos médiuns do kardecismo são orientados a trilhar na escala espiritual, sob a alegação de não terem a mesma importância em relação aos espíritos de médicos, escritores, ou outros intelectuais brasileiros ou estrangeiros. Enquanto que os “maus espíritos” são “catequizados” a uma mudança de atitude para alcançar também a felicidade. Sendo, por outro lado, inadmissível o uso de charuto, pólvora, bebidas alcoólicas, ou objetos similares, apesar da umbanda atribuir um caráter científico a esses usos (MAGNANI, 1991). Havendo também, nesse aspecto, uma forte oposição entre o espiritismo kardecista e religiosidade afro-brasileira.

Ressalto ainda que os encostos são também permeados de significações singulares na religiosidade afro-espírita. No espiritismo kardecista os encostos seriam os espíritos obsessores que ainda estão apegados a terra e que se encostam em suas vítimas para se vingar de algo que fora feito nesta vida ou em vidas passadas; ou mesmo para “sugar” as energias dos vivos, através do alcoolismo, drogas, sexo, etc.

Já na umbanda e no candomblé, esse “encosto é associado ao egun, espírito de um morto que, sentindo-se solitário, procura levar consigo outras pessoas” (ORO, 2006). Compreendo que esse encosto no pensamento afro-espírita pode “evoluir moralmente” ou “estacionar” nessa caminhada, assim, “evoluídos”, transformam-se em “espíritos de luz”; enquanto aqueles em exus, ou em espíritos inferiores, que “amarram” a vida das pessoas. É importante mencionar que “amarrado” é a situação em que se encontra alguém com várias dificuldades advindas de ações maléficas de espíritos que prejudicam a vida dessas pessoas em todos os aspectos (CACCIATORE, 1988). A partir desse contexto, é plausível afirmar que o “encosto” que “amarra” a vida das pessoas, constitui um espírito apegado a terra, mas não é visto como satanás, diabo, ou demônio.

Outro fato interessante é que para que haja uma motivação ao transe no candomblé e na umbanda, são utilizados alguns ritos de iniciação, nos quais se encontram algumas danças atreladas a determinadas canções e toques, como também a banhos misturados com algumas ervas: arruda, capim santo, rosas, aroeira e outras. Nesse contexto, Ossain aparece como a entidade masculina das folhas e ervas medicinais, sendo no Brasil sincretizado como São Benedito (CACCIATORE, 1988). Esses banhos de ervas, além de funcionarem como meio de limpeza do corpo impregnado de impurezas espirituais, possibilitam a manifestação dos orixás e fechamento do corpo contra os maus espíritos através de uma oração forte.

Ainda é importante mensurar que esse fechamento do corpo significa a realização de cerimônias rituais, com o propósito de proteger uma pessoa contra o mal advindo de espíritos ou de pessoas, além de livrá-las de tiros, facadas ou mesmo picadas de cobras ou outros animais. Por outro lado, a oração forte corresponde a uma oração escrita que é guardada em um saquinho, ou em outro recipiente, servindo como uma espécie de amuleto (CACCIATORE, 1988).

Diferentemente, no espiritismo kardecista, o transe é estimulado primariamente através da frequência assídua às palestras públicas, depois ao Estudo Sistemático da Doutrina Espírita (ESDE), a seguir às reuniões de desenvolvimento mediúnico; e, finalmente, às reuniões de desobsessão, nas quais já se encontram “preparados” a lidar com diferentes entidades espirituais.

Em relação aos objetos encontrados na religiosidade afro-espírita, descreverei sumariamente os seus respectivos significados. As fitas coloridas ou fitas de santo, são algumas tiras de seda ou cetim, suas cores representam as sete linhas da umbanda e são utilizadas como amuleto e também amarradas à imagem de um santo católico sincretizado com um orixá específico, usada em diversos trabalhos. Esses trabalhos correspondem a

rituais realizados pelos cultos afro-brasileiros visando fazer o bem ou o mal (CACCIATORE, 1988).

As rosas (vermelhas, brancas, roxas, etc.) são flores dedicadas a determinados orixás, mas que têm em comum a função de servirem como meio de descarrego do corpo e ambientes, atraindo o auxílio de entidades espirituais benfazejas. Essa mesma atribuição possui o sal grosso e a arruda, apesar de possuírem outras especificidades, como por exemplo, o sal grosso também é bastante utilizado como proteção contra todos os males físicos e espirituais; enquanto que a arruda tem bastante utilidade contra o mau-olhado, magia negra, como também serve para coroação dos médiuns na umbanda. Já o óleo de oliva é útil nos trabalhos, servindo como “condensador de fluidos, nas comidas e nos assentamentos de vários orixás” (CACCIATORE, 1988). Vale assinalar que esses assentamentos correspondem ao “conjunto de objetos rituais que representam os orixás e onde reside sua força” (MAGNANI, 1991).

Concernente às fotografias e aos nós nas roupas, também tem suas especificidades na religiosidade afro-espírita. Nos terreiros de candomblé e umbanda são utilizados nos trabalhos através de oferendas a determinadas entidades espirituais que podem prejudicar ou beneficiar essas pessoas (CACCIATORE, 1988). No kardecismo não há a utilização desses nós, mas apenas de fichas onde são coladas as fotografias dos enfermos.

Segundo atores sociais, nessas fichas contêm, além das fotografias, o nome completo do paciente e de sua enfermidade, e que na reunião de desobsessão os espíritos causadores dessas enfermidades são invocados a se comunicarem e expressarem seus desejos, para depois serem evangelizados por um fiel e convencidos a abandonar a sua vítima e a trilharem no caminho do bem.

Em relação aos utensílios, destaco a mesa branca e vestes brancas. No kardecismo, a mesa branca se refere à cor das roupas utilizadas por seus adeptos durante à

realização de sessões espíritas (CACCIATORE, 1988). Por outro lado, segundo atores sociais, essa cor quando utilizada representa simbolicamente a paz divina, mas que pode ser de qualquer outra cor, uma vez que esse fato não tem nenhuma influência na realização dos rituais. Já o significado dessa e de outras cores na umbanda e no candomblé tem as suas particularidades.

Concernente à água, utilizada nos rituais espíritas, funciona como um condensador das energias espirituais e é bastante eficaz na cura dos males físicos e espirituais. Melo (1992) afirma ainda que a água constitui um dos corpos mais simples e receptivos da terra, sendo um dos elementos que tem maior poder de absorção fluídica. Este autor cita Kardec que, ao analisar as modificações da matéria a partir da influência dos magnetizadores, tomou por base de experimentação a água, onde demonstra a modificação das suas propriedades pela transmutação por meio do fluido magnético, sob a ação da vontade humana, pois a água é suscetível de receber algumas modificações e de adquirir outras propriedades, inclusive terapêuticas, a partir da fluidificação. Afirma ainda que a cor e o tipo do vasilhame não têm nenhuma relevância, podendo dessa forma ser de vidro, plástico, metal, claros, opacos, transparentes, etc., basta apenas que seja limpo e isento de impurezas (MELO, 1992).

Enfatizando o uso da água durante os rituais espíritas Melo (1992) pontua que os efeitos produzidos são múltiplos e cita alguns deles que enumero da seguinte forma: 1º) Às vezes os efeitos são absolutamente opostos: alternativamente tônica ou laxativa, a água magnetizada fecha ou abre as vias de eliminação, segundo as necessidades do organismo, pois toda magnetização direta ou indireta tem por fim o equilíbrio das correntes e, conseqüentemente, o das funções. O efeito será tônico, quando houver excesso nas funções de eliminação e será laxativo quando as funções de condensação forem exageradas.

2º) O efeito laxativo da água magnetizada é notável e, às vezes, até instantâneo. Tomada em jejum e nas refeições, habitualmente, restabelece o equilíbrio das funções, fazendo assim desaparecer as prisões de ventre. A purgação pela água não abala e nem deprime, ao contrário, sente-se o doente mais animado e revigorado.

3º) A água magnetizada também favorece a transformação e a circulação do sangue.

4º) O uso externo da água magnetizada também é eficaz. Pode ser aplicada nas doenças de pele, como feridas, erisipelas, dartros, queimaduras, etc., como também nas moléstias dos olhos.

Em relação ao passe, segundo informações de atores sociais entrevistados, trata-se simplesmente de uma troca de energias que é feita pela imposição das mãos no paciente pelo médium, e que, a depender da receptividade, pode ou não ter um efeito eficaz, ou seja, depende muito da fé do paciente em obter a cura e da boa vontade daquele que aplica tal recurso terapêutico.

Segundo ainda esses mesmos informantes, há na utilização dos passes vários métodos e técnicas de aplicação que estão sujeitos às necessidades dos pacientes, porém, o mais utilizado nas casas espíritas, de um modo geral, são os passes dispersivos que constitui basicamente em movimentos rápidos das mãos do médium, que vão da cabeça aos pés do paciente (MELO, 1992). Este procedimento alivia rapidamente as necessidades mais imediatas dos enfermos. Na concepção de Ortiz (1991), o passe:

É um tipo de prática mágica de origem espírita que tem por finalidade expulsar os maus fluidos do corpo das pessoas. Ele é de natureza essencialmente mecânica e situa-se aquém das consultas, pois o cliente não conversa com os espíritos. Os indivíduos são colocados em frente ao médium que inicia imediatamente seu trabalho; o contato com o corpo profano lhes é penoso; eles fungam, crispam o rosto, como se os maus fluidos que emanam do consultante entrassem numa luta renhida contra a matéria divina (ORTIZ, 1991, p. 108).

Vale salientar que os passes funcionam como descarrego de energias malélicas que vêm atuando nos pacientes e que são lançadas ao solo através das mãos do médium. Nesse sentido, é necessário que o paciente e passista estejam com os pés descalços e que, além de tudo, atuem em atitude de respeito na passagem do espaço profano ao sagrado. No caso dos umbandistas, tem sido bastante comum a utilização de tênis branco (ORTIZ, 1991).

Outro aspecto a ser destacado é que a expressão *carrego*, tão utilizada na religiosidade afro-brasileira significa uma obrigação que o fiel tem para com um exu e vice-versa, onde o fiel faz suas oferendas em troca de proteção ou outros favores. Nesse aspecto, a pessoa envolvida com o exu não é considerada “filha de exu”, mas tem um *carrego* de exu que precisa ser despachado (ORTIZ, 1991). Despacho é aqui entendido como uma oferenda feita a exu para que ele sirva de mensageiro aos orixás e que, contando com a sua boa vontade, venha a permitir a realização das cerimônias de forma harmoniosa (CACCIATORE, 1988). Nesse sentido, observemos o que nos diz Bastide (1973) acerca da estrutura das diferentes cerimônias africanas em que a importância dos exus é ressaltada:

Os sacrifícios propiciatórios e, em especial, o despacho de Exu, condição *sine qua non* do sucesso da festa; as danças preliminares, que são um apelo às divindades para que elas desçam sobre seus cavalos; depois da descida dos santos, da troca de roupas, a série ritual das danças do transe; finalmente, os ritos de saída, despedida dos deuses, refeição comunal dos fiéis, comunal não no sentido católico do termo, mas pelo menos no sentido simbólico da solidariedade tribal (BASTIDE, 1973, p. 274).

Portanto, o êxito desses rituais e demais cerimônias dependem do consentimento dos exus, preterindo a ação dos orixás a segundo plano. Desse modo, mesmo temerariamente, induz-me a afirmar que os exus possuem o maior grau de importância no panteão da religiosidade afro. Nesse sentido, não é sem razão que a IURD ao declarar

“guerra” a esses exus tem como pano de fundo exorcizá-los com o intuito de desestruturar a base mais forte daquela religiosidade.

Assim, realizado esse breve quadro comparativo dos bens simbólicos afro-espíritas que são convergentes na IURD, cabe-nos lançar a busca desses “rumores” para melhor compreender a dinâmica da IURD na ressignificação desses bens. Com esse propósito, realizarei, nesse momento, uma descrição densa dos rituais realizados nas “sessões de descarrego” e nas “reuniões de libertação”, para dessa forma, melhor compreender a *performance* dessa emblemática entidade religiosa que se autodenomina como implacável “caçadora de encostos”.

CAPÍTULO IV – O CENÁRIO CULTUAL E OS “PONTOS DE CONTATOS”

1- O cenário cultural: arquitetura, altar, indumentária dos pastores e obreiros

No grande “mercado” de religiões do Brasil, observamos um aglomerado de casas, institutos e igrejas dos diferentes segmentos religiosos com seus aspectos arquitetônicos que demarcam características que lhes são peculiares, assim como uma delimitação de fronteiras simbólicas que servem para diferenciar cada expressão religiosa, como forma de manifestação do sagrado em meio ao profano, ganhando visibilidade com os seus suntuosos templos, ou mesmo com singelas casas. Nesse aspecto, com a proliferação de casas que se tornaram templos, Mendonça (1995) acentua que o protestantismo, em particular, foi ganhando espaço, sem, contudo, causar impacto à sociedade brasileira, notadamente católica. Acerca dessa visibilidade do protestantismo, afirma o autor:

Por toda parte, no campo e nas cidades, vêem-se templos, às vezes rústicas e feiasas “casas de oração”, às vezes suntuosas catedrais góticas ou modernas. Há pequenas escolas, grandes colégios ou conjuntos universitários, assim como duas conhecidas universidades (MENDONÇA, 1995, p. 15).

Nesse sentido, a IURD, como vertente do protestantismo, apresenta seus templos geralmente pintados com tinta branca na sua frente, com a expressão em tonalidade vermelha: Jesus Cristo é o Senhor, e em tonalidade azul: Igreja Universal do Reino de Deus, como também o formato de um “coração” em cor vermelha contendo um desenho de uma pomba branca, que, segundo os iurdianos, representa simbolicamente o Espírito Santo.

No interior de suas igrejas, observa-se um conjunto de cadeiras expostas em colunas com um corredor ao meio e mais dois em suas extremidades. Mais à frente um altar contendo basicamente uma mesa forrada com toalha branca, uma “arca da aliança”, uma

escrivadinha, piano ou som mecânico, uma mesa/altar com uma Bíblia e um candelabro com receptáculo de sete velas, além de quatro cálices dourados e alguns cálices contendo óleo de oliva.

É importante frisar que o átrio e o altar são os locais privilegiados na manifestação do sagrado. Segundo Macedo (2002), o átrio correspondia no Antigo Testamento a uma parte física do templo que era destinada às pessoas leigas, enquanto que o “Santo dos Santos” era outra parte do templo, destinada aos sacerdotes, local em que ficava o altar dos sacrifícios. Com essa perspectiva, Macedo (2002) objetivando ratificar a importância do átrio e do altar utiliza-se da passagem bíblica contida em 2 Crônicas (7:7-7):

Salomão consagrou também o meio do átrio que estava diante da casa do Senhor; porquanto ali ele ofereceu os holocaustos e a gordura das ofertas pacíficas; pois no altar de bronze que Salomão tinha feito não cabiam o holocausto, e a oferta de cereais e a gordura (BÍBLIA SAGRADA, 1993).

Entretanto, na atualidade, segundo Macedo (2002), para servir no átrio através do trabalho leigo, o fiel tem que estar preparado para assumir essa árdua tarefa, ou seja, tem que ser uma nova criatura nascida do Espírito Santo, enquanto que para servir no altar, tem que ser pastor ou exercer funções sacerdotais. Todavia, na ausência do pastor, um obreiro poderá executar esses serviços, pois na IURD não há hierarquia de serviços, e as tarefas mais simples são de suma importância para a construção e divulgação do “reino de Deus” a todas as criaturas¹⁹ em todos os lugares e sob todas as formas possíveis.

Outro aspecto, digno de nota na IURD, é a mudança constante do altar, que a depender das campanhas e outros propósitos de fé, a sua estrutura original é totalmente

19 Macedo faz distinção entre criatura e filhos de Deus, ao afirmar que a maior falácia de todos os tempos é acreditar que todos são filhos de Deus, pois todos são criaturas de Deus, mas apenas os que fazem a vontade de Deus, os batizados no Espírito Santo, os convertidos verdadeiramente, podem ser considerados filhos de Deus. Macedo, Edir. Somos todos filhos de Deus? Uma reflexão sobre a situação espiritual da humanidade nos dias de hoje. 1ª edição. Rio de Janeiro: Unipro Editora, 2007.

transformada. Na realização desses rituais foram construídos no altar os seguintes símbolos: “Tenda de Salomão”, “Trono Divino”, “Cruz Iluminada”, “Lago do Sal”, “Mar Vermelho”, “Monte Sinai”, dentre outras construções culturais, com o intuito de contagiar os seus fiéis através do contato com esses bens, tendo em vista a expulsão dos demônios e, conseqüentemente, conquista dos propósitos.

Em relação à indumentária dos pastores e obreiros, observei que em determinadas “sessões de descarrego” e “reuniões de libertação”, esses atores sociais se vestem com roupa preta com o nome nas costas com tonalidade branca: sessão de descarrego ou reunião de libertação. Todavia, o que é mais recorrente é o uso de roupas brancas por pastores e obreiros, misturando-se com as obreiras que se utilizam de camisa branca, crachá, saia azul-marinho ou mesmo preta, com uma pequena gravata com um nó na mesma tonalidade da saia, que pode, em alguns casos, embora com raridade, ser trocada pela calça, como também com o uso de sapato preto de estilo feminino.

Segundo Aubrée (2003), esses detalhes têm uma importância fundamental para os pentecostais. A IURD reafirma ainda a tendência para que haja uma divisão dos papéis sexuais dentro de suas igrejas. Entretanto, compreendo que a utilização das vestes brancas por pastores e obreiros, particularmente nas “sessões de descarrego” e nas “reuniões de libertação”, constitui uma das estratégias de atrair fiéis, sobretudo, afro-espíritas para os seus cultos, devido ao valor simbólico desse tipo de indumentária para essa religiosidade.

Nesse sentido, observei em determinados rituais, que os pastores se encontravam no início do culto de descarrego com uma camisa preta sobreposta a uma branca, e em determinado momento, retiravam a roupa preta e permaneciam até o final com a roupa branca. Essa atitude remeteu-nos, de imediato, à troca de vestimentas realizada por pais-e-mães-de-santo quando incorporam os seus orixás e que possuem preferências próprias em relação às cores de indumentárias específicas.

Dessa maneira, através desses preparativos iniciais, acrescentados da oferta de outros bens simbólicos, a IURD tem conseguido atrair uma gama considerável de fiéis no consumo de seus bens, que funcionam como “pontos de contatos” que servem para despertar a fé de seus adeptos.

2- Os “pontos de contatos” e os propósitos de fé na IURD

É extremamente singular na dinâmica da IURD a oferta de vários bens simbólicos que funcionam como verdadeiros “pontos de contatos”. Esses bens, quando colocados à disposição, são fortes instrumentos para atingir os diversos propósitos de fé. É com a perspectiva de abordar essa dinâmica que descreverei como se opera essas liturgias, explorando ainda mais a “mentalidade mágica” do povo brasileiro.

Dessa forma, observa-se que nas “sessões de descarrego” e nas “reuniões de libertação”, há a oferta da água do “Rio Jordão” misturada com sal e óleo dentro de uma bolsa plástica, para que aqueles que apresentem problemas de ordem orgânica ou espiritual possam levar a referida água para as suas residências e se banhem com intuito de limpar as suas impurezas.

Antes dos fiéis buscarem esse bem oferecido pelo pastor, é feita uma oração de consagração. Além dessa água, é derramada próximo ao altar uma boa quantidade de sal, que segundo o pastor, representa o “Lago do Sal”. Nesse local os fiéis são convidados para se dirigirem com os pés descalços, caso apresentem qualquer tipo de enfermidade. Em seguida, são realizadas orações que são consideradas como forças na expulsão dos demônios causadores desses males.

Em outras reuniões, os pastores oferecem “algemas” feitas de papel branco aos fiéis. Em determinada ocasião do culto, esses fiéis dirigem-se ao altar, e em forma

circular cada fiel coloca uma parte da “algebra” no próprio braço e outra no braço de um outro fiel, e assim sucessivamente, até que fiquem todos algemados. Depois disso, o pastor/pregador afirma que formará uma corrente do bem para quebrar as correntes do mal causadoras de doenças, desgraças, desempregos. Essa ação serve como contra-ataque aos espíritos do mal que formam correntes malélicas para destruir os “filhos de Deus”. Assim faz a oração forte para destruir essas correntes. Após o término da oração, ordena que todos quebrem as algemas simbólicas que aprisionam a vida dos fiéis. Vale ainda salientar que nessas “algemas” os fiéis escrevem os males que gostariam de se libertar. A escrita nas algemas e a participação na oração forte significam a crença de que serão libertos.

Após todo esse ritual de libertação, os fiéis retornam aos respectivos lugares e retomam o discurso de convencimento por meio de passagens bíblicas. Em uma das minhas visitas o texto utilizado foi o Evangelho de Lucas (11: 24 - 26):

Ora, havendo o espírito imundo saindo do homem, anda por lugares áridos, buscando repouso; e não o encontrando, diz: Voltarei para minha casa, donde saí. E chegando, acha-a varrida e adornada. Então vai, e leva consigo outros sete espíritos piores do que ele e, entrando, habitam ali; e o último estado desse homem vem a ser pior do que o primeiro (BIBLIA SAGRADA, 1993).

Após a leitura, o pastor/pregador comenta a passagem bíblica afirmando que a casa significa o corpo e que o espírito necessita de um corpo para habitar. Defende que no momento das quebras das algemas o espírito mau foi expulso, mas que poderia voltar, e esse retorno apenas ocorreria se houvesse brechas. Então é preciso que haja uma sincera conversão através do batismo nas águas e comprometimento maior com a igreja através de ofertas e dízimos. Caso contrário, o fiel deixa as “portas abertas” para o mal voltar de forma mais violenta.

Nessa comparação da casa com o corpo, evidencia-se que se a casa já tem morador, impede que alguém entre nela; e se no corpo já existe morando o Espírito Santo o mau também não entra. Na pregação, o pastor/pregador afirma que o diabo quando entra nesse tipo de casa desarruma tudo: coloca a geladeira na sala, o fogão na sala, a cama na cozinha, etc. Faz de tudo para que as coisas dêem erradas, provoca uma verdadeira bagunça. Assim sendo, caso encontre a casa varrida, limpa, o Espírito de Deus lá habita. Enfatiza ainda que o mau se organiza no inferno para derrotar o bem, então tem que haver muita luta. Depois da prédica, o pastor, com um copo na mão, entoia uma canção determinando que todos os males (inveja, doença, infortúnios) sejam expulsos da vida dos fiéis.

Vale frisar que, segundo doutrina da IURD, ocorre a “possessão demoníaca” quando um ou mais demônios habita no corpo das pessoas, controlando todas as suas ações, causando problemas psicossomáticos, nesse caso, esses demônios agem de dentro das pessoas exteriorizando as diversas enfermidades. Por outro lado, ocorre a “opressão demoníaca”, quando os demônios agem não entrando no corpo, mas a sua influência bloqueia a visão dessas pessoas, dificultando o sentido pleno da Palavra de Deus.

Por outro lado, segundo doutrina da IURD, esses demônios têm suas próprias individualidades e consciência de suas ações perniciosas e usam os corpos das pessoas para expressarem os seus desejos, pois são seres espirituais que se escondem em diversos lugares; e, para serem expulsos, é preciso que sejam convocados a deixarem seus esconderijos.

Nesse sentido, segundo Almeida (2003), a IURD não utiliza o termo incorporação e sim manifestação por entender que os espíritos estão escondidos nos corpos dessas pessoas, assim essas entidades não são invocadas como acontece nas religiosidades afro-brasileiras, mas determinadas por sacerdotes da IURD a se manifestarem (ALMEIDA, 2003). Desse modo, pontua o autor, após interrogatório com esses demônios e a conseqüente descoberta dos seus nomes, como também das ações maléficas, estão prontos para serem

expulsos. Em outro momento, seguindo a mesma lógica apontada por Almeida, abordarei como ocorre esse interrogatório durante os exorcismos. Nesse sentido, a respeito dos esconderijos desses demônios, pontua Macedo (2005):

Há demônios que se escondem na residência das pessoas, na porta das casas, nas encruzilhadas, nas esquinas e até mesmo na porta da igreja, para esperar que suas vítimas saiam. Temos conclamado todos a colocarem suas vidas na presença do Senhor Jesus para que seus corpos sejam guardados contra todos os demônios. Ao fazermos orações em favor daqueles que nos procuram, ordenamos, na autoridade que Jesus nos concedeu que as entidades malignas abandonem seus esconderijos e venham até o lugar onde estamos (MACEDO, 2005, p. 124).

Dessa forma, através de um discurso persuasivo, a IURD consegue “materializar” esses espíritos, assim como culpá-los de todas as desgraças humanas. Além disso, incute nos fiéis a crença de que estão sempre vigiados por essas entidades que buscam qualquer brecha em suas vidas a fim de aprisioná-los. Essa brecha ocorre todas às vezes em que o fiel deixa de se comprometer ativamente com as obras da igreja, principalmente no tocante ao pagamento dos dízimos e ofertas. Assim, a IURD apesar de impor uma “teologia do enfrentamento” através da “guerra santa”, essa mesma “teologia” é imbricada com uma “teologia do medo”, ao ser enfatizado que não se pode deixar “brechas” para o demônio, caso contrário, a vida de seus fiéis será destruída. Desse modo, o intercruzamento dessas “teologias” impulsionam as ações de seus fiéis no combate diuturno a esses demônios.

Em outro propósito de fé iurdiano, denominado de “propósito da cruz”, as pessoas são convidadas a pegarem junto ao altar um papel em forma de cruz. Nesse papel contém uma etiqueta para que se coloque o nome do fiel e do problema a ser resolvido, ou seja, a mesma atitude adotada com as algemas e com outros objetos.

Com esse intuito, é armada no altar uma grande cortina branca com detalhes em azul representando, segundo o pastor, um santuário. Nesse santuário, em dado momento

do culto, as pessoas são convidadas para nele entrar de pés descalços. Dentro desse recinto litúrgico, encontra-se o pastor que escreve em um livro o nome do próprio fiel, ou mesmo de um familiar, amigo, etc., que esteja com qualquer dificuldade. Nesse ritual, o pastor afirma que os nomes desses necessitados serão colocados ao pé da cruz, comprometendo-se a realizar durante sete dias uma oração em favor dos mesmos. Além desse santuário, também se encontra no altar uma cruz de madeira com aproximadamente dois metros de altura, sem a imagem de Jesus Cristo, diferentemente do que ocorre no catolicismo e religiosidades afro-brasileiras.

Compreendo que essa “teologia da cruz”, que é tão marcante na IURD, constitui uma deturpação de uma das correntes do pietismo alemão. Mendonça (1995), citando Zinzendorf, atribui a “função epistemológica da cruz e dos sofrimentos do Crucificado, que são o único caminho para o conhecimento de Deus”. Dessa maneira, através da contemplação desse símbolo religioso, os homens tomam ciência dos pecados, assim como, Deus através de seu amor, perdoa todos os pecadores. Nessa “teologia da cruz” também é marcante a sua subjetividade e o clima emocional que desperta nos fiéis. Assim sendo, a IURD com a sua “teologia da cruz”, apesar de controverso, traz à tona um importante símbolo do pietismo alemão, dando-lhe primazia em seus vários rituais.

É digno de nota nos diversos cultos iurdianos, independentemente dos propósitos, o tom emocional vivenciado por seus fiéis. O “culto da cruz” é referenciado de várias formas, quer sob a forma de papel impresso para que seja colocado os nomes dos necessitados de oração; quer através de um simples toque do fiel quando construída no altar; quer por outras formas.

No entanto, dentre esses propósitos, o que mais desperta a atenção, ocorre durante à realização da campanha denominada de Fogueira Santa do Monte Sinal, em que as pessoas são orientadas por pastores a atravessar pela “Cruz Iluminada”. Por meio dessa

travessia, os fiéis alcançam a libertação dos demônios, enfatizando-se que Jesus Cristo não mais se encontra ali pregado na cruz, visto que venceu a morte. Desse modo, quem nele crê e fizer o “sacrifício da cruz”, anuncia a “morte” de tudo que os afligem. É nesse sentido que a “teologia da cruz” na IURD ganha uma suma importância, assim como outros bens simbólicos, não apenas os afro-espíritas como também outros, como por exemplo: água do Rio Jordão, os lenços de Madalena, etc.

Observa-se que na “travessia do mar vermelho”, simbolicamente posto no altar na campanha da fogueira santa, os fiéis são motivados a realizar essa travessia e, do mesmo modo que Moisés levantou seu cajado e o mar se abriu para a libertação do povo, eles também serão libertados. Segundo a IURD, da mesma forma que Moisés conseguiu essa proeza, os pastores também erguem o “cajado” de Moisés e os que atravessam o “Mar Vermelho” também se libertam da opressão do “Egito”, ressignificado como opressão dos encostos. Dessa forma, compreendo que esses e outros objetos utilizados pela IURD, mesmo sendo relíquias, precisam ser “fetichecizados” como meio de alcançar maior eficácia simbólica; pois esses objetos tomados isoladamente, tornam-se apenas exóticos. Vale ressaltar que, durante essas campanhas de avivamento iurdiano, sobretudo a “campanha da fogueira santa”, realizada duas vezes por ano, os seus templos ficam ainda mais lotados em relação a outros cultos.

Por outro lado, é digno de nota asseverar que nem todos os seus fiéis conseguem participar dessas campanhas, pois segundo os próprios iurdianos, esses eventos exigem sacrifícios financeiros que muitas vezes fogem das suas capacidades. Nesse sentido, uma fiel iurdiana nos relatou que frequenta a igreja há seis anos, mas nunca participou desses eventos, apesar do esforço de angariar fundos para participar efetivamente. No entanto, afirmou que tem muita fé em Deus, e que um dia irá também fazer esse voto tão grandioso.

Nessa perspectiva, também percebo através de testemunhos, via Rádio Atalaia nos programas patrocinados pela Rede Aleluia, em que os fiéis ao serem indagados pelo pastor se iriam participar da fogueira santa, muitos respondem das dificuldades, mas, que ainda assim, vão tentar participar dessa campanha. Então o pastor continua o discurso, motivando-os a não desistirem de participar desse evento.

Nesses testemunhos, pude observar dois fatos: primeiro, há uma exigência de um valor monetário considerável para que se possa fazer parte da campanha da fogueira santa. Segundo, apesar de se ventilar pela mídia que os testemunhos dos iurdianos, não apenas através dos meios de comunicação de massa, como também nos seus templos, são forjados, deixou-nos livres para pensar da mesma maneira que Levi-Strauss sobre a eficácia das práticas mágicas, mencionado alhures.

Por conseguinte, esses discursos também nos fornecem pistas para desconstruir, em certa medida, sem que isso constitua em provas, pois não me cabe provar nada, de que as manifestações dos encostos são eventos forjados pela IURD para impressionar os seus fiéis e assistentes; ao contrário, a IURD verdadeiramente acredita na existência dos encostos, como também em sua manifestação, funcionando como seu *marketing*, a exorcização dessas entidades espirituais. Acerca dessa crença nos encostos, vejamos o que nos diz Soares (1990 apud BONFFATI, 2000):

[...] os pastores ‘acatam’ todo o panteão afro-brasileiro: falam com eles, dão credibilidade a sua existência. Seria bastante ineficaz para uma pessoa que durante anos recebeu um determinado guia dizendo que tais coisas não existem. O que o pastor faz é mostrar que elas existem, mas que ele tem poder sobre elas [...] no momento em que o pastor invoca uma entidade e ela se manifesta [...]. Esse poder é reforçado quando o pastor se mostra capaz não só de invocá-las, mas também de fazê-las falar, confessar sua origem demoníaca e, por fim, numa prova incontestada de sua força, expulsá-las (SOARES, 1990 apud BONFFATI, 2000, p. 89).

Outrossim, não há como negar que a utilização dos variados objetos mágicos pela IURD, durante a realização de suas liturgias, têm um valor significativo para essa igreja, não apenas como meio de aumentar a fé de seus fiéis nesses “pontos de contatos”, mas também por estimulá-los ao pagamento de dízimos e ofertas. Neste sentido, Mariano (1999) relata a campanha do “sacrifício de Isaac”, organizada com o intuito de angariar fundos para efetivar a compra da TV Record, na qual houve por parte de seus fiéis, além da doação de dinheiro, a doação de imóveis, apartamentos, casas, dentre outros bens. Tendo em vista atingir os seus objetivos expansionistas, observemos o que nos diz Macedo (1999 apud MARIANO, 2003) acerca da fé:

A fé, ‘requer atitude’. Atitude de ‘sacrifício’. Pois, ‘a fé que dispensa o sacrifício é a fé farisaica e antibíblica’. Ordenado por Deus, o sacrifício ‘é uma atitude corajosa’[...]. ‘Em questão de fé, a razão não é boa conselheira’ (MACEDO, 1999 apud MARIANO, 2003, p. 254).

Por outro lado, como forma de “legitimar” o uso de seus bens simbólicos, Macedo (1999) afirma que a Bíblia Sagrada é repleta de “pontos de contatos”, cita, por exemplo, “a saliva que Jesus Cristo colocou nos olhos do cego, o óleo que os discípulos usavam para a unção dos enfermos”, assim como, “os objetos de uso pessoal de Paulo e a sombra de Pedro” (MACEDO, 1999).

Todavia, a exegese bíblica que julgo a mais importante, é a que consegue dar “legitimidade” ao uso dos bens simbólicos afro-espíritas considerados demoníacos, principalmente para os evangélicos em seus diferentes ministérios, mas que, nos diversos cultos iurdianos, esses bens funcionam positivamente como “pontos de contatos”, ressaltando-se, entretanto, que esses bens isoladamente não possuem nenhum valor sagrado, mas quando consagrados por seus pastores se constituem em fontes de luz.

Dessa forma, como em outras passagens da Bíblia, a IURD faz a sua própria exegese dos ensinamentos das Escrituras para legitimar as suas liturgias, construindo, mesmo que inconscientemente, os seus próprios “tipos ideais” para enquadrar em suas igrejas os tipos de crenças que desejam acatar ou descartar de seus meios, como o tipo de “crente” que se deseja reproduzir.

É importante também assinalar que, apesar da maioria dos iurdianos não conduzirem as suas bíblias aos templos, contrariamente ao que ocorre em outras denominações protestantes, como por exemplo, a Assembléia de Deus²⁰, a sua membresia, pastores e obreiros, possui conhecimento de passagens bíblicas que “legitimam” o uso dos bens simbólicos afro-espíritas, mas que, segundo esses iurdianos, são utilizados por demônios como forma de imitar as coisas sagradas.

Enfim, pude observar que na IURD não há uma rígida liturgia a ser seguida, pois os pastores são dinâmicos nos roteiros dos cultos. Por essa razão, a descrição dos seus rituais foi construída como “típico ideal”, para suprir, em certa medida, a falta de rotinização. Diferentemente ao que ocorre nos centros espíritas, uma vez que seus adeptos já têm prévio conhecimento do que vai ocorrer nesses rituais: leitura preparatória, prece inicial, leitura do Evangelho Segundo o Espiritismo, pregação, prece final e passes. Por outro lado, Mariano (1999), ao enfatizar a “magia organizada” da IURD, afirma que:

Embora fartos de simbolismo e pródigos em manifestações sobrenaturais, os cultos da universal caracterizam-se pela simplicidade. Além de simples, sua liturgia é despojada, sem roteiro rigidamente preestabelecido a ser seguido. Não há, por exemplo, a demarcação de um momento para orar, de outro para cantar, exorcizar ou ofertar (...) A reunião tanto pode começar com oração, cânticos, corinhos, bem como a convocação dos presentes para aproximarem-se do púlpito para orar ou participar da corrente de oração do dia (MARIANO, 1999, p. 57).

20 Já tive a oportunidade de assistir a vários cultos na Assembléia de Deus, Ministério Madureira, em Santo Amaro das Brotas, onde pude observar que todos os fiéis portavam uma Bíblia e acompanhavam a leitura dos capítulos e versículos solicitados pelo pastor, inclusive, nessa visita os obreiros providenciaram uma Bíblia para que eu fizesse também o acompanhamento litúrgico.

No entanto, apesar dessa falta de “rotinização”, observo, em linhas gerais, nas suas diversas campanhas, correntes de fé e outras liturgias, que esses eventos têm como pano de fundo, exorcizar as entidades e objetos afro-espíritas através de deslocamentos dos “feitos sagrados”, como forma, segundo Berger (1985), de se fazer um “rememoramento” das coisas que precisam ser ditas e feitas. A IURD surge como uma potente igreja que vem a transportar esses feitos como maneira eficaz de solucionar os diversos problemas psicossomáticos de uma variedade de pessoas mergulhadas em uma situação caótica. Assim, sob um olhar atento como se processa esse “rememoramento”, descreverei como ocorrem as “sessões de descarrego” e as “reuniões de libertação” com os seus exorcismos, marca fundamental da IURD, assim como a oferta sistemática dos bens simbólicos afro-espíritas, caracterizado, neste trabalho como um grande “alarido”.

CAPÍTULO V – AS “SESSÕES DE DESCARREGO” E AS “REUNIÕES DE LIBERTAÇÃO”

1- O exorcismo: o momento crucial do culto

Os cultos de exorcismos são realizados às terças-feiras, denominados de “Sessões de Descarrego”; e às sextas-feiras, de “Reuniões de Libertação”. É importante mencionar que sexta-feira é o dia em que na umbanda ocorre as giras de exu e, no horário da meia-noite, esses exus se manifestam e realizam os trabalhos. Não é à toa que a IURD também utiliza esse mesmo dia e horário para realizar as reuniões de libertação em contra-ataque a essas entidades espirituais (SOARES, 1990 apud MARIANO, 1999). Entretanto, os cultos mais divulgados, tanto nas “sessões de descarrego” quanto nas “reuniões de libertação”, são os que ocorrem nos seguintes horários: 07h00, 10h00, 12h00, 15h00 e 19h00, na “Catedral da Fé”; enquanto na IURD de Santo Amaro das Brotas ocorrem nos dois últimos horários devido, segundo pastor, à carência de obreiros, de fiéis e de assistentes. Os cultos da “Catedral da Fé” são divulgados maciçamente através dos meios de comunicação de massa, principalmente do rádio, maior foco de divulgação da IURD, devido à fácil acessibilidade à grande massa da população que acorre aos templos iurdianos para conferir, em princípio, as curas anunciadas por seus pastores.

Com essa perspectiva, a IURD convida a todos, independentemente de crença ou credo religioso, que estão sendo vítimas de olho grande, de inveja; se alguém colocou o seu nome na encruzilhada; aquele cujo nome foi gritado por encostos; ou se o nome foi colocado no papel e dado para o encosto cortar com uma tesoura; ou se o nome foi colocado dentro da boca de um sapo e o trabalho realizado foi feito com a costura da boca do sapo, e este veio a secar até morrer. Desse modo, a IURD retoma ao pensamento do Vodou onde eram feitos os bonecos de pano e com flechas afixavam-se esses objetos em determinadas regiões do boneco com intuito de atingir maleficamente as pessoas alvos desses ataques; não

ocorrendo, nesse caso, nenhuma disjunção entre o mítico e o lógico racional. São convidadas também para esses cultos as pessoas que sentem dores de cabeça, medo, insônia, desmaios constantes, depressão, desejo de suicídio, vê vultos ou ouve vozes de espíritos. Esses anúncios, feitos de forma incisiva, convidam a todos acometidos desses males para que se dirijam à sessão de “limpeza espiritual” ou “reunião de libertação”, objetivando a “quebra de maldição”.

A IURD preconiza que os demônios possuem uma “força assombrosa” de agir sobre o corpo de suas vítimas, causando-lhes mudez, cegueira, demência, manias suicidas, males físicos e outras variedades de doenças que a medicina oficial não consegue solucionar, visto que são provocadas por ações demoníacas, através de um espírito de enfermidade ou uma “bactéria” demoníaca. Segundo os pastores iurdianos, apenas nas “sessões de descarrego” e nas “reuniões de libertação” ofertadas pela IURD é que esses demônios são “amarrados” e as pessoas “libertas”.

Dessa forma, tendo em mente que a IURD tem como estratégia principal exorcizar essas entidades espirituais, como também os seus objetos mágicos dando-lhes novos significados, adentrei no seu cenário e pude observar o uso sistemático da toalha branca, das vestes brancas utilizadas por pastores e obreiros; a oferta de rosas (branca e vermelha), sal grosso, água benta, arruda, passes, fechamento de corpo, andar de pés descalços, utilização de entidades espirituais: pombagira, Tranca-Rua, Zé Pilintra, assim como a linguagem: amarrado, coisa feita, feitiço, macumba, etc.

No entanto, apesar de termos conhecimento de que a IURD se utiliza maciçamente dos bens simbólicos afro-espíritas, a primeira visita à “Catedral da Fé” causou-nos estranheza ao ser anunciado por pastores que no dia das crianças haveria um culto especial de combate às oferendas de balas e bombons amaldiçoados pelos encostos Cosme e Damião, que adoecem as crianças, causando, dentre outros males, diarreias e bronquites

asmáticas. Nesse combate, seria oferecido um bombom consagrado para curar tais enfermidades.

Nesse culto, o pastor/pregador convidou três obreiras, denominando-as de “ex-bruxas”, pois já foram mães-de-santo, para explicar a todos o significado das balas e dos bombons no candomblé e na umbanda. Essas obreiras relataram que esses bens são oferendas feitas aos encostos e as crianças, ao consumi-las, ficam seriamente enfermas. Nesse sentido, uma informante nos relatou que quando essas entidades encostam nas pessoas elas ficam com atitudes de criança, sem discernimento e, por conseguinte, não progredem na vida espiritual e financeira. Essa informante ainda afirmou que quando uma mulher está grávida, principalmente de gêmeos, essas crianças são oferecidas a essas entidades que já nascem com essa maldição.

Nesse tocante, citou o exemplo de duas irmãs gêmeas da comunidade de Santo Amaro das Brotas, que foi feita a oferenda a esses encostos, resultando na debilidade mental dessas crianças, e que, atualmente, apesar da idade, 50 anos aproximadamente, se comportam como crianças, apesar de apresentarem, alguns momentos, surtos de lucidez. Ressaltou ainda que essas mães, ao oferecerem seus filhos a essas entidades, não têm consciência do mal que está por trás de tudo isso, pois acreditam que essas entidades são bons espíritos que protegem, mas que na verdade são demônios enganadores.

Nesse mesmo culto, foi também evidenciado que as comidas feitas pelas baianas e vendidas em vias públicas, como por exemplo, acarajé, vatapá, caruru, etc., são também demoníacas, em virtude desses produtos serem ofertados, inicialmente, aos encostos, para que atinjam uma boa vendagem e, caso alguém venha a consumi-los, ficará infestado de demônios, impregnando-se de maldições.

Nesses contatos com a IURD percebi, de fato, que os exorcismos das entidades afro-espíritas e seus objetos mágicos tinham um papel de destaque nesses rituais,

impulsionando ainda mais na busca desse “alarido”. Nessa busca, descreverei como ocorrem as “sessões de descarrego” e as “reuniões de libertação”.

Com esse intuito, observa-se preliminarmente que antes do início das reuniões há toda uma movimentação de obreiros na parte externa da igreja convidando o público através de jornais da IURD, rosa branca e outros bens simbólicos para que participe desses cultos.

Adentrando à igreja encontrei alguns obreiros ofertando a todos uma rosa vermelha artificial. Todavia, em outras ocasiões, é marcante também a oferta de uma variedade de outros símbolos aos que adentram à IURD, como exemplo, copinho descartável com água ou com óleo, fitas coloridas, arruda. Objetos esses a serem utilizados no decorrer do culto, segundo instruções do pastor/pregador, ou melhor dizendo, essa água será ingerida, o óleo ungido no corpo, as fitas amarradas nos pulsos, nos momentos determinados por seus sacerdotes.

Enquanto aguardam a chegada do pastor/pregador, todos permanecem sentados, uns em silêncio e outros conversando com um vizinho ao lado. Passados alguns minutos, surge no altar um obreiro vestido de branco e começa a executar em um piano ou teclados suaves melodias, ocasionando um ambiente mais favorável para o início dos trabalhos. Nas igrejas que não possuem esses instrumentos musicais, as melodias são executadas por som mecânico. Após a música, surge o pastor/pregador através de uma das portas localizada no fundo do altar. Com a sua chegada, as pessoas ficam de pé. Esse pastor, vestido de branco, canta um hino evangélico, como por exemplo, “segura na mão de Deus”. Todos os assistentes cantam, dançam, batem palmas, jogam as mãos para o alto provocando um clima alegre e descontraído totalmente adequado ao que se pretende.

Acerca dos cânticos da IURD, vale frisar que esses mesmos cânticos são utilizados em outras religiosidades evangélicas e católicas, assim como músicas de cantores

seculares, como Roberto Carlos, canções essas acompanhadas por acordes do pianista e de todos os presentes, levando a crer, aos que observam apenas um dos seus cultos, que a IURD não possui hinário próprio, mas não é isso o que ocorre. Nesse sentido, afirma Mariano (1999):

A Universal tem hinário próprio e seus cultos são entremeados de entusiásticos corinhos. Entretanto, não dá grande ênfase no louvor, como ocorre nas igrejas neopentecostais. Prefere se deter com coisas mais importantes, como a luta contra o Diabo e a evangelização. Por isso, em vez de os fiéis batizados mais participativos serem incentivados a formar bandas (ainda que haja diversas bandas de grupos de jovens) ou se juntar em singelos corais, eles são cooptados como obreiros voluntários (MARIANO, 1999, p. 58).

Ainda sob o clima desses hinos, corinhos e/ou canções executadas, o pastor/pregador reduz paulatinamente o tom de sua voz, “suavizando” o cântico e passando a uma oração. Entretanto, essa atitude não ocorre em todos os cultos, muitas vezes o pastor/pregador inicia o culto com oração e depois canta um hino, ou inicia o culto convidando as pessoas com enfermidades, desempregadas e com outros problemas considerados insolúveis para se dirigirem ao altar. Após uma oração forte, solicita os testemunhos de fé.

Dentre essas melodias, uma das mais repetitivas em seus rituais, que tem por finalidade expulsar os encostos porque “contagia” a sua membresia e clientela, é o corinho que descreverei na íntegra, para uma melhor percepção dessa energia religiosa que é tão marcante para os iurdianos. Durante esse corinho, todos participam jogando as mãos para trás, como símbolo da expulsão dos encostos, mesmo deixando de lado às normas da regência verbal, com o intuito de se enfatizar a expressão “mágica” sai:

A nossa fé é poderosa, pois ela é vinda do Senhor. (3 vezes)
 A tristeza, sai. (jogam as mãos para trás)
 O desemprego, sai. (idem)
 A inveja, sai. (idem)
 A doença, sai. (idem)

Os espíritos de enfermidade, sai (idem)
Os encostos, sai. (idem)
Sai, sai, sai, e não volte nunca mais (três vezes ou mais).

Na passagem do hino à oração, o pastor/pregador solicita que todos fechem os olhos e coloquem as duas mãos para o alto. No decorrer dessa oração, algumas pessoas exteriorizam “fortes” emoções através de choros, outros ficam com as mãos com ritmos que parecem escapar de seu controle, como se entrassem em transe. Nesses transes, apesar de não falarem línguas estranhas, entendem os iurdianos que há, durante essas orações, a manifestação do Espírito Santo, permeada por uma alegria e contentamento inexplicáveis.

Nessa oração, destaco a ocorrência de três fases: na primeira, a entonação da voz do pastor é bem suave; na segunda, aumenta o timbre da voz, enfatizando “emocionadamente” com um forte vozerio a atuação dos demônios na vida das pessoas através de trabalhos nas encruzilhadas, nas cachoeiras, macumbas, bruxarias, das entidades espirituais “afros”. Sendo bastante recorrente à alusão aos males disseminados, particularmente, por pombagiras, Tranca-Rua, Zé Pilintra, exu Caveira, exu Sete-Covas, exu Sete-Encruzilhadas, espíritos de enfermidade, assim como todas as forças espirituais do mal, ordenando em seguida a expulsão desses demônios que amarram a vida de todos através do alcoolismo, drogas, casamentos destruídos, homossexualismo, doenças e todos os males da humanidade. E, finalmente, suaviza a oração atenuando os acordes vocais. É importante mencionar que, nesses momentos, o pianista acompanha o ritmo do pastor, ocasionando uma maior efervescência espiritual.

Em seguida, o pastor/pregador solicita que todos coloquem as mãos sobre órgãos do corpo, considerados pontos que são afetados por encostos, que vai da cabeça aos pés, objetivando expulsar os demônios aí localizados através da unção. Sob a sua sugestão, as pessoas colocam as mãos sobre a cabeça. Nessa posição, o pastor faz uma longa oração enfatizando a ação dos encostos que agem na mente dessas pessoas, induzindo-as a

pensamentos de derrotas, de suicídio, de adultério, de loucura, causando-lhes fortes dores de cabeça. Após citar nominalmente uma série de males, exorta que esses encostos se manifestem e que sejam expulsos da vida e do corpo dessas pessoas naquele instante, gritando sai, e todos jogam as mãos para trás.

Com o mesmo tom emocional da oração, o pastor solicita que todos coloquem as mãos na nuca para se defenderem dos males que vêm por trás, como traições, vinganças, inveja, “olho grande”, repetindo no final a mesma ação anterior. Depois solicita que coloquem as mãos no tórax para a defesa dos males que vêm de frente, impedindo-os de progredir materialmente e espiritualmente. Finalmente, atendendo a seu apelo cada um coloca uma mão em cada pé, sucessivamente, como forma de proteger as pessoas que pisaram nas várias bruxarias, nas “casas de encostos”, assim por diante.

Findo esse ritual, pronuncia enfaticamente e com tom de autoridade: demônio que vem amarrando a vida dessas pessoas, eu ordeno, sai; demônio que recebeu uma oferenda nas encruzilhadas, nas cachoeiras, nos cemitérios, nas praias, e que vem destruindo a vida dessas pessoas, sai; Tranca-Rua que vem trancando a vida dessas pessoas, fazendo que tudo dê errado, sai; pombagira que vem destruindo os casamentos dessas pessoas, sai. Após fazer essas orações, solicita que todos gritem jogando as mãos para trás, cerca de três vezes ou mais, a expressão: sai, e todos assim o fazem.

Nessas ocasiões, os obreiros circulam de um lado para o outro da igreja em busca de “endemoninhados”. Nessa triagem, segundo obreiro iurdiano, consegue captar o estado emocional das pessoas, mesmo que elas não exteriorizem os seus sentimentos, pois consegue ter uma visão espiritual dos sofrimentos que acometem essas pessoas. Durante as orações proferidas por pastores e após captar essa anomalia, impõe as mãos sobre a cabeça dessas pessoas, faz uma oração, expulsa os demônios, mesmo que não se manifestem, pois, segundo informante, muitas pessoas se “prendem” evitando essa manifestação. Outras,

embora não se “prendendo”, eles não se manifestam, mas estão presentes em ambos os casos, sendo que no primeiro caso a pessoa não se libertará por manifestar pouca fé, enquanto que a segunda, será libertada, mas que para permanecer liberta terá que cumprir os preceitos religiosos determinados pela IURD. Esses possíveis “endemoninhados” enquadram-se como típico-ideal às pessoas negras e “mal-vestidas”, uma vez que não pude observar essa ocorrência em pessoas diferentes dessas categorias.

Outrossim, é importante frisar que inicialmente a minha observação era estática, pois como pesquisador desejava observar toda a movimentação dos pastores, obreiros e dos assistentes, visto que em meio a uma multidão de desconhecidos, ninguém sabia dos meus objetivos. Entretanto, um dos obreiros percebeu que me encontrava com os olhos abertos, e ordenou que os fechassem. Ao fechá-los, esse obreiro impôs fortemente às mãos sobre a minha cabeça, fez uma oração balbuciando algo do tipo: encosto que está na vida dessa pessoa atrapalhando a sua vida, seus negócios, seu casamento, eu ordeno que se manifeste agora, (gritando essa expressão por mais de três vezes), depois a expressão sai (por três vezes ou mais), jogando as mãos para um lado e para outro, sucessivamente. Nesse momento, como não houve, obviamente, nenhuma manifestação, o obreiro se dirigiu a mim, perguntando se estava me sentindo bem. Ao responder que sim, informou-me que a pessoa permanecendo com os olhos abertos deixa de receber as bênçãos, dando lugar aos encostos. Após esses esclarecimentos, partiu em busca de outros possíveis “endemoninhados”.

Por outro lado, vale mencionar que essa circunstância, apesar de constrangedora, nos impulsionou a mudar de comportamento durante os cultos, pois comecei a executar, sem perder de vista os acontecimentos mais marcantes dos rituais, todas as aclamações feitas por pastores e obreiros, com intuito de “transformar” visitante em fiel iurdiano, a ponto de me confundir com eles, para quem observasse através de uma visão privilegiada a coreografia e gestos articulados. Esse fator foi de suma importância para que

ganhasse credibilidade, foi o “rito de passagem”, principalmente junto aos fiéis de Santo Amaro das Brotas, com os quais tinha o intuito de endereçar as minhas entrevistas. Essa postura adotada resultou na minha inserção na IURD, pois a sua membresia passou a me enxergar não como um possível “intruso”, mas como “amigo pesquisador”, que através da pesquisa poderia divulgar uma imagem positiva da sua igreja. Nesse aspecto, não apenas a IURD, mas penso que todas as religiões possuem mistérios que não desejam compartilhar com pessoas que não fazem parte de seus grupos.

Ainda acerca da triagem dos obreiros em busca de “endemoninhados” assevera MARIANO (1999):

Diante de qualquer indício, como um pequeno tremor do corpo, lágrimas, desconforto físico, mal-estar, o obreiro avança sobre o fiel, segura sua nuca, impõe uma das mãos sobre sua cabeça (...), e esbraveja ao pé de seu ouvido para que o demônio se manifeste (MARIANO, 1999, p. 130).

Durante essas orações, os pastores também solicitam que as pessoas ergam as mãos com suas carteiras a fim de conseguirem empregos, como também roupas de parentes e amigos com um nó dado, ou mesmo fotografias. Após essa ação, os pastores abençoam esses objetos, “desatando” os embaraços que atormentam a vidas dessas pessoas, aguardando, então, os variados testemunhos.

Entretanto, quando se encontra pessoas enfermas nesses cultos, logo após o término dessas orações, o pastor/pregador pergunta se todos estão se sentindo bem. Ao responderem afirmativamente solicita aos curados que dirijam ao altar para darem seus testemunhos de fé.

Esses testemunhos funcionam através do seguinte discurso iurdiano: pastor e fiel. Este afirma que quando chegou à igreja se encontrava com tal enfermidade. O pastor pergunta: e agora, o que o senhor (a) sente depois da oração? Ele (a) responde, nada, estou

curado (a), em Nome de Jesus. O pastor vai entrevistando um a um com microfone na mão em frente ao altar, além de uma equipe filmando todo o evento, entrevistando outros fiéis que assistem aos testemunhos para que seja demonstrada para todos os presentes a eficácia iurdiana, que não pode ser contestada ou posta em dúvida.

Nesse sentido, vale assinalar que em um desses testemunhos, uma senhora se dirigiu ao altar queixando-se de fortes dores de cabeça. O pastor/pregador impôs as mãos na cabeça dela e fez uma oração. Depois lhe perguntou se a dor teria passado. A senhora respondeu-lhe que ainda sentia dores. Então o pastor/pregador se dirigindo aos assistentes informou que ele não era um “santo milagreiro”, seria preciso que ela tivesse fé, senão não adiantaria as orações. Depois desse discurso se dirigiu à senhora, perguntando-lhe se tinha fé. Respondeu-lhe que sim. Então impôs mais uma vez as mãos sobre a cabeça dela e fez uma nova oração. Depois disso voltou a lhe perguntar se sentia bem. E sob forte tensão provocada pelos olhares de todos dirigidos a ela, respondeu-lhe que estava curada. O pastor solicitou que todos batessem palmas para Jesus e todos assim procederam.

Nessa ocasião em particular, para melhor assegurar a eficácia da cura, o pastor fez referência à fé, afirmando a necessidade de preservá-la, como está escrito em Gálatas (3:11-11): “é evidente que pela lei ninguém é justificado diante de Deus, porque: o justo viverá pela fé” (BIBLIA SAGRADA, 1993). Continua o pastor na sua prédica: quem persistir naquilo que deseja, no caso, a salvação do casamento, das finanças, das doenças, dos encostos, dentre outros males que afligem a humanidade, conseguirá todas as bênçãos. Entretanto, caso a pessoa não tenha fé, o pastor nem ninguém nada poderá fazer. Dessa maneira, tentou demonstrar que a ineficácia da cura não é culpa da igreja, mas do fiel que tem pouca fé ou mesmo não a tem. O mesmo acontece, segundo o pastor, às pessoas que levam os objetos oferecidos pela IURD às respectivas residências para a purificação de seus

lares. Esses objetos, mesmo consagrados por pastores, tornam-se simples objetos exóticos, sem nenhuma validade, caso o crente não manifeste a sua fé.

Depois dos testemunhos, as pessoas são convidadas a retornarem aos seus locais onde estavam sentadas para a continuidade do culto. É de grande relevância mencionar o que Mariano (1999) nos diz acerca dos testemunhos:

Não é à toa que os testemunhos de bênçãos dos crentes bem-sucedidos levados ao rádio e à TV, além de discorrerem sobre conversão a Jesus, renúncia às religiões idólatras, casamentos restaurados, curas milagrosas, superação da depressão, do alcoolismo, do uso de drogas e até do envolvimento em crimes, falam de empregados que se tornaram patrões, da aquisição de carros e imóveis luxuosos, de lucro nos negócios, de sucesso e vitória nas mais variadas atividades (MARIANO, 1999, p. 44).

Os testemunhos, dessa forma, funcionam como prova da eficácia da IURD na cura de doenças, restauração de casamentos destruídos, de negócios, empregos, males esses causados por demônios; assim como serve também para contagiar a fé dos demais em conseguir os seus objetivos, caso contrário abandonam a igreja.

Após provada a eficácia da cura e “contagiar” os presentes com novos hinos e louvores, o pastor/pregador aproveita a ocasião para solicitar a tão polêmica oferta, que inicia geralmente com R\$ 5.000,00 (cinco mil reais) e vai decrescendo até chegar a R\$ 1,00 (um real), ou até mesmo solicitar ao fiel que tiver alguma moeda sobrando, que possa emprestar ao vizinho que nada tem, para que este possa também ofertar. Nessa ocasião o pastor se aproveita para enfatizar sobre a importância da oferta e do dízimo como atributos divinos, como também informar que a negação dessa dívida significa o envolvimento com o espírito devorador, do demônio e de seus asseclas.

Essas ofertas na IURD de Santo Amaro das Brotas, em virtude do público ser mais “carente”, iniciam-se por R\$ 30,00 (trinta reais) e chega a R\$ 1,00 (um real). No entanto, as pessoas que ofertam uma maior soma monetária gozam de prestígio, pois os

pastores os elogiam publicamente, ao passo que cita casos em que pessoas receberam em troca dessas ofertas vultosas fortunas. Aproveita também a ocasião para rebater críticas da imprensa e de outras religiosidades acerca das ofertas iurdianas, asseverando que nenhum pastor coloca as mãos no bolso dos fiéis para retirar dinheiro, nem tampouco os coagem com arma de fogo para que façam as ofertas. Essa oferta, segundo os pastores, é uma dádiva de Deus, cabendo-lhes apenas solicitá-la, enquanto o fiel com o seu livre-arbítrio possa tomar uma decisão. Todavia, apesar desse discurso, compreendo que há uma forte coerção emocional dos pastores com o intuito de angariar de seus fiéis o máximo possível de ofertas.

É preciso frisar ainda que pude observar na IURD de Santo Amaro das Brotas uma maior quantidade de ofertas na ocasião da substituição de pastores. Nessa dinâmica, ficou evidente que os pastores com três meses de “mandato” ficavam “tímidos” nos momentos de solicitar as ofertas e dízimos. Por outro lado, os recém-chegados são mais incisivos, conseguindo aumentar o número de fiéis e de ofertantes, assim como os reanimam a permanecerem firmes na fé. Nesse sentido, penso que o estreitamento da amizade dos pastores com a sua comunidade e de sua problemática financeira os intimidam a solicitar os dízimos e ofertas. Esse fato não é bom para a expansão da IURD, resultando na sua urgente substituição.

Outro aspecto a considerar é acerca do comportamento dos pastores, dos obreiros, dos fiéis e dos assistentes durante os cultos. Os pastores realizam todos os cultos de pé; ora caminhando de um lado para o outro do altar com gestos de euforia ou com serenidade, a depender das circunstâncias dos rituais; ora fazendo orações nos enfermos; ou até expulsando os demônios. Os obreiros permanecem durante os cultos circulando pelos corredores da igreja em busca de “endemoninhados” para expulsá-los através da imposição de mãos e orações. Já os fiéis e assistentes apenas se sentam nos momentos em que os

pastores fazem leituras literais de trechos da Bíblia com os respectivos comentários, ou quando atendem solicitações desses sacerdotes.

Outro ponto importante a destacar é que as orações proferidas por pastores e obreiros nos possuídos, assim definidos por apresentar o corpo retorcido, com as mãos para trás, rosnando e expressando impropérios e ameaças; ou na iminência de passar por esse fenômeno, sugere a sobrenaturalidade da situação, com a participação efetiva do demônio, provocador do mal; e do Espírito Santo, como instrumento de libertação.

Como o que mais nos interessa é a manifestação dos encostos e de suas peculiaridades, fiz um recorte dessa parte do culto, dando-se ênfase, tanto nas “sessões de descarrego” como também nas “reuniões de libertação”, pois compreendo que as investidas da IURD têm como pano de fundo executar o exorcismo para provar o seu “poder de fogo”, assim como converter os adeptos da religiosidade afro-espírita, sobretudo, do candomblé e da umbanda.

Nessa perspectiva, descreverei os momentos mais marcantes de uma reunião que tinha como finalidade o fechamento do corpo. Esse culto foi observado no horário das 19h00, embora os pastores anunciassem que aquele tipo de reunião também acontece o dia inteiro, tanto nas terças quanto nas sextas-feiras, visto que se tratava de um dia especial destinado ao fechamento de corpo.

Esse propósito da IURD deixou-nos com muita curiosidade, motivando-nos a ocupar as primeiras fileiras próximas do altar para melhor observar com mais amplitude as nuances que permeavam o referido ritual. Os ritos vinculados a esses fenômenos conseguem chamar a atenção de um grande aglomerado de pessoas que lotam a “Catedral da Fé”, não apenas na parte inferior, como também na parte superior, localizada na entrada do templo.

Tendo em vista que esse fechamento de corpo constitui um ritual tipicamente das religiões afro-brasileiras, a pergunta preliminar a ser feita é a seguinte: de que maneira a

IURD se utiliza desse mecanismo para expulsar os encostos, sem que estabeleça confusão entre o que é afro e o que é iurdiano?

Esse culto iniciou às 19h00 e terminou às 21h00. Antes de iniciar o culto duas obreiras, identificadas pelo pastor/pregador como “ex-bruxas”, advindas das “casas de encostos” e, juntas com um outro obreiro, todos vestidos de branco, sentados à frente do altar, realizam consultas às pessoas interessadas em descobrir os mistérios que ocorriam em suas vidas. Com esse fim, os fiéis se dirigiam para as proximidades do altar onde eram consultadas por esses obreiros. Todavia, momentos antes do início do culto as consultas foram encerradas. O culto se inicia com a entrada do pastor, também vestido de branco, cantando e louvando juntamente com toda a platéia.

Acerca desses mistérios, digno de nota é um testemunho de uma fiel através da Rádio Atalaia FM mencionada alhures, ao relatar que sentiu a falta de uma peça íntima que havia desaparecida do seu varal. Semanas após esse fato começou a sentir fortes dores no abdômen que a levou aos hospitais, ficando internada por muito tempo, mas que a medicina não deu solução a sua problemática. Foi então conduzida ao “Templo da Fé”, onde uma obreira, “ex-bruxa”, descobriu que a sua peça íntima foi levada por alguém para que fosse feita uma oferenda ao exu pombagira, causando assim a sua enfermidade. Realizada essa descoberta expulsou a entidade espiritual e alcançou a cura.

Ainda concernente ao ritual de fechamento de corpo, vale destacar que na parte do altar destinada às consultas, encontrava-se um desenho em forma de círculos brancos, feitos com papel branco em forma de fitas, perfazendo um total de dez círculos distribuídos na parte inferior do altar. Era justamente no interior desses desenhos cabalísticos que os fiéis permaneciam juntamente com aqueles obreiros responsáveis em revelar os diversos mistérios.

Após as prédicas peculiares às “reuniões de descarrego” e às “reuniões de libertação”: orações, testemunhos, cânticos, apresentação de “ex-bruxas”, oferta de bombons consagrados e outras liturgias, o pastor/pregador enfatizou que haveria naquele dia o fechamento de corpo de todos ali presentes. Dessa forma, o pastor afirmou que não iria usar a arma do inimigo, pois o mau não pode fechar o corpo de ninguém e sim o bem, a luz.

Por volta das 20h00, o público, carregado de expectativa para ser submetido ao tão propugnado ritual, o pastor anunciou que iniciaria naquele momento o grande propósito daquela reunião. Explicou o significado dessa expressão e porque a IURD também se utiliza do mesmo termo. Primeiro afirmou que as pessoas são constantemente enganadas na macumba devido à crença de que os pais-e-mães-de-santo fecham o corpo das pessoas. Com essa afirmação, o pastor dá risadas irônicas informando que realmente o corpo é fechado na macumba, mas com os demônios dentro dele e com todas as maldições. Ironicamente, pergunta então o pastor: como seria possível uma pessoa ter uma vida abençoada com tantos demônios alojados em seu corpo?

Na seqüência do ritual, o pastor continua a sua prédica: enquanto o fechamento de corpo na macumba é fechado com os encostos, na IURD, especificamente naquele momento crucial, o corpo de seus fiéis, seria fechado com o Espírito Santo de Deus, que passaria a habitar em seu corpo, em suas vidas. Desse modo, o mal não teria mais espaço nesse corpo, pois estava divinamente ocupado, santificado.

Com intuito de atingir o seu objetivo inicial, o dirigente convidou outros pastores e obreiros, num total de 10 (dez), dentre eles as três “ex-bruxas”, a se posicionarem na frente dos círculos para iniciar o fechamento de corpo. A seguir, orientou que todos os assistentes e fiéis retirassem os calçados, para que pudessem entrar nos círculos denominados de círculos de luz.

Após essas recomendações, os fiéis e assistentes formaram filas indianas e se dirigiram ao local específico do ritual, onde foram orientados por obreiros a permanecerem dentro do círculo. Enquanto isso, um dos pastores que se encontrava fora desse círculo, realizava uma oração forte de evocação dos encostos. Em dado momento, esse pastor foi substituído por outro e essas trocas aconteceram ao longo do ritual até à oração final do pastor/pregador.

É interessante mencionar que dentro dos respectivos círculos permanecia apenas uma pessoa, que era ungida com óleo passado nos sete pontos do corpo, ou seja, o óleo era passado pelo obreiro na fronte em forma de cruz, depois no lado direito e esquerdo do tórax, na nuca, nas palmas das mãos; e, finalmente nos pés. Depois que o fiel se retirava do círculo era orientado que, ao retornar aos locais de origem, onde estavam anteriormente sentados, que permanecessem em pé com as mãos segurando a cabeça, em prece e com os olhos fechados. Enquanto aos demais que não foram atendidos também permanecessem de pé com os olhos fechados, porém, com os braços estendidos para frente, a fim de diferenciar os atendidos dos não atendidos.

Findo esse ritual, todos ainda de pé, o pastor/pregador solicitou que fossem apagadas todas as luzes da igreja, após isso, orientou que todos dirigissem o olhar para o altar, onde havia um objeto luminoso em forma retangular medindo aproximadamente 1 (um) metro quadrado. Nesse instante, a equipe de obreiros, sob à penumbra da igreja, começou a circular de um lado para outro, entre os corredores, observando cada fiel, para perceber se estavam todos observando a luz. Caso contrário, esses obreiros impunham as mãos sobre a cabeça desses e faziam uma oração.

Essa luz, segundo o pastor/pregador, era a luz divina que dissipa as trevas. No ritual de fechamento do corpo o pastor evoca todos os maus espíritos das águas, das matas, Tranca-Rua, pombagiras, Sete-Encruzilhada, Sete-Facadas, Caveira, todos, segundo o pastor,

se encontravam escondidos por trás daqueles fiéis. O objetivo do ritual é provocar a manifestação de todos os encostos; pois nesses momentos ocorre um grande fervor e várias pessoas entram em transe evidenciado através de várias gargalhadas, gritos e aleijões caracterizando a incorporação dos encostos e, a depender de seu grau de agressividade, eram expulsos por obreiros no próprio local, ou conduzidos por um ou mais obreiros até o altar para serem exorcizados pelo pastor/pregador.

Os fiéis em transe, mais exaltados, são conduzidos por obreiros ao altar. Inicia-se o exorcismo, no qual, semelhantemente ao acontecido na oração, ocorre a divisão em fases, ou momentos. Na primeira fase, o pastor/pregador com uma das mãos na nuca do possuído e com um microfone na outra mão inicia o interrogatório, perguntando qual o nome da entidade. Esta responde que é um exu, normalmente vinculado à religiosidade afro-brasileira. Na segunda fase, o pastor continua indagando de que maneira entrou na vida da pessoa. Responde a entidade que essa pessoa lhe pertence por ser um “filho-de-santo”, “pai” ou “mãe-de-santo” e que deseja abandoná-la, mas que não iria permitir. Nesse momento a entidade espiritual pronuncia palavras de baixo-calão contra o possuído. Na terceira fase, o pastor/pregador continua sua indagação, perguntando quais os males que têm provocado na vida dessa pessoa. Responde que os males de toda a ordem: doenças, desemprego, dando fortes gargalhadas. Na quarta e última fase, o pastor segurando a nuca do possuído exige que se manifeste o “dono da cabeça” dessa pessoa, visto que já foi revelado que se trata de um adepto da religiosidade afro-brasileira.

Após essa expressão, o possuído se contorce ainda mais, esbraveja, faz gestos “monstruosos” para não acatar o apelo do pastor, mas no final essa entidade sai desse corpo. Em seguida, manifesta-se uma outra entidade, que após a pergunta do pastor sobre o seu nome, afirma ser um ogum de ronda, preto-velho ou outro orixá. Feita a revelação, o pastor, com uma das mãos na nuca e a outra com microfone, com o auxílio de um ou mais obreiros,

grita: “tá amarrado em nome de Jesus” e a entidade espiritual se encurva e põe as mãos para trás, significando que “tá amarrado”; a seguir, “humilha” e “expulsa” o demônio. O presumível êxito deixa o pastor em êxtase, então solicita que todos batam palmas para Jesus; toda a assembléia assim o faz, enquanto que o ex-possuído retorna ao seu lugar de origem auxiliado por obreiros, em virtude de aparentar sinais de tontura.

Vale ainda ressaltar o que aconteceu em um dos interrogatórios realizado pelo pastor/pregador a um possuído: ao ser perguntado qual o seu nome, de forma ríspida respondeu que era o próprio Lúcifer. Perguntou o pastor o que ele queria fazer com aquele que se encontrava no corpo, respondeu que desejava matar de facadas. Então o pastor pegou o óleo em copo descartável e começou a ungir os sete pontos do corpo do endemoninhado. E assim, cada vez que o pastor passava o óleo, havia gritos horrendos do possuído, que dizia que estava queimando. Depois dessa unção, o pastor, antes de expulsar, obrigou o encosto a pronunciar o nome de Jesus Nazareno, mas que relutou em não fazê-lo, o pastor insistiu incisivamente, até que o encosto gritou, dizendo Jesus Nazareno. Nesse momento, toda a igreja bateu palmas e o encosto foi expulso.

Outro aspecto digno de se mencionar nesses exorcismos é a grande recorrência ao uso das expressões “tá amarrado”, seguida por em “nome de Jesus”, que funcionam como verdadeiros “amuletos verbais” contra as ações demoníacas (MARIANO, 1999). No discurso iurdiano, é bastante enfatizado a necessidade de uma permanente vigilância dos fiéis contra os demônios que agem, sobretudo, sobre a mente das pessoas, induzindo-as a pensamentos negativos. Nesse tocante, não é sem razão que a IURD também oferece ao público as “sessões de purificação dos pensamentos” com o intuito de libertar as pessoas das ações demoníacas. Assim, segundo os iurdianos, quando sobrevierem esses maus pensamentos basta pronunciar com fé a expressão “tá amarrado em nome de Jesus” que o mau se afastará.

Outro ponto a considerar é que, apesar da predominância de mulheres nos cultos exorcistas, o mais recorrente é a exibição pública da possessão masculina. Nessa possessão, ficou evidente que os possuídos expostos ao público apresentam o seguinte tipo-ideal: homens negros, aparentemente mal-vestidos, como já citado alhures. Durante o interrogatório exorcista a entidade espiritual apresenta outra característica marcante: o pertencimento do possuído à religiosidade afro-brasileira. Dessa forma, os assistentes e fiéis que apresentarem esse tipo-ideal serão alvos marcantes de investidas dos pastores e obreiros na triagem que realizam na busca de “endemoninhados”.

Segundo Birman (1988 apud MACHADO, 1996): “a possessão funciona como um operador da distinção de gênero, excluindo, do campo de uma masculinidade plena para aqueles que a praticam”. Como é notório que há por parte da IURD uma apropriação pejorativa dos bens simbólicos afro-brasileiros, assim como um inciso combate ao homossexualismo, compreendo que há por parte da IURD também uma tendência de expor publicamente os exorcismos nos homens com intuito de livrá-los desse suposto comportamento, visto como desviante, demoníaco. Nesse sentido, segundo os iurdianos, quando os homens são possuídos por pombagiras ou quando essas entidades neles encostam têm o poder de os induzirem ao homossexualismo ou mesmo a se assumirem e se comportarem como tal. Todavia, quando essa entidade é expulsa, esses homens tornam-se heterossexuais.

Nessa perspectiva, Birman (1995 apud SOGBOSSI, 2008) ao analisar as relações de gênero nos terreiros salienta que há uma oposição entre masculinidade e possessão, onde a falta de um código ético bem formulado favorece comportamentos desviantes, desde adultérios ao favorecimento de exibição de homossexuais masculinos nos candomblés. Esses homossexuais, ao serem possuídos por espíritos femininos, muitas vezes,

não conseguem fazer a ruptura entre o ser religioso e o ser social, possibilitando uma “feminilização” da aliança.

Por outro lado, em relação à grande presença de mulheres nos cultos iurdianos, segundo Machado (1996), ocorre devido aos comportamentos desviantes dos homens, pois são esses adúlteros, violentos e descompromissados com a família. Dessa forma, segundo a autora, esses homens são alvos em potencial dos ataques demoníacos e as mulheres que conseguem através da igreja libertá-los e convertê-los, salvando os casamentos, tão repletos de infelicidades; pois são essas mulheres que lotam as igrejas em busca de auxílio para os maridos, filhos e outros familiares, a fim de livrá-los dessas forças malignas. É através delas que os pastores investirão o máximo de esforços para alcançar os familiares “endemoninhados”. Em função disso, é também bastante recorrente, particularmente na IURD, o tratamento espiritual em que essas mulheres levam à igreja alguns objetos pessoais pertencentes a seus maridos e outros familiares para que sejam abençoados por sacerdotes da IURD.

Desse modo, há uma constante preocupação por parte da IURD em resolver os problemas que afligem as mulheres como fruto da desagregação familiar. A retórica usada por essa igreja é que a passagem dessas pessoas por religiões mediúnicas às submetem “à ação de forças demoníacas” e às “coisas do maligno” (MACHADO, 1996). Nesse sentido Machado (1996) reproduziu entrevista de pastor iurdiano nos seguintes termos:

90% das pessoas que vêm a Igreja têm problemas familiares. Nós sabemos que existe uma força oculta que atua na face da terra e esta força maligna tem como objetivo destruir o homem. E é claro que o demônio sabe onde agir, qual é a parte mais sentimental, ou melhor, a parte de maior sentimento que existe no homem é a família. O homem quando sofre um problema familiar perde sua estrutura. Esta estrutura ou coluna é a família (MACHADO, 1996, p. 108).

Dessa maneira, os exorcismos, mais precisamente os que são exibidos ao público, os demônios são supostamente invocados a se manifestarem para depois serem humilhados e exorcizados para não apenas deixar o possuído como também os seus familiares. Esses rituais, segundo os pastores iurdianos, ocupam um lugar privilegiado nas “sessões de descarrego” e nas “reuniões de libertação”, como mecanismos indispensáveis à cura de todos os males.

Além disso, nesses exorcismos, fica notório um ferrenho combate às religiosidades afro-espíritas, como também um mecanismo significativo para a conversão desses religiosos e de seus familiares, ao ser enfatizado na IURD, além de outras maldições, a emblemática maldição hereditária.

2 - De “servidores de encostos” a obreiros da IURD

Percebe-se claramente através das entrevistas e dos “testemunhos de fé” o deslocamento para a IURD não apenas dos adeptos da religiosidade afro-espírita, mas também do catolicismo e dos que se declararam “sem-religião”. Todavia, sobre essa anterior pertença religiosa dos iurdianos, o que mais impressiona é o envolvimento desses, com as “casas de encostos”, expressão utilizada por pastores da IURD ao se referirem aos terreiros e aos centros espíritas. Esses fiéis às voltas com problemas orgânicos e/ou espirituais sempre recorriam a essas instituições, esporadicamente ou até mesmo atuando como “pais” ou “mães-de-santo”. Dessa maneira, segundo os iurdianos, “servindo aos encostos” e “mergulhando” cada vez mais no “fundo do poço”.

Ficou notório que esses “servidores de encostos” ao se defrontarem com problemas diversos, como por exemplo: financeiros, insônia, depressão, alcoolismo, etc., ao se decepcionarem com as antigas religiosidades e com as promessas que lhe eram feitas, por

entenderem que a situação só piorava, apesar de cumprirem com as obrigações e preceitos que lhes eram impostos, desde o pagamento de trabalhos, oferendas nas encruzilhadas, cachoeiras, cemitérios, até a própria iniciação na camarinha, ou mesmo freqüentando reuniões espíritas, compreenderam que estavam sendo enganados. Assim, “cansados” de tantos sofrimentos e desesperos, atendendo apelo de familiares, de amigos, de evangelistas, ou mesmo através dos meios de comunicação de massa, inicia-se longo processo de libertação e conversão, que lhes proporcionam um novo sentido de vida, assim como, uma nova versão das suas antigas crenças e símbolos religiosos que começaram a comungar na IURD.

Com o intuito de melhor evidenciar esses deslocamentos dos afro-espíritas para IURD, relatarei dois casos como tipo ideal desses iurdianos convertidos, que, desiludidos com as promessas de suas antigas religiosidades, passaram de “servidores de encostos” a obreiros que conhecem as artimanhas dos demônios e como combatê-los, além de obterem um conhecimento bíblico para a utilização dos bens que comungavam em seu anterior pertencimento religioso.

O primeiro caso é de uma obreira, cuja entrevista foi marcada por forte desconfiança da informante, que foi evidenciada, a depender de algumas perguntas, através do silêncio, do olhar e de gestos nervosos; mas que paulatinamente essa desconfiança foi superada à medida que lhe informava dos preconceitos da mídia e de outros religiosos acerca dos símbolos e entidades espirituais serem vistos como macumba disfarçada e que poderia auxiliar para que esses preconceitos fossem minimizados. Com o passar do tempo, superada a desconfiança, a entrevista se transformou em verdadeiro “testemunho de fé”.

Inicialmente, afirmou que antes de freqüentar à IURD encontrava-se “dividida” entre o catolicismo da mãe e o “xangô” do pai, mas por problemas de difíceis

soluções procurou as casas de macumba, mas ao invés de resolvê-los trouxe-lhe mais empecilhos e doenças.

Prosseguiu o diálogo afirmando que desde criança (07 anos de idade) acordava durante à noite chorando muito sem saber informar os motivos. Ao chegar à adolescência começou a ter uma vontade muito forte de consumir bebidas alcoólicas, como também de fumar cigarros e, ao atender a esses desejos, particularmente o alcoolismo, veio a acarretar ainda mais os seus problemas, pois, quando embriagada fazia andanças em vários bares. Nesse estado, retornava para casa maltratando as pessoas que muito amava, sem condições de discernir o porquê desse comportamento. Além dessa problemática, era bastante recorrente desde a sua adolescência, o desejo de assistir aos rituais do candomblé, estimulada quando ouvia ao longe o ressoar do “batuque do xangô” que a “arrastava” em direção a esses cultos.

Com o passar dos anos, viajou de Santo Amaro das Brotas, cidade natal, para o Rio de Janeiro, casou-se, imaginando que os seus problemas acabariam, mas foram se agravando ainda mais, inclusive, com o surgimento de várias doenças. Foi envolvida nessa situação caótica, que começou inicialmente a freqüentar os terreiros de umbanda e quimbanda.

Nesses locais, recebeu a informação de que os seus problemas eram em função de ser médium de berço e teria que desenvolver a mediunidade, ou seja, desenvolver o santo para a solução de todos os seus problemas. Para esse desenvolvimento foi solicitado pela “mãe-de-santo” que comprasse alguns materiais: frutas, charuto e pólvora a fim de realizar o “trabalho de desenvolvimento”; e assim foi feito. Além disso, a “mãe-de-santo” ordenou que no dia do trabalho viesse com uma roupa fácil de despir-se.

No dia marcado, compareceu ao terreiro; lá se encontrava um grande pano branco forrado no chão, sendo orientada para que ficasse de pé no centro daquele forro.

Então começou o ritual, no qual o chefe de terreiro, o caboclo Pena Branca, incorporado na “mãe-de-santo”, fumando um grande charuto, começou a jogar sobre ela as frutas e outros objetos, ao passo que, tocava fogo nas pólvoras e, apesar do medo de ser queimada, permitiu a continuidade desse ritual.

Salientou que teve um momento que se afastou daquele cenário ritual com o intuito de fumar um cigarro no pátio do terreiro. Quando lá se encontrava foi duramente repreendida pela “mãe-de-santo”, que dissera não poder se afastar do centro do terreiro para nada. Naquele instante, nada respondeu, mas disse a si mesma que ali não mais retornaria e assim procedeu. Disse ainda que o caboclo Pena Branca, a rodopiou várias vezes para que manifestasse o seu santo, mas foi sem êxito, deixando-a tonta e com fortes dores de cabeça.

Depois desses rituais os problemas se avolumaram ainda mais: passou a beber e a fumar com mais intensidade. Quando o seu marido ia trabalhar e não retornava para o almoço se sentia muito solitária, visto que não tinha filhos. Nesse momento se dirigia para o bar e começava a consumir bebidas alcoólicas ou pegava as cervejas e bebia em casa, ficando totalmente embriagada, pois a sua vontade de beber era irresistível.

Em determinado dia, sentindo-se bastante deprimida, foi acometida de uma forte e inexplicável vontade de abandonar o lar e sair pelas estradas sem rumo, sem bagagens, apenas com uma carteira de cigarros. Nesse instante, veio a dúvida se partia ou permanecia. Nesse dilema ouvia uma voz que dizia para que ficasse em sua casa, enquanto que outra voz afirmava o contrário. No entanto, apesar de indecisa optou por permanecer em seu lar com o intuito de buscar uma solução para os seus problemas. Após diálogo com o marido, resolveu procurar um outro “canto” para pôr termo a essa emblemática situação.

Nesse outro “canto”, que reconheceu como terreiro de candomblé, o “pai-de-santo” repetiu a mesma história, ou seja, de que ela era médium e tinha que desenvolver essa mediunidade, pois havia uma “guerra de santo” na sua cabeça, entre a pombagira, oxumaré e

obulaê, ou melhor dizendo, a pombagira desejava a todo custo ser a dona da sua cabeça. Nesse sentido, a única forma de resolver essa “guerra”, o cerne de todos os seus problemas, seria realizar um trabalho. Esse ritual consistia em fazer o bori (dar de “comida aos santos”), tendo que permanecer reclusa na camarinha por sete dias. Nessa camarinha ficaria privada de qualquer contato com outras pessoas para que pudesse servir aos orixás, aprendendo os seus cantos que vinham durante os sonhos, a fim de “receber o santo”.

Entretanto, segundo a informante, apesar de cumprir o ritual estabelecido pelo “pai-de-santo”, não alcançou a tão almejada cura, ao contrário, recebeu informação desse agente religioso de que seria necessário realizar um outro trabalho, o assentamento da pombagira (Cigana da Estrada), sob a alegação de que essa entidade era a responsável de incutir em sua mente o desejo de abandonar o lar, assim como de consumir bebidas alcoólicas. Com o intuito de realizar esse ritual, seria preciso que comprasse os seguintes materiais: farinha, dendê, galinha de guiné, roupas caríssimas, dentre outros, mas como não pôde arcar com essa despesa não foi feito o referido assentamento.

Essa personagem disse ainda que as pessoas que realizam esse ritual ficam obrigadas a construir uma capela e dentro desta, a imagem da pombagira. Essa imagem ou qualquer outra tem que ser posta à frente da casa ou no quintal. Informou ainda que antes de freqüentar essas “casas de encostos” teve um sonho no qual aparecia uma “santa cruz”, ou seja, um local à beira da estrada construído por parentes das vítimas fatais de acidentes automobilísticos. Nessa localidade também continha uma imagem de N. Sra. da Conceição e três velas no chão (uma vermelha, uma verde e outra azul). Envolvida nesse cenário, pegou um fósforo e acendeu as três velas. Após essa ação observou que essa imagem foi paulatinamente aumentando de tamanho, tornando-se gigantesca, assim como ganhando vida. Com esse novo formato começou a persegui-la, mas que conseguiu escapar dessa perseguição, correndo desesperada. Salientou que tempos depois descobriu que o sonho era

um aviso de Deus para que não fosse aos terreiros, mas que na época não compreendeu o verdadeiro sentido do sonho.

Também relatou que certo dia incorporou a pombagira na presença do marido. Nesse transe a entidade ameaçou destruir o casamento deles, sob a alegação que este maltratava demais o seu “cavalo” e não sossegaria enquanto não conseguisse esse intento. Disse-me que durante o transe recordava de todo o ocorrido, podendo nesse estado até cometer um assassinato, pois não conseguia evitar absolutamente nada, tornando-se “marionete” nas mãos dessas entidades. Informou também que a pombagira era muito esperta, pois muitas vezes nela se manifestava sem alterar em nada o seu jeito. Desse modo, conversava com as pessoas, consciente de que quem discursava era a própria pombagira, utilizando de vários artifícios para enganar a todos.

Outro fato importante é que no terreiro de candomblé, essa informante solicitou ao “pai-de-santo” que fizesse um trabalho para que o marido a deixasse, pois estava sentindo nojo dele. No entanto, o “pai-de-santo”, antes de realizar o trabalho lhe perguntou se tinha certeza do ato que desejava praticar, como respondeu afirmativamente, executou o seu pedido.

Nesse trabalho, foram utilizados os seguintes materiais: farofa, dendê, coração de boi e outros ingredientes. Esses materiais foram colocados em um prato de barro juntos com o coração do boi. Logo após, o “pai-de-santo” com uma linha ia costurando esse coração, à medida que pronunciava o objetivo desse ritual. No final, a própria informante, conduziu esse material para encruzilhada sob a orientação do “pai-de-santo”, ofereceu a todos os exus. Todavia, foi orientada que, após deixar a encruzilhada, não olhasse para trás. Assim foi feito e o casamento destruído.

Tempos depois, a informante percebeu que tudo aquilo que havia feito foi um grave erro, pois se encontrava diante de falsas promessas dos exus, uma vez que os mesmos

diziam que davam com uma mão e tiravam com as duas, caso não cumprisse totalmente as suas ordens. Com o casamento destruído, os problemas ainda mais se agravaram, impulsionando-a a abandonar o candomblé. Após essa decisão, revoltada com o caos em que se encontrava, destruiu todas as imagens e objetos do candomblé e os destroços foram jogados no rio, mesmo sem ter conhecimento da “Palavra de Deus”. Nessa situação calamitosa, deixou o Rio de Janeiro e voltou a Santo Amaro das Brotas.

Chegando à terra natal, os problemas permaneceram. Além do alcoolismo, desempregada, sem marido, desprezo dos familiares e amigos, pois ninguém desejaria se aproximar de uma pessoa com a vida destruída. Além disso, encontrava-se com um mioma no útero. Apesar de operada, continuava com uma alergia respiratória que a prejudicava no seu cotidiano. A respeito desse mal, segundo a informante, os médicos afirmavam que não tinha cura e que não poderia varrer casa, lavar pratos e roupas, etc. Nas suas tribulações chegou a se questionar se não seria melhor morrer. Disse-me que na verdade ela deixou os encostos, mas estes não a deixaram, pelo contrário, estavam furiosos, incutindo em sua mente que era propriedade desses espíritos.

Nesse ínterim, casou-se com um iurdiano que começou a convidá-la a freqüentar essa igreja no município de Barra dos Coqueiros, onde o marido trabalhava. E foi assim, através dos convites insistentes do marido, como também através dos testemunhos de fiéis no rádio, que ela dobrou os joelhos no chão e clamou a Deus um auxílio. Nessa exortação, solicitou que caso continuasse com vida seria que vivesse para servir a esse Deus que cura, consola e liberta na Igreja Universal; com esse propósito, se dirigiu com o marido a uma IURD localizada em Aracaju. Após três meses de freqüência a essa igreja, encontrou em um ônibus alguns membros da IURD, que a reconheceram como adepta dessa religiosidade. A seguir a indagaram onde residia, como respondeu que era de Santo Amaro

das Brotas, deu-lhe a informação que se encontrava nessa cidade um obreiro que fazia libertação aos domingos, em uma escola pública municipal, no bairro tabuleiro.

Dessa forma, começou a freqüentar todos os domingos e, esporadicamente, às terças e sextas-feiras em Aracaju. No processo de libertação, descobriu que todo o tempo que passou na religiosidade afro “servia” aos encostos, mesmo sem saber, e que sofreu bastante pelas perseguições dessas entidades que se manifestavam frequentemente, inclusive, nos dias de ir ao culto, pois adoecia, mas lembrava que o obreiro informou que haveria uma “guerra dos encostos” para fazê-la desistir, mas que deveria perseverar até o fim. Afirmou que se dirigia aos cultos, mesmo que submetida às tentações dos encostos. Participando dos cultos já se sentia curada, ressaltando que em um desses cultos houve a manifestação do exu causador das enfermidades, um preto-velho, com as respectivas dores nas costas, joelhos, etc. Como persistiu com muita fé, conseguiu sair vitoriosa dessa “guerra” e nunca mais houve qualquer manifestação desses exus, a cura de todas as enfermidades, assim como um casamento próspero e feliz.

Ao se engajar cada vez mais no movimento da IURD, ampliou os seus conhecimentos acerca das “artimanhas dos demônios” e de que forma agem para enganar as pessoas. Ressaltou ainda que, através do “voto do cântaro”, que consistia na quebra de um pote realizada durante a oração dos pastores, fez o pedido e quebrou o pote. Desse modo, quebraram-se todas as barreiras que existiam em sua vida. Com esse propósito de fé, conseguiu o tão sonhado divórcio com o ex-marido que morava no Rio de Janeiro, com o intuito de casar-se juridicamente com o atual. Afirmou que conseguiu esse intento no prazo de apenas dois meses após o voto.

O segundo caso refere-se a um obreiro que se declarou ex-kardecista. Esse personagem afirmou que às voltas com problemas financeiros e alcoolismo, atendendo convite de amigos começou a freqüentar a reuniões no centro espírita de sua vizinhança,

durante dois anos. Além de participar desses cultos, também se reunia regularmente, uma vez por semana, com um grupo de amigos na casa de um deles, a fim de realizar estudos acerca da doutrina espírita.

Nesses estudos, havia a incorporação em alguns membros do grupo de “espíritos de luz”, que aplicavam passes em cada um dos presentes. Esses espíritos afirmavam que todos os problemas vivenciados pelo grupo seriam resolvidos, mas que necessitavam de mais empenho na realização desses trabalhos, como também muita paciência.

Com o passar do tempo, foi percebendo que esses estudos e o permanente contato com essas entidades espirituais não estavam proporcionando nenhuma mudança de vida, pois permanecia além de endividado e alcoólatra, adúltero. Desse modo, atendendo aos apelos de familiares, começou a freqüentar a IURD, sobretudo, as “sessões de descarrego” e as “reuniões de libertação”. Nas primeiras reuniões, através das prédicas dos pastores, descobriu que os espíritos que se comunicavam e aplicavam passes nele e no grupo de amigos, eram nada mais, nada menos, que os demônios disfarçados de bonzinhos para enganar a todos.

Outra descoberta do personagem é que Deus condena o espiritismo através da Bíblia. Após esse conhecimento e desiludido com as promessas de sua ex-religião, através de espíritos enganadores, abandonou essa religiosidade e se converteu à IURD. Salientou ainda que, após tomar conhecimento das falácias desse segmento religioso, buscou alertar os companheiros acerca dos perigos que correm os adeptos dessa falsa doutrina, ao passo que os convidavam a freqüentar também a IURD. No entanto, apesar de suas tentativas para que abandonassem essas práticas, não conseguiu êxito. Atualmente, encontra-se com uma vida próspera e feliz, enquanto que os companheiros de seu antigo grupo religioso encontram-se com as vidas arruinadas por insistirem nas práticas de rituais satânicos.

Enfatizou ainda que atua na sociedade como profissional de segurança pública, afirmando que essa sua atuação sofreu também uma mudança inquestionável. Segundo esse personagem, antes de sua conversão à IURD ao ser acionado a fim de resolver problemas de desordem pública, agia com muita violência na resolução desses casos. Atualmente, obreiro da IURD, quando solicitado a atuar nesses eventos consegue não apenas resolvê-los pacificamente, mas, na maioria das vezes, convencer os envolvidos a freqüentarem a IURD, alegando que esses males são causados por demônios.

Acerca desses demônios, afirmou que em sua atividade profissional já teve de expulsá-los várias vezes do corpo das pessoas envolvidas em confusões e, após essa expulsão, o problema foi solucionado. Nesse tocante, em determinada ocasião, foi acionado por populares a fim de prender um homem que se encontrava armado com um objeto perfuro cortante tentando assassinar a própria esposa. Antes de se dirigir ao local do fato, ergueu as mãos ao alto e fez uma oração. Ao chegar ao *locus* da ocorrência, manteve contato com a vítima desesperada afirmando que o marido estava embriagado e armado com uma faca para assassiná-la, informando ao personagem que o referido cônjuge se dirigiu a um bar e logo retornaria para realizar o seu intento, como também não tinha forças para fugir de casa.

Nesse ínterim, chegou o marido dela, embriagado e enfurecido, com uma faca nas mãos, ameaçando cometer o delito mencionado. Nesse instante, segundo informante, iniciou uma oração silenciosa e após término, começou a dialogar calmamente com o agressor, informando-lhe da necessidade de Deus na sua vida e que não poderia assassinar alguém que muito o amava. Nesse instante, manifestou nesse homem um demônio, autodenominando-se Sete-Facadas; incontinentemente o informante afirmou que impôs as mãos na cabeça do endemoninhado fazendo uma oração. Após se contorcer e dar gritos a entidade foi expulsa, deixando o homem atordoado, sem conhecimento do ocorrido. Após essa expulsão, informou ao casal acerca da existência dos demônios e como atuam para

destruir a vida das pessoas, convidando-os a frequentar as “sessões de descarrego” e as “reuniões de libertação” da IURD. Segundo informante, o casal aceitou o convite e atualmente são membros iurdianos. Outrossim, o personagem informou que nas ocorrências solicitadas a resolvê-las é acompanhado por outro colega de profissão, apesar desse não ser iurdiano, não intervém na ação.

Nesses dois casos tomados como tipo-ideais ficou evidente que através da IURD esses “ex-servidores de encostos” alcançaram à cura de seus males e foram levados através das pregações dos pastores a acreditarem que existe realmente uma maldição que precisa ser desfeita aos que pisaram nesses locais. Segundo doutrina da IURD, os demônios se apossam das pessoas de diversas maneiras: primeira, por hereditariedade. As pessoas possuem familiares que “serviam aos encostos” e, ao falecerem, esses espíritos procuram se apoderar de seus parentes para prosseguirem com suas obras malignas, atingindo, inclusive, várias gerações. Nesse sentido, é bastante recorrente no discurso iurdiano apontar pessoas vítimas de alcoolismo, por exemplo, como sendo a ação dessa “maldição hereditária” de encostos que perseguem não apenas familiares, como também bairros, cidades, países, ou até mesmo planetas, com o propósito único de destruir as suas vítimas, levando-as ao suicídio, à loucura e outros males.

Segunda, pela participação direta ou indireta em centros espíritas. Direta quando alguém se dirige a esses locais; e indireta quando algum familiar frequenta ou já frequentou esses centros. Terceira, por trabalhos ou despachos, onde os adeptos da feitiçaria fazem oferendas para arruinar a vida das pessoas. Quarta, por maldade dos próprios demônios, que ficam nas encruzilhadas à espreita dos que passam por esses locais e delas se apoderam. Quinta, por envolvimento com pessoas que praticam o espiritismo. Nesse caso um simples contato com essas pessoas em escolas, trabalhos, vizinhança já é o bastante para se tornarem vítimas dos demônios. Sexta, por comidas sacrificadas a ídolos, inclusive

através dos pratos vendidos pelas baianas. E, finalmente, por rejeitarem a Jesus Cristo. Como o maior contato se dá nas “casas de encostos”, nos cemitérios, nas encruzilhadas e em outros locais, a contaminação ocorre através dos pés. Veremos mais adiante como esses pés são ungidos nos rituais exorcistas, pois assim como os males entram por eles é por meio deles que as bênçãos são recebidas.

Assim, os novos seguidores da IURD ao compreenderem que os orixás e exus da religiosidade afro-brasileira, assim como os espíritos de poetas, médicos, filósofos, que se manifestam no kardecismo, são espíritos enganadores que se disfarçam como “anjos de luz” com o propósito de “matar, roubar e destruir”, abandonam as suas antigas religiosidades, absorvendo a nova linguagem religiosa oferecida pela IURD. Estrategicamente a IURD não nega a existência dessas entidades espirituais, nem dos seus símbolos mágicos, pois são fartamente oferecidos nos seus rituais, porém com novos significados, amparando-se “biblicamente”, e “legitimando” a utilidade desses objetos mágicos. Essa atitude da IURD favorece um ambiente propício à iniciação desses adeptos sem grandes traumas.

Como as pessoas alvos dos cultos de libertação dos demônios são, sobretudo, afro-espíritas, mais especificamente adeptos do candomblé e da umbanda, esses religiosos, ao serem atraídos pela IURD, há a intenção pré-meditada para que esses neófitos venham a se deparar com um cenário muito semelhante a um “terreiro de macumba”, para depois desse contato inicial serem orientados sobre o significado de suas antigas práticas, crenças e símbolos. Dessa forma, é bastante comum aos que assistem os cultos de libertação pela primeira vez, auto-indagarem se não estão diante de um terreiro de macumba.

Por outro lado, esses adeptos decepcionados com as “promessas” das entidades espirituais de suas antigas religiosidades, acreditando serem falaciosas, dedicam-se à IURD para alcançarem êxito nas promessas que a sua nova religiosidade se propõe: cura, consolo e libertação. Em contrapartida, a IURD se utiliza da experiência desses religiosos no

trato com os encostos, uma vez que já serviram como “cavalos” dessas entidades espirituais, auxiliando na revelação de “mistérios” que vêm aprisionando as pessoas.

4 - Análise comparativa dos símbolos afro-espíritas na IURD

Nesse momento, constitui de suma importância na consecução dos objetivos propostos neste estudo analisar cuidadosamente as categorias identificadas na IURD que são componentes também da religiosidade afro-espírita.

Com essa perspectiva, iniciemos a análise observando o significado do uso da água benta, do sal grosso, da arruda, do óleo de oliva, das rosas, das fitas coloridas, da mesa branca, das vestes brancas, dos “pontos riscados”, das fotografias, dos nós nas roupas, do fechamento de corpo, do sacrifício de sangue, do passe, dos pés descalços e das expressões verbais: oração forte, descarrego, amarrado, coisa feita, feitiço e trabalho; e posteriormente, o significado do transe e das entidades espirituais afro-espíritas que são reconhecidas pela mímica que representam.

A água utilizada na religiosidade afro-espírita serve para o descarrego do corpo, das casas e de outros imóveis, assim como quando ingerida contribui para o equilíbrio orgânico, proporcionando a cura dos males físicos e espirituais (MELO, 1992). A água utilizada nos rituais da IURD possui essa mesma função terapêutica, além de simbolizar a presença do Espírito Santo de Deus. Apesar de também ser ministrada por seus sacerdotes através do rádio e televisão, o ideal é que esse consumo seja feito nos templos, onde é acompanhada por uma “oração forte”, facilitando a eficácia do ritual, havendo transformação da água “amarga” em água “abençoada”. Portanto, enquanto a água utilizada na IURD significa a presença do Espírito Santo, na religiosidade afro-espírita não possui esse mesmo

significado. Apesar da convergência de funções, a IURD concebe o uso desse bem simbólico na religiosidade afro-espírita como amaldiçoado por demônios.

É importante frisar que para os iurdianos o Espírito Santo tão propugnado nas igrejas evangélicas, que se manifesta com o balbuciar de línguas estranhas nos seus diversos cultos, é considerado, na maioria dos casos, manifestação de exus que se disfarçam para enganar, proliferando o número de “crentes endemoninhados” que precisam de libertação. A IURD oferece em seus rituais específicos libertação para esses “crentes endemoninhados”.

O sal grosso, além de servir de proteção, é também utilizado no “descarrego do corpo”, como também de ambientes. A arruda é utilizada contra o mau-olhado, magia negra, além de coroação dos médiuns na umbanda. O óleo de oliva é bastante utilizado nos trabalhos, nas comidas e nos “assentamentos” de vários orixás (CACCIATORE, 1988). A IURD afirma que o sal grosso serve para proteção das pessoas contra os encostos, podendo também ser utilizado em qualquer local. A arruda serve contra o “mau olhado”, “olho grande”, ou seja, a inveja. Enquanto que o óleo de oliva serve para a unção divina. Todos esses objetos são sacralizados por seus sacerdotes para que sejam consumidos por sua membresia e assistentes. A IURD utiliza esses objetos mágicos da mesma forma que o candomblé e a umbanda, todavia se utiliza de passagens bíblicas para legitimar esse uso, ao passo que demoniza essas religiosidades.

Igualmente acontece com as rosas, cujas cores dependem da preferência de determinados orixás servindo como meio de purificação de pessoas e ambientes, atraindo o auxílio de entidades espirituais benfazejas que servem para os banhos de limpeza no candomblé e na umbanda (CACCIATORE, 1988). Na IURD as rosas também têm essa função, mas que as suas cores (vermelha, branca, roxa, etc.) dependem das campanhas ou propósitos de fé. Essas rosas quando consagradas por pastores e conduzidas pelos fiéis iurdianos aos respectivos lares ou outros locais conseguem “sugar” todas as energias

deletérias desses ambientes, restaurando a paz e a harmonia. Além disso, os iurdianos compreendem que essas rosas significam a Rosa de Saron, ou seja, o Espírito Santo de Deus. Dessa forma, o fiel, ao levar essas rosas aos seus lares, conseguirá as bênçãos que o Espírito Santo proporciona aos seus filhos e filhas.

A mesma lógica pode ser percebida com as fitas coloridas bastante utilizadas nas religiosidades afro-brasileiras. As cores dessas fitas também dependem da preferência de determinado orixá e são colocadas nos altares do candomblé e da umbanda, como também amarradas nos braços desses adeptos na realização de trabalhos (CACCIATORE, 1988). A IURD afirma que essas fitas são utilizadas em suas “sessões de descarrego” e “reuniões de libertação” para libertação das pessoas das influências demoníacas. Na IURD essas fitas coloridas assim como as rosas e outras ofertas estão atreladas a determinados rituais. Essas fitas, em particular, são usadas por fiéis iurdianos por certo período pré-estabelecido pelos sacerdotes. Após cumprimento dessa fase, retornam aos cultos para que essas fitas sejam literalmente cortadas por pastores nos altares, determinando um corte com todos os vínculos com as “casas de encostos”, um corte com todas as mazelas humanas.

Concernente ao uso da mesa branca e vestes brancas; essa cor possui a mesma simbologia das fitas coloridas e das rosas, visto que estão atreladas às preferências de determinados orixás do candomblé e da umbanda. No espiritismo kardecista, a mesa branca corresponde a cor das roupas utilizadas por seus adeptos durante a realização de sessões espíritas (CACCIATORE, 1988). Segundo atores sociais, essa cor representa a paz, mas que pode ser substituída por outra tonalidade, pois o que importa, é a unicidade de pensamentos para que haja a harmonia nos cultos. A IURD afirma que o uso dessa tonalidade, além de representar a paz, como entendem os kardecistas, serve para o descarrego de todos os males propugnados por encostos.

Já os “pontos riscados” correspondem a desenhos formados por um conjunto de sinais cabalísticos, que são riscados com pomba (giz) na cor de determinada entidade, para que seja incorporada nos respectivos “cavalos” do candomblé e da umbanda. (RONTON, 1994). Esses pontos são ressignificados na IURD como pontos de luz servindo também como forma de fechamento de corpo de seus fiéis.

Concernente ao uso de fotografias e das roupas com nós utilizadas pelos afro-espíritas também têm suas especificidades. Nos terreiros de candomblé e umbanda, essas fotografias e esses nós nas roupas são utilizados nos trabalhos tendo função ambivalente. No kardecismo não há a utilização desses nós, mas apenas o uso de fotografias para a realização de “vibrações de amor” em favor dos enfermos, assim como para afastar os maus espíritos dessas pessoas. Na IURD essas fotografias são utilizadas como forma de libertação de seus fiéis da ação dos encostos, através das orações realizadas por seus sacerdotes quando essas fotos são colocadas no “Mural da Família” ou “Mural da Salvação”. A partir desse contexto é plausível afirmar que o uso dessas fotografias possui a mesma utilidade do kardecismo, apenas variando as formas, mas possuindo o mesmo propósito, afastar os maus espíritos que vêm trazendo malefícios a esses fiéis.

Outrossim, A IURD afirma que utiliza as roupas de pessoas com o nó dado, trazidas por parentes e amigos dessas pessoas para que seja feita a libertação dos donos daqueles utensílios, visto que foram vítimas de trabalhos realizados por encostos nas encruzilhadas. Em virtude disso, o nó tem que ser desatado por seus sacerdotes e, dessa forma, o nó em suas vidas seja desfeito e tenham uma vida próspera. Nesse sentido Eliade (1991 apud MARIANO, 1999) nos mostra que:

A existência de deuses amarradores e da simbologia dos nós é muito antiga. Está presente nas religiões e mitologias indo-européias, na Índia antiga, na Irã etc. [...] os nós e as amarras benéficas funcionam como ‘meios de defesa contra animais selvagens, contra as doenças e os feitiços, contra os demônios e a morte’ (ELIADE, 1991 apud MARIANO, 1999, p. 144).

Nesses momentos de desatar os nós que foram feitos na macumba, é também solicitado que seus fiéis e clientes levantem as mãos para o alto com as carteiras para que consigam empregos, assim como fotografias de familiares e amigos, além de outros objetos pessoais, para que recebam as variadas bênçãos através das orações dos pastores.

Acerca do fechamento de corpo, corresponde na religiosidade afro-brasileira a rituais ou cerimônias realizadas objetivando não apenas afastar a ação dos maus espíritos na vida das pessoas, mas também protegê-las contra tiros, facadas ou até mesmo picadas de animais peçonhentos. Nessas cerimônias, é muito comum o emprego de “cânticos rituais, sacrifícios animais, velas, punhais, etc.” (CACCIATORE, 1988). Na IURD esse fechamento de corpo corresponde a cultos realizados em dias especiais, através de constantes orações de seus pastores e obreiros como forma de contrapor-se à religiosidade afro-brasileira. Na sua retórica postula que, enquanto o fechamento de corpo na macumba é fechado com os encostos, na IURD, o corpo de seus fiéis seria fechado com o Espírito Santo que, a partir de então, passaria a habitar em seu corpo. Desse modo, todo o mal seria afastado, em virtude de alcançar a consagração divina com o seu corpo fechado contra as ações demoníacas.

O sacrifício de sangue corresponde na religiosidade afro-brasileira ao sangue de animais abatidos e oferecidos aos exus nas encruzilhadas (CACCIATORE). Na IURD o sacrifício de sangue corresponde ao investimento do fiel através de ofertas em dinheiro ou outros bens para a consecução de seus objetivos. O sangue seria o suor que o fiel derramou trabalhando e esse suor transformou-se em dinheiro; por conseguinte esse dinheiro em oferta generosa para Deus através da própria IURD. Dessa maneira, a IURD consegue “legitimar” em seu discurso um novo sentido que essas expressões representam e como devem ser postas em ação.

Outro aspecto a considerar é acerca do passe, entendido como a imposição das mãos dos pastores e obreiros sobre os fiéis, havendo, nesses momentos, a expulsão dos maus

espíritos e a conseqüente cura dos males. Nessa perspectiva, enquanto que na religiosidade afro-espírita o passe funciona como “condensador de fluidos”, em que os médiuns impõem as mãos sobre os seus pacientes para aliviar as suas dores físicas e espirituais, esse mesmo fenômeno também ocorre com o passe iurdiano. A diferença é que na religiosidade afro-espírita existe uma “sala especial” para o atendimento desses necessitados, onde pode ocorrer a manifestação do “espírito mau”, tanto no paciente quanto no fiel que o aplica, e que o “espírito de luz” do médium dificilmente se manifesta nessas ocasiões. No espiritismo kardecista, durante os passes, as pessoas são orientadas a ficarem sentadas em uma cadeira já previamente designada por um trabalhador da casa espírita e devem fechar os olhos para receber os passes numa sala com pouca iluminação.

Na IURD, os pastores e obreiros se deslocam de um lado para o outro dos corredores da igreja para aplicar o passe individual nos enfermos através da imposição de mãos e orações. Os pastores executam também esses passes no coletivo quando erguem as mãos para o alto e realizam uma oração forte com o objetivo de proporcionar a libertação dos encostos. Nesses passes, assim como ocorrem na religiosidade afro-espírita, as pessoas são solicitadas a fecharem os olhos, pois segundo os iurdianos, essa atitude possibilita uma maior concentração, isto porque, ao invés de ficarem “ligadas” nos próprios problemas, apenas observam as ações dos pastores e obreiros. Além disso, a simples recusa de fechar os olhos já é interpretada como a presença marcante do demônio e a investida desses obreiros é mais incisiva nesses refratários.

Um recurso para obter essa concentração é a oração proferida com as luzes apagadas, que nos remetem às casas espíritas que se utilizam desse mecanismo no final dos cultos para a realização das orações, assim como nas reuniões de desobsessão, nas quais os espíritos são incorporados nos médiuns. Desse modo, a IURD também se utiliza do mesmo recurso para a manifestação dos encostos.

Portanto, entre o passe espírita e o iurdiano, as diferenças são apenas superficiais, pois, em essência, ambos visam os mesmos propósitos, ou seja, expulsar a presença de “espíritos maus” que perturbam a vida de seus adeptos, causando-lhes doenças e infortúnios.

Um outro *modus operandi* que é bastante recorrente é o andar de pés descalços. Essa atitude é vista pelo candomblé como forma de se obter um maior contato com as energias da natureza, além de uma atitude de respeito na passagem do profano para o sagrado. Na umbanda, tendo em vista uma maior higiene, os seus adeptos participam de seus rituais calçados com tênis, preferentemente de cor branca (ORTIZ, 1991). No kardecismo, segundo atores sociais, as pessoas possuem o livre-arbítrio acerca da melhor maneira de participar dos seus variados cultos. Entretanto, nos momentos dos passes, segundo esses atores sociais, raríssimas pessoas retiram os calçados, com o intuito de obter um maior contato com as energias da natureza, mas não como uma atitude de respeito ao pisar no solo sagrado.

Contrariamente, para IURD, além de ser uma atitude de respeito ao pisar no solo sagrado, no caso no altar, constitui também a maneira de exorcizar os maus espíritos que entraram justamente pelos pés das pessoas que pisaram nas diversas casas de encostos, terreiros e centros espíritas, ou mesmo nas encruzilhadas, cemitérios e outros lugares onde foram realizadas macumbas. Dessa forma, os pés como “porta de entrada” desses encostos encontram na IURD uma valiosa significação, sendo preciso que seja ungido para libertação. Em função disso, é rotineiro durante seus cultos a solicitação para que as pessoas fiquem descalças a fim de pisarem, segundo os pastores, em todos os males que as afligem.

Concernente às expressões que são também utilizadas, principalmente pela umbanda e candomblé, citarei inicialmente o significado da oração forte. Enquanto no candomblé e na umbanda corresponde a uma oração escrita que é guardada em um saquinho

ou em outro recipiente, como uma espécie de amuleto (CACCIATORE, 1988); na IURD, a oração forte, diferentemente dessa significação, corresponde a uma oração realizada por seus pastores e obreiros realizada com muita fé em favor daqueles que se dispõem também a fazer os sacrifícios que a IURD impõe a esses necessitados.

O tão propalado descarrego corresponde na religiosidade afro, ao afastamento de maus espíritos e de suas vibrações deletérias das pessoas e de ambientes, através de banhos com ervas, de defumações, de queima de pólvoras, etc. (CACCIATORE, 1988). Na IURD esse descarrego também é realizado por banhos, assim como por meio de orações, porém, afirma que esses males advêm dos encostos cultuados pelas religiosidades afro-espíritas.

Outra expressão que é bastante recorrente é amarrado que significa para os “afros”- candomblé e umbanda - uma situação em que alguém se encontra com várias dificuldades advindas de ações maléficas de espíritos que prejudicam a vida desses agentes em todos os aspectos (ITIOKA, 1988). A IURD também utiliza essa expressão com o mesmo significado dos “afros”. No entanto, acrescenta que esses espíritos são os demônios cultuados por essas religiosidades, que perturbam a vida das pessoas, provocando a miséria, inclusive a morte, caso não se dirijam urgentemente à IURD para se libertarem dessas influências deletérias. O mesmo raciocínio ocorre com as expressões: coisa feita, feitiço e trabalho, esses rituais são realizados pelos cultos afro-brasileiros, tanto para fazer o bem quanto para fazer o mal (CACCIATORE, 1988). Na IURD todos esses rituais são demoníacos, que precisam ser desfeitos através das “sessões de descarrego” e das “reuniões de libertação”.

Concernente aos significados das entidades afro-espíritas que são evocadas na IURD, a análise é a seguinte: o exu Tranca-Rua é visto pelo candomblé e umbanda como um dos proprietários das encruzilhadas, mas que a depender de suas funções específicas pode

trabalhar para o bem ou para o mal (CACCIATORE, 1988). Ou seja, esse exu pode trancar os caminhos das pessoas ou abri-los. Na IURD essa entidade não é ambivalente, pois como o próprio nome já sugere, tranca todos os caminhos na vida das pessoas em que encosta. Desse modo, todos os propósitos almejados: emprego, casamento, negócios, não são alcançados devido à presença constante desse encosto nesses fiéis, necessitando urgentemente de se livrarem dessa entidade espiritual.

O Zé Pilintra é associado no candomblé e na umbanda como um tipo de exu que ordinariamente é associado ao consumo de bebidas alcoólicas, assumindo também uma função ambivalente nessas religiosidades (CACCIATORE, 1988). Na IURD esse exu é o responsável pela incitação aos vícios do alcoolismo e outras drogas afins nas suas vítimas. Nesse sentido, relatou-nos uma obreira que certo dia o seu cônjuge chegou em casa completamente embriagado sob a manifestação dessa entidade, quebrou vários móveis da casa, como também tentou atear fogo na residência. Só com muita oração, conseguiu expulsar esse encosto, momento em que o marido ficou atordoado e sem consciência dos fatos ocorridos.

Um outro exu que é permeado de significações singulares é a pombagira. Na religiosidade afro-brasileira recebe uma série de denominações, mas apenas uma característica, comportamento similar a de uma prostituta, com função também ambivalente (CACCIATORE, 1988). Na IURD esses exus são entidades que induzem as mulheres a uma vida de prostituição, ao alcoolismo, à destruição de casamentos, além de serem responsáveis por causar enfermidades, como por exemplo, mioma, câncer do útero, dos seios, além de outras anomalias orgânicas e sociais.

Além disso, essas entidades são responsáveis, segundo iurdianos, por induzir nas mulheres o uso de roupas curtas e insinuantes, principalmente nas jovens, como também por induzi-las às danças profanas em trios elétricos, bares e outros locais. Nesse sentido, uma

obreira nos relatou que uma senhora, até então, com um casamento feliz, ao encostar em sua vida a pombagira começou a colocar em sua mente o desejo de trair o marido. Atendendo às insinuações dessa entidade, cometeu o adultério e o casamento foi destruído. Segundo a informante, os espíritos agem através da mente das pessoas, colocando os seus objetivos malévolos. Em função disso, segundo a obreira, os pastores e obreiros executam orações na cabeça das pessoas para que haja a libertação. Além desses males, segundo iurdianos, esse encosto, quando atuam nos homens, os induzem ao homossexualismo.

No candomblé e na umbanda, o exu Caveira como o próprio nome já sugere é uma entidade que mora nos cemitérios. O mesmo raciocínio pode ser utilizado com os outros exus, ou seja, a própria denominação já sugere a sua morada e função, apesar de ser ambivalentes. Segundo os iurdianos, o exu Caveira ou exu Cemitério é um tipo de entidade que habita no cemitério sua especialidade é “sugar” o sangue das suas vítimas, provocando o emagrecimento e a morte, semelhante ao praticado pelo exu Sete-Covas e por outros exus relacionados com a morte.

Na mesma perspectiva, é visto pelos iurdianos o exu Sete-Facadas e outros exus que sugerem a morte. Esses exus, particularmente o Sete-Facadas, induz as pessoas a assassinar com golpes de facas os seus algozes, envolvendo-os em brigas e confusões sem sentido. Esse tipo de exu é visto como o empregado de satanás, “o rei dos demônios”. Ele, através da sua ação, determina as ordens a serem cumpridas e, caso haja falhas, será duramente castigado. No entanto, apesar de gozar de prestígios na “hierarquia demoníaca” esse “rei dos demônios”, segundo os iurdianos, também se manifesta quando determinado por pastores, pois não resiste ao imperativo desses sacerdotes nos rituais exorcistas.

Os “espíritos de luz” na religiosidade afro-espírita, Cosme e Damião, correspondem a espíritos de crianças, que são remetidos à idéia de erê bem típica do candomblé (ORTIZ, 1991). Segundo os iurdianos, essas entidades são demônios disfarçados

de crianças que ao receberem as oferendas nas casas de encostos, como por exemplo, balas, bombons e carurus, amaldiçoam esses produtos. Assim sendo, caso alguém venha a consumi-los serão acometidos de doenças incuráveis para a medicina oficial. A única forma de se obter a cura, segundo os fiéis e dirigentes da IURD, é digerir os bombons consagrados na igreja.

O mesmo sentido é atribuído aos pretos-velhos e outras entidades espirituais da religiosidade afro-espírita. Na perspectiva dos iurdianos esses pretos-velhos são demônios que além de induzirem às pessoas ao vício do tabagismo, também causam cansaços e doenças reumáticas, sintomas bastante peculiares às pessoas de idade avançada. Essas entidades espirituais, segundo os iurdianos, só não conseguem o seu intento, caso as pessoas procurem urgentemente uma Igreja Universal, a fim de conseguirem a libertação e a cura.

Em relação ao transe, tanto na religiosidade afro-espírita quanto na IURD, é também permeado de singularidades. O transe corresponde ao estado de sensibilidade especial em que o iniciado recebe um orixá ou outra entidade particular, através de danças e banhos misturados com ervas. Nos terreiros de umbanda e nos centros espíritas é denominado de incorporação, enquanto que no candomblé de queda no santo e estado de santo (CACCIATORE, 1988). No espiritismo kardecista essa motivação é feita através da educação mediúnica e das reuniões de desobsessão, havendo a incorporação dos maus espíritos e dos espíritos de luz. Na IURD esse transe é denominado de manifestação, sendo estimulado através de orações fortes realizadas por seus sacerdotes nas “sessões de descarrego” e nas “reuniões de libertação” para a manifestação dos encostos, e nas orações dos filhos e das filhas do Espírito-Santo, a fim de manifestar, como o próprio nome já sugere, o Espírito Santo de Deus. Diante desse contexto, compreendo que o transe nessas religiosidades, apesar de possuir suas especificidades, está intimamente relacionado à comunicabilidade com o sobrenatural e de seus preceitos.

Outro ponto a considerar é concernente à mímica dessas entidades espirituais, que são exteriorizadas quando se manifestam. Essas características possuem um valor significativo na identificação desses espíritos, visto que, como já salientado, não nos cabe analisar a perda ou não de consciência desses fiéis nos momentos do transe. Nesse sentido, é de grande relevância na religiosidade afro-espírita a mímica que se produz no momento em que se manifesta, por exemplo, o espírito de uma criança, em que o médium se comporta tal como assim o fosse, desejando, inclusive, consumir balas, bombons, etc. Já os preto-velhos, espíritos dos antigos escravos, se apresentam encurvados e com uma voz rouca (ORTIZ, 1991).

Em contrapartida, a manifestação dos exus é marcada por gestos e expressões obscenas. Nesse particular, a pombagira quando se manifesta nos rituais da IURD se apresenta com risadas estrondosas e comportamento obsceno. Já a manifestação do Zé Pilintra é marcada por sua linguagem obscena (ORTIZ, 1991). Esses exus assim como os demais, além das ameaças dirigidas às suas vítimas, manifestam-se com as mãos para trás.

Na concepção dos iurdianos, essas mãos representam as garras dos demônios. Essas entidades permanecem nessa posição, em virtude de estarem amarradas, devido ao poder de Deus que emana de seus sacerdotes. Assim, essas características exteriorizadas por essas entidades espirituais serviram de base para identificá-las nos exorcismos da IURD, assim como o seu valor simbólico.

É importante mencionar que esses espíritos são permeados de diferentes significações e que, apesar da ambivalência dos exus no candomblé e na umbanda, na visão desses religiosos, essas entidades podem, a depender de suas funções, trabalhar para o mal ou para o bem; mas mesmo trabalhando para o mal, não são vistos como demônio, diabo ou satanás, pois podem “evoluir” espiritualmente, tornando-se “espíritos de luz” ou orixás.

Essa mesma possibilidade incorre aos encostos, espíritos que se aproximam, se encostam nas pessoas, uns para vingar-se, outros apenas por simpatia, causando, em ambos os casos, as obsessões. Obsessão aqui entendida como a ação de espíritos sobre a vida das pessoas, causando-lhes doenças e infortúnios, a depender do grau de intensidade (KARDEC, 1988). Outrossim, esses espíritos não são expulsos, mas orientados a seguirem o bom caminho espiritual.

Por outro lado, a IURD ao convocar essas entidades espirituais a participarem de seus rituais, assim como a sistemática utilização dos símbolos religiosos afro-espíritas, como forma de ataque a essa religiosidade, remete-nos ao pensamento de Almeida (2003) que denomina esse fenômeno de “antropofagia da fé inimiga”, ou “fagocitose religiosa”, atribuindo novos significados a esses bens simbólicos formando a sua própria identidade religiosa.

Nessa nova significação, os iurdianos compreendem que todas as entidades espirituais afro-espíritas são encostos, tendo o mesmo significado que demônio, diabo ou satanás, que possuem funções específicas, mas têm em comum o escopo de enganar e destruir as vidas das pessoas, que devem ser expulsas, exorcizadas, através de orações fortes realizadas por seus sacerdotes nas “sessões de descarrego” e nas “reuniões de libertação”. Essas conclusões nos permitem afirmar que demônio, encosto, diabo, exus, espíritos de luz são as mesmas coisas para os iurdianos, como também os bens simbólicos afro-espíritas, apesar de possuírem as mesmas funções nas suas religiosidades de origem, são vistos na IURD como demoníacos, pois, ao invés de proporcionarem curas, disseminam ainda mais, na visão dos iurdianos, as grandes maldições que assolam a humanidade.

Entretanto, apesar dessa tentativa de se distanciar “epistemologicamente” da religiosidade afro-espírita, ao contrário, mais com ela se assemelha (ORO, 2006). O próprio Edir Macedo tem enfatizado que a sua intenção é de induzir nos seus fiéis, principalmente

nos neófitos, a impressão de estar diante de um “terreiro de macumba”, para posteriormente, dar novos significados, e assim, conquistá-los. Nesse aspecto, muitos dos nossos entrevistados afirmaram que nos primeiros contatos com a igreja, se auto-indagaram se não estavam diante de uma “macumba” “disfarçada” ou de “simpatias”, mas que depois ao serem “iniciados” nos seus rituais compreenderam o significado daqueles objetos mágicos.

Nessa dinâmica, a IURD consegue dar novos significados a esses bens, inclusive se utilizando da maior base do Cristianismo: a Bíblia Sagrada, na qual busca dar legitimidade ao uso do sal, da arruda, da água e de outros bens, pois foram utilizados por diversos profetas, tanto do Velho como do Novo Testamento.

Dessa forma, a IURD ao “legitimar” esses bens, explora enfaticamente a “mentalidade mágica” do povo brasileiro, como bem enfatizou Pierucci. Essa “mentalidade” tem de fato um grande peso na conversão dos seus novos adeptos, em virtude de dar continuidade, principalmente, nas “sessões de descarrego” e nas “reuniões de libertação”, as suas antigas crenças, que antes eram estigmatizadas. Na IURD, essas crenças são “legitimadas” e compartilhadas abertamente nos seus rituais, que consistem, basicamente na libertação desses novos seguidores de todos os maus espíritos que os afligiam alhures.

Outrossim, Lehmann (1996 apud ORO, 2006) enfatiza que, apesar da notória importância da expressão libertar para os iurdianos, esse vocábulo é bastante permeado de uma dupla significação que surge de forma contraditória: “libertar os indivíduos dos diabos que os possuem, mas também o mau espírito que está dentro do indivíduo cujo corpo em certo sentido o aprisiona” (LEHMANN, 1996 apud ORO, 2006, p. 126). Nesse sentido, ORO (2006) afirma que há uma ferrenha crítica das igrejas evangélicas históricas, assim como algumas pentecostais em relação à IURD no que tange a sua implacável demonização das religiosidades afro-brasileiras, como também por sua demasiada alusão ao demônio e às suas ações maléficas, deixando de priorizar a importância de Jesus Cristo para os seus fiéis.

Diante desse quadro emblemático, compreendo, através do discurso iurdiano que o primeiro passo para alcançar a tão almejada libertação é o fiel freqüentar ativamente as “sessões de descarrego” e/ou as “reuniões de libertação”, nas quais os encostos são expulsos. Após essa libertação, esses fiéis são motivados a participarem das reuniões nas quartas-feiras, onde se realizam as orações dos filhos e filhas do Espírito Santo, assim como aos domingos, dia consagrado ao louvor e adoração. Nessas reuniões, esses novos adeptos são “evangelizados”, Jesus Cristo e o Espírito Santo ganham prioridade, assim como incentivados a buscarem o batismo nas águas e, posteriormente no Espírito Santo.

Dessa maneira, vivenciando ativamente muito jejum, oração e sacrifícios de sangue conseguem combater as ações demoníacas que buscam brechas para ocupar novamente seus corpos a fim de materializar os seus intentos maléficos. Nesse aspecto, o corpo funciona como instrumento das ações demoníacas e não como prisão, pois quando os demônios são expulsos, tentam a todo custo retornarem. Assim, a “guerra” contra os demônios é permanente, sem tréguas.

CONCLUSÕES

Tendo em mente o pensamento de Geertz que contribui de forma bastante profícua na análise dos fenômenos sociais, sobretudo em relação à cultura e à religião em particular, ao salientar que nem tudo ainda foi dito acerca das diversas nuances que ocorrem no complexo jogo de relações sociais, busquei analisar o imbricado fenômeno religioso brasileiro, particularmente, a emblemática IURD, que tem suscitado polêmicas e controvérsias. No entanto, dentre esse quadro polêmico, busquei analisar o seu “alarido” provocado através do uso sistemático nas “sessões de descarrego” e nas “reuniões de libertação”, dos mais caros bens simbólicos afro-espíritas, porém, dando-lhes novos significados.

Nessa ressignificação, a IURD consegue atrair um público que conhece acerca da eficácia do uso de transes, banhos e ervas no tratamento de suas anomalias orgânicas e espirituais. Além de oferecer sistematicamente esses bens simbólicos, a IURD ratifica a existência das entidades espirituais que esse público, de forma permanente ou esporadicamente, já mantinha um determinado contato. Tendo em vista essa situação emblemática, a IURD explora essa “mentalidade” mágica desses “clientes”, “legitimando” bíblicamente esses usos e costumes, assim como demonizando as religiosidades que se utilizam dos mesmos bens, como também convertendo esses religiosos que se tornam obreiros da IURD. É importante destacar que esses fiéis, decepcionados com as antigas religiosidades que designo de afro-espíritas, encontram na IURD um cenário propício para uma conversão sem traumas.

Por outro lado, a IURD oferece a uma população às voltas com o desemprego, doenças, casamentos destruídos e alcoolismo uma proposta atrativa: “Pare Sofrer” agora e não “pós-morte”, ofertando assim, um “paraíso” na terra cheio de prosperidades. Em

contrapartida, apontando como culpado de todos esses males o demônio, reuni em torno da igreja uma gama de fiéis, todos “cansados” de tantos sofrimentos, em busca de um “escudo” protetor contra essas anomalias sociais.

Dessa forma, a IURD ao proporcionar a esses fiéis um novo sentido de vida, contribui na formação de uma membresia, que apesar dos diversos escândalos, principalmente de acusações de lavagem de dinheiro proveniente dos dízimos e ofertas, não se abala, nem tampouco a IURD deixou de crescer, pois em sua retórica consegue provar a esse universo de fiéis que todos esses episódios são provocados por encostos que desejam escravizar todas as pessoas e instituições sociais. Todavia, ao culpar os demônios de todos os males sociais, a IURD nega ao indivíduo o livre-arbítrio, tornando-os “marionetes” dessas entidades espirituais, apresentando-se como “caçadora de encostos” que atuam nas religiosidades afro-espíritas, no catolicismo, no protestantismo histórico e na imprensa, particularmente a Rede Globo.

Essa “guerra”, permeada de polêmicas e controvérsias tem proporcionado um “saldo” positivo para IURD, pois ao enfrentar abertamente os encostos e ao exorcizá-los tem lhe proporcionado um diferencial em relação a outras religiosidades, que investem “timidamente” nesse *marketing*. Tudo isso tem auxiliado o seu exuberante crescimento no Brasil e no mundo, visível através da construção de diversos templos e catedrais.

É importante frisar que as “sessões de descarrego” ocorridas às terças-feiras, tanto na “Catedral da Fé” quanto em Santo Amaro das Brotas, os cultos são os mais freqüentados, como também a oferta de bens simbólicos afro-espíritas são bem mais marcantes em relação às “reuniões de libertação” ocorridas às sextas-feiras. Dessa forma, enquanto aqueles são cultos “quentes”, estes são mais “frios”, monótonos, apesar desse dia ser mais repleto de uma maior simbologia mágica.

Assim, a IURD com as portas diuturnamente abertas e com obreiros prontos a atender aos diversos clientes no “fundo do poço”, tem também contribuído na sua expansão. Na sua dinâmica expansionista é bastante recorrente, além de uma variedade de bens simbólicos, um grande rodízio de pastores, com intuito de evitar a rotina, principalmente o declínio das ofertas, ocasionado pelo envolvimento emocional desses sacerdotes com os seus fiéis e, por conseguinte na decadência da IURD.

Entretanto, diante de tudo que foi exposto neste trabalho, o que mais se destaca é o sentido de vida que a IURD apregoa aos seus fiéis, oferecendo-lhes o encorajamento de vencer as vicissitudes do cotidiano, malgrado as polêmicas que surgem em demonizar outros segmentos religiosos ou sociais. Apesar da demonização da religiosidade afro-espírita consegue converter esses religiosos, proporcionando-lhes cargos de destaques na hierarquia da IURD como potenciais obreiros “caçadores de encostos”, e como a IURD aparece no cenário religioso brasileiro com esse *slogan*, não é sem razão que ela investe, sobremaneira, na conversão desses religiosos.

Outro fato importante de se mencionar é acerca das diversas atividades sociais promovidas pela IURD, como por exemplo, a construção da “Fazenda Canaã” no interior da Bahia, que tem auxiliado na minimização dos problemas sociais naquele Estado brasileiro através do seu assistencialismo; assim como através da Associação Beneficente Cristã (ABC) que além de outras atividades sociais atua em casos emergenciais, enchentes, secas e outros sinistros.

Entretanto, deixando de lado as diversas polêmicas e controvérsias suscitado em relação à IURD, não podemos esquecer o seu papel social perante a sociedade brasileira tão marcada por inúmeras desigualdades sociais e como ela tem atuado na minimização dessa emblemática realidade.

Assim, a IURD com suas estratégias marcantes de proselitismo, que se tornam visíveis através de suas correntes, campanhas, concentrações de fé e de outras liturgias, apoiadas através dos diversos meios de comunicação, têm contribuído na demarcação de fronteiras, apesar de fluidas, porosas, no concorridíssimo mercado religioso brasileiro, fortemente marcado por seu pluralismo e por tênues fronteiras simbólicas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ronaldo. **A guerra das possessões**. in: ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean Pierre. Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003.

ANTONIAZZI, Alberto. “**As religiões no Brasil segundo o Censo 2000**”. Magis: cadernos de Fé e Cultura (Especial), n. 1, agosto, 2002. p. 83-109.

AUBRÉE, Marion. **A Igreja Universal na França**. in: ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean Pierre. Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003.

BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. Perspectiva, São Paulo, 1973.

BERGER, Peter L. **O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. 3ª edição. São Paulo: Paulus. 1985. 15-64. trad. José Carlos Barcellos. Coleção Sociologia e Religião.

_____. **Um rumor de anjos**, 1ª edição, Petrópolis, Vozes, 1973.

BÍBLIA SAGRADA. **Antigo e Novo Testamento**. Tradução, João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada. 2 ed. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BOBSIN, Oneide, Carlos Alberto, Steil et al. **Globalização e religião: Desafios à Fé**. In: Tendências religiosas e transversalidade. Hipóteses sobre a transgressão de fronteiras. CECA: São Leopoldo, RS, 2000.

BOMFIM, Adailson Jose Rosendo. **Espiritismo kardecista: os rituais de cura nos centros espíritas de São Cristóvão**. Monografia apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da UFS. São Cristóvão, 2004.

BONFATTI, Paulo. **A expressão popular do sagrado: Uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2000.

BOURDIEU, Pierre **Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1999.

_____. **Coisas Ditas**. 1ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros**. 3ª ed. revista. Forense-Universitária, Rio de Janeiro, 1988.

CAMARGO, Cândido P. **Kardecismo e umbanda. Uma interpretação sociológica**. Petrópolis, Vozes, 1961.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, Templo e Mercado**. Ed. Vozes. RJ, 1997.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. **A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE 2000**. in: *As Religiões no Brasil: Continuidades e rupturas*. Faustino Teixeira, Teixeira. Renata Menezes (organizadores). Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

CORTEN, André; DOZON, Jean Pierre. **Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, 2003.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco, Usos e Abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DEMO, Pedro. **Metodologia Científica em Ciências Sociais**. 3 ed. rev. e amp. São Paulo: Atlas, 1995.

DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. Trad. Paulo Neves. São Paulo. 2000.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução de Rogério Fernandes. 1ª ed. São Paulo: UNESP, 2001.

FERRETI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: EDUSP, 1995.

FONSECA, Alexandre Brasil. **Igreja Universal: um império midiático**. In: ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean Pierre. Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003.

FRAZER, James. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

FRESTON, Paul. **Protestantismo e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment**. Tese (Doutorado em Sociologia) Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1993.

_____. A Igreja Universal na Ásia. In: ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean Pierre. Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro, 1978.

GIDDENS, Anthony. **Capitalismo e moderna teoria social**. Editorial Presença. Lisboa, 1994.

_____. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. 5ª ed. Atlas. São Paulo, 1999.

GRAMSCI, Antonio. **Concepção dialética de historia**. 4ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

HOUTART, François. **Mercado e Religião**. Cortez editora. São Paulo. 2002.

ITIOKA, Neuza. **Os Deuses da Umbanda, o baixo espiritismo: implicações teológicas e pastorais**. São Paulo: ABU, 1988.

JUSTINO, Mário. **Nos Bastidores do Reino: A vida secreta na Igreja Universal do Reino de Deus**. São Paulo: Geração Editorial, 2002.

KARDEC, A. **O Livro dos Médiuns**. São Paulo: Instituto de Difusão Espírita, 1988.

_____. **O Evangelho Segundo o Espiritismo**. São Paulo: Instituto de Difusão Espírita. São Paulo, 1999.

_____. **O Que é o Espiritismo**. 46 ed. Rio de Janeiro: FEB, 2002.

LUCKMANN, Thomas. **La religion invisible: El problema de la religion en la sociedad moderna**, Salamanca, Sigueme, 1973.

MACEDO, Edir. **Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus**. Volume 2. Rio de Janeiro: Universal, 1999.

_____. **Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus**. Volume 3. Rio de Janeiro: Universal, 2002.

_____. **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?** Rio de Janeiro: Universal, 2005.

_____. **Somos todos filhos de Deus?** Uma reflexão sobre a situação espiritual da humanidade nos dias de hoje. 1ª edição. Rio de Janeiro: Unipro Editora, 2007.

MACHADO, Maria das Dores Campos. **Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar**. São Paulo: ANPOCS, 1996.

_____. **Igreja Universal: uma organização providência**. In: ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean Pierre. Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Umbanda**. 2ª edição. Ática. São Paulo, 1991.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. **O reino de prosperidade da Igreja Universal**. In: ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean Pierre. Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003.

MAUSS, Marcel. **Esboço de uma teoria geral da magia**, em **Sociologia e Antropologia**, v. I, São Paulo: EPU-EDUSP, 1974.

MELO, Jacob. **O passe**. Lake, São Paulo, 1992.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O Celeste Porvir: A inserção do Protestantismo no Brasil**. São Paulo: IMS, 1995.

MENESES, Jonatas Silva. **Terapias Complementares em Religiosidades Pentecostais em Aracaju, Sergipe**. in: Temas de Ciências da Religião, org. Cícero Cunha Bezerra. São Cristóvão: Editora UFS, 2008.

MONTERO, Paula. **“Magia, Racionalidade e Sujeitos Políticos”**. In: Revista brasileira de Ciências Sociais. nº 26, ano 9, outubro de 1994.

NOVAES, Regina. **“Igreja muda em busca do rebanho perdido”**. Jornal do Brasil, 2002.

_____. **Os jovens sem religião: ventos secularizantes, espírito de época e novos sincretismos** – Notas preliminares. Revista Estudos Avançados, 18 (52). Rio de Janeiro, 2004.

O’HARA, Jorge. **Igreja Universal: uma força que se retroalimenta**. In: Revista Plenitude, ano 29. nº 158. Rio de Janeiro: Unipro, julho de 2008.

ORO, Ari Pedro. Mercosul – **As religiões afro-brasileiras nos países do Prata**. Editora Vozes. Petrópolis, RJ, 1999.

ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean Pierre. **Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. **O Neopentecostalismo “Macumbeiro”**. In: Orixás e Espíritos, o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea/ Artur César Isaia (org). Uberlândia: EDUFU, 2006.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: VOZES, 1991.

PASSOS, João Décio. **Pentecostais: origens e começo**. São Paulo: Paulinas, 2005.

PAULO, Bispo Alfredo. **Os últimos dias da humanidade**. Rio de Janeiro: Ed. Gráfica Universal, 2002.

PIERUCCI, Antonio Flávio de Oliveira. **Secularização em Max Weber** (pg. 169-714). In: Desencantamento do Mundo: Os passos do conceito em Max Weber. Tese de Livre Docência (mimeo), 2001.

_____. Ciências sociais e religião: **A religião como ruptura**. In: As Religiões no Brasil: Continuidades e rupturas. Faustino Teixeira, Teixeira. Renata Menezes (organizadores). Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

RONTON, Josef. **Trabalhos de umbanda-canjerê**. Ícone Editora. São Paulo, 1994.

SOARES, Afonso Maria Ligório. **Embates entre Catolicismo e Sincretismo Afro-Brasileiro: Ambivalências Teórico-Práticas das últimas quatro décadas**. In: Orixás e Espíritos, o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea/ Artur César Isaia (org). Uberlândia: EDUFU, 2006.

SOGBOSSI, Hippolyte Brice. **Identidades de Gênero no Candomblé: Um Estudo de Construção Religiosa**. In: Temas de Ciências da Religião. Org. Cícero Cunha Bezerra. Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2008.

STRAUSS, Lévi. **O Feiticeiro e sua Magia**. In: Antropologia Estrutural. Tradução de Chaim Samuel e Eginardo Pires. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 1967.

TAVOLARO, Douglas. **O bispo: a história revelada de Edir Macedo**. São Paulo: Larousse do Brasil, 2007.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília: Universidade de Brasília, 1991.