

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

**UMBANDA E IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS:
UMA RELAÇÃO EM CONFLITO**

BRUNO PEREIRA CAVALCANTI

BRUNO PEREIRA CAVALCANTI

**UMBANDA E IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS:
UMA RELAÇÃO EM CONFLITO**

Monografia apresentada ao departamento de história da UFRN, exigida para a conclusão do curso de História – Licenciatura e Bacharelado – sob orientação da professora Maria da Conceição Guilherme Coelho.

Natal
2005

SUMÁRIO

01 - INTRODUÇÃO.....	5
02 - RELAÇÃO ENTRE UMBANDA E OCRISTIANISMO DA IURD	
2.1- Universo histórico e religioso da Umbanda.....	7
2.2- Universo histórico e religioso das Igrejas neopentecostais.....	12
03 - OSRITUAIS DE EXORCISMO DA IURD E DA UMBANDA	
3.1- O ritual de exorcismo da IURD.....	16
3.2- O ritual de exorcismo da Umbanda.....	23
04 - ANÁLISE DO PONTO DE VISTA ANTROPOLÓGICO-HISTÓRICO SOBRE AS DUAS VERTENTES RELIGIOSAS.....	27
05 - CONCLUSÃO.....	34
06 - BIBLIOGRAFIA.....	36
07 – ANEXOS.....	38

AGRADECIMENTOS

Primeiramente à Deus pela lucidez me oferecida durante a pesquisa, à minha mãe pelo apoio e dedicação que me prestou durante todos esses anos, à minha filha por me inspirar com a sua beleza para terminar este trabalho e à minha orientadora pela maneira atenciosa e prestativa com que me conduziu.

1 - Introdução

Este trabalho partiu de uma vontade minha em tentar levantar dados sobre a trajetória de duas religiões que merecem destaque no cenário religioso brasileiro no decorrer do século XX, por causa da amplitude em que atuaram e da importância que cada uma obteve no quadro religioso do país: a umbanda e o cristianismo da Igreja Universal do Reino de Deus. Este tema em particular é relevante e pouco discutido e trabalhado, tanto em âmbito nacional, quanto no âmbito regional/local, pois se trata de um assunto que gera controvérsia, dúvida, receio. Há portanto uma carência de mais informações sobre seus objetivos na historiografia brasileira.

A metodologia que empreguei em minhas observações e análises foi o da pesquisa bibliográfica. Os livros que se referem às duas religiões são: “A morte branca do feiticeiro negro” de Renato Ortiz, “As religiões africanas no Brasil” de Roger Bastide, “O que é umbanda” de Patrícia Birman, “Vida com abundância” de Edir Macedo, o trabalho de dissertação de mestrado “Alquimia do sagrado: um olhar sobre a religiosidade e a sexualidade na IURD” de Maria do Socorro Santos Ribeiro; o livro “Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil” de André Corten, o livro “A empresa da cura divina: um fenômeno religioso?” de Rubem Alves. Os livros que se referem a teoria tanto na antropologia quanto na história e que tratam da história das religiões e da distinção entre o sagrado e o profano são: “A invenção do cotidiano” de Michel de Certeau, “Domínios da história” de organização de Ciro Flamarion Cardoso e Ronaldo Vainfas, “O sagrado e o profano: a essência das religiões” de Mircea Eliade, “Os ritos de passagem” de A. van Gennep são os que mais utilizei devido aos seus cortes temporais e devido as abordagens científicas feitas por eles.

O capítulo primeiro vai tratar de descrever o universo religioso e a trajetória histórica tanto da umbanda, quanto das Igrejas neopentecostais. O segundo capítulo vai considerar e comparar os rituais de exorcismo de ambas as religiões, enfatizando o caráter de intolerância da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) com a umbanda. O terceiro e último capítulo tem o objetivo de analisar, através do olhar de sociólogos, antropólogos e historiadores as duas vertentes religiosas, dando ênfase na opinião dos mesmos sobre as considerações que eles lançam sobre estas correntes religiosas.

2 – ~~Primeiro capítulo~~ A relação entre a umbanda e o cristianismo da IURD

2.1. – O universo religioso e histórico da umbanda

O culto de umbanda tem sua existência a partir de várias fontes de outras religiões e/ou cultos tais como o candomblé, o cristianismo, o espiritismo kardecista e especificamente no Nordeste também pelo culto da jurema. A umbanda, ao contrário do candomblé, não possuía suas origens na África. Nós podemos até

(...) opor umbanda e candomblé como se fossem dois pólos: um representando o Brasil o outro a África. A umbanda corresponde à integração das práticas afro-brasileiras na moderna sociedade brasileira; o candomblé significaria justamente o contrário, isto é, a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro.¹

Desta maneira uma ruptura se inscreve entre a umbanda e o candomblé: para a primeira a África deixa de se constituir em fonte de inspiração sagrada; o que é afro-brasileiro torna-se brasileiro. O que nos parece importante é ressaltar que para o candomblé a África conota uma idéia de terra-Mãe, significando o retorno nostálgico a um passado negro. Sob este ponto de vista a “umbanda se difere radicalmente dos cultos afro-brasileiros; ela tem consciência de sua brasilidade, ela se quer brasileira” (BIRMAN, Patrícia. O que é umbanda?. Brasiliense, 1983, p.67)². Ela aparece no Brasil a partir do sincretismo da fé dos escravos e da fé que estes encontravam em terras brasileiras.

(...) As crenças principais que formulam a doutrina umbandista são:

¹ ORTIZ, R. A morte branca do feiticeiro negro. 1991. p.16

² BIRMAN, P. O que é umbanda? 1983. p.67

- noção de divindade: um Deus único e poderoso (Olurum) que criou o mundo e o deixou para seus auxiliares (os orixás); estes, são encarregados de resolver o problema das pessoas. Cada orixá é responsável por um setor da vida do indivíduo. Oxalá (principal divindade da umbanda que é comparada no cristianismo com Jesus) é quem rege todos os espíritos. Todos os orixás querem sacrifícios e todos gostam de sangue.
- Multiplicidade dos ritos: cada entidade é invocada através das orações próprias acompanhada de comidas de preferência da entidade; uso de roupas e gestos típicos.
- Os lugares dos rituais: são chamados de “terreiros”. Na verdade são grandes salões com imagens de “santos”. Pode-se realizar as oferendas aos orixás em encruzilhadas, cachoeiras e cemitérios. Cada “terreiro” tem sua hierarquia centralizada no pai ou mãe-de-santo.
- Adivinhações e presságios: Só o pai ou mãe-de-santo é quem pode jogar o “ifá” (jogo de búzios em que se designa o orixá da pessoa).
- Consulta aos mortos: criem na capacidade da mediunidade e da reencarnação (herança do contato com a seita mediúnica de Allan Kardec).³

O primeiro culto umbandista que se realizou oficialmente no país foi no “Terreiro Caboclo das 7 encruzilhadas”, no Rio de Janeiro, em 1908. Mas a expressão do culto ficou proibida até 1934 – quando a constituição estipulou a liberdade de culto no Brasil. Os escravos “acoplaram” à sua fé as crenças do catolicismo popular, da seita de Allan Kardec e dos cultos às divindades indígenas. Quanto a sua relação com o catolicismo a umbanda relacionou os “santos” com os “orixás”, formulando um sincretismo religioso bem autêntico. Um exemplo deste fato é quando Iemanjá, a “rainha das águas”, é identificada com Maria ou com todas as nossas senhoras que vestem branco.

Também na Igreja Católica surgiu diversos nomes de Maria, demonstrando um sincretismo com as necessidades de satisfação dos fiéis (resolução de problemas financeiros, de saúde, problemas emocionais, problemas psicológicos). Para cada tipo de necessidade recorria-se a um tipo específico de Nossa Senhora, assim como os adeptos da umbanda fazem com os orixás. Dando alguns exemplos citamos o caso da devoção à Nossa Senhora da Esperança, cujo intuito seria livrar os colonos dos perigos do mar. Já a devoção a Nossa Senhora das Vitórias tinha o objetivo de agradecer as vitórias nas batalhas contra

³ (TORRES DE FREITAS, Os orixás e a lei de umbanda, 1969, p.67)

os “infiéis” (os índios). A devoção a Nossa Senhora do Rosário para conseguir logros no tráfico negreiro e para simbolizar a redenção dos negros a Igreja Católica. Nós percebemos que nestes exemplos a devoção a estes santos estava sempre condicionada a satisfação de alguma necessidade mais urgente do fiel e também para conformar as populações “impuras” com a sua nova realidade social e religiosa.

Nos tempos do pacto colonial, acontecia na Europa uma enorme repressão exercida pela Inquisição, acerca do grande desenvolvimento do pensamento teológico no Brasil, intensificando o caráter ortodoxo ao catolicismo brasileiro. Poderia ser possível pesquisar acerca da alteridade das culturas indígenas e africanas em condições idênticas? Acontece que em Portugal no ano de 1514, uma provisão régia tornou obrigatória a participação dos trabalhadores na procissão do Corpo de Deus, cuja característica principal, era tornar pública uma manifestação da fé católica, uma profissão de fé diante da sociedade. Os “cristãos-novos” de Portugal estiveram nesta procissão para demonstrar a toda a comunidade que eram cristãos legítimos. A estrutura desta “práxis” pública da fé pela procissão, passou para o Brasil, onde a participação de africanos e indígenas aos atos públicos da religião católica, sendo a condição básica de integração na sociedade: não ir a procissão era pecado, significando rejeição da sociedade. Os “cultos propriamente africanos ou indígenas foram desta forma relegados à clandestinidade, pelo menos diante dos olhares do Santo Ofício, pois os governadores e senhores de engenho tiveram que tolerar muita coisa menos *ortodoxa* no Estado ou no engenho” (HOORNAERT, Eduardo, A história da Igreja no Brasil, 1977, p.326).⁴

Em 1780, existiu uma falta de consenso entre o Santo Ofício e o governador de Pernambuco, sobre os cultos afro-brasileiros. O Santo Ofício reprovava as práticas dos

índios e africanos, em nome da ortodoxia cristã e o governador não achava essas práticas como algo que ferisse o sagrado, sendo apenas danças puramente profanas e folclóricas, como os fandangos na Espanha. Foi “aliás pelo enfoque do folclore que a cultura popular brasileira conseguiu escapar às inquisições do Santo Ofício” (HOORNAERT, *ibid idem*, p.327).

No decorrer do século XIX, ocorreu um período de profundas mudanças na sociedade brasileira. Com a declaração da independência, as contradições percebidas no regime de escravidão, tornaram-se cada vez mais agudas. Este processo difícil e complicado de emancipação política do Brasil, coloca em destaque todas as contradições do regime anterior, polarizando forças sociais e políticas, iniciando o confronto entre diversos grupos e classes nas quais se divide a sociedade colonial. Ainda que “o negro jamais participe deste novo jogo político, as decisões tomadas lhe concernem diretamente” (ORTIZ, *ibid idem* p.22). No entanto a crise do sistema escravista se mantém durante todo o Império, para somente chegar ao desenlace em 1888 com a abolição, e a queda um ano mais tarde deste mesmo Império. O sistema estava, com efeito, minado em suas próprias bases pela emergência de uma nova estrutura sócio-econômica capitalista que fundamentava a produção no trabalho livre.

É a partir deste momento que a umbanda surge, num momento em que o Brasil passava por uma revolução urbano-industrial e de classes. Ela aparece e se desenvolve com mais facilidade nas zonas mais *modernizadas* do país: São Paulo e Rio de Janeiro. Quem vai dar forma a religião no início do século foi o mulato – recém liberto e que sem perspectiva de melhora de vida na cidade grande, procura uma fuga de sua realidade – e o recém chegado

⁴ HOORNAERT, E. A história da Igreja no Brasil, 1977, p.326

imigrante europeu – que desiludido com as promessas de prosperidade que encontraram por aqui, vão também ser integrantes da religião.

Já o culto de umbanda em Natal surge no final dos anos 50, início dos anos 60, trazido por integrantes desta religião que se mudaram para Natal vindos do Rio de Janeiro. Ele se desenvolveu no bairro de Santos Reis, no terreiro “Pai Joaquim de Angola”, zona leste da capital e, no início, enfrentaram dificuldades na localidade, pois a realização do culto era considerada como uma prática “profana, maldita e demoníaca”. A maior dificuldade enfrentada pelos integrantes iniciais do culto na cidade, porém, foi a legitimação da religião perante a sociedade local. Após anos de tentativas frustradas (problemas financeiros e burocráticos) foi criada a FEURN (Federação Espírita e de Umbanda do Rio Grande do Norte) no final dos anos 60 com o intuito de doutrinar o culto com bases legítimas, para a partir de então conduzir a religião de forma que ela conseguisse a sua legitimação dentro da sociedade natalense.

A partir do momento de criação da federação percebeu-se uma grande quantidade de “terreiros” surgindo em toda a cidade e área metropolitana e como consequência o número de adeptos também aumentou consideravelmente (dados da federação e do IBGE). Observa-se pois um crescimento do culto de umbanda e sua aceitação na década de 70 em toda a cidade, “integrando a religião umbandista no seio da sociedade brasileira” (ORTIZ, *ibid idem* p.25).

2.2. O universo religioso e histórico das Igrejas neopentecostais

O neopentecostalismo surgiu no Brasil em fins da década de 60, início da década de 70, advindo de dissidentes de várias Igrejas tradicionais implantadas pelo protestantismo missionário do século XIX, que foram “despertadas” por um novo reavivamento pentecostal, iniciando uma cisão dentro da Igreja matriz. Exemplificando tal fenômeno citamos a Batista Renovada, a Luterana do Brasil e da Presbiteriana Evangélica do Brasil. Também nos Estados Unidos o fenômeno se evidenciou, no qual esse reavivamento pentecostal, através da renovação carismática acontece e se aproxima do fenômeno brasileiro em diversos pontos.

Esse movimento que envolveu as Igrejas Católica e Protestante “reforçou o biblismo, revitalizou a glossolalia, a profecia, as orações de intercessão e outros dons; estimulou a pureza, a santificação e provocou o engajamento em experiências de evangelização e recuperação de marginais” (MACHADO, *Carismáticos e Pentecostais*, 1996, p.64).⁵

O canadense Robert McLister foi quem fundou no Rio de Janeiro em 1960, a primeira Igreja enquadrada no movimento do neopentecostalismo, a Igreja Nova Vida, que era voltada para a classe média da cidade. Foi nesta Igreja que o bispo Edir Macedo, criador da Igreja Universal do Reino de Deus, vivenciou a conversão.

Com exceção da Igreja Nova Vida, as Igrejas desse movimento são autóctones, criadas por líderes brasileiros, que passaram e ocuparam cargos em outras Igrejas pentecostais. No geral essas Igrejas,

⁵ MACHADO, M. *Carismáticos e pentecostais*, 1996, p.64

(...) são contrárias ao ecumenismo, marcadas também por uma intensa oposição às religiões afro-brasileiras e ao cristianismo católico, mecanismos que fundam suas respectivas identidades que alicerçam o processo de ressignificação sobre tudo ao que se referem à moralidade e à sexualidade, às condutas ético-morais.⁶

Em todo o território nacional, diversas Igrejas como a Igreja da Nova Vida (1960), a Igreja Sarah Nossa Terra (1976) fundada em Goiânia, a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) fundada no Rio de Janeiro (é a que darei a maior ênfase devido a sua trajetória de grande importância no movimento neopentecostal), a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980) criada também no Rio de Janeiro, tiveram seu surgimento num momento de grandes tensões nacionais. Especificamente na cidade do Rio de Janeiro este problema é mais comum, por estar com diversos problemas sociais e econômicos como o tráfico de drogas, as máfias do jogo do bicho, a economia decadente, o governo populista de Brizola e etc., dando bases para que o neopentecostalismo aflorasse.

A formação do neopentecostalismo brasileiro é caracterizado por muitas dissidências da formação evangélica pentecostal. O Edir Macedo é um exemplo nítido desta tendência. Ele juntamente com Samuel Coutinho da Fonseca (ex-pastor da Igreja Batista) e Romildo Soares (ex-pastor da Igreja Nova Vida) inauguram a "Igreja Cruzada do Caminho Eterno" (Salão da Fé) até 1977. Posteriormente eles rompem por causa de divergências internas e após alguns anos em 1980, Edir Macedo e Samuel Coutinho deixaram o Salão da Fé e fundam a Igreja Universal do Reino de Deus.

A figura carismática de Edir Macedo e seu grande espírito de liderança e intenso empenho fizeram com que ele conseguisse uma gama cada vez maior de fiéis. Num pequeno espaço de tempo ele conseguiu transformar o local da casa funerária, no qual iniciou a

⁶ RIBEIRO, M.S. Alquimia do sagrado, 2001, p.68

primeira Igreja, num impressionante empreendimento “Made in Brazil”, que se tornou em “multinacional da fé”.

Sem dúvida, o principal recurso que impulsionou o crescimento das Igrejas neopentecostais, foi o televisivo. O estilo teológico de narrar e o testemunho as revestiram de certa “magia” ao mesmo tempo em que se apresentaram mais flexíveis e adaptadas à sociedade de consumo se comparadas às Igrejas que as precederam. O motivo para esta suposta “adaptação” seria a sua capacidade de se moldar aos padrões do mercado, pois não indis põe o tempo dos fiéis, acontecendo a maioria dos cultos à noite, facilitando a vida dos freqüentadores.

Como forma de atração de novos adeptos, apresentam na TV, no Rádio e nos Jornais e Revistas de circulação própria, os testemunhos dados nos cultos, assim como acrescentam leituras e comentários de cartas de fiéis, a pregação, a benção em vista de cura, os flashes de exorcismo e as curas gravadas nas Igrejas.

A maior intensão de seu proselitismo que normalmente estão nos programas da mídia e nos cultos, não é, em princípio, nenhuma etapa de conversão e muito menos uma etapa de “santificação”. Trata-se simplesmente de

(...) tocar, despertar o sentimento religioso das pessoas, partindo de onde elas estão: esmagadas pelo pecado e pela pobreza, visto que na lógica pentecostal, os mais pobres não estão em estado de converterem-se. Assim sendo numa fase preliminar o objetivo do trabalho sobre o sentimento religioso é tocar a emoção, separando desse modo a emoção do consolo da emoção de conversão.⁷

Os neopentecostais irão inverter a postura pentecostal tradicional de forte rejeição da riqueza, do livre gozo do dinheiro e de status social, dos prazeres da carne, além de pregar e

⁷ CORTEN, Os pobres e o espírito santo, 1996, p.75

difundir a rejeição dos tradicionais e estereotipados valores bíblicos do uso e costumes, antes tidos como referência simbólica de conversão e pertencimento evangélico pentecostal.

Para as Igrejas neopentecostais, as verdadeiras causas da doença, da miséria, da pobreza, da falta de perspectiva de um futuro melhor, da falta de amor, da violência, e todos os problemas típicos de um país em subdesenvolvimento, devem ser procuradas na ação de entidades sobrenaturais. No contexto da IURD, “essas entidades são às que pertenciam às religiões espiritualistas, como o kardecismo e especialmente as religiões afro-brasileiras, que são, dentre as religiões concorrentes do mercado de prestações de serviços religiosos, as mais hostilizadas. Suas divindades identificadas como *orixás*, *caboclos*, *pretos-velhos*, *exus* são consideradas *demônios*, responsáveis por qualquer tipo de mal” (RIBEIRO, *ibid* idem, p.72).

3 – Segundo capítulo Os rituais de exorcismo da IURD e da Umbanda

3.1 – O ritual de exorcismo da IURD

Ao analisar o ritual de exorcismo na Igreja Universal do Reino de Deus, é necessário, antes de tudo, colocá-lo no dinamismo das “correntes de oração” que atua na produção de símbolos e signos que articulam e ordenam o “corpo” litúrgico e doutrinário desta Igreja. O exorcismo se localiza no dinamismo destas correntes, propiciando elos entre os princípios e as representações que estruturam esse sistema de crenças e ritos desta Igreja, sistema que tem como alicerce o trinômio libertação/cura/prosperidade.

As “correntes de oração” são práticas já conhecidas no nosso passado, familiares ao universo de nossa cultura mágico-religiosa brasileira, de que a IURD se reutiliza e se ressignifica, “assim como de outras práticas como se fossem próprias de seu universo” (RIBEIRO, *ibid idem*, p.77). Geralmente essas práticas são tomadas de empréstimo de suas rivais (religiões afro-brasileiras, protestantismo, catolicismo), com as quais quer construir barreiras e diferenciar-se. Tanto no catolicismo, como no protestantismo, como também nas religiões afro-brasileiras, a linguagem e o princípio deste ritual é quase o mesmo: união de indivíduos com interesses e objetivos comuns que podem, através da fé, alcançar benefícios, bênçãos e graças. Esta união e interesse comum desperta nos fiéis/adeptos disposições e motivações, se almejando mudanças na vida cotidiana própria de cada um.

Estas “correntes de oração” são feitas num calendário diário (segunda a domingo), com um tema específico para cada dia, sendo a ritualização para cada tema entre uma e meia a duas horas de duração, três vezes ao dia. Dependendo da criatividade e da empolgação do pastor titular esse roteiro pode ser modificado. As representações que são construídas

nestes ritos se concatenam, formando-se um corpo com sentido e forma próprios à proporção que os vários elementos do universo simbólico de que a Igreja utiliza são articulados com o universo de crenças, símbolos e práticas dos fiéis, elevando as disposições e motivações destes adeptos.

A elaboração de todo esse ritual necessita de um empenho maior do pastor que o produz, sendo preciso um maior cuidado na elaboração de bens simbólicos que são utilizados no processo ritualístico (saquinhos com sal, enxofre, e arruda para tirar mau olhado, fitas, copinhos com óleo sagrado ou água para unção e purificação, pedacinhos de objeto como amuleto) para manter e adquirir significado na composição deste processo. Estes bens simbólicos são sacralizados e, concomitantemente, sacralizam o local, já que “o sentido religioso do símbolo ou da prática, como tal, não lhe sendo inerente e estando relacionado com as suas funções, produz sentidos e significados à vivência da fé, da religiosidade”(ALVES, A empresa da cura divina,1988,p.122).⁸

Os pastores, tendo em vista inicialmente sensibilizar, falam ao coração dos adeptos, colocando-se como um intermédio “para que eles entrem em sintonia com o momento exigido e liberem suas emoções de dor, sofrimento, tristeza, alegria, esperança”(RIBEIRO, *ibid idem*,p.21). Esta maneira livre e espontânea dos pastores realizarem estas orações, motivando o todo o ambiente a um extrapolamento de emoções, favorecendo o “tônus” dos fiéis que externalizam o que sentem, o que sofrem e os males que os atormentam, orando alto, falando e repetindo com fervor cada palavra proferida pelo pastor titular. Em todo o rito o corpo adquire uma suma importância, expressando toda a emoção vivida e contida no cotidiano. As mãos são as partes do corpo mais utilizadas. Colocada no coração expressa o centro das emoções; postas ao alto quando se quer reafirmar os atributos

divinos; mãos ao alto se quer ressaltar o triunfo divino ou humano sobre todos os males que atingem as pessoas.

Neste clima de espetáculo,

(...) os pastores dramatizam um enredo e seguem um roteiro que é representado para um público/espectadores, espectadores estes que não se comportam como mera platéia que aplaude seus atores ao final de cada ato; são, sim, espectadores que participam, representam, vivem o drama, uma vez que trazem para o campo do sagrado tudo o que vivem, principalmente as aflições vividas cotidianamente.⁹

Inicia-se o rito com a leitura bíblica, pois o "terreno" (fiéis e expectadores) foi elaborado para receber os ensinamentos para conseguir algum êxito. Os trechos bíblicos são repetidamente reproduzidos e comparado com situações que os fiéis observam para alcançarem o trinômio cura/libertação/prosperidade. De acordo com as observações feitas, verificou-se que eles utilizavam sempre passagens do Antigo Testamento, com trechos da conversão radical de algum personagem e de seu "despojamento" das coisas materiais em benefício de uma coletividade. Têm por finalidade inculcar no adepto a importância das ofertas e dos dízimos como mecanismo de manutenção do sagrado.

A leitura e explicação dos textos da bíblia prepara inclusive para o momento das "orações fortes", nas sextas-feiras, dia dedicado ao culto/corrente da libertação, no qual o exorcismo, transcorre no processo ritual. Esta crença, estando na base das disposições e motivações dos adeptos e da permanência deles na Igreja, reforça o argumento que explica a relevância da prática do exorcismo. Por meio desse ritual, as pessoas são libertas, transformando-se em novos seres. Libertar-se do demônio é o primeiro passo para a vivência da vida cristã livre do mal.

O exorcismo é uma prática antiga, sendo usada para libertar/expulsar os demônios aprisionados nas pessoas, animais ou em objetos, implicando na afirmação da superioridade

⁸ ALVES, R. A empresa da cura divina, 1988, p.122

de Deus. O ato de exorcizar os demônios consiste na evocação do nome de Deus e, em nome de Jesus Cristo, através da autoridade do pastor e de seus auxiliares, de expulsar as forças do mal, que estão representadas na figura do demônio.

Com base neste mito, Edir Macedo, fundador da IURD, relaciona as origens do caos humano a desobediência do anjo Lúcifer e a perpetuação desse caos, consequência do afastamento do homem de Deus tendente a deixar que o mal se sobressaia. Diz ele que

→
é por nossa culpa que vivemos sob o jugo do mal porque continuamos no pecado, bebendo, nos prostituindo, freqüentando os cultos fetichistas como a umbanda, a quimbanda e o candomblé originadas da mistura curiosa e diabólica da mitologia africana indígena brasileira, espiritismo e cristianismo...continuamos a fazer a vontade do demônio ou não queremos (ou não sabemos) nos apossar daquilo que ele nos promete como herança: vivermos no jardim da abundância de Deus (...)

10
Para o bispo, a culpa não está polarizada no homem e na sociedade a qual ele faz parte, mas nas instituições que são mediadoras, como a Igreja/religião, responsáveis pelo afastamento do homem de Deus e por consequência, pela ação do Diabo. Dentro desta perspectiva é preciso manter longe a presença constante e ameaçadora do mal, personificada nos demônios para se alcançar o pleno da vida no "jardim da abundância", pois segundo Macedo, o "Senhor nos quer ricos, alegres e com saúde". Deus nos deu o livre arbítrio para escolhermos entre o bem e o mal, entre o justo e o injusto, entre a abundância e o sofrimento.

É perceptível nestas abordagens que a IURD transforma e modifica a crença da ação diabólica num dos principais mecanismos, instrumentos rituais de veiculação das representações (crenças, práticas, valores, símbolos, imagens), catalizando a violência produzida no cotidiano dos fiéis. Desta maneira o exorcismo, respaldado por uma série de elementos simbólicos que o justifica e dinamiza o corpo litúrgico e doutrinário desta Igreja,

⁹ RIBEIRO, *ibid idem*, p.82

utilizando a ação diabólica como trama de mecanismos norteadores da visão de mundo dos adeptos.

A prática do exorcismo é precedida da ação demoníaca e da possessão; sem essas não há exorcismo na IURD. No ritual, a ação demoníaca é suscitada com grande barulho inquietante, quebrando com o clima de paz e harmonia desenvolvido inicialmente no recinto sagrado pelo pastor titular. Meio que repentinamente o pastor é tomado por uma forte tensão e seu semblante se transfigura. Ele se dirige às pessoas que se incluem no quadro sintomático descrito pelo bispo Edir Macedo como dor de cabeça, vícios, insônia, desmaios, medo, desemprego, visões de vultos, audição de vozes, desejo de suicídio. Segundo os pastores, esses sintomas aparecem nas vítimas de bruxaria, feitiçaria, macumba, catimbó, inveja, avareza e as que tiveram contato com entidades. Fazem, então, orações cuja finalidade é de evocar as entidades e provocar sua manifestação. A seguir um exemplo de verbalização do ritual do exorcismo:

(...) Em nome do Senhor Jesus, o Senhor começa agora o seu poder...aqui estou meu Pai para retirar essas forcas do mal. Senhor, começa agora o seu poder a queimar toda força do mal contra o espírito maligno que fica rondando a vida, do lado da casa dessa pessoa aqui e agora; em nome do Senhor Jesus, eu te ordeno agora, eu te ordeno agora o que se encontra nessa vida, o que se encontra nessa casa dessa pessoa, eu te ordeno agora você não vai resistir, você não vai resistir. Comece a sair agora dessa vida agora, agora, agora em nome do Senhor Jesus, se apresente demônio. Você está aí escondido, você seu cara de pau, seu covarde, não tente me enganar, mostre sua cara, você forca do mal, uma entidade do inferno que está perturbando esta pessoa. Você não vai resistir, manifeste nessa mulher, nessa pessoa, jovem, nesta senhora, nesse senhor, eles estão sofrendo por sua causa. Ele vai começar a se manifestar agora, toda força do mal sai dessa vida agora. É com você Pomba-gira, é com você força do mal, sai dessa vida agora, sai dessa vida em nome de Jesus...é com você e vai saindo dessa pessoa e choou! Agora! Em nome do Senhor Jesus. É você Pomba-gira, é você Tranca-rua, sai em nome do Senhor Jesus, que destrói esta casa, que destrói a família, sai daí agora, sai daí agora em nome do Senhor Jesus, eu te ordeno aqui, eu te ordeno que não venha nunca mais enquanto eu tenho vida. Em nome do Senhor Jesus deixa o corpo desta pessoa.¹¹

¹⁰ MACEDO, Vida em abundância, 1993, p.122

¹¹ RIBEIRO, ibid idem, p.89,90

impacto de aflições e angústias. A sua situação psicoemocional, financeira, social estão geralmente sob condições adversas para estes fiéis, ou seja, desnorteamento, aflição e confusão em sua fé. No estado em que se encontram esses indivíduos, a vida torna-se desestimulante, desordenada, sem perspectivas de melhora. Antes de chegarem a IURD, a maioria, de alguma forma, tentou solucionar seus problemas, buscando nos momentos de grande aflição, saídas em diversas religiões como a umbanda, o candomblé, o espiritismo, sem contudo, segundo elas, obterem soluções. Pela falta de solução para estes problemas e a necessidade em buscar respostas para o seu sofrimento, que os fiéis, impotente diante deles, se identificam uns com os outros e buscam na IURD como última esperança que lhes resta.

Em consequência das incorporações das entidades nos corpos, da personificação do mal, identificado com os males de cada possesso é que os fiéis têm a certeza de que seus problemas fazem parte da vida dos que ali se manifestam e, por sua vez, são da mesma natureza. No drama do ritual, os pastores e obreiros, conduzem o processo, movimentando-se todo o tempo. O pastor titular se mantém a frente, enquanto os agentes auxiliares caminham entre os corredores da Igreja, de um lado para o outro, observando cada movimento, cada expressão facial dos participantes para perceber alterações no estado físico-emocional delas.

3.2 – O ritual de exorcismo na Umbanda

O ritual de exorcismo na umbanda também é chamado de “desobsessão”. Este processo começa com o rito de passe. Este se inicia com a “gira” para abrir a sessão. Na abertura da sessão, os membros do culto (fiéis) oram com as orações do cristianismo, o Pai-Nosso, a Ave-Maria e o Credo. Após estas orações, eles oferecem rezas para os orixás, primeiramente ao que rege o terreiro (cada terreiro tem um orixá específico que lhe dá o nome, por exemplo “Cabana de Iansã”) e aos outros do panteão umbandista. Na umbanda,

(...) se distinguem dois tipos de sessão de acordo com suas funcionalidades: sessão de caridade e sessão de desenvolvimento mediúnico. A primeira se caracteriza pela presença dos espíritos, através do passe ou da consulta. No segundo tipo de sessão não há participação da assistência, o dirigente fica assim mais livre para instruir as médiuns a respeito da doutrina e do aprendizado do transe. Gradativamente o “yaô” (filho-de-santo) aprende a domesticar seu estado de possessão pelos espíritos, e pouco a pouco o transe desordenado do início é canalizado dentro das normas do quadro religioso. Não se deve pensar porém que o domínio do transe se realize exclusivamente nas sessões de desenvolvimento mediúnico; o importante é que o indivíduo esteja à disposição dos espíritos; isto também ocorre nas sessões de caridade. Na verdade a divisão do ritual em dois tipos de sessões diferentes é puramente formal, muitas tendas não obedecem a esta separação das cerimônias religiosas.¹³

O ritual de desobsessão é realizado no segundo tipo de sessão, o de sessão de desenvolvimento mediúnico. A primeira precaução ritual é despachar Exu, para que não venha perturbar a cerimônia durante a celebração do culto. Canta-se então: “Quem é que atravanca a rua, Guarda a encruzilhada, É Pomba-Gira, Que trabalha na estrada” (BASTIDE, *As religiões africanas do Brasil*,1971,p.108)¹⁴. O canto é freqüentemente entoado, estando os médiuns e a assistência de costas para o altar, olhando em direção à porta de saída; inverte-se assim o sentido normal da sessão. A cortina que separa o altar da sala de culto acha-se fechada neste momento. Vem em seguida o ritual de defumação, no

¹³ ORTIZ, *ibid idem*,p.106

¹⁴ BASTIDE, *As religiões africanas do Brasil*,1971,p.108

qual cada médium é defumado individualmente; algumas vezes esta cerimônia se estende à assistência, e cada fileira de bancos, onde se amontoa o público, é defumada separadamente, outras vezes somente os quatro cantos profanos da sala são purificados pela fumaça que escapa do turíbulo. O exorcismo dos maus fluidos é acompanhado por um cântico: “Corre, gira, Pai Ogum, Filhos vêm se defumar, Umbanda tem fundamento, É preciso preparar, Cheira incenso e benjoim, Alecrim e alfazema, Ah! defumar filhos da fé, Com as ervas de Jurema” (TORRES DE FREITAS, *ibid idem*,p.88).

Quando o pai-de-santo termina de despachar os exus, abrem-se as cortinas, do altar: se por acaso Legbá, senhor das trevas, não é homenageado (caso dos terreiros mais ocidentalizados), segue-se o ritual de defumação da sala. Na Tenda Mirim, “antes do início da cerimônia religiosa, escuta-se o disco de Ave-Maria de Gounod: durante este tempo os participantes e a assistência se recolhem silenciosamente numa atitude de respeito”(ORTIZ, *ibid idem*,p.106).

Uma vez terminada a defumação, iniciam-se os cânticos que chamam os espíritos. É importante observar, que os cantos umbandistas têm dupla função: eles louvam a existência e a manifestação das entidades espirituais, ao mesmo tempo que se impregnam de uma força mágica que tem o poder de atrair as divindades para o mundo dos homens. Cada espírito tem seu “ponto cantado”, escutando a música que lhe é própria, ele responde ao chamado dos cânticos e desce para manter sobre seu cavalo (esse termo montar no cavalo é quando o orixá está pronto a atender o chamado do médium). O primeiro espírito que se manifesta é geralmente o do pai ou da mãe-de-santo, pois trata-se da autoridade máxima do terreiro. Após a cerimônia inicial, um a um, indistintamente, os médiuns são incorporados pelas entidades espirituais; é a partir deste momento que os trabalhos realmente se iniciam. O público, que até então se mantinha numa atitude de espera, passa a participar da

cerimônia litúrgica. O indivíduo deixa a parte profana da sala do culto e se dirige ao espaço sagrado onde as entidades trabalham.

(...) Como o sagrado e o profano são zonas heterogêneas que se opõem, a passagem de um compartimento para outro deve ser feita com uma certa cautela. O indivíduo se descalça, tira os óculos e o relógio, simbolizando, desta forma, sua passagem do domínio profano ao domínio sagrado.¹⁵

O passe que é realizado logo em seguida aos cânticos é a parte mais importante da desobsessão: 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 fiel 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 da consultante entrassem numa luta renhida, contra a matéria divina. Com as mãos, eles alongam o corpo do fiel, as pernas, braços, a cabeça, as costas, drenando para si os maus fluidos que ali repousam. Há portanto transferência de forças que se dirigem do transmissor (médium) ao receptor (divindade). Uma vez realizada a operação, o médium sacode fortemente suas mãos na direção da terra; desta forma, as faíscas do mal são absorvidas pelo solo sagrado. Algumas vezes julga-se o corpo do consultante encerra uma dose excessiva de maus fluidos: nesse caso, como se trata de um trabalho mais delicado, o espírito pede ajuda a outros médiuns que não estejam possuídos por suas respectivas divindades.

Ele os coloca em contato direto com o pólo de energia maléfica e realiza a descarga; gritando, os médiuns rolam pelo chão, possuídos por esta corrente de caráter negativo. Trata-se no entanto de uma possessão teatral, pois mesmo os camponos, que normalmente não caem em transe, participam desta operação. (...)¹⁶

¹⁵ ORTIZ, *ibid idem*, p.108

¹⁶ BASTIDE, *ibid idem*, p.322

Terminados as consultas públicas nada mais resta a fazer, os espíritos cumpriram corretamente sua missão caritativa de atendimento aos homens e prepararam-se para voltar. Cantam então para a subida das entidades que retornam ao reino de Aruanda (o local onde “moram” as divindades).

Um exemplo de cântico de encerramento na umbanda é o trecho a seguir:

(...) querê querê salubá querê querê, salubá nanã buruquê, saravá sapatá sussurê, querê querê salubá querê querê, querê querê salubá querê querê, salubá nanã buruquê, saravá sapatá sussurê, querê querê salubá querê querê quem vem de aruanda é nanã, nana buruquê, na fé de meu Pai Oxalá...meu Pai Oxalá, prá ver os seus filhos nana, nana buruquê salubá, são flores nanã, são flores, são flores, nanã buruquê, são flores nana, são flores, são flores de abaluaiê. (trecho gravado no Terreiro Pai Joaquim de Angola nos Santos Reis, Natal/RN).

4 / ~~Terceiro capítulo~~ - Análise do ponto de vista antropológico-histórico sobre as duas vertentes religiosas

Este capítulo tem como objetivo analisar qual a posição dos antropólogos e historiadores em relação ao discurso, em relação aos objetivos das duas religiões e em relação as suas promessas. Primeiramente faz-se necessário traçar uma linha cronológica acerca do surgimento de interesse nesse assunto, a religião.

O processo que observou uma configuração de uma história das religiões como disciplina específica no quadro das ciências sociais é realizado a partir de discussões que ao longo do século XIX e início do século XX, estabeleceram as relações entre a “defesa do caráter racionalista do homem do ocidente e a persistência de formas de expressão ainda religiosas” (CARDOSO, Domínios da história, 1997, p.329).

Este processo tem início no século XVI com a reforma protestante na Europa e nos séculos seguintes (XVII e XVIII) tendo uma grande resistência dos católicos que, opondo religião e magia, instauravam uma polarização na qual os pensadores do século posterior estudaram sobre o fenômeno religioso. Por outro lado os iluministas que afirmavam que através da razão chegava-se ao conhecimento de Deus e de sua criação chamavam a religião de natural, pois este sentimento (o religioso) estava intrínseco na “natureza humana”.

Posteriormente, a etnologia trabalhou os costumes e práticas das “sociedades naturais” e constatou que em quase todos os casos, a determinação religiosa parecia fornecer subsídios, para a organização e o funcionamento dos “grupos primitivos”. Mas o contato

com outros povos, no século XIX, ganhou um novo impulso, o do discurso positivista, para analisar sistemas religiosos diferentes e heterodoxos.

Comte, produziu sua teoria num ambiente conturbado, num momento em que ameaçava levar a França a anarquia, e como solução para este problema era necessário a adoção de um novo sistema científico denominado religião da humanidade. As suas teorias aliadas às teses evolutivas de Spencer e ao modelo biológico de Darwin, estiveram nas conclusões de E.B.Tylor, sobre a cultura e a religiosidade primitivas, no livro “Primitive Culture” de 1871. Este autor afirmava que o animismo – tese que diz que para o homem primitivo, tudo é dotado de alma, o que explicaria o culto aos mortos e antepassados – era a característica original da criação religiosa, passando do politeísmo ao monoteísmo, apogeu do processo de evolução espiritual. Este último autor tentou demonstrar a validade de suas afirmações eurocêtricas a partir de uma busca da origem e evolução da religião.

O estudo do papel social das religiões, ajudou na constituição de um novo campo do conhecimento no final do século XIX: a sociologia. Especificamente na área de religião quem melhor representa esta ascensão na busca por conhecimentos mais objetivos, foi E.Durkheim. Em sua obra “As formas elementares da vida religiosa” (1912), ele procura observar a sociologia como disciplina objetiva e positiva, reapropriando-se da base de evolução comteana, tentando estruturar uma metodologia científica para a apreensão do funcionamento das sociedades. Ele “afirma a autonomia das ciências sociais, entendendo que estas devem ser analisadas como respostas coletivas concretas, frutos de pensamentos comuns e sociais anteriores” (CARDOSO, *ibid idem*,p.331). Ao rever o sentido de seu sistema totêmico – no qual um animal, vegetal ou objeto inanimado é reconhecido como ancestral ou símbolo de uma coletividade (tribo ou clã), sendo seu protetor e objeto de tabus ou desejos particulares – ele acredita não só estar diante da forma mais elementar de

crença religiosa, como ter achado a explicação sociológica da religião. O autor ainda busca na essência do homem religioso, a origem do sentimento religioso iluminista, já deslocada para o centro da vida social e das representações coletivas, afirmando que o totemismo explica desta maneira a sua primazia no tocante a ação do homem sobre o mundo, reunindo as características primordiais de todas as religiões: a distinção entre sagrado e profano; noção de alma e espírito; personalidade mítica e divindade nacional; ritos de comunhão; ritos comemorativos e outros.

Mas o autor que em sua obra “Economia e sociedade” vai deixar bases seguras à noção de uma “sociedade ideal” e que estabelecia a relação entre sociologia do conhecimento e sociologia da religião, foi Max Weber. No capítulo “Tipos de comunidade religiosa” o autor se utiliza do método de análise que ele intitula de “sociologia compreensiva” para descobrir a racionalidade dos fenômenos religiosos, partindo da idéia de que

(...)toda a ação social pode ser compreendida, seja racional a evidência da compreensão (matemática, lógica), seja subjetiva (afetiva, receptivo-artística). Deste modo um método científico para ser eficaz na construção de *tipos* deve investigar e expor todas as conexões do tipo irracionais (imbuída de afeto) que atuam na ação como *desvio*, para entender a *ação real*, influenciadas pelas irracionalidades de todo tipo, mas sempre cognoscível metodicamente observada.¹⁷

O autor não se propõe a uma construção de uma história das religiões somente procurando fundamentar uma sociologia da religião, através da observação e análise de tipos de comunidades religiosas. Quando Weber define conceitos como *carisma* e *espírito*; as diferenças nas funções e atributos do mago, do profeta e do sacerdote; ao registrar a importância da mediação simbólica e do caráter analógico do pensar mitológico, e ao refletir sobre a relação entre o crescente processo de maturação, centralização e

¹⁷ CARDOSO, *ibid idem*, p.333

racionalização de seitas ou crenças religiosas, ele levantou questões e problemas conceituais que ainda estavam longe de uma definição mais objetiva.

Para ele o principal critério para a classificação hierarquizada das diferentes religiões existentes, seria a maior ou menor capacidade delas de se universalizar como o judaísmo, o cristianismo, o protestantismo. Dando um exemplo dessa lógica weberiana, basta lembrar da relação que ele faz entre a reforma protestante e o capitalismo, tentando demonstrar como a religião considerada mais racional atuou na criação de uma sociedade mais avançada política e economicamente.

Já Marx e Engels, não priorizaram uma análise da história das religiões, mantendo uma análise formal e subordinada dos fenômenos religiosos, pois seus estudos estão sempre vinculados à luta de classes, já que afirmavam que a religião era como “uma ilusão que serve para esconder e justificar a desigualdade social”.

Outra proposta paralela a da “sociologia religiosa”, surge no final do século XIX: a formação de uma “ciência das religiões” por Max Muller e tinha como objeto de investigação a análise dos elementos comuns às diversas religiões, suas leis e bases evolutivas e a “forma primeira de religião”. Também era chamada de “ciência comparada das religiões”. Nesta época era comum a confusão entre os nomes “ciência das religiões” e “história das religiões”, momento em que se separa os estudos da religião da teologia. A conclusão de que haveria uma unidade a todas as religiões, de que os inúmeros nome dos Deuses designariam uma só divindade ou de que a razão humana poderia chegar a verdade, segundo Mircea Eliade, demonstraram o interesse pela história das religiões, desde a Antiguidade.

Esta autora, citando o escritor alemão Rudolf Otto, revela que ele, lendo Lutero, entendeu o significado do “Deus vivo”. Esse Deus não era o Deus dos filósofos e também

não era uma idéia ou uma simples alegoria moral. Era ao contrário, um poder terrível, manifestado na “cólera” divina. Ele trata justamente o caráter específico desta experiência terrena e irracional. Quando encontra o temor religioso diante do “mysterium fascinans”, no qual se expande a perfeita plenitude do ser, o autor designa todas as experiências como “numinosas” (do latim númen, Deus) pois são instigadas pela revelação de um aspecto do poder divino. Este numinoso se identifica com qualquer coisa de “ganz andere”, tendo o homem um sentimento de grande nulidade, de “não ser mais que uma criatura”.

O sagrado,

(...)manifesta-se unicamente como uma realidade totalmente diversa das realidades “naturais”. Sabemos que a linguagem exprime o *tremendum*, ou a *majestas*, mediante nomes tomados de empréstimo ao domínio natural ou à vida espiritual profana humana. Mas esta terminologia analógica se deve a deficiência do homem de exprimir o *ganz andere*.¹⁸

O homem tem a necessidade de voltar-se para o sagrado porque este se “manifesta”, se mostra algo oposto ao profano. Para o ato de manifestação do sagrado é utilizado o termo *hierofania*. Pode-se dizer que a história das religiões – desde as primeiras a mais bem elaborada – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelos fenômenos das realidades sagradas. Desde a formação mais elementar de hierofania (o culto a um objeto qualquer por exemplo) a mais bem elaborada (a encarnação de Deus em Jesus Cristo), não há solução de continuidade. Nos deparamos com um fato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade diferente ao nosso mundo – em objetos que fazem parte do mundo profano.

É difícil para o homem ocidental moderno aceitar a idéia que, para certas pessoas, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo. Mas a pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são

¹⁸ ELIADE, O sagrado e o profano, 1992, p.16

hierofanias, porque *revelam* algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas *ganz andere*. Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural. Em outros termos, para “aqueles que tem uma experiência religiosa, toda a natureza é suscetível de mostrar-se como sacralidade cósmica. O próprio cosmos, no seu todo, torna-se uma hierofania” (ELIADE, *ibid idem*, p.18).

“Entre o mundo profano e o mundo sagrado há incompatibilidade, a tal ponto que a passagem de um a outro não pode ser feita sem um estágio intermediário” (VAN GENNEP, *Os ritos de passagem*, 1977, p.25). Esta expressão afirma portanto que o sagrado e o profano formam duas modalidades de ser no mundo. Esses modos de ser no mundo não interessam somente à história das religiões ou a sociologia. Em última instância, os modos de ser sagrado e profano dependem das diferentes posições que o homem conquistou no cosmos. O homem das sociedades tradicionais é, por assim dizer, um “homo religiosus”, mas seu comportamento enquadra-se no comportamento do homem e, por conseguinte interessa à antropologia filosófica, à fenomenologia, à psicologia. A construção do espaço do sagrado é importante para a compreensão do fenômeno como um todo, porque tal espaço é diferente do espaço profano que o cerca. Analisando a perspectiva sócio-cultural, uma tal justaposição de fatos religiosos, não deixa de ser um tanto perigosa, pois a sempre o risco de se recair nos erros do século XIX, e

(...)se acreditar, como Tylor e Frazer, numa reação uniforme do espírito humano diante dos fenômenos naturais. Ora, os avanços da etnologia cultural e da história das religiões mostraram que nem sempre isso ocorre, que as reações do homem diante da natureza são muitas vezes condicionadas pela cultura – em última instância pela história.¹⁹

É evidente, por exemplo, que os símbolos e os cultos da Terra-Mãe, da fecundidade humana e agrária etc. não puderam desenvolver-se e constituir um sistema religioso

¹⁹ ELIADE, *ibid idem*, p.22

amplamente articulado senão pela descoberta da agricultura. Há portanto, uma diferença de experiência religiosa que se explica pelas diferenças de economia, cultura e organização social – ou seja, pela história. Entretanto, no meio dos caçadores nômades e os agricultores sedentários há uma semelhança de comportamento que nos parece infinitamente mais importante do que suas diferenças: tanto uns como outros vivem num cosmos sacralizado, se manifestando tanto no mundo animal como no mundo vegetal. Do mesmo modo, damos conta da validade das comparações entre os fatos religiosos que pertencem a diferentes culturas: todos esses fatos partem de um mesmo ponto, que é do “homo religiosus”.

Portanto o objetivo tanto da umbanda, quanto da IURD é o de conquistar o maior número de fiéis através “táticas e estratégias” de persuasão. A

(...)estratégia seria o cálculo das relações de forças que é possível no momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um *ambiente*. Ela localiza um lugar *próprio* que pode servir de base para suas relações com o exterior. Tática seria o contrário da estratégia, um cálculo que não conta com um próprio, nem portanto com uma fronteira que distingue o outro. A tática se tem por lugar o do outro. O *próprio* é uma vitória do lugar sobre o tempo. A tática depende do tempo, para dimensionar as possibilidades de ganho.²⁰

Através das promessas (cura, prosperidade, libertação, desapego) que estas religiões fazem, agem como tática de atração de fiéis, evidenciando-se características comuns as outras religiões que tem uma elaboração mais refinada e determinada de suas doutrinas e liturgias.

5 – Conclusão

As afirmações até agora estabelecidas nos fazem crer que o objetivo tanto da umbanda, como da IURD é o de facilitar a vida do fiel, mostrando os caminhos para uma libertação de suas angústias, sofrimentos e necessidades. Ocorre que para a IURD, os mecanismos de persuasão e de atração das pessoas para o interior de seus “estabelecimentos” espirituais é realizado com o apoio de toda uma estrutura de mídia por detrás dela (a IURD é dona de grandes meios de comunicação em massa como a TV, o rádio e vários jornais e revistas). Para se ter uma idéia dessa massificação religiosa, dados do IBGE (em anexo) dos anos 70 e 90 nos revelam dados significativos para afirmar que, as Igrejas neopentecostais e em especial a IURD tiveram um aumento expressivo no contingente de seus adeptos entre as décadas de 70 e 90. Enquanto que na umbanda ocorreu uma diminuição drástica no número de seus fiéis no decorrer das mesmas décadas.

Podemos destacar também o fato de que a IURD em todas as suas práticas de ritual e na maioria dos seus discursos, “ataca” os outros cultos, principalmente os cultos afro-brasileiros, sempre atribuindo uma imagem negativa e pejorativa das práticas destes cultos e a sua própria doutrina. Essas imagens são inculcadas de todas as formas, até mesmo utilizando da violência para com estabelecimentos desses cultos (conforme anexo). Estas “táticas” e “estratégias” que a IURD se reutiliza e ressignifica tem “a cultura como articuladora de conflitos e volta e meia legítima, desloca ou controla a razão do mais forte.

²⁰ CERTEAU, A invenção do cotidiano, 1996, p.42

Ele desenvolve-se nas tensões ou violências a quem fornece equilíbrio de signo, contratos de compatibilidade e compromissos temporários. As táticas de persuasão, criadas pelo fraco para tirar partido do forte, vão desembocar em uma politização das práticas cotidianas” (CERTEAU, ibid idem, p.47).

Este trabalho é o meu primeiro contato com a pesquisa histórica e historiográfica e se propõe a um grande debate destas afirmações aqui realizadas. A história da religiosidade ou das religiões - tem muitas lacunas a serem preenchidas - e instiga a estudos mais elaborados.

6 – Bibliografia

- 1 - ALVES, Rubem. A empresa da cura divina: um fenômeno religioso? In: A cultura do povo. Edênio Nalle (org.). 4ª ed. São Paulo: Cortez: instituto de estudos especiais, 1988.
- 2 – ASSUNÇÃO, Luiz. Seguindo a trilha. In: Reino dos encantados caminhos...tradição e religiosidade no sertão nordestino. Tese de doutorado em Ciências Sociais/Antropologia pela PUC/São Paulo, 1999.
- 3 – BIRMAN, Patrícia. O que é umbanda? 1ª ed. São Paulo: Brasiliense, Coleção Primeiros Passos, 1983.
- 4 – CARDOSO, Ciro Flamarion, VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). Domínios da história: ensaios sobre teoria e metodologia. 1ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- 5 – CERTEAU, Michel. A invenção do cotidiano, Artes de fazer. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- 6 – CORTEN, André. Os pobres e o Espírito Santo: O pentecostalismo no Brasil. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- 7 – ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

- 8 – HOORNAERT, Eduardo (Org.). A história da Igreja no Brasil. 1ª ed. Petrópolis: Vozes, 1977.
- 9 – MACEDO, Edir B. Vida com abundância. Coleção Reino de Deus. Rio de Janeiro, Universal Produções, 1990.
- 10 – MACHADO, Maria das Dores. Carismáticos e pentecostais. São Paulo, Ed. Autores Associados, AMPOCS, 1996.
- 11 – ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro branco. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- 12 – SANTOS RIBEIRO, Maria S. Alquimia do sagrado: um olhar sobre a religiosidade e a sexualidade na IURD. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais/Antropologia pela UFRN/CCHLA/PPGCS. Natal, 2002.
- 13 – SERAFIM SILVA, José. Caçadores de demônios: demonização e exorcismo como método de evangelização. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais/Neopentecostalismo/Antropologia pela PUC, São Paulo, 1998.
- 14 – TORRES DE FREITAS, Byron. Os orixás e a Lei da umbanda. 1ª ed. Rio de Janeiro: Eco, 1969.
- 15 – VAN GENNEP, Arnold. Ritos de Passagem. 1ª ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

7 - Anexos

Pastores acusados por intolerância

Pastores acusados por intolerância

Representantes da Igreja Universal do Reino de Deus são denunciados criminalmente e podem pegar até 5 anos de prisão

José Castro

A satanização televisiva das religiões afro-brasileiras promovidas no programa "Ponto de Luz", exibido na TV Record, de propriedade da Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd), parece que terá um ponto final. Após uma representação encaminhada por um babalorixá ao Ministério Público da Bahia (MP), os apresentadores do programa, o bispo evangélico Sérgio Santos Corrêa, o pastor evangélico Gilberto Muniz Pereira, além do diretor de programação, pastor Marco Aurélio Mendonça da Trindade, foram denunciados criminalmente.

A TV Itapoan S/A, por sua vez, na avaliação do MP, violou o Estatuto da Criança e do Adolescente-ECA ao permitir a veiculação sem submeter o programa em questão à análise de classificação do Ministério da Justiça. Toda vez que um programa exibido após o horário livre passa a ser veiculado entre o início da manhã e as 20 horas tem que ter seu conteúdo avaliado pelo Ministério da Justiça. A TV Itapoan não fez isso.

Por conta desta infração, um pedido de autuação da TV Itapoan e da suspensão do programa "Ponto de Luz" foi encaminhado ao Juizado de Direito da Vara da Infância e da Juventude, assinado também pela promotora de Justiça da Infância Marly Barreto. Aguarda agora apreciação, pois, nesse intervalo, dois juízes da Vara de Infância se deram por suspeitos (Salomão Resedá e Rita Magalhães Filgueiras). A solicitação foi feita em janeiro.

Itapoan autuada - O "Ponto de Luz" é produzido pela Igreja Universal do Reino de Deus e exibido de segunda a sexta-feira, das 13 às 14 horas. No entendimento do promotor de Justiça e da Cidadania do MP, Lidivaldo Brito, houve "prática de desrespeito às religiões afro-brasileiras e crime de preconceito religioso com pena prevista de dois a cinco anos, não cabendo a suspensão do processo".

Segundo Lidivaldo Britto, o preconceito dos telespectadores pode ter sido alimentado por expressões ditas pelos apresentadores como "mãe-de-encosto", "pai-de-encosto" e "filho-de-encosto" para se referir, respectivamente, à mãe-de-santo, pai-de-santo e filho-de-santo. "Encosto" é o termo pejorativo para os que têm o poder de entrar em transe mediúnico. A obrigação para com o santo, em forma de comidas, geralmente são chamadas de "feitiço" ou "bruxaria".

Sobre a denúncia criminal que pesa sobre os dublês de comunicadores da Iurd, o gerente de programação e jornalismo da TV Itapoan, Ricardo Luzbel, explicou que não se pronuncia ainda porque "não fomos notificados oficialmente pelo MP". Por outro lado, acrescentou ainda que o horário é vendido e "não temos ingerência no roteiro". Assumiu, contudo, o erro de não ter submetido o conteúdo do programa ao Ministério da Justiça.

Transferidos - "Era um programa ao vivo e religioso, então não pedíamos para saber o conteúdo", disse Luzbel, sem convencer ao MP. Segundo ele, a TV Itapoan agora exige saber o conteúdo dos programas. Os religiosos-apresentadores, depois que o "Ponto de Luz" ofuscou o direito constitucional ao livre culto, foram transferidos, segundo o MP.

Há registros no Ministério Público de terreiros bombardeados com sal grosso e enxofre (em plena Salvador), ameaças de parte a parte, panfletagem negativa junto aos templos do candomblé, queixas policiais e até uma morte. No ano passado, Mãe Gilda, do terreiro Axé Abassá de Ogum, de Nova Brasília, teve um enfarte após ver sua foto publicada na Folha Universal, jornal da Iurd, acompanhada de texto depreciativo.

Primeira reação - Já tramitam no Fórum Ruy Barbosa quatro processos de discriminação religiosa. Um contra um padre católico e quatro contra pastores das religiões evangélicas e neo-pentecostais, o que exclui, batistas, presbiterianos e adventistas. O babalorixá do Terreiro Onzó Ngunzo, Anselmo José da Gama Santos, foi o primeiro a acionar a Igreja Universal com um processo na Justiça, em 7 de outubro do ano passado.

Logo em seguida, um yaô (que está fazendo santo) do Terreiro Vila São Roque, localizado na Rua São Roque, 39-E, bairro de Tancredo Neves, em Salvador, teve sua casa invadida por 30 adeptos da Igreja Internacional da Graça de Deus, que jogaram sal e enxofre nas pessoas presentes ao ritual do candomblé. O caso foi parar na polícia.

Tentando dissimular as investidas, principalmente contra o Candomblé, explicou o promotor Lidivaldo, os apresentadores do "Ponto de Luz" exibem simulações com instrumentos e objetos sagrados, ao som de atabaques, e apresentam mensagens associando tal religião ao demônio e ao mal, substituindo os termos próprios desse credo.