

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**“Domingo na Igreja, sexta-feira no terreiro”:
As disputas simbólicas entre Igreja Universal do Reino de Deus e umbanda**

Antonio Gracias Vieira Filho

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva

São Paulo, novembro de 2006

Resumo

Este trabalho pretende investigar algumas das relações que se estabelecem, no campo religioso brasileiro, entre umbanda e Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Para além do discurso demonizador neopentecostal, que classifica as religiões afro-brasileiras como “coisa do diabo”, acredito haver diversas trocas simbólicas entre essas denominações que, a princípio, parecem tão distantes.

A etnografia estará estruturada de forma a mostrar, inicialmente, o funcionamento interno desses dois sistemas religiosos – atentando para suas cosmologias e estruturas rituais. Em seguida, será abordado o intenso intercâmbio simbólico que se estabelece entre eles. Será dedicada especial atenção a determinados símbolos que são fundamentais para compreender o relacionamento dessas religiões: os exus e as pombagiras são os melhores exemplos. Finalmente, serão discutidas questões que poderiam ser consideradas mais “espinhosas” no que diz respeito ao relacionamento entre umbanda e IURD: notadamente, as polêmicas sobre a intolerância e o preconceito no campo religioso brasileiro.

Palavras-chave: religião, magia, conflito religioso

Abstract

This work intends to investigate some of the relations that have been established, in the Brazilian religious field, between umbanda and the Universal Church of The Kingdom of God. Beyond the neopentecostal accusations of devilishness, that set Afro-Brazilian religions as “devil-like”, I believe there are some symbolic exchange between these two religions that, at first, seem so far apart.

The ethnography is set in a way to display, initially, the internal working of these two religious systems – looking into their cosmologies and ritual structures. Then, the intense exchanges set between them will be approached. Specific attention will be given to particular symbols that are crucial to understand the relationship of these religions: the exus and the pombagiras are the best examples. Finally, some questions concerning the relationship between umbanda and the Universal Church that could be considered more “delicate” will be discussed: the polemics about intolerance and prejudice in the field of religion in Brazil.

Keywords: religion, magic, religious conflict

**Para os meus pais. E para minha tia
Maria (*in memoriam*).**

Agradecimentos

Muitas foram as dificuldades enfrentadas para levar a bom termo este trabalho. Problemas relativos a recursos materiais, moradia, crises pessoais... Mas, se foram grandes os obstáculos, eles me permitiram, por outro lado, descobrir à minha volta um enorme número de pessoas que, com suas provas inequívocas de amizade e carinho, estavam dispostas a colaborar. Vamos a elas.

Recordo-me que, inicialmente, nossa relação era marcada por uma quase patológica timidez. Aos poucos, o diálogo acadêmico se impôs. E, com o passar do tempo, lentamente, foi sendo construída uma sólida amizade que, acredito, perdurará ao longo de toda vida. Assim, ao meu amigo e orientador, professor Vagner Gonçalves da Silva, tenho de agradecer por sua grande dedicação ao trabalho de orientação desta pesquisa.

Merecem todo meu agradecimento, pelas críticas e sugestões, os professores que integraram minha banca de qualificação: Maria Lúcia Montes e Ronaldo Almeida.

À Rita de Cássia Amaral, agradeço pelas deliciosas tardes de conversa, orientação e amizade.

Também gostaria de agradecer àqueles que, de forma muito generosa, me concederam parte de seu tempo para realização de entrevistas e prestação de esclarecimentos sobre as questões pertinentes a esta pesquisa. Aos amigos umbandistas – Pai Jorge, Susane, Evanir, Rosa, Sílvio, Alexandre, Daniel, Rosângela, Édson, Pai Jaime, Tia Jane, Aline, Zé do Boi e Inês – e “iurdianos” – Félix, Eliane, Fabiana, Ivone, Pâmela, Lílian, Roberto, Otávio, Rogério, Wilians e Cordelina.

Minha família me apoiou em todos os momentos. A cada resmungo meu, uma palavra de incentivo. Para os longos períodos de “bloqueio” e as crises de “produtividade”, uma infinita paciência. Agradeço, desse modo, aos meus pais – “Dona” Édina e “Seu” Toninho – e meus irmãos – Carol e Guilherme.

À minha tia Maria (*in memoriam*) e meu tio Paulinho, por terem me acolhido em um dos momentos mais difíceis de toda minha vida. À minha família de Paraty, que inspirou este trabalho e me proporcionou tantos bons momentos de convivência.

Alguns amigos converteram-se em entusiastas desta pesquisa. Reavivaram, em pequena escala, a instituição do mecenato – quem diria, nos tempos de hoje, que um

antropólogo conseguiria financiadores? Isso, porém, é muito pouco, se comparado aos ouvidos atentos às confidências e desventuras e às noites intermináveis em mesas de bares. Adriano, Alex, Guilherme e Rodrigo, este trabalho também é dedicado a vocês.

Às minhas amigas Flaviana e Luciana. Ao grande amigo, apoiador sincero, colega de lamentações e feijoadas e o mais promissor dos sociólogos, Rogério dos Santos Acca. À Érica, que muito me ajudou em minhas primeiras entrevistas com os integrantes da IURD.

Por fim, gostaria de agradecer ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, o CNPq, que, durante os primeiros 24 meses desta pesquisa, proporcionou-me uma bolsa de estudos.

Índice

Introdução.....	8
As questões que esta pesquisa pretende abordar.....	8
Os parâmetros metodológicos desta análise: uma <i>descrição densa</i> das relações entre os campos religiosos em questão.....	9
O trabalho de campo e a pesquisa com fontes bibliográficas e documentais.....	22
 Capítulo 1 – Umbanda: seus deuses e seus rituais.....	29
1.1 A cosmogonia umbandista.....	33
• Exus e pombagiras.....	39
• Os encostos, em versão umbandista.....	51
1.2 As giras de umbanda: os rituais dessa religião.....	54
• Uma gira de esquerda na Tenda Espírita de Umbanda Estrela do Oriente.....	62
 Capítulo 2 – A Igreja Universal do Reino de Deus.....	84
2.1 Entre o poder de Deus e o protagonismo do Diabo: a cosmogonia da IURD.....	88
2.2 Botando o Diabo para correr: os rituais da IURD.....	100
• Campanhas e atividades anuais.....	103
• Programação semanal.....	106
• Outras atividades.....	110
• Os batismos da IURD.....	110
• Relatos de campo: algumas visitas aos templos.....	113
• Diferenças entre os rituais de “descarreço” e “libertação”	131
• A Teologia da Prosperidade e a valorização da troca na IURD.....	135
 Capítulo 3 – O trânsito religioso dos fiéis: suas caminhadas por igrejas e tendas.....	144
3.1 Trajetórias religiosas.....	145
• As trajetórias dos umbandistas.....	145
• As trajetórias dos fiéis da IURD.....	151
3.2 Umbandistas e fiéis da IURD interpretando as trocas simbólicas entre suas religiões.....	162
• A interpretação umbandista acerca dos exus da IURD.....	163
• A apropriação de símbolos e rituais das religiões afro-brasileiras por parte da IURD: ressignificação através da demonização.....	170
 Capítulo 4 – Rupturas e continuidades: intolerância religiosa <i>versus</i> retórica da evangelização.....	177
4.1 Umbandistas e o assédio da IURD: o proselitismo como manifestação de intolerância.....	182
4.2 “ <i>Ide por toda Terra e pregai o evangelho</i> ”: uma obrigação para os fiéis da IURD.....	196
 Conclusão.....	209
 Bibliografia.....	213
 Anexos.....	217
Roteiros de entrevistas utilizados.....	217
Quadros de informações sobre os entrevistados.....	223

Introdução

As questões que esta pesquisa pretende abordar

Devo dizer que o primeiro impulso para a realização deste trabalho foi absolutamente “panfletário”. Tendo nascido em família que nutre laços sólidos com o universo religioso umbandista, parecia-me fundamental “denunciar” o crescente conflito religioso presente, atualmente, em nossa sociedade. De um lado, o agressivo proselitismo neopentecostal, capitaneado pela Igreja Universal do Reino de Deus, com seu discurso demonizador de práticas e divindades constituintes do campo religioso afro-brasileiro. De outro, as vertentes religiosas que integram tal campo, representadas, com maior destaque, pela umbanda e o candomblé (com suas muitas nações). Assim, pretendia elaborar um verdadeiro libelo acusatório contra essa igreja que, com sua grande inserção midiática e sua rápida expansão em nosso país, não poupa esforços no sentido de atacar essa parcela de nossa população que professa uma fé de ascendência afro.

Pois bem, após alguma orientação e pesquisa, ficou claro que, de fato, há conflito. Mas também ficou evidente que as relações que se estabelecem entre os campos religiosos afro-brasileiro e neopentecostal são muito mais complexas do que aparentam. A melhor maneira de anular tal complexidade, neste trabalho, seria, justamente, permanecer em meu objetivo inicial de contra-ataque. Por sorte – ou insistência de meu orientador – isso foi posto de lado.

Assim, a princípio, pretendia realizar um trabalho que se resumisse ao conflito religioso. Mas ficou claro que, mais importante que o estudo do conflito em si, era a

realização de uma etnografia das *relações* que se estabelecem entre umbanda e IURD¹. Tal constatação me permitiu pôr de lado o impulso militante da “denúncia” e me concentrar em questões mais relevantes para uma análise antropológica. Afinal, por detrás do ataque, há um intenso *trânsito*. Fiéis, rituais e divindades estão circulando entre esses dois sistemas. Exus podem ser vistos tanto nas giras das tendas de umbanda quanto nas sessões de descarrego da IURD. Desse modo, é preciso salientar que meu principal objetivo com esse trabalho é, antes, o de realizar uma descrição das *relações* entre umbanda e IURD – e não desses dois sistemas em si.

Isso posto, esta dissertação estará organizada da forma que segue. Na parte introdutória, tratarei das questões teórico-metodológicas. Primeiro, considerarei as ferramentas teóricas que me permitiram levar adiante a análise. Em seguida, os parâmetros que orientaram o trabalho de campo e um pequeno balanço das dificuldades de sua realização. Nos dois primeiros capítulos apresento a etnografia sobre a umbanda e a IURD: suas cosmologias e práticas rituais. O capítulo três abordará as experiências de trânsito dos fiéis entre esses dois sistemas. Finalmente, o capítulo quatro tratará das diferentes perspectivas nativas sobre o conflito. Em outras palavras, de que forma o trabalho de evangelização da IURD, que, segundo o discurso dos seus membros, visa salvar almas da atuação demoníaca, é interpretado, pelos umbandistas, como uma demonstração de intolerância.

Os parâmetros metodológicos desta análise: uma descrição densa das relações entre os campos religiosos em questão

Na busca das tartarugas demasiado profundas, está sempre presente o perigo de que a análise cultural perca contato com as superfícies duras da vida – com as realidades estratificadoras políticas e econômicas, dentro das quais os homens são reprimidos em todos os lugares – e com as necessidades biológicas e físicas sobre as quais repousam essas superfícies. A única defesa contra isso é, portanto, contra transformar a análise cultural numa espécie de esteticismo sociológico é

¹ O termo “IURD” será utilizado como abreviação de “Igreja Universal do Reino de Deus”.

primeiro treinar tais análises em relação a tais realidades e tais necessidades. (Geertz, 1978:40)

Para a realização da etnografia à qual este trabalho se propõe, foi escolhida uma abordagem teórico-metodológica interpretativa. No caso, refiro-me ao modelo analítico conhecido como *descrição densa*, que é proposto por Clifford Geertz no primeiro capítulo² de seu livro *A interpretação das culturas* (1978). Assim, creio que seria importante tratar desse modelo, a partir do qual construirei esta dissertação.

Geertz inicia suas explicações a respeito do que seria uma *descrição densa* das práticas culturais diferenciando-a do que seria uma simples descrição superficial. Neste segundo caso, não iríamos além da simples percepção mais óbvia a respeito do que está sendo observado. Adaptando seu célebre exemplo das “piscadelas”³, seria algo como descrever o início do transe⁴ de um umbandista apenas através dos tremores e espasmos desordenados de seu corpo. Ao relatar o mesmo fenômeno, atentando à tal densidade, diríamos que um iniciado umbandista está temporariamente fora do controle de seu corpo pois este está sendo tomado por um determinado ente espiritual, que luta para adequar seu padrão de energias místicas a um receptáculo físico.

Nesse salto entre o primeiro e o segundo tipo de descrições, teríamos o que Geertz enxerga como o verdadeiro objetivo do trabalho etnográfico. Reescrevendo um trecho de seu texto, seria possível dizer que a etnografia dedica-se a interpretar *uma hierarquia estratificada de estruturas significantes em termos das quais os espasmos advindos de um ataque epilético, os tremores da incorporação de uma entidade, os tremores de alguém que apenas acha que está incorporando, as imitações jocosas de incorporações e os ensaios das imitações são produzidos, percebidos e interpretados, e sem as quais eles de fato não existiriam, não importa o que alguém fizesse ou não com seu próprio corpo*⁵.

² O título do capítulo – um ensaio, na verdade – é: “Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura”.

³ Ver Geertz, 1978, principalmente entre as páginas 16 e 17.

⁴ O transe, um dos fenômenos que irei abordar ao longo deste trabalho, é citado, aqui, apenas como exemplo. Como ficará evidente, ele não é exatamente o principal alvo de minhas análises – é “somente” mais um deles.

⁵ No original: (...) *uma hierarquia estratificada de estruturas significantes em termos das quais os tiques nervosos, as piscadelas, as falsas piscadelas, as imitações, os ensaios das imitações são produzidos, percebidos e interpretados, e sem as quais eles de fato não existiriam, não importa o que alguém fizesse ou não com sua própria pálpebra.* (id.:17)

De forma mais prática, a realização de uma descrição densa obedeceria a duas etapas/condições. Em primeiro lugar, seria preciso perceber que o antropólogo realiza reconstruções das construções explicativas dos grupos que está estudando. Isso quer dizer que, neste trabalho, estarei fazendo uma interpretação a respeito das interpretações de umbandistas e fiéis da IURD sobre um determinado conjunto de práticas culturais. Assim, ao analisar o transe, estarei interpretando determinadas concepções acerca desse fenômeno que foram elaboradas previamente por outras pessoas⁶. E, em segundo lugar, temos que minha construção explicativa irá resultar da escolha entre determinadas estruturas de significação e o estabelecimento de suas bases sociais e sua importância. Em outras palavras, mais que simplesmente observar o transe, interessa-me observar o transe de uma entidade em particular – o Exu –; coletar variados discursos a seu respeito; atentar para as condições nas quais ele ocorre; perceber o que ele significa para a estrutura ritual das religiões em estudo; qual a sua importância para o grupo no qual ele é praticado, etc. Enfim, em que *contexto* ele se desenvolve (Geertz, 1978:19).

Também seria preciso atentar ao fato de que Geertz procuraria entender a cultura como um determinado *texto*⁷ a ser interpretado. As práticas culturais, por sua vez, deveriam ser entendidas como *discursos sociais*: contribuições ou comentários dos agentes sociais a esse texto-base (id.:28). Tais práticas seriam percebidas, nessa ótica, como símbolos interpretáveis – e não como elementos que demonstrariam a existência de profundas leis estruturantes da realidade⁸. Portanto, se a preocupação analítica volta-se às superfícies duras da realidade, e se tais superfícies podem ser apreendidas como um determinado texto, caberia ao antropólogo interpretar seus sentidos e significações, muito mais que sua gramática. Como ficará evidente ao longo desta dissertação, embora a tentação de uma

⁶ Resumindo, os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. (Por definição, somente um ‘nativo’ faz a interpretação em primeira mão: é a sua cultura.) Trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de que são ‘algo construído’, ‘algo modelado’ – o sentido original de fictio – não que sejam falsas, não fatuais ou apenas experimentos de pensamento (ib.:25).

⁷ De acordo com Azzan, que analisa comparativamente as antropologias de Geertz e Lévi-Strauss em seu *Antropologia e interpretação* (1993), temos que:

(...) para Geertz, o interesse não está na relação dos termos, nem no sistema, mas no próprio termo enquanto individualidade. Seu pressuposto mais importante é o de que – como o que importa é a leitura e o sentido – a cultura não se resolve numa estrutura, e assim não importa saber o código e sim a escritura, o texto. Este deve ser lido e não decodificado. Nele Geertz busca “relações sistemáticas entre fenômenos diversos”. Não há código que regulamente essas relações aqui, somente significações. (p.17)

abordagem estruturalista tenha sido grande, procurei dedicar-me aos símbolos que compõem esse texto, às formas pelas quais eles são manipulados e às interpretações que umbandistas e fiéis da IURD lhes emprestam enquanto lidam com eles.

Partindo desses postulados, ao mesmo tempo que a cultura seria entendida como um texto, ela também poderia ser vista, então, como o *contexto* no qual ocorreria o fluxo dos discursos sociais:

(...) *Como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis (o que eu chamaria símbolos, ignorando as utilizações provinciais), a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade.* (ib.:24)

Para esse autor, o antropólogo estaria muito mais próximo de um “crítico literário” que de um “decifrador de códigos”. Afinal, coletar, organizar e interpretar práticas culturais, nesses moldes, significaria debruçar-se sobre as já citadas superfícies duras da realidade. E, mais uma vez, tais práticas constituiriam os discursos sociais que ajudariam a compor essa superfície que converte-se em texto cultural. Embora Geertz não pareça um autor dado a citações, fica evidente que sua proposta teórico-metodológica é construída a partir de uma crítica do que ele considera, de acordo com a epígrafe deste tópico, um “esteticismo sociológico” – um epíteto interessante para o que convencionou-se chamar de “o estruturalismo de Claude Lévi-Strauss”. Mas, bem, vejamos como o antropólogo, em seu ofício, aproxima-se do crítico literário:

(...) *O que o etnógrafo enfrenta, de fato (...), é uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. (...) Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado.* (ib.:20)

⁸ Mais uma vez, de acordo com Azzan, Geertz está preocupado em *tomar os fenômenos culturais como “símbolos interpretáveis”*, e não como demonstrativos de códigos e leis. A análise de Geertz recai sobre a

Isso posto, a descrição densa seria, antes de tudo, uma descrição *contextualizada* das práticas culturais. Tal constatação, aliás, nos permitiria, neste momento, tornar mais claro qual o escopo desta dissertação. O que pretendo realizar é uma descrição densa das *relações* – no caso, os conflitos e aproximações – que se estabelecem entre umbanda e IURD. Logo, meu principal objetivo não está nas religiões em si mesmas, mas no fluxo simbólico entre elas. No entanto, para conseguir a densidade a que se refere Geertz, na análise dessas relações, é necessário fazer um longo percurso entre cenários mais amplos e as questões microscópicas que me interessam. Explico. Para conseguir perceber por que um determinado exu comparece regularmente aos templos da IURD e apresenta um comportamento que, em alguns aspectos, é diverso daquele que podemos observar na tenda umbandista, é necessário percorrer um certo caminho. É preciso, enfim, que essa pergunta seja feita quando houver subsídios suficientes para que ela seja inteligível e, assim, possa ser respondida. Desse modo, antes de analisarmos por que o exu compareceu ao ritual da IURD, precisaríamos: (a) ter alguma idéia acerca do que seria o campo religioso brasileiro; (b) o lugar das religiões em questão nesse campo; (c) o que é a manifestação de uma entidade; (d) o que é um exu e (e) as similitudes e diferenças entre as performances dos exus em uma tenda e em um templo evangélico. Esse, aliás, foi um dos caminhos que, de fato, precisei percorrer em minha etnografia. Para compreender as tais relações, foi necessário, em vários momentos, esse exercício de contextualização – desde cenários mais gerais até determinadas práticas específicas que permitiam a observação, em escala microscópica, dos conflitos e aproximações.

Mas vejamos, de forma mais precisa, por que o trabalho etnográfico, nos moldes definidos por Geertz, precisa ser *microscópico*. O seu objetivo, com isso, seria o de *tirar grandes conclusões a partir de fatos pequenos, mas densamente entrelaçados; apoiar amplas afirmativas sobre o papel da cultura na construção da vida coletiva empenhando-as exatamente em especificações complexas* (ib.:38). Sua preocupação seria a de mostrar como determinados fatos, aparentemente pequenos em importância, poderiam estar relacionados com realidades sócio-estruturais mais amplas. A simples distribuição de saquinhos de sal grosso nas reuniões da IURD, por exemplo, ao ser analisada, poderia ser particularmente esclarecedora das relações que se estabelecem entre essa denominação e o

mensagem que o fenômeno cultural transmite, e não no código sobre o qual se organiza a mensagem (ib.:93).

campo religioso afro-brasileiro. Assim, não se trataria de priorizar os pequenos achados por sua aura de exotismo. Mas, antes, por sua significância intrínseca e sua capacidade de lançar luz sobre temas mais abrangentes. Seria como entender que as tais relações simbólicas entre umbanda e IURD, que poderiam nos parecer, a princípio, um tanto abstratas, estariam, ao menos em parte, materializadas nos saquinhos de sal grosso distribuídos nos templos. Esse gesto, se descrito de forma densa, nos permitiria compreender, de forma mais “objetiva”, o que queremos dizer através do termo *relações*.

Nas palavras do autor:

(...) *O que é importante nos achados do antropólogo é sua especificidade complexa, sua circunstancialidade. É justamente com essa espécie de material produzido por um trabalho de campo quase obsessivo de peneiramento, a longo prazo, principalmente (embora não exclusivamente) qualitativo, altamente participativo e realizado em contextos confinados, que os megaconceitos com os quais se aflige a ciência social contemporânea – legitimamente, modernização, integração, conflito, carisma, estrutura... significado – podem adquirir toda a espécie de atualidade sensível que possibilita pensar não apenas realista e concretamente sobre eles, mas, o que é mais importante, criativa e imaginativamente com eles.* (ib.:33 e 34)

Pois bem, como esse modelo será implementado, de forma prática, nesta pesquisa? Como já foi frisado, o que me interessa são *as relações* entre os sistemas religiosos e não estes em si. No entanto, eles constituem o contexto no qual desenvolvem-se tais relações. Por esse motivo, esses sistemas precisam ser descritos. Para realizar essa tarefa, serão abordados, em seqüência: os campos religiosos em disputa (afro-brasileiro e neopentecostal) e as estruturas cosmogônicas e rituais das religiões em disputa (umbanda e IURD). Dessa forma, após estabelecer o *contexto cultural*, será possível atentar aos percursos religiosos dos fiéis; suas interpretações sobre esses percursos e suas opiniões sobre determinadas divindades, práticas rituais e elementos litúrgicos. Assim, em todos esses casos, refiro-me a *símbolos religiosos* que estão sendo manipulados por determinados *agentes sociais* para a construção de *discursos sociais* que serão escritos numa base cultural/textual definida pelos sistemas religiosos em questão.

Após esse exercício, todas as relações propostas ao longo do trabalho descritivo dos sistemas religiosos poderão ser retomadas (atentando às continuidades e rupturas que se estabelecem entre os sistemas). Deve ficar evidente, portanto, que se trataria de descrever,

com densidade, o fluxo simbólico entre essas duas religiões. Isso significaria perceber a *sedimentação* de significados que se pode observar em determinado símbolo, quando um fiel, interpretando e reinterpretando-o, conseguiria dar-lhe múltiplos sentidos. Para clarificar, tomemos, como exemplo, o Exu. Tentarei perceber qual sua importância para a umbanda e qual a leitura dessa entidade realizada pela IURD – qual seu papel nas estruturas rituais dos dois sistemas. Após definir os “lugares” do Exu dos dois lados, tentarei compreender quais as múltiplas camadas de significados que essa divindade ganha ao transitar entre eles. Além disso, seria importante perceber como os fiéis de cada religião hierarquizariam os significados que vinculam a determinados símbolos. Ainda no exemplo do Exu, tratar-se-ia de tentar entender, por exemplo, por que o fiel da IURD, embora saiba que ele é uma divindade oriunda da umbanda, preferiria classificá-lo não desse modo, mas antes, como um demônio.

Por fim, é preciso destacar que a realização de um trabalho etnográfico voltado aos achados microscópicos nos levaria a um duplo exercício interpretativo. Se, por um lado, tratar-se-ia de contextualizar tais achados nas realidades mais amplas das quais eles fariam parte, por outro, após a interpretação de seus significados, seria importante perceber como eles permitiriam um melhor entendimento de questões sócio-estruturais mais amplas. Exemplificarei mais uma vez. Para tratarmos dos exus, precisaríamos, em primeiro lugar, descrever os cenários culturais dos quais eles fariam parte. Aí sim, estaríamos aptos a perceber os significados que vão embutidos nesses símbolos. Mas, após essa caminhada do geral ao específico, seria preciso voltar, mais uma vez, ao geral. Desse modo, após passarmos do contexto ao símbolo, o que este, em sentido inverso, poderia nos esclarecer sobre aquele? Ou, em outras palavras, o que o Exu poderia nos dizer a respeito das relações entre os campos religiosos em disputa, o trânsito de fiéis entre esses campos e a problemática da intolerância religiosa? Seria nesse ir e vir entre os achados microscópicos e as realidades mais abrangentes que se fundamentaria, de forma mais ampla, a realização de uma etnografia nos moldes da descrição densa.

* * *

Creio que seria importante abordar, além das questões referentes às suas propostas para a realização do trabalho etnográfico, o conceito de *religião* elaborado por Geertz.

Afinal, esta dissertação trata, antes de mais nada, de religiões. E seria temerário seguir adiante sem uma definição adequada para o termo⁹.

Inicialmente, o autor afirma que a religião é:

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (ib.:105)

Tentemos acompanhar como ele explica e detalha tal definição inicial – que, realmente, é extremamente sintética. Vamos lá, ponto por ponto.

O item 1 diz que a religião seria um *sistema de símbolos*. Para Geertz, qualquer elemento que serve de vínculo a uma determinada concepção mereceria ser chamado de símbolo. Enquanto este, em si, poderia ser um objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação, a concepção seria o *significado* do símbolo. Assim, os símbolos são *formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de idéias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças* (id.). De forma prática, poderíamos dizer, por exemplo, que a imagem do Cristo crucificado simbolizaria as idéias de sacrifício e perdão que são tão importantes para os católicos. Ou que o andar lento e vacilante do preto-velho da umbanda representaria a sabedoria acumulada ao longo de muitos anos de sofrimento. Ou, ainda, que o dízimo, fundamental para a maior parte dos pentecostais, seria a mais acabada forma de representação da aliança do cristão para com Deus. O que ficaria evidente, em todos os casos, seria que os símbolos religiosos dariam uma forma palpável às idéias mais ou menos abstratas que conformariam as religiões.

No item 2, Geertz expõe que a religião operaria para *estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens*. Desse modo, os complexos simbólicos religiosos atuariam para modelar o fiel, induzindo-o a *um certo conjunto distinto de disposições (tendências, capacidades, propensões, habilidades, hábitos, compromissos, inclinações) que emprestam um caráter crônico ao fluxo de sua*

⁹ As idéias que descreverei a seguir encontram-se nos capítulos 4 e 5 d'A *interpretação das culturas*. São eles, respectivamente, "A religião como sistema cultural" e "Ethos", visão de mundo e a análise de símbolos

atividade e à qualidade da sua experiência (ib.:109). Em outras palavras, a religião agiria para dar um *sentido* à existência dos indivíduos. Ela permite que nossa vivência cotidiana venha a se tornar algo inteligível e que tenhamos a certeza de que não estamos perdidos em um mundo absurdo.

Em terceiro lugar, a religião permitiria, justamente, a *formulação de conceitos de uma ordem de existência geral*. Tal ordem, no entanto, por seu caráter específico, seria um tanto diferente do simples moralismo. A religião, além das disposições que inculcaria nos indivíduos, permitiria a formulação de um sentido mais *geral* acerca da experiência humana. Os valores religiosos deveriam carregar consigo algo de *transcendental* – ou, de acordo com o jargão sociológico¹⁰, eles precisariam possuir algum referencial “extra-mundano”. Assim:

(...) *O que qualquer religião particular afirma a respeito da natureza fundamental da realidade pode ser obscuro, superficial ou, o que acontece muitas vezes, perverso; mas ela precisa afirmar alguma coisa, se não quiser consistir apenas em uma coletânea de práticas estabelecidas e sentimentos convencionais aos quais habitualmente nos referimos como moralismo.* (ib.:113)

As religiões precisariam vencer determinados obstáculos para continuarem existindo como tais. Refiro-me às ameaças que o caos – a ausência de interpretabilidade

sagrados”.

¹⁰ A respeito do “jargão sociológico”, talvez fosse interessante citar uma passagem de Max Weber em que esse autor debate exatamente a respeito da capacidade – ou necessidade – da religião de formular um sentido mais *geral* acerca da experiência humana. Weber, aliás, é um importante inspirador das teses defendidas por Geertz a respeito do fenômeno da religião. Desse modo:

(...) *A vida e o mundo, os acontecimentos sociais e os cósmicos, têm para o profeta determinado “sentido”, sistematicamente homogêneo, e o comportamento dos homens, para lhes trazer salvação, tem de se orientar por ele e, sobre esta base, assumir uma forma coerente e plena de significado. A estrutura desse “sentido” pode ser muito diversa e agregar numa unidade motivos que parecem logicamente heterogêneos, pois o que domina toda a concepção não é, em primeiro lugar, a consequência lógica mas as valorações práticas. Significa sempre, só que em graus diversos e com êxito diferente, uma tentativa de sistematização de todas as manifestações da vida, portanto, de coordenação do comportamento prático num modo de viver, qualquer que seja a forma que este adote em cada caso concreto. Além disso, traz consigo a importante concepção religiosa do “mundo” como um “cosmos” do qual se exige que constitua um “todo”, de algum modo ordenado segundo um “sentido”, e cujos fenômenos, cada um por si, são medidos e valorados por esse postulado. Todas as tensões mais fortes, tanto no modo de viver intrínseco quanto na relação externa para com o mundo, provêm então da colisão deste mundo, como – segundo este postulado – um todo pleno de sentido, com as realidades empíricas. No entanto, a profecia não é, de modo algum, a única instância que tem de lidar com este problema. Também toda sabedoria não-sacerdotal, a intelectualista e a vulgar, ocupam-se dele de alguma maneira. A última questão de toda metafísica, desde sempre, foi esta: se o mundo como um todo e a vida em especial tem um “sentido”, qual pode ser este e como deve apresentar-se o mundo para lhe corresponder?* (Economia e Sociedade, vol. 1, 2000:310)

dos fatos – traria ao homem. Assim, a possibilidade do homem perder a capacidade de compreender as mazelas de seu cotidiano poderia manifestar-se de três formas: nos limites da capacidade analítica do homem – a perplexidade –, nos limites de seu poder de suportar – o sofrimento –, nos limites de sua introspecção moral – o paradoxo ético obstinado.

A proximidade do caos aumentaria à medida que tais obstáculos se tornariam mais intensos ou duradouros. O sofrimento desmedido poderia colocar em xeque as proposições que tentariam ordenar e dar sentido à experiência dos indivíduos. A agonia interminável e inexplicável poderia abalar, seriamente, a fé de um homem nas verdades transcendentais que orientariam sua vida – ou, em outras palavras, poderia levá-lo a se perguntar se seus orixás estariam de fato a ajudá-lo ou se Deus teria se esquecido de suas promessas de abundância a quem Lhe fosse fiel.

Mas, bem, o que seria a tal perplexidade? Geertz a entende como um fracasso crônico de nossa capacidade de compreender fatos que deveriam ser compreendidos. Nossa inquietação surgiria no exato momento em que pareceriam falhar, concomitantemente, todas as nossas ferramentas ordinárias para o entendimento da realidade: o senso comum, a ciência, a filosofia, o mito, etc. Pois bem, um poderoso mecanismo para lidar com as perplexidades seria, justamente, a religião. O homem não estaria disposto a enfrentar uma realidade desordenada, que lhe soaria absurda. Assim, *é preciso dar conta de tudo que é diferente, estranho, misterioso – ou pelo menos ter a convicção de que é possível dar conta do fenômeno* (ib.:116).

Quanto ao problema do sofrimento, não caberia à religião eliminá-lo. O papel desta seria o de tornar o sofrimento *sofrível*. Tratar-se-ia de transformar a dor, a princípio inexplicável, em um sentimento comprehensível, para aquele que teria de suportá-la. Seria preciso que essa dor fizesse algum sentido e não se tornasse uma simples moldura para o caos:

Como problema religioso, o problema do sofrimento é, paradoxalmente, não como evitar o sofrimento, mas como sofrer, como fazer da dor física, da perda pessoal, da derrota frente ao mundo ou da impotente contemplação da agonia alheia algo tolerável, suportável – sofrível, se assim podemos dizer. (...) Para aqueles capazes de adotá-los, e enquanto forem capazes de adotá-los, os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica não apenas para sua capacidade de compreender o mundo, mas também para que, compreendendo-o, dêem precisão a

seu sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo, soturna ou alegremente, implacável ou cavalheirescamente. (ib.: 119 e 120)

Finalmente, para lidarmos adequadamente com a questão dos paradoxos éticos, precisaríamos estabelecer uma diferenciação entre as problemáticas do *sofrimento* e do *mal* – que, embora parecidas, não são idênticas. No primeiro caso, teríamos a necessidade de controlar nossa afetividade para que, diante das agruras da dor, não vejamos desintegrada nossa visão da ordenação do mundo. A questão do mal, por sua vez, diria respeito aos recursos que manteríamos para realizar os julgamentos morais que consideramos mais corretos. Assim, *o que o problema do mal envolve não é a adequação de nossos recursos simbólicos para governar nossa vida afetiva, mas a adequação desses recursos para fornecerem um conjunto manobrável de critérios éticos, guias normativos para governarem nossa ação* (ib.:121).

O problema, neste caso, reside no fato de que, se nossas noções de certo e errado fossem perfeitamente aplicáveis aos fatos do cotidiano, talvez não observássemos situações que julgamos flagrantemente injustas. De forma bastante simples, poderíamos nos perguntar por que determinado indivíduo – que consideramos mesquinho, preguiçoso e grosseiro – consegue realizações afetivas e materiais enquanto nós – “bons cristãos” – não teríamos a mesma sorte. A seguir, vejamos como a religião procura superar mais esse impasse.

As problemáticas referentes à perplexidade, ao sofrimento e ao mal, possuiriam a mesma natureza. Elas despertariam nas pessoas uma certa *suspeita inconfortável de que talvez o mundo, e portanto a vida do homem no mundo, não tenha uma ordem genuína qualquer – nenhuma regularidade empírica, nenhuma forma emocional, nenhuma coerência moral* (ib.:123 e 124). Mais uma vez, caberia à religião mostrar que não há perplexidade, sofrimento, injustiça ou atuação maligna que sejam inexplicáveis. Ela, através de seus símbolos, formulará *uma imagem de tal ordem genuína do mundo, que dará conta e até celebrará as ambigüidades percebidas, os enigmas e paradoxos da experiência humana* (ib.:124).

A religião, portanto, fornecerá uma explicação plausível para os sucessos do injusto e os fracassos do justo. Um bom exemplo pode ser visto através das afirmações, presentes em certas cosmologias, da existência de um paraíso que aguarda os bons homens, na vida

eterna – enquanto os maus padecerão entre fogo e enxofre. Trata-se, claramente, de projetar as compensações das injustiças num horizonte extra-mundano, devolvendo à vivência cotidiana o sentido perdido.

Passando ao item 4, teríamos a percepção de que a religião conseguiria revestir suas concepções com uma aura de faturalidade bastante convincente. Isso ocorreria porque *a crença religiosa não envolve uma indução baconiana da experiência cotidiana – do contrário, seríamos todos agnósticos – mas, ao contrário, uma aceitação prévia da autoridade que transforma essa experiência* (ib.:125). Assim, antes de saber em que acreditar, o indivíduo *precisaria* acreditar. Essa seria a base da perspectiva religiosa. Toda perspectiva, aliás – seja ela científica, estética ou de senso comum –, traduzir-se-ia em uma determinada forma de compreender e construir nossa experiência no mundo. Mas a perspectiva religiosa diferiria das demais porque nos levaria à aceitação de realidades mais amplas que as da vida cotidiana. E, mais uma vez, seria preciso frisar que, mais importante que o conteúdo da fé, seria a *atitude de fé* em si mesma. Mais que a aceitação da autoridade de Oxalá pelos umbandistas ou de Deus por parte dos fiéis da IURD, importaria *a aceitação da autoridade em si mesma* – a fé em algo transcendente que daria sentido à experiência cotidiana. De acordo com o autor:

(...) A perspectiva religiosa repousa justamente nesse sentido do ‘verdadeiramente real’ e as atividades simbólicas da religião como sistema cultural se devotam a produzi-lo, intensificá-lo e, tanto quanto possível, torná-lo inviolável pelas revelações discordantes da experiência secular. Mais uma vez, a essência da ação religiosa constitui, de um ponto de vista analítico, imbuir um certo complexo específico de símbolos – da metafísica que formulam e do estilo de vida que recomendam – de uma autoridade persuasiva. (ib.:128 – grifos meus)

Os rituais, por sua vez, seriam importantes porque deles seria originada *essa convicção de que as concepções religiosas são verídicas e de que as diretrizes religiosas são corretas* (ib.:129). Seria através deles que ocorreria a fusão do mundo “real” das experiências com o mundo imaginado a partir de crenças metafísicas. Sob a mediação de um determinado conjunto de símbolos, esses dois mundos converter-se-iam em um único. Algo similar às cenas dos pastores da IURD encorajando seus fiéis a imaginarem-se na presença de Deus, para dirigirem suas súplicas diretamente a Ele, ou, então, ao fato dos umbandistas, em meio à escuridão de uma celebração aos exus, aceitarem que estão diante

de divindades oriundas do inferno. Tais realizações rituais seriam vistas, pelos indivíduos, como *materializações* das cosmologias que compõem suas religiões.

Por fim, no item 5, Geertz expõe que, a partir da sensação de fatalidade transmitida por suas concepções, a religião faria com que suas disposições e motivações parecessem singularmente realistas. De acordo com o autor, as disposições provocadas pelos rituais religiosos teriam seu maior impacto fora dos limites dos próprios rituais. Isso ocorreria na medida em que essas disposições atuariam para transformar nossa compreensão cotidiana do mundo. A religião seria capaz, dessa forma, de alinhar nossos atos mais banais com as verdades que propõe. Ela transformaria de tal modo nossas concepções de senso comum, que suas diretrizes nos pareceriam muito práticas, sensatas e perfeitamente coerentes com a realidade. Existiria algo mais natural para o fiel da IURD que enxergar a atuação maligna nos pequenos insucessos do cotidiano? Ou, para um umbandista, o que seria o cansaço ao final do dia senão o resultado do “olho-gordo” alheio? E, para cada caso, as medidas “corriqueiras” e “óbvias” de proteção espiritual e contra-ataque mágico. A vivência religiosa, marcada pela participação em rituais, transformaria o homem e suas relações com o mundo. Assim sendo:

(...) A religião é sociologicamente interessante não porque, como o positivismo vulgar o colocaria, ela descreve a ordem social (e se o faz é de forma não só oblíqua, mas também muito incompleta), mas porque ela – a religião – a modela, tal como o fazem o ambiente, o poder político, a riqueza, a obrigação jurídica, a afeição pessoal e um sentido de beleza. (ib.:136 – grifo meu)

Fica claro, portanto, que os conceitos religiosos atuariam para além dos contextos especificamente vinculados ao universo religioso. Eles dariam um sentido e uma ordem geral às nossas experiências cotidianas. E, muito importante, tais conceitos também *modelariam* nossa vivência.

Finalizando, para estudarmos a religião, deveríamos ter em mente que se trata de uma tarefa dividida em dois estágios. Sendo que, *no primeiro*, [é preciso] *uma análise do sistema de significados incorporado nos símbolos que formam a religião propriamente dita e, no segundo, o relacionamento desses sistemas aos processos sócio-estruturais e psicológicos* (ib.:142). Enfim, seria necessário o estudo da religião em si mesma e, posteriormente, uma análise de seu impacto na *ordenação e modelação* do cotidiano.

O trabalho de campo e a pesquisa com fontes bibliográficas e documentais

A pesquisa de campo procurou estruturar-se em torno de dois objetivos básicos. Em primeiro lugar, a realização de um conjunto de entrevistas que enfocasse as vivências religiosas de umbandistas e fiéis da IURD. Em segundo, a observação, nos espaços de culto dessas duas religiões, de suas práticas rituais.

Assim, foram realizadas vinte e duas entrevistas. Onze com umbandistas e onze com fiéis da IURD. Os roteiros¹¹ preparados para tais diálogos possuíam quatro núcleos de questões. A idéia era que meus interlocutores me fornecessem: (1) uma narrativa de sua experiência religiosa; (2) sua visão do sistema cosmológico e dos valores éticos e morais de sua religião; (3) uma descrição de algumas práticas rituais da mesma e (4) que eles elaborassem uma comparação entre umbanda e IURD passando pela questão da intolerância religiosa. Em resumo, estava em busca dos percursos religiosos de meus entrevistados¹², uma descrição de suas atuais religiões e uma opinião a respeito de como transitam práticas e símbolos por “debaixo dos panos” do conflito.

Além dos discursos dos fiéis, interessava-me observar, *in loco*, o funcionamento da umbanda e da IURD. Para tanto, era necessário escolher uma tenda e um templo e os rituais a serem observados. A segunda parte foi a mais fácil. Deveria privilegiar os rituais que me permitissem acompanhar os exus em ação – o principal ponto de contato entre os dois sistemas. Isso significa que, na tenda de umbanda, deveria privilegiar os trabalhos voltados para as “forças das trevas”, para os “espíritos mais atrasados”. Aquilo que os umbandistas chamam de *esquerda*, em contraposição ao pólo de luz, da *direita*¹³. Os trabalhos para louvação dessas forças acontecem, em geral, na última sexta-feira de cada mês. Já na IURD, para assistir às performances de seus exus, deveria acompanhar os rituais destinados

¹¹ Esses roteiros de entrevistas podem ser vistos nos anexos.

¹² Ver, também nos anexos, os quadros com informações acerca dos entrevistados. Neles podem ser observados dados referentes à idade, ocupação, escolaridade, local de nascimento, estado civil e número de filhos.

à sua manifestação e posterior expulsão. Os principais, para tal finalidade, eram a Sessão espiritual do descarrego (realizada às terças-feiras), a Reunião de libertação (sextas-feiras) e a Sessão especial de descarrego no Vale do Sal (domingos).

A realização da pesquisa de campo, por sua vez, foi marcada por um avanço desigual.

A tenda de umbanda de Pai Jorge – “Estrela do Oriente” –, na qual realizei minhas observações, foi-me indicada por uma amiga. Logo pude notar que o histórico¹⁴ dessa casa – com origens kardecistas e uma passagem pelo candomblé – serviria muito bem aos objetivos de minha pesquisa. É importante destacar que fui muito bem recebido nessa comunidade religiosa e que não foi colocado nenhum impedimento à minha observação. Não me recordo de ter encontrado um único umbandista que tenha se recusado a me conceder uma entrevista. Dessa forma, tanto a observação dos rituais quanto o diálogo com interlocutores dessa religião foram absolutamente tranqüilos. Não posso negar que minha vivência no meio umbandista, através de minha família, também facilitou minha aproximação – devo ter evitado algumas gafes por conta disso.

Com relação à IURD, porém, antes mesmo de minha chegada ao campo, minhas expectativas não eram muito animadoras. Além de certo “resíduo panfletário” em minha consciência, havia indicações relativamente palpáveis de que eu, como antropólogo/pesquisador, poderia não ser muito bem recebido nos espaços dessa religião. Durante a revisão bibliográfica que antecedeu o início de meu trabalho de campo, tomei contato com relatos de alguns autores que davam conta de uma certa atitude “pouco receptiva”, por parte da IURD, para com jornalistas e pesquisadores. Nesse sentido, o sociólogo Ricardo Mariano nos dá um exemplo interessante das atitudes da denominação frente aos interessados em pesquisá-la:

(...) Em meados de 1994, convictos ou tomados por paranóia de que havia uma conspiração em andamento para destruir a igreja – encabeçada por jesuítas municiados por informações colhidas na imprensa e nas pesquisas acadêmicas –, líderes da denominação proibiram todo e qualquer membro ou pastor de dar entrevistas ou esclarecimentos a quem quer que solicitasse. Proibição que ainda permanece. Além de jornalistas, pesquisadores tampouco são benquistas. Um

¹³ Esses termos serão tratados com maior detalhe ao longo do trabalho.

¹⁴ Mais adiante, ao longo da etnografia sobre a umbanda, fornecerei maiores detalhes sobre esse histórico.

estudante de medicina da Universidade Federal do Ceará teve rasgados os questionários que aplicava aos fiéis. (1999:73)

A essa possibilidade de uma recepção pouco acolhedora, devo somar meu desconhecimento inicial desse campo religioso. Antes do início desta pesquisa, nunca havia entrado em um templo evangélico. Eu não tinha nenhum interlocutor nativo que pudesse me auxiliar com as regras mais elementares do que seria uma “etiqueta evangélica”.

Bem, apesar de minhas reservas iniciais, as visitas ao templo da IURD não trouxeram nenhuma dificuldade. O Templo Maior, com capacidade para alguns milhares de pessoas, favoreceu enormemente meu anonimato. Talvez o único ponto a registrar, quanto à observação *in loco*, diga respeito ao primeiro ritual que assisti. Antes de me definir pela observação sistemática do Templo Maior, fiz uma visita exploratória a uma minúscula unidade da igreja localizada na Rua da Consolação, próxima ao centro de São Paulo. Num domingo, para observar uma variante das sessões de descarrego, preparei-me para a visita. Trajei-me como julgava adequado a um “crente”: um belo par de sapatos e uma camisa social. Creio que meu exercício de alteridade começou, de fato, aí. A IURD, com sua liberalização dos tradicionais usos e costumes de santidade, adotados por boa parte dos evangélicos, parece dar pouca importância à vestimenta. Tanto é assim que, num grupo de trinta fiéis, eu era o único a utilizar trajes mais formais.

O ponto realmente complicado para a realização da etnografia junto à IURD foi conseguir realizar as entrevistas com seus fiéis. Tratava-se de campo pouco receptivo e eu não dispunha de pessoas que nele pudessem me introduzir. Duas entrevistas foram conseguidas através de uma colega¹⁵ do curso de pós-graduação. Essa dupla inicial, no entanto, não me rendeu outros diálogos – apesar de meus insistentes apelos por parentes, amigos e conhecidos que se dispusessem a conversar. A partir daí, então, eu não sabia mais como avançar. Por sorte, uma grande amiga, nesse período de minha pesquisa, pediu-me que resenhasse, para uma revista eletrônica, uma dissertação de mestrado sobre o aproveitamento de tecnologias da informação e comunicação em Ciências Sociais (Andalécio, 2004)¹⁶. Algumas questões abordadas nesse trabalho eram particularmente

¹⁵ Quanto a essas entrevistas, meus agradecimentos à Érica – minha amiga e colega de pós-graduação.

¹⁶ A referência completa: Andalécio, Aleixina Maria Lopes. *O uso de tecnologias da informação e comunicação no desenvolvimento da pesquisa em Ciências Sociais*. Dissertação apresentada ao curso de

interessantes para um antropólogo: o estabelecimento da internet como um novo campo de interação, que prescindia do contato face a face, e, nesse sentido, a possibilidade, por exemplo, de realização de entrevistas via *salas virtuais de bate-papo (chat)*. A partir desse texto, pude pensar em uma saída para meu impasse¹⁷.

A solução foi alcançada através de um popular sítio de relacionamentos da internet: o “orkut”¹⁸. Elaborei um pedido de ajuda para minha pesquisa, e passei a colocá-lo em comunidades de discussão voltadas à IURD. Informava sobre o tema de meu trabalho, meus objetivos, etc. O recado era colocado tanto naquelas comunidades que elogiavam a denominação quanto nas que possuíam um discurso bastante crítico. A receptividade foi mínima. As poucas pessoas que responderam ao apelo em geral moravam em outras cidades (e eu ainda achava algo muito “controverso” a realização de entrevistas via *chat*). Então decidi entrar em contato diretamente com os fiéis da denominação. Através de suas páginas pessoais de apresentação nesse sítio, buscava aqueles que eram residentes na cidade de São Paulo e deixavam disponível seu endereço eletrônico. Após enviar algumas dezenas de mensagens eletrônicas e ser ignorado por muitos, consegui agendar mais quatro entrevistas que, por sua vez, renderam-me outras cinco. Dessa forma, é possível dizer que devo ao orkut, direta ou indiretamente, nove das entrevistas que, após muita insistência, consegui realizar com os fiéis da IURD.

A dificuldade para obtenção dessas entrevistas, comparada com a facilidade com que entrevistei os umbandistas, levou-me a adotar uma estratégia para o campo que, para mim, resultou numa certa perplexidade moral. Falarei dela porque acho importante que o leitor possa julgar os resultados aqui apresentados à luz das “mazelas” da realização de minha etnografia. O ponto em questão diz respeito aos *discursos* construídos para viabilizar esta pesquisa. Quando entrava em contato com umbandistas, dizia que meu trabalho versava sobre a intolerância da IURD para com sua religião. Isso era uma senha para uma boa recepção. Mas esse fato não me preocupava tanto, considerando que, realmente,

mestrado em Ciência da Informação da Escola de Ciência da Informação da Universidade Federal de Minas Gerais. Edição em CD-Rom fornecida pela autora. 2004.

¹⁷Gostaria de agradecer a antropóloga Rita Amaral pela possibilidade de resenhar esse trabalho. E eu pensava, à época, que ele nunca me seria útil! A referência dessa resenha: Vieira, Antonio Gracias. *Usos e costumes da pesquisa em Ciências Sociais e as Tecnologias da Informação e Comunicação*. In: OS URBANITAS – Revista de Antropologia Urbana. Ano 2, vol. 2, n.1. Disponível via WWW no URL: <http://www.osurbanitas.org/osurbanitas2>. Internet, 2005. Capturado em 07/08/2005.

¹⁸O endereço do sítio é: www.orkut.com.

propunha-me a estudar o conflito e, de fato, enxergava um protagonismo da IURD no mesmo. No entanto, ao tomar contato com os fiéis dessa denominação neopentecostal, colocava de lado seus ataques e a justificativa para meu trabalho girava em torno de temas como o “entendimento mais profundo da estrutura de culto da IURD”, “o histórico de conversão da pessoa” ou “o preconceito sofrido pelos fiéis”. Isso estava presente até mesmo na carta que lhes enviava via correio eletrônico. O contraponto utilizado era sempre o do papel do jornalista, quando este atuava de forma sensacionalista. Dizia aos meus entrevistados – e acho que não faltei com a verdade – que me propunha a fazer uma pesquisa mais detida e cuidadosa do que aquela dos jornalistas que, após assistirem a alguns cultos da denominação, saíam a pregar seu caráter charlatão.

Assim, o que quero dizer é que, enquanto me sentia totalmente à vontade para dialogar com os umbandistas a partir do que julgava os reais interesses de minha pesquisa, sentia-me obrigado a escolher com muito cuidado as palavras a serem utilizadas com os fiéis da IURD. Muitas vezes, excluindo, na apresentação de meu trabalho, questões que julgava definidoras de sua natureza. Fui obrigado, assim, a construir uma certa representação que me permitisse evitar maiores percalços na obtenção dessas entrevistas. Valendo-me de uma atitude muito cuidadosa, posso dizer que não construí discursos exatamente mentirosos. Mas é fato que eles privavam meus interlocutores de informações muito importantes para uma melhor compreensão de meus objetivos.

* * *

Além do trabalho de campo, foi necessária, para a realização desta dissertação, uma pesquisa que levasse em conta fontes bibliográficas e documentais.

Com relação às fontes bibliográficas, a atenção esteve voltada para três tipos de produção. Inicialmente, foram lidos textos que tratavam do sistema religioso umbandista. Através dessas leituras, procurei compreender sua cosmologia e estrutura ritual e a organização de suas unidades religiosas, as tendas. Também foi importante me debruçar sobre as análises que tratavam de divindades fundamentais para a relação entre umbanda e IURD: no caso, exus e pombagiras.

Em segundo lugar, foi realizado exercício análogo com relação à IURD. Busquei trabalhos que descrevessem sua estrutura cosmológica e ritual. Além disso, para poder contextualizar o “lugar” dessa denominação no campo religioso brasileiro, fiz algumas

leituras que me permitiram perceber quais as suas relações para com outras denominações evangélicas e pentecostais. Trabalhos que tratavam ainda de questões específicas à IURD foram importantes: aqueles que analisavam seu protagonismo na guerra espiritual, seu agressivo discurso proselitista e os elementos presentes na Teologia da Prosperidade – que é um dos pilares doutrinários dessa denominação.

Por fim, foram importantes os textos que abordavam especificamente a questão do conflito religioso. Nessa última parcela da bibliografia abordada, além da questão referente às formas como umbandistas e fiéis da IURD interpretam o conflito, numa abordagem mais ampla, passei por algumas discussões acerca da liberdade religiosa em nossa sociedade e as dificuldades de mediação institucional dos conflitos.

É importante ressaltar que as obras relacionadas a tais conteúdos serão utilizadas ao longo de minha etnografia para a análise das questões citadas.

Quanto às fontes documentais, embora, a princípio, pretendesse dedicar-lhes maior atenção, em virtude das dificuldades do campo e das limitações de tempo, sua utilização foi limitada. Realizei uma leitura mais atenta de duas obras de Edir Macedo: *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios* (1996) e *O perfeito sacrifício* (2004). O segundo livro procura fundamentar, bíblicamente, o valor litúrgico da realização de ofertas financeiras e da prática do dízimo. Ele atende a um ponto bastante específico de meu trabalho. O primeiro, no entanto, foi-me muito mais útil. De duas formas. Inicialmente porque, na medida em que Macedo faz dele uma sistematização da cosmologia e de certas práticas rituais da IURD, ele poderia ajudar-me a cobrir eventuais lacunas deixadas por meu trabalho de campo. Em segundo lugar, em razão dessa obra também constituir-se numa espécie de “etnografia” das religiões afro-brasileiras, ela mostra a profundidade do conhecimento dessas religiões por parte da IURD e a maneira como esta interpreta, a partir de seu sistema de crenças, de forma bastante crítica, suas práticas. Apenas como exemplo, nas páginas 106-108, Macedo expõe o seguinte tópico: “Alguns pratos usados pelos ‘orixás’”. Nele, descreve as atribuições dos principais orixás do panteão nagô, suas comidas rituais preferidas e os santos que os representam no sincretismo com o catolicismo popular¹⁹.

¹⁹ Essa obra do bispo Macedo – *Orixás, caboclos e guias* – é muito citada em vários trabalhos existentes sobre a IURD. Uma análise sobre sua origem e sua utilização como “etnografia” pode ser encontrada em Silva, 2006b, no prelo.

Pretendia ainda observar, cuidadosamente, mais alguns materiais: as reportagens publicadas pelo jornal *Folha Universal* e os programas de rádio e televisão produzidos pela denominação. Isso, infelizmente, não foi possível. Esses materiais foram vistos de forma assistemática e serviram para que eu pudesse ter uma visão mais geral da IURD.

Capítulo 1 – Umbanda: seus deuses e seus rituais

A umbanda integra o que chamamos de *campo religioso afro-brasileiro*. Como o próprio nome sugere, tal campo é formado pelos sistemas religiosos que possuem uma marcante ascendência cultural africana. Vejamos, então, com quem ela divide esse “espaço”. Temos as variações regionais do rito jeje-nagô: o candomblé, de nação queto, na Bahia, no Rio de Janeiro e em São Paulo; o batuque no Rio Grande do Sul e o xangô em Pernambuco. De forte influência jeje, no Pará e no Maranhão, há o tambor-de-mina. Influenciado pelas práticas bantos, muito presente também na Bahia, no Rio de Janeiro e em São Paulo, há o candomblé de nação angola. Uma variante desse culto, muito presente na Bahia, e que é marcada por uma preeminência de espíritos que representam os indígenas que habitavam o Brasil antes da ocupação portuguesa, é o candomblé de caboclo. Numa faixa que se estende da Amazônia até Pernambuco, podemos ver uma série de variantes religiosas que combinam práticas banto com uma forte influência indígena. Merecem destaque a pajelança (Amazonas, Pará e Maranhão) e o catimbó (Pernambuco e Paraíba)²⁰.

Por outro lado, se tratarmos de um campo religioso *mediúnico*, marcado pelos sistemas religiosos que, em suas práticas rituais, lidam com a incorporação de entidades espirituais, podemos agregar, também, o espiritismo kardecista.

Dito isso, tratemos especificamente da umbanda. Levando em conta a multiplicidade e complexidade de sua ascendência, é tarefa sempre árdua analisar suas origens. Para facilitar meu trabalho, começemos por uma citação:

A umbanda, como culto organizado segundo os padrões atualmente predominantes, teve sua origem por volta das décadas de 1920 e 1930, quando

²⁰ Sobre o campo religioso afro-brasileiro e suas variantes regionais, consultar: Bastide (1985) e Silva (2000b).

kardecistas de classe média, no Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, passaram a mesclar com suas práticas elementos das tradições religiosas afro-brasileiras, e a professar e defender publicamente essa “mistura”, com o objetivo de torná-la legitimamente aceita, com o status de uma nova religião. (Silva, 2000b:106)

Detalhemos as afirmações de Silva. O chamado “kardecismo” foi inspirado nas doutrinas do francês Allan Kardec²¹. Tratar-se-ia de:

(...) um sistema filosófico-religioso cujos principais elementos são a concepção hinduista do carma – a crença na reencarnação – e a possibilidade de comunicação entre o mundo dos mortos e o dos vivos.

(...) Segundo a versão mais corrente do kardecismo, o universo está constituído por diferentes planos hierarquizados, de acordo com a posição que ocupam numa escala que vai desde estágios muito inferiores, próximos à matéria, até o plano da suprema perfeição espiritual. A lei da evolução, inscrita em cada ser, consiste na sua contínua e irreversível ascensão desde os planos inferiores aos mais elevados e perfeitos (Magnani, 1991:23).

Os praticantes do kardecismo, em sua comunicação com o mundo dos mortos, privilegiariam o contato com espíritos altamente evoluídos (as figuras dos médicos, como Bezerra de Menezes, seriam muito populares) e o fariam em um ambiente sereno e controlado. Quando espíritos considerados ainda atrasados espiritualmente e de comportamento mais performático – como caboclos e pretos-velhos – insinuam-se em suas sessões de trabalho, são convidados a retornarem ao plano astral.

A plasticidade e a liberdade de performance que faltavam aos rituais kardecistas foram encontradas nas práticas da cabula e da “macumba”, ambas de origem banto. Mais do que sistemas religiosos, tratavam-se de conjuntos pouco organizados de práticas mágicas. Em outra vertente das influências africanas, houve, também, a incorporação de divindades que compunham o panteão nagô: os orixás. As influências da “terra” fizeram-se notar pelas entidades dos caboclos e dos pretos-velhos. Os primeiros representando os índios que habitavam o solo brasileiro antes da ocupação portuguesa e os segundos os escravos que foram trazidos da África e sofreram toda a dor de longos anos de cativeiro. Junto a isso, ainda houve a influência do catolicismo popular, com a devoção aos santos, e das práticas mágicas de origem européia.

Vejamos, então, como esses elementos combinaram-se para dar origem à umbanda. Podemos dizer que o kardecismo forneceu a *sintaxe* e as demais variantes mágico-religiosas os personagens, práticas rituais e elementos litúrgicos da nova religião. Explico. Coube à doutrina kardecista a codificação da umbanda a partir de sua teoria da evolução espiritual. O Deus judaico-cristão, os orixás do panteão nagô, os caboclos e pretos-velhos – mais algumas entidades que citarei a seguir – foram ordenados num *continuum* de evolução espiritual, desde os mais perfeitos até os menos evoluídos. As práticas mágicas, por sua vez, foram absorvidas a partir de uma depuração que procurava pôr de lado tudo que era considerado representativo de atraso espiritual e barbarismo – um bom exemplo é o dos sacrifícios animais. E o ideal kardecista do trabalho espiritual caritativo permaneceu como finalidade maior.

Vale lembrar que, ao longo de sua história, a umbanda organizou-se através de federações. Essas instituições procuravam cumprir um papel duplo. Por um lado, organizar, representar e defender as tendas umbandistas (através de apoio jurídico, por exemplo) e, por outro, fazer o esforço codificador chegar até os espaços de culto. Se obtiveram relativo sucesso no primeiro caso, o mesmo não se pode dizer do segundo. Mais que *Umbanda*, o que temos hoje são *umbandas*. Cada tenda encerra um microcosmo religioso, com misturas específicas de magia, influências africanas, kardecistas, cristãs... Há tendas que se aproximam muito das práticas do candomblé angola e outras que preferem as influências do kardecismo. Algumas baniram o sacrifício de animais, enquanto outras continuam a realizar tal ritual. Também há aquelas que se dedicam quase que exclusivamente ao culto das entidades de luz, ao passo que outras privilegiam as entidades das trevas (os chamados terreiros de *quimbanda*). Enfim, as possibilidades são muitas²¹.

Podemos tentar classificar essas várias umbandas, no entanto, de acordo com as tentativas de seus integrantes no sentido de *embranquecer* ou *empretecer* suas características cosmológicas e litúrgicas. Assim, na prática, no campo religioso brasileiro, teríamos algumas umbandas que procurariam destacar suas influências kardecistas e outras que valorizariam sua ascendência africana. Vejamos um exemplo, coletado no campo, de

²¹ Pseudônimo de Leon Hippolyte D. Rivail (1804-1869).

²² Para maiores detalhes sobre as origens e a formação da umbanda, ver, entre outros: Concone (1987), Brumana & Martínez (1991), Magnani (1991), Ortiz (1991), Negrão (1996a), Silva (2000b) e Giumbelli (2002).

discurso de um representante de uma umbanda embranquecida. Trata-se de uma comparação feita por Alexandre, um “militante” umbandista egresso do kardecismo. Ele procura afirmar o caráter de *brasiliadade* dessa religião em contraposição à valorização de uma ascendência cultural africana presente no candomblé. Para ele, não sem razão, o candomblé seria:

“(...) *uma religião brasileira que visa resgatar a religiosidade da cultura nagô e iorubá, que faz o culto de orixá na África. Só que, na África, o que existe são cultos de nação. O candomblé, ele tenta restaurar, num único culto, todos os cultos de todas as nações nagô-iorubá*”.

Ele enxerga o candomblé como uma resistência cultural e um resgate da religiosidade africana. Já a umbanda não teria nenhuma preocupação com esse resgate. Sua conclusão:

“(...) *Ela tem influência africana? Tem. Do mesmo jeito que tem influência indígena. Se falar que a umbanda é afro-brasileira, então tem que falar que é afro-indo-européia-brasileira. Porque a umbanda tem influência indígena, européia e brasileira*”.

Mas vejamos um fato interessante. No cotidiano das tendas, se não são freqüentes menções ao kardecismo, seus freqüentadores ou seus centros de trabalho espiritual, por outro lado, no que diz respeito ao universo afro-brasileiro, mais especificamente ao candomblé, parecem existir relações muito mais intensas. Tais relações seriam marcadas por disputas, trocas simbólicas, aproximações e distanciamentos rituais, etc. Assim, ao menos no nível do discurso, o que fica muito evidente é: a umbanda pode se apropriar de um sem-número de práticas do kardecismo; pode, inclusive, ter importado toda sua moldura cosmológica a partir desse sistema, mas, na prática, parece disputar espaço com o candomblé, no campo religioso brasileiro²³.

²³ Sobre o *embranquecimento* e o *empretecimento* da umbanda, nesses termos, ver Ortiz (id.). Para perceber o outro lado dessa relação, ou seja, de que modo o candomblé procura se diferenciar da umbanda, selecionando traços associados a uma ascendência africana e pondo de lado aqueles que podem ser associados a esse sistema religioso concorrente, ver Silva (1995).

1.1 A cosmogonia umbandista

Pretendo apresentar, a seguir, a cosmogonia umbandista. Em outras palavras, trata-se de tentar compreender *o quê* os integrantes desse sistema religioso cultuam.

O panteão umbandista seria formado, basicamente, por duas categorias de divindades, hierarquizadas de acordo com seu grau de evolução espiritual. Os *orixás*, seres muito evoluídos/iluminados, e as *entidades*, que ainda guardam uma acentuada proximidade com nosso plano de existência.

Falemos um pouco desses seres. A primeira categoria diz respeito aos deuses trazidos da mitologia nagô. No candomblé, teríamos, de modo geral, um panteão constituído pelas seguintes divindades: Exu, Ogum, Oxóssi, Ossaim, Oxumarê, Omulu, Xangô, Iansã, Obá, Oxum, Logun-Edé, Euá, Iemanjá, Nanã e Oxalá. A umbanda, trabalhando com um esquema simplificado dessa mitologia, lidaria com um número mais restrito de orixás. Dessa forma, eles seriam basicamente oito: Ogum, Oxóssi, Xangô, Omulu, Oxum, Iansã, Iemanjá e Oxalá. É bom ressaltar que os orixás cultuados podem variar muito de uma tenda para outra. Alguns são adicionados com grande freqüência a essa lista, como Nanã, e outros só muito raramente, caso de Euá.

Os integrantes do panteão nagô, em sua transição para a estrutura de culto umbandista, passaram por algumas transformações. Suas mitologias foram reinterpretadas à luz do kardecismo e, também, do sincretismo com os santos católicos. Alguns de seus atributos mais essenciais, no entanto, foram preservados. Ogum continua sendo um orixá guerreiro; Oxóssi é rei das matas e caçador; Xangô está ligado à justiça; Omulu rege as doenças e sua cura; Oxum é a deusa das águas doces; Iansã é uma deusa guerreira ligada às tempestades; Iemanjá é vinculada às águas salgadas e Oxalá pode muito bem ser associado à criação da humanidade. No entanto, o processo de reinterpretação legou ao esquecimento, na memória umbandista, os mitos que tratavam de características dos orixás que, a princípio, poderiam ser vistas como reprováveis. Assim, referências ao comportamento sexual dessas divindades ou de suas atitudes de destempero foram suprimidas. Para que eles pudessem ser associados à pureza dos santos católicos e se tornassem dignos de ocupar o

posto de elevada evolução espiritual que lhes reservara a influência da doutrina kardecista, foi preciso extirpar-lhes algo de sua humanidade. Tudo aquilo que a moral judaico-cristã considerasse como falhas de caráter.

No que diz respeito à relação sincrética com os santos católicos, teríamos, mais comumente, as seguintes associações: Ogum seria associado a São Jorge, Oxóssi a São Sebastião, Xangô a São Jerônimo, Omulu a São Lázaro ou São Roque, Oxum a Nossa Senhora das Candeias, Iansã a Santa Bárbara, Iemanjá a Nossa Senhora da Conceição ou Nossa Senhora dos Navegantes e Oxalá a Deus ou Jesus Cristo.

Os orixás, nas raras vezes em que vêm à Terra, não prestam atendimento ao público. Limitam-se, na melhor das hipóteses, a abraçar uma ou outra pessoa. Oxalá, por sua vez, nunca pode ser incorporado. Isso seria o equivalente a uma pessoa incorporar Deus ou Jesus Cristo – divindades que, excluindo-se os apelos realizados através das preces, são inatingíveis aos seres humanos.

Abaixo dos orixás, viriam as entidades. Elas são hierarquizadas, de acordo com sua evolução espiritual, num *continuum* que vai desde as mais atrasadas até as mais evoluídas espiritualmente. O pólo do atraso, das *trevas*, é chamado de *esquerda*. Já o pólo da alta evolução espiritual é chamado de *direita*. Assim, da esquerda para direita temos entidades cada vez mais evoluídas. Vejamos, a seguir, a partir dos relatos colhidos, uma definição mais detalhada desses dois pólos.

Na direita teríamos, além dos próprios orixás, todas as entidades que alcançaram um razoável estágio de desenvolvimento espiritual. São seres que, de forma geral, não se dispõem a praticar o mal e que vêm à Terra para, através do trabalho espiritual caritativo, auxiliar os seres humanos a superar suas dificuldades. Representam a luz. De todo modo, trabalhando com a esquerda e a direita como pólos de um *continuum* de evolução espiritual, há, mesmo nesse campo, entidades mais ou menos evoluídas. Muitas ainda conservam hábitos terrenos reprováveis. Isso não invalida o fato, porém, de que estejam comprometidas com um ideal de *bondade*.

Vejamos algumas entidades que compõem a direita:

- Baianos:

São os representantes de uma certa Bahia mítica, terra das noites de magia nos candomblés, de malandros capoeiristas e mulherengos e das baianas, a um só tempo, quituteiras e mandingueiras. Entidades extrovertidas e alegres, muito comunicativas. Adoram uma batida de côco, um cigarro de palha e uma dose de pinga. As baianas vestem-se com suas saias rodadas e os homens usam chapéus de palha ou couro. Suas giras são marcadas pela descontração e alegria. Conversam com o público, gostam de dançar e as entidades masculinas não deixam de se insinuar para as mulheres presentes.

- Boiadeiros:

Em vida, tangiam as grandes comitivas e laçavam bois nos pastos. Quando comparecem às tendas, possuem uma postura altiva e agressiva. Sempre usam seus chapéus de couro. Gesticulam como se estivessem prontos para laçar algum animal imaginário e, em altos brados, parecem dar ordens a um cavalo que estariam montando. Possuem uma força arrebatadora contra a energia negativa. Eles vêm à Terra para fazer a limpeza espiritual de toda a tenda. Seu comportamento severo e arrogante se assemelha ao dos caboclos.

- Marinheiros:

Os principais representantes do chamado “povo d’água”. São subordinados de Iemanjá. Em vida foram estivadores, trabalhadores do cais, embarcadiços e capitães de pequenos navios. Quando vêm à Terra, parecem estar sempre bêbados. E, aí, então, bebem ainda mais. Costumam ser terrivelmente mulherengos. Sua indumentária, quando incorporados em uma pessoa, consiste nos indefectíveis bonezinhos de marujos. São alegres, extrovertidos, carismáticos, amigos e companheiros. Ajudam em problemas de trabalho, relacionamentos com a família e de *orientação* em questões financeiras. Possuem uma energia equilibradora e purificadora. Um entrevistado procurou fornecer uma explicação para a “bebedeira” dessas entidades:

“Marinheiro realiza um trabalho equilibrador, por isso que ele vem... Parece que tá bêbado, né? Mas não tá não. É a energia dele. A energia dele joga você pra cá, joga você pra lá. Parece que ele tá desequilibrado porque, realmente, a função dele é equilibrar você.” (Alexandre)

- Crianças:

São espíritos infantis. Sua presença em uma tenda é marcada pela grande alegria e o impressionante consumo de doces, mel e refrigerantes. Adoram brincar com os presentes – e também pregar-lhes peças. Os sentimentos predominantes em suas giras são a pureza, inocência, alegria e agitação. São giras extremamente animadas, com os médiuns, quando incorporados, pulando de um lado ao outro da tenda. As crianças também possuem certa falta de tato, motivada por um mistura contraditória de inocência e malícia, o que pode levá-las a fazer revelações desagradáveis, sobre a vida dos consulentes, ao público.

- Pretos-velhos:

Representam o escravo que, trazido da África, conseguiu suportar longos anos de trabalho árduo e privação. Nesse processo, acumulou limitações físicas e sabedoria. É um importante ponto de injunção entre a ancestralidade africana da umbanda e suas influências católicas: todo preto-velho sabe recitar um grande número de preces católicas. Além disso, eles estariam muito ligados às ervas de uso ritual. Os pretos-velhos seriam profundos conhecedores de suas propriedades mágicas ocultas. No caso particular da arruda, ela pode ser usada por essas entidades para benzer seus consulentes que tenham sido vítimas do mau-olhado. São associados aos procedimentos mágicos de cura de uma forma geral. Suas giras são calmas e paradas. Algumas pessoas citaram, num tom mais pejorativo, a monotonia e a lentidão (a chatice...) desses trabalhos. De qualquer forma, os pretos-velhos são figuras doces, compreensivas, pacientes e gentis.

- Caboclos:

Representam os índios que habitavam o Brasil antes da ocupação portuguesa. Seu comportamento é típico da voga romântica: corajosos, arrogantes e profundamente

apegados à sua liberdade. Sua indumentária, porém, parece uma adaptação extravagante daquela utilizada pelos indígenas norte-americanos: grandes e espalhafatosos cocares multicoloridos. Em seus trabalhos estão presentes sentimentos associados à determinação, vontade de realização e severidade. Giras de caboclos são agitadas e tensas: trata-se de uma entidade muito evoluída espiritualmente mas que, por outro lado, não tem muito tato para lidar com as pessoas. Quando precisam dizer algo aos seus consulentes – por pior que seja –, não se inibem: como me disse Rosa, médium da tenda de Pai Jorge, os caboclos podem até não falar palavrões, mas constrangem as pessoas com suas palavras francas e duras.

- Oguns:

Representam um ponto de transição entre as entidades propriamente ditas e os orixás. São guerreiros que combinam características desses dois grupos de seres. Vêm à Terra com grande freqüência. Não costumam falar e nem prestar atendimento, mas estão sempre dispostos a abraçar alguém. Possuem ar marcial e costumam carregar uma espada (em alguns casos, vestem uma capa vermelha). Os médiuns, quando incorporados por oguns, demonstram, em seus semblantes, um misto de coragem, austeridade e arrogância.

- Ciganos:

Os ciganos, na verdade, representam um ponto de transição entre as entidades de direita e esquerda. Em certas tendas umbandistas comparecem apenas nos trabalhos dedicados às trevas e, em outras, podem comparecer tanto nos rituais de louvação à esquerda quanto naqueles voltados à direita. Essa mobilidade garantiria a eles a capacidade de estabelecer a continuidade do *continuum* umbandista, restringindo o alcance da cisão entre esquerda e direita. De fato, não possuem o comportamento grosseiro de exus e pombagiras. Também não se dispõem, de forma geral, à realização de trabalhos cuja moralidade poderia ser questionável. Porém, sua capacidade de atuação mágica – muito vinculada às questões de dinheiro e amor – somada ao hábito de exigirem certos “presentes” como retribuição por seus serviços, reforçam sua aura de seres interesseiros e traiçoeiros. Nas tendas, quando incorporados, obedecem a certo estereótipo dos ciganos

presentes em filmes e romances. Seriam mulheres com lenços em volta da cabeça, saias rodadas e muitos colares dourados. Os homens, também com lenços a envolver a cabeça, utilizariam camisas parcialmente desabotoadas, misturando um ar de desleixo e sensualidade. Ciganos e ciganas possuem absoluta fixação pela cor vermelha. São entidades alegres, gostam muito de dançar e tratam os visitantes com grande gentileza. Apenas o diálogo, nessas ocasiões, torna-se complicado. O português arrastado, com algumas expressões que lembram o espanhol, dificulta o perfeito entendimento de suas falas.

Passemos à esquerda. Ao tentarem defini-la, os entrevistados dividiram-se em dois grupos. O primeiro deles, formado por umbandistas egressos do kardecismo, expôs que, na esquerda, estariam as entidades que se dispõem a praticar o bem trabalhando em meio às trevas. Elas não seriam intrinsecamente más ou atrasadas. Alexandre disse que “*eles [os exus] habitam nas trevas mas as trevas não habitam neles*”. Assim, seriam entes espirituais que atuam em planos menos evoluídos para ajudar os que lá estão: orientando-os sobre como superar seu atraso e convencendo-os a não mais prejudicar os habitantes da Terra com atitudes maléficas. O que teríamos com essa primeira definição é uma visão positivada das entidades que compõem esse campo. Já o segundo grupo, formado por egressos do candomblé e da Igreja Católica, afirmou que a esquerda seria formada por seres que possuem algo de intrinsecamente maligno em seu caráter. Em seus rituais, o nome de Deus seria substituído pelo do Diabo. Assim, ao contrário da visão do grupo anterior, não seriam apenas entidades trabalhando num espaço sombrio. Elas mesmas seriam muito pouco evoluídas, dadas a comportamentos de duvidosa moralidade e estariam associadas a um espaço próximo ao inferno dos cristãos.

As entidades que compõem esse campo, para os objetivos deste trabalho, são de vital importância. São elas que irão transitar com maior freqüência entre as tendas de umbanda e os templos da IURD, construindo, assim, uma continuidade simbólica entre esses dois sistemas religiosos. Dessa forma, dedicar-me-ei a uma descrição mais detalhada desses seres: os exus e sua contraparte feminina, as pombagiras.

No entanto, antes de analisar mais detidamente as entidades que compõem a esquerda, gostaria de passar, rapidamente, pela questão do ordenamento geral do panteão umbandista. Ficou faltando tratar da “teoria das linhas”. Fruto de um esforço de racionalização desse panteão, empreendido, em grande parte, pelos intelectuais da religião,

tal teoria permitiria a ordenação de orixás e entidades nas chamadas “linhas” ou “vibrações”. Não existiria consenso quanto à formação desses compartimentos celestes. Mas, de todo modo, uma das possibilidades seria a seguinte: (1) Linha (ou vibração) de Oxalá, (2) Linha de Iemanjá, (3) Linha de Xangô, (4) Linha de Ogum, (5) Linha de Oxóssi, (6) Linha das crianças e (7) Linha dos pretos-velhos.

Cada uma dessas linhas seria subdividida em sete legiões, cada uma delas liderada por uma determinada entidade de altíssimo desenvolvimento espiritual. As legiões, por sua vez, dividir-se-iam em mais sete falanges cada uma e estas em sub-falanges. Essas divisões multiplicar-se-iam indefinidamente e formariam uma gigantesca miríade de entidades lideradas por determinados orixás (caso das cinco primeiras linhas) ou classificadas de acordo com seu tipo (caso das linhas de crianças e pretos-velhos).

Acho que uma discussão mais profunda a respeito da teoria das linhas é dispensável a este trabalho. Esse sistema classificatório me parece absolutamente ausente do cotidiano das tendas – trata-se, muito mais, do esforço codificador dos intelectuais da religião. Entre meus entrevistados (e todos os umbandistas com os quais travei contato ao longo da pesquisa de campo), apenas um citou as linhas de umbanda, quando perguntado a respeito das divindades desse sistema religioso. Mesmo assim, essa pessoa não soube elencar quais seriam essas linhas e não conseguiu me explicar qual seu funcionamento. Desse modo, creio que estaríamos diante de uma certa leitura do cosmo umbandista que diria respeito a uma parcela extremamente restrita dos participantes dessa religião. Na prática, o que foi possível perceber é a divisão entre orixás e entidades e a vinculação de certas entidades a alguns orixás – os oguns responderiam a Ogum, os marinheiros a Iemanjá e os caboclos a Oxóssi, nos exemplos mais evidentes. Creio, portanto, que não cabe um maior aprofundamento dessa questão em meu trabalho²⁴.

• **Exus e pombagiras**

Quando me referi ao panteão nagô, tratando rapidamente de sua simplificação e reinterpretação rumo à estrutura cosmológica umbandista, o leitor deve ter notado que,

²⁴ De qualquer forma, para uma discussão mais profunda sobre a teoria das linhas, consultar Ortiz, 1991:78-91.

entre os orixás postos de lado, estava Exu. Em seu longo caminho rumo às tendas de umbanda do Brasil, saindo da África, passando pelos candomblés e atravessando múltiplas reinterpretações, Exu, para os umbandistas, deixou de ser um orixá. Em seu lugar, apareceram *os exus*: hierarquicamente inferiores aos orixás, ocupam o papel de entidades na cosmogonia umbandista. Para um melhor entendimento, façamos um pequeno histórico dessa transformação.

Na África, Exu era visto como um orixá associado à comunicação e à transformação. No primeiro caso, a ele cabia o papel de mensageiro entre os deuses e, também, entre os deuses e os mortais. Ele seria o responsável por fazer a ponte entre o mundo mítico dos deuses (*orum*) e o plano habitado pelos homens (*aiê*). Para que tal comunicação fosse estabelecida, no entanto, era necessário que Exu fosse pago, recebesse sua oferenda. Quanto à transformação, há que se considerar o poder de uma divindade que, numa sociedade de tempo cíclico – e, portanto, repetitivo – como a dos iorubas, era capaz de romper com a ordem e introduzir a mudança. Mas, de forma ambígua e contraditória, ao mesmo tempo que investia contra a ordem, esse orixá garantia sua continuidade, da forma mais elementar, na condição de patrono da cópula e da reprodução humana²⁵. Essa última característica, aliás, fazia com que fosse representado através de imensos falos.

Os missionários cristãos que estiveram na África nos séculos XVIII e XIX vão enxergar, no temperamento astucioso, interesseiro, instável e libidinoso dessa divindade, representada pelo falo, uma perfeita associação com o Diabo da mitologia judaico-cristã. Esse seria o primeiro passo rumo à demonização de Exu.

A essa leitura dos missionários cristãos há que se somar o marcante processo sincrético que transformou o panteão nagô desde a África até as tendas de umbanda. Aos demais orixás, coube uma associação com os santos católicos. Numa chave maniqueísta, eles tornaram-se a representação do *bem*. A Exu, agora o Diabo, restou a encarnação do mal.

Nessa transformação, Exu ganhou uma legião de servos. Refiro-me aos habitantes do inferno: os demônios. Esses seres constituir-se-iam em exus. O orixá Exu dilui-se, portanto, nessa multiplicidade de *entidades exus*. Sua lembrança, soterrada por densas

²⁵ Trindade (1985), Verger (1997), Bastide (2001) e Prandi (2001a).

camadas de ressignificação simbólica, aparece, de forma muito vaga e difusa, quando os umbandistas referem-se ao “Exu maioral”, que seria o Diabo em pessoa.

E ainda há a interpretação kardecista do papel dessas personagens, que irá se sobrepor à leitura maniqueísta do cristianismo católico e protestante. Ao longo de um *continuum* de desenvolvimento espiritual e iluminação, teríamos desde os espíritos absolutamente atrasados até aqueles que estão se aproximando da perfeição. Assim, se nas profundezas das trevas temos o Diabo, na culminância da elevação temos a figura de Deus. Os muitos espíritos que habitam a escuridão serão os exus das tendas umbandistas. Essas entidades serão segregadas nesse espaço em que reina o atraso: nos termos da religião, trata-se da *quimbanda*.

Pois bem, os exus da umbanda, como a maior parte das entidades que integram seu pantheon, seriam espíritos de pessoas mortas. Quando vivos, eram homens que possuíam hábitos reprováveis, graves falhas de caráter e que, por vezes, teriam sido capazes de cometer atos terríveis:

Assim como os caboclos foram um dia índios de reconhecida bravura e invejável bom caráter, não sem uma inocência própria do bom selvagem, inocência perdida com a chegada ao Novo Mundo da nossa sociedade do pecado, assim como os pretos-velhos foram escravos trabalhadores, dóceis, pacíficos, os exus, agora no plural, foram homens de questionável conduta: assaltantes, assassinos, ladrões, contrabandistas, traficantes, vagabundos, malandros, aproveitadores, proxenetas, bandidos de toda laia, homens do diabo, por certo, gente ruim, figuras do mal. (Prandi, 2001a:54)

As pombagiras, por sua vez, teriam sido prostitutas e mulheres de hábitos sexuais extravagantes. Tanto aquelas que habitaram os mais imundos antros de meretrício e viveram perto da miséria, quanto as refinadas cortesãs e cafetinas de luxuosos salões (id., 1996a:144). Marlise Meyer, em *Maria Padilha e toda sua quadrilha* (1993), nos mostra que uma delas, provavelmente a mais famosa, talvez tenha sido a amante de um rei.

Isso nos permite perceber, aliás, como a escatologia umbandista é tributária de influências marcadamente cristãs e kardecistas: as pessoas, quando morrem, são enviadas para locais distintos de acordo com suas atitudes em vida. Aqueles que foram “bons”, vão para um plano de existência melhor do que esse no qual nos encontramos atualmente, um

local mais iluminado. Já aqueles que foram “maus”, vão para planos menos evoluídos: as trevas ou o inferno – e acabam por transformar-se em exus e pombagiras.

Essas entidades buscariam, então, a expiação pelos seus maus atos. Isso lhes restituiria a luz perdida por uma vida terrena reprovável. Assim, esses espíritos voltam à Terra e comparecem às tendas de umbanda para compensar suas maldades: isso significa que, através de seus trabalhos mágicos, vão prestar auxílio espiritual àqueles que lhes procuram em busca de ajuda. Isso pode significar uma limpeza espiritual, a expulsão de um espírito maligno que está a prejudicar a pessoa, a ajuda para conseguir um emprego, etc.

Os exus são seres que, em geral, estão no começo de seu processo de evolução espiritual e, por conta disso, possuem consciências ainda em formação. Eles não possuem valores éticos e morais definidos e tampouco possuem claras noções do que seria “certo” ou “errado”. Assim, dispõem-se a tomar atitudes que as demais entidades, por sua iluminação, recusariam peremptoriamente:

Os Exus estão mais próximos das fraquezas humanas e as aceitam sem constrangimentos. Quando há um pedido equívoco do ponto de vista moral a fazer, ou quando há que demandar, são os guias apropriados. Um agrado os satisfaz e amortece suas consciências em processo de formação. (Negrão, 1996a:232)

Mas isso pode trazer prejuízos ao exu. Ao concordar em prejudicar um desafeto do consulente sem que sejam necessárias maiores justificativas para tal, ele estará retardando sua própria evolução. Bom, há que se considerar que essa atitude também prejudica a evolução espiritual de quem realiza o pedido. Tudo isso nos permitiria dizer que exus e pombagiras são um *espelho ético-moral* de seus clientes, atuando para o bem ou para o mal de acordo com os pedidos destes. Vejamos as palavras um tanto inspiradas de Édson, ogã²⁶ da Tenda Estrela do Oriente, a esse respeito:

“Eu diria que [exu] é uma entidade que justifica o que Deus me deu: o livre-arbítrio. Que você faça a escolha certa. Se você conversar com ele e pedir o bem, [tudo bem]. Se você pedir que ele faça alguma coisa ruim, como ele ainda não é um ser esclarecido, na ignorância – no sentido de não saber – ele vai fazer. Mas eu não posso dizer que ele é do mal. Por mais que ele diga que ele é do mal, se você entrar numa gira da esquerda aqui, por mais que ele se apresente como sendo do mal, que

²⁶ Explicarei o sentido desse termo adiante.

vem do inferno, que ele vem não sei do quê... Se ele fosse do mal, ele não estaria aqui trabalhando. Entendeu? Não estaria aqui tentando ajudar. Se ele tá aqui tentando ajudar, é porque ele quer se ajudar, ele quer buscar a luz dele. Ele não é do mal. Do mal é quem faz o mal, é quem procura o mal”.

Para que exus e pombagiras possam auxiliar os consulentes numa tenda de umbanda, dentro dos princípios ético-morais da luz, precisam passar, então, por um processo de *doutrinação*. Isso é necessário porque, em geral, quando uma entidade dessas vem à Terra pela primeira vez, ainda está muito presa às trevas, à ignorância espiritual e possui um péssimo comportamento. Alguns exus, antes de receberem um mínimo de informação a respeito de sua nova missão caritativa, podem se dispor, por exemplo, a matar uma pessoa em troca de uma reles garrafa de pinga. Em casos mais brandos, podem fazer alguém perder o emprego ou, então, destruir um relacionamento amoroso. Outros, ainda, poderão tentar atacar as crianças que estejam presentes no recinto no qual se encontram. E há que se destacar o linguajar pontuado por muitos palavrões.

Vejamos um caso que merece destaque. Na tenda de Pai Jorge, em duas oportunidades, presenciei a incorporação de um exu que se manifestava de forma tão violenta que precisava ser contido por dois ou três médiuns. Ele não dizia coisa alguma – apenas grunhia. Precisava ficar coberto por uma capa preta e ficava de quatro, ao chão – onde, aliás, derramavam sua porção de pinga para que ele pudesse lambê-la. Algo incrível foi o fato de um exu-mirim (algo próximo de um exu-criança), numa dessas vezes, ter apontado com espanto para esse exu. Nesse gesto, parecia perguntar: “*nossa, o quê é isso?*”²⁷ Após descrever tal cena a um amigo, numa associação oportuna, ele apelidou tal entidade de “exu-pitbull”. Seu ânimo, de fato, correspondia ao dessa espécie de cão. Um exu que se porta dessa forma ainda não foi submetido a espécie alguma de doutrinação – está cercado de trevas e é um espírito cuja evolução espiritual é mínima.

Assim, a doutrinação serviria para educar exus e pombagiras para que eles não aceitem pedidos moralmente duvidosos, pratiquem a caridade sem exigir pagamento e se esforcem para terem os melhores modos possíveis quando presentes na tenda. No entanto, é

²⁷ Na verdade, o exu-mirim também não falava nada comprehensível. Mas as sílabas que proferia tinham uma entonação infantil e marota. Pude perceber seu espanto, nessa cena, por seu ar assustado e sua entonação que parecia a de uma pergunta que revelava surpresa e receio.

preciso destacar: mesmo as pombagiras e os exus mais evoluídos não dispensam o uso de palavrões e piadas de duplo sentido. Ao que parece, tal *doutrinação* tem seus limites.

Creio que seria interessante, para dar um pouco mais de cor à caracterização dos exus, citar algumas “histórias de vida” dos mesmos. Nesse sentido, temos três exemplos. Uma pombagira (Sete Saias) e um exu (Tranca-ruas), com os quais Rosa trabalha mediunicamente, e mais um exu que manteve diálogo com Daniel, que é ogã e também integra a tenda de Pai Jorge.

Assim, iniciemos com as entidades de Rosa.

Sua pombagira Sete Saias teria sido uma mulher fina, inteligente, culta e muito bonita. De acordo com a entrevistada, “*agradava os machos*”. Mas por que uma mulher tão elegante e culta tornou-se uma pombagira?

“A Sete porque disse que ela não tinha filhos, que ela fazia muito aborto. E que o problema dela era o corpo dela. Ela tinha que ter o corpo lindo, maravilhoso... Mas ela se prostituía. Quer dizer, (...) por dinheiro também. Mas não que ela precisasse daquele dinheiro. Ela veio de uma família nobre, mas ela não queria aquele tipo de vida. Que a nobreza, pra ela, o título e o dinheiro da família, vinham junto com uma pessoa cheia de regras, preceitos, etc. e tal. E ela não queria isso. A liberdade dela era poder se prostituir. (...) a Sete, o negócio dela, era ter muitos homens, ter muitas jóias... Mas não que a família desse. Ela achava que ela não precisava daquilo. Que a liberdade dela não tinha preço. Então, pra ser livre, ela preferiu fazer o quê? Ser prostituta”.

Seu Exu Tranca-ruas, em vida, teria sido um advogado. Tudo que realizava tinha por finalidade a obtenção de dinheiro – e não a promoção da justiça.

“Ele não se importaria se tivesse que tirar um estuprador da cadeia, o cara passar por um inocente e, de repente, voltar a fazer coisas piores. Se o cara pagasse bem... Ele era aquele tipo que, ‘pagando bem, que mal tem?’ . Ele era tudo por dinheiro. Não era pela justiça. Então, hoje em dia, o dever dele, creio eu, pra obter luz, deve ser procurar fazer coisas justas, corretas, onde tiver, de formas corretas”.

Concluindo, o diálogo de Daniel com o exu de um médium da tenda:

²⁸ Explicarei o sentido desse termo logo adiante.

“Então, tem um aqui que não sabe precisar quantos anos atrás que foi... Te digo que não foi nem antes de ontem nem ontem. Já foi há algum tempo atrás. O quê que acontece: ele matou pai, mãe, irmã... Matou o pai, mãe, estuprou a irmã. Entendeu? Fez um monte de coisas erradas, assim... Matar as outras pessoas... Era muito ruim demais. Então, quando morreu, foi pro outro lado. Porque existe... Eu acredito, graças a Deus que eu vivo aqui, mas eu acredito que deve haver uma divisão das coisas. Então ele foi pra um lugar esquerdo, tá? Justamente pra ele começar a pagar aquilo que... Então, quando a pessoa tem um pouquinho de arrependimento, como foi o caso dele, começou a se arrepender de alguma coisa, foi onde ele teve autorização pra começar a vir na Terra ajudar as pessoas. E hoje é um espírito coroado? É. Um espírito coroado. Só que ele não sabe quando ele vai ganhar realmente a luz dele. Mas ele tá lutando pra isso”.

Seguindo adiante, os exus, na umbanda, podem ser divididos em duas grandes categorias, de acordo com seu grau de doutrinação e, consequentemente, sua disposição para a prática de caridade. Assim, de um lado temos os exus *coroados* – que também podem ser chamados de doutrinados, batizados, de lei ou de luz – e, de outro, aqueles que *não possuem coroa* – não doutrinados, pagãos, sem lei ou sem luz.

Os exus coroados procuram ajudar seus consulentes. Ouvirão atentamente aos seus pedidos e, na maior parte das vezes, só exigirão algum tipo de pagamento ou “agradão” após a realização (e os resultados) dos trabalhos mágicos que lhes foram solicitados. Antes de aceitarem realizar tais trabalhos, também avaliarão se eles não estão muito fora dos padrões de moralidade vigentes em nossa sociedade. Evitarão atender a pedidos que possam atrasar sua própria evolução espiritual ou prejudicar gravemente a outrem. Isso, por si só, já é uma demonstração de que possuem alguma luz e alcançaram certa evolução espiritual. Além disso, os exus coroados possuem *limites* de comportamento. Conseguem comer e beber com um mínimo de educação, conversam com os consulentes de maneira “adequada”, não atacam crianças e brincam com o público. Isso não exclui o fato de que vários palavrões serão ditos e várias piadas de duplo sentido serão feitas. No entanto, tais atitudes servem para divertir os presentes e descontrair uma certa atmosfera de tensão que sempre há nos trabalhos das forças de esquerda. Todas as vezes que um exu ameaça comportamentos agressivos ou passa a usar palavrões “pesados demais”, há um integrante da tenda – ou até mesmo um exu mais evoluído – pronto para desencorajar tais práticas. Essa atitude repressiva, aliás, diz respeito ao próprio processo de doutrinação. Afinal, na prática, *doutrinar* é explicar para tais entidades que elas não podem realizar trabalhos que resultem

no malefício gratuito de outrem; que não devem maltratar o médium durante o processo de incorporação; que não devem pedir sacrifícios animais ou carne crua e, por fim, que, quando estiverem em Terra, devem procurar manter o melhor comportamento possível.

Os exus sem coroa, por sua vez, sujeitam-se a praticar qualquer barbaridade por um mísero cigarro que seja – como disse Pai Jorge, “*pagou, ele faz*”. Faltam-lhes iluminação espiritual e discernimento para que estabeleçam limites éticos e morais para sua atuação mágica. Eles estariam sempre dispostos a praticar maldades contra outras pessoas a pedido de um consultante. Uma doença, o rompimento de um relacionamento amoroso, a perda de um emprego... Tudo isso está ao seu alcance. Eles só não seriam capazes de *matar*. Embora até se disponham a fazê-lo, isso seria algo que está fora de sua alçada. De acordo com os entrevistados, a vida e a morte são atribuições exclusivas de Oxalá/Deus. Por fim, ainda há o seu mau comportamento: uma linguagem excessivamente chula; o hábito de beber pinga esparramada pelo chão; a grande agressividade no comportamento (ver o exemplo anterior do exu “pitbull”) e a impossibilidade de deixá-los perto de crianças.

É possível dizer que tanto os *coroados* quanto os *sem coroa* habitam um mesmo “espaço espiritual”. Podemos chamá-lo de inferno, planos inferiores, trevas, etc. No entanto, se habitam no mesmo local, alguns já concluíram que dele querem sair e, dessa maneira, estão buscando a redenção espiritual através da prática da caridade. Outros ainda não se deram conta de seu atraso e praticam ações que contribuirão para uma maior permanência nessas obscuras paragens.

Alexandre, que além de médium e dirigente de uma tenda de umbanda, é professor de teologia umbandista, oferece uma leitura interessante dessa divisão dos exus em dois grandes grupos. Para ele, os exus seriam a *pólicia*, o *exército* do universo astral. Teríamos os exus “de lei”, que seriam aqueles que já foram efetivados em seus cargos. E haveria, também, os exus “sem lei”, que seriam os “estagiários” e os “recrutas”. E acrescenta: “*só que ele é estagiário de quem? Ele é estagiário de um Tranca-rua. Então, ele já fala que é Tranca-rua. Na verdade, ele é estagiário*”. Isso quer dizer que essa entidade, ainda em sua fase de “aprendizado” no universo astral, estará subordinada a um exu de mais elevada hierarquia. Esse estagiário é uma entidade que, vez por outra, faz besteiras e “pisa na bola”. Isso quer dizer que pode acontecer de ele atender a um desses pedidos de moralidade duvidosa e acabar por prejudicar uma pessoa inocente. Para controlar os possíveis abusos

dessas entidades iniciantes, o universo astral possuiria uma *corregedoria*. Ela seria formada pelos exus de alta hierarquia. Assim, quando um estagiário/recruta faz uma bobagem, a corregedoria atua sobre ele.

Outro entrevistado, Pai Jaime, que possui um terreiro de candomblé angola mas é freqüentador assíduo da Tenda Estrela do Oriente, afirmou que “*a polícia tem muita devoção [por exu]*”. Mas acrescentou que essas entidades auxiliariam tanto à polícia quanto aos bandidos. Creio que tal declaração pode ser vista como mais uma evidência da ambigüidade moral desses seres.

Resumindo o que foi dito a respeito das divisões entre os exus e também propondo essa associação com a força policial, vejamos o que diz um autor nativo do campo umbandista:

São situações que os próprios nomes definem, pois o Exu-pagão é tido como o marginal da espiritualidade, sem luz, sem conhecimento da evolução, trabalhando na magia do mal e para o mal, em pleno reino da Quimbanda, sem que, necessariamente, não possa ser despertado para evoluir de condição. Já o Exu-Batizado, characteristicamente definido como alma humana, sensibilizada pelo bem, palmilhando um caminho de evolução, trabalha, como se diz, para o bem, dentro do reino da Quimbanda, por ser força que ainda se ajusta ao meio, nele podendo intervir, como um policial que penetra nos antros da marginalidade. (Bandeira²⁹, 1970:138 *apud* Ortiz, 1991:137-138)

Agora que sabemos *quem* são os exus, passemos às suas atribuições, às tarefas para as quais são requisitados.

Numa explicação muito oportuna de Susane, outra entrevistada, ela afirma que exu “*faz o trabalho sujo (que alguém tem que fazer)*”. Ele seria o responsável por recolher o “lixo” no espaço astral. Seriam os exus que possuiriam coragem para “*fazer e desfazer*”, “*trancar*” e “*destrancar*”. Realizam aquilo que os guias de direita não podem fazer em razão de sua grande elevação espiritual. Um exemplo: uma pessoa faz um trabalho mágico contra um rival e, através desse trabalho, o “alvo” é vítima da ação de um espírito maligno – muitas vezes, um exu. Após a detecção do mesmo, cabe a um exu a tarefa de retirar o espírito e mandá-lo *de volta* para o autor da ação maligna. Uma entidade de direita,

²⁹ Bandeira, Cavalcanti. *O que é a Umbanda*. Rio de Janeiro, Eco, 1970.

evoluída e iluminada, não chegaria tão perto desse campo no qual se confundem a “justiça mágica” e a vingança. Essa atuação defensiva/contra-ofensiva é exclusiva dos exus. Assim:

(...) são eles [os exus] os agentes preferenciais para desfazerem os males provocados por eles mesmos, mediante um pagamento mais compensador. Desfazer o trabalho realizado significa reverter sobre quem os pediu, os malefícios pretendidos. Apesar de ser esta reação considerada moralmente justificável, os guias de direita têm seus escrúpulos. Apelam então aos Exus doutrinados ou batizados, como são também chamados, a quem autorizam a realização do ato mágico punitivo.

Apenas os Exus devem defrontar-se com os próprios Exus, sobretudo quando estes, ao agirem maleficamente, revelam ausência de elevação espiritual, sendo incompatíveis, portanto, com os guias de luz. Por outro lado, os Exus entram em locais que, pela sua santidade, são vedados aos orixás: encruzilhadas e cemitérios. E há a necessidade de adentrá-los, pois é somente aí que se pode desfazer o mal, no mesmo local engendrado.

A quase unanimidade dos terreiros alega utilizar os Exus apenas para a prática do bem. No máximo, admite apelar a eles com finalidades defensivas e contra-ofensivas. “Eles fazem, nós desfazemos” é a frase mais comum neles ouvida. Defendendo os clientes e os próprios terreiros dos ataques e da inveja dos demais, são eles tidos como seus guardiões. Sob o comando dos orixás, estão sempre alertas para defender o espaço territorial e social do terreiro e combater os seus inimigos. (Negrão, 1996a:227)

Como se pode notar, essas entidades também podem atuar como guardiãs místicas de territórios físicos. Isso significa que, se há um exu guardando a porta de uma casa, ele impedirá que espíritos malignos e energias negativas passem por ela. E sempre há um exu tomando conta da entrada de uma tenda ou terreiro: ele deve evitar que espíritos mal-intencionados atrapalhem o culto. Além de defensores de espaços físicos, os exus podem ser vistos como protetores de pessoas, evitando ataques direcionados contra seus protegidos.

Confrontemos, agora, por um lado, os pedidos que exus e pombagiras, em seus diferentes graus de evolução espiritual, estariam dispostos a realizar e, por outro, aquilo que, *de fato*, as pessoas pediriam a essas entidades.

Alexandre, que possui uma visão bastante positiva dessas entidades, afirma que elas poderiam resolver *todos* os problemas das pessoas: dinheiro, amor, questões materiais e espirituais, obtenção de emprego e até um simples passe (uma limpeza espiritual). Poderiam, inclusive, desempenhar uma *função psicanalítica* junto aos seus consultentes.

Isso significaria a capacidade de dar orientações e conselhos a respeito da melhor maneira das pessoas lidarem com suas neuroses do cotidiano:

“Ele manipula. Principalmente as suas trevas interiores que você tem, que você não sabe. O exu vai nas suas trevas. Por que que todo mundo gosta de exu? Porque ele vai falar do dinheiro, do sexo, do dia-a-dia... Ele vai falar a tua língua. Você vai contar coisas pro exu que você tem vergonha de falar pro caboclo. Que o caboclo é um cara iluminado. O exu não, ele vem falar na tua língua. Se bobear, até gíria ele fala com você. (...) Ele te ajuda a se equilibrar emocionalmente. Porque, no teu emocional, que tá seus traumas, suas fobias, o teu inconsciente... Ele fala com você e, sem você perceber, ele entra no teu inconsciente e limpa você”.

Apesar de todas essas capacidades para solução dos problemas que afigem os seres humanos, parece que exus e pombagiras continuam sendo procurados, quase sempre, quando é necessário um pedido de duvidosa moralidade ou, então, algo magicamente mais complexo: desfazer um trabalho mágico prejudicial à pessoa, livrar-se de um espírito particularmente maligno ou a limpeza de um grande acúmulo de energias negativas.

No que diz respeito especificamente às pombagiras, haveria uma grande procura por intervenções mágicas para resolução de questões amorosas, sentimentais e sexuais. Um caso clássico seria o dos trabalhos para obtenção de um vínculo amoroso pelas vias da magia: a *amarração*. O objetivo deste tipo de trabalho é o de forçar uma determinada pessoa, magicamente, a se interessar por uma outra – a autora do trabalho. Trata-se, portanto, da criação de um vínculo amoroso “artificial”, através da magia. Tais trabalhos devem ser renovados, a cada sete anos, com a pombagira que o realizou inicialmente. Caso isso não seja feito, o vínculo forçado através da magia pode vir a se perder. Os umbandistas costumam fazer coro na reprovação a essa prática. Vejamos o depoimento de Rosângela, outra médium da Tenda de Pai Jorge, a esse respeito:

“Um exemplo: eu te querer, eu te conheço, eu te quero você pra mim como um homem. E eu procurar uma ajuda espiritual pra eu poder te ter. Eu nunca quis isso pra mim. Essa é a minha visão. Mas tem pessoas que vai. Tem umas que consegue; tem outras que passam, cada sete anos da vida refazendo trabalho porque senão se ferra na vida, porque isso eu já vi”.

Esses pedidos seriam frontalmente contrários à uma *ética do merecimento* que a umbanda tanto valoriza. Na medida em que exus e pombagiras estão habilitados a fazer e

desfazer, trancar e destrancar, justamente por não se submeterem às rígidas amarras ético-morais que prendem as entidades de direita, eles são dotados de uma grande versatilidade de atuação mágica. No entanto, tal versatilidade não é totalmente desregrada. Tanto para a entidade quanto para seu consulente. Essa ética do merecimento, que está difusa no sistema umbandista, nos diz que: tudo aquilo que formos pedir a uma entidade deve ser pedido porque *merecemos*.

Isso significa pouco se alguém consultar um preto-velho em busca de cura para um problema de reumatismo. Caso, por algum improvável motivo, a pessoa não mereça tal cura, ela apenas não acontecerá. No entanto, ao pedir o auxílio de um exu, é preciso ter muito cuidado.

Suponhamos que uma pessoa acredita estar sendo prejudicada por um rival. Vejamos três possibilidades: o indivíduo em questão poderia estar barrando a ascensão profissional da pessoa, cobiçando sua esposa ou, com esses ou outros objetivos, poderia estar atuando magicamente contra a pessoa. O indivíduo supostamente prejudicado, então, recorreria a um exu, contar-lhe-ia seu problema e ele se encarregaria do trabalho de proteção: neutralizando o inimigo, bloqueando a ação de algum espírito maligno que ele possa ter enviado e, neste caso, enviando tal espírito de volta contra quem o contratou. O conflito, ao saltar do nível de nossa realidade material para o universo místico, será traduzido, na umbanda, em termos de *demandar*. Assim, *demandar* significa atacar magicamente uma pessoa. Dificilmente encontraremos um umbandista que admita ter iniciado uma demanda. Quase todos afirmam que estão a se defender da atuação mágica de algum desafeto. Os exus seriam, ao lado de seus clientes, os principais protagonistas das demandas. Eles atacam e eles contra-atacam.

Mas é importante ressaltar: é preciso ser extremamente cuidadoso ao pedir ajuda a essas entidades. E isso significa ter absoluta certeza da *culpa e do merecimento de punição* por parte daqueles que são apontados como alvos para um exu. Pois a proteção de um ser como esse, ávido pelo contra-ataque, significa, na maior parte das vezes, uma agressão mística contra aquele que julgamos ter nos feito mal. Assim, ao pedir a realização de um trabalho mágico de caráter “defensivo” contra um suposto inimigo e este, no caso, é inocente e não merece as consequências negativas do que lhe será feito, haverá um retorno mágico punitivo contra a pessoa que o solicitou e o exu que o realizou. Essa é a *lei de*

retorno da umbanda. Ao lado da ética do merecimento, ela forma uma salvaguarda moral para o controle do teor dos pedidos que são feitos aos exus e pombagiras. Enfim, um mecanismo para moralizar a prática mágica umbandista:

A lei do retorno mencionada é clara adaptação umbandista de princípio kardecista. Contudo, ela não é estranha ao contexto genuinamente mágico, como demonstrou Evans-Pritchard. Esta lei, de certa forma, moraliza a prática mágica ofensiva, pois esta tem que ser considerada legítima, merecendo o adversário os efeitos danosos esperados. Os critérios de justiça passam pelo julgamento dos pais-de-santo (embora simbolicamente transferidos aos Orixás), pela sua subjetividade. E esta nem sempre se coaduna com os valores cristãos (...).

Dessa forma, a justiça prevalece. O mal que acarreta, afinal, é merecido. Trata-se de castigo. Quem faz deve pagar e não só no além, ou na próxima encarnação, mas aqui e agora. Assim como o bem que se busca, a cura, a resolução de problemas diversos devem ser imediatos, o castigo àquele que provocou o mal deve sê-lo também. (id.:362)

Após a apresentação dos orixás e entidades que a compõem, creio que o quadro a seguir pode resumir bem o ordenamento geral da cosmogonia umbandista:

Quadro de divindades presentes no sistema religioso umbandista												
Diabo / Lúcifer	Exus, Pombagiras e Pombagiras-ciganas	Ciganos	Baianos Boiadeiros Marinheiros	Erês / Crianças	Pretos Velhos	Caboclos	Oguns	Orixás	Deus / Jesus / Oxalá			
Pólo Esquerdo	Esquerda: entidades espiritualmente muito atrasadas em busca de evolução	Transição Esquerda Direita	Direita: entidades de luz que, eventualmente, ainda conservam características e comportamentos típicos das entidades de esquerda					Transição entidades/ orixás	Deuses importados do panteão ioruba			
Nunca se manifesta	Divindades que prestam atendimento na tenda					Divindades que vêm à Terra mas não conversam nem prestam atendimento			Nunca se manifestam			
(-)	⇐ Grau de iluminação/evolução espiritual das divindades ⇒											
									(+)			

• Os encostos, em versão umbandista

Mas, para finalizar a descrição da cosmogonia umbandista, ainda é preciso tratar de um grupo de entes espirituais cuja classificação é particularmente difícil. Refiro-me aos *encostos*. Em alguns momentos, anteriormente, referi-me às pessoas que poderiam estar sendo vítimas da atuação de “espíritos malignos”. Pois bem, os encostos, de uma forma

geral, seriam esses seres de más intenções. No que diz respeito às agressões místicas na umbanda, às demandas, eles também cumprem papel importante. E ainda há que se considerar o fato de que essa terminologia – os “encostos” – será claramente apropriada pela estrutura ritual da IURD. Para que fique clara a complexidade dessa categoria, tentemos entender o que emerge, a seu respeito, dos discursos dos umbandistas entrevistados.

Quando indagados, especificamente, a respeito do que seria um “encosto”, os umbandistas forneceram uma grande variedade de possibilidades explicativas para o termo. No entanto, após uma leitura mais atenta das respostas, foi possível perceber, dentro da categoria encosto, duas subcategorias mais específicas. Vamos a elas.

Em primeiro lugar, temos o *encosto de egum*. Os eguns seriam espíritos de pessoas falecidas, de mortos. É interessante notarmos que, de uma forma geral, as entidades da umbanda são, também, espíritos de pessoas que caminharam sobre a Terra. No jogo de aproximações e afastamentos entre umbanda e candomblé, inclusive, esse segundo sistema religioso costuma desdenhar das divindades umbandistas justamente pelo fato de elas não possuírem, de acordo com sua leitura, tal *status* divino. Seriam apenas espíritos de mortos, seres de limitada transcendência³⁰. Mas o fato é que, entre as pessoas que tiveram uma vida reprovável e foram habitar os domínios da quimbanda e aquelas que, sendo justas, puderam ascender a um plano superior de existência, há os espíritos dos mortos que ficam a vagar pela Terra e convertem-se em eguns. De acordo com uma entrevistada, os eguns, também chamados de “espíritos sofredores”, não sabem que faleceram. Trata-se de espíritos de mutilados, assassinados, mortos em acidentes de carro, pessoas que ficam jogadas pelas ruas, indigentes, etc. Esses espíritos ainda não teriam conseguido se desvencilhar de sua relação com o plano material. Algumas vezes, podem ser parentes nossos que encontram-se em tal condição.

Esses espíritos, em sua desorientação, muitas vezes, agarram-se às pessoas achando que poderão auxiliá-las. Na verdade, ocorre o contrário: eles passam a prejudicá-las. A partir desse momento, convertem-se em *encostos*. Os eguns possuiriam um baixo padrão energético e influenciariam negativamente aqueles nos quais se agarram. Isso significa que,

³⁰ Em geral o povo-de-santo do candomblé refere-se aos umbandistas como “cultuadores de eguns” (espíritos dos mortos), tidos como inferiores aos orixás, os quais são vistos como representações das forças (energias) da natureza (Silva, 1995:102).

quando um encosto de egum estiver ao lado de alguém, essa pessoa poderá sentir dores de cabeça, mal-estar e irá tomar atitudes que não lhe são próprias.

Esses espíritos costumam habitar locais que os integrantes da religião classificam como de “baixo astral”. Dois exemplos muito citados são as encruzilhadas e bares que foram definidos como “mal-freqüentados”. Creio que as encruzilhadas, local de habitação de exus e pombagiras e espaço astral para o início ou resolução de demandas, também parecem muito atraentes aos encostos. Dominadas por espíritos das trevas, parecem exercer certa atração a esses marginais do cosmo umbandista. Já no que diz respeito aos bares, me parece que estamos diante de um discurso com uma clara mensagem moral: ao freqüentar um antro de marginalidade – na visão dos entrevistados! – nos expomos à atuação de espíritos marginais.

Mas não basta que a pessoa passe pela moradia de um egum para que ele se agarre a ela. Também é preciso que ela esteja espiritualmente fragilizada. Isso significa que ela já está coberta de energias negativas ou, então, descuidada de seu anjo-da-guarda. Esse último ser, sempre citado pelos umbandistas, mas de definição vaga, seria algo como um anjo protetor pessoal. Uma marca da influência do catolicismo popular. De todo modo, para que ele tenha sua máxima operatividade, a pessoa não deve deixá-lo de lado. Convém sempre endereçar-lhe algumas preces e velas.

As pessoas que vão a uma tenda de umbanda com a “cabeça avoada” também podem ser pegas por esses seres errantes. É preciso destacar que os eguns são espíritos que, de acordo com o ideal de caridade umbandista, estão precisando muito de orientação. É preciso fazer-lhes entender que ainda estão presos ao mundo material, incapazes de auxiliar seus entes queridos e privados do processo de evolução espiritual. Assim, um desses espíritos, de passagem por uma tenda de umbanda, poderia ser encaminhado a um médium ou visitante, principalmente aos mais “desatentos”, para que, incorporando-se em um deles, pudesse, então, ser auxiliado. A esse respeito, vejamos o depoimento de Daniel:

“As pessoas que vêm aqui pro centro mesmo, às vezes com a cabeça em outro lugar, tá sujeito a receber encosto. Porque aqui é como se fosse um centro médico. (...) Aqui existe um guardião. Toda vez que tem gira ou não tem gira existe um guardião. E fica sempre na porta. A gente não vê, eu não vejo, você não vê... Mas tem gente que vê. Existe um guardião. Por quê? Porque ali só entra as pessoas que têm que entrar. Só que, o quê que acontece: dentro das vidas anteriores nossas,

dentro da parte espiritual anterior, é como se você tivesse doente. Digamos que chega aqui no portão, espiritualmente, um espírito muito ruim, um espírito que precisa de ajuda, que precisa de uma coisa o quê... Eles descem aqui. E se você tá com a cabeça avoada, o quê que acontece? Eles fazem com que aquele pegue você pra alguém poder transportar e ainda conversar”.

Um encosto de egum ainda poderia ser direcionado para uma pessoa por um desafeto. Ele seria convocado através de um trabalho mágico e, após ser pago de alguma forma por seu contratante, iria ao encontro de sua vítima para prejudicá-la.

Uma segunda categoria de encostos seria preenchida pelos exus. Um *encosto de exu* seria um exu pagão ou batizado que aparece para atormentar a vida de uma pessoa – independentemente de ter sido mandado por alguém. Voltamos, portanto, à lógica da demanda e das agressões místicas via exus.

1.2 As giras de umbanda: os rituais dessa religião

Agora que já sabemos *quem* são as divindades da umbanda, vejamos *como* elas são cultuadas.

O terreiro escolhido para a observação das práticas rituais umbandistas foi a “Tenda espírita de umbanda Estrela do Oriente”. Localizada num bairro de classe média baixa da zona oeste de São Paulo, a Vila Gomes, funciona em local humilde, dividindo um quintal com a casa do pai-de-santo e a de sua mãe-pequena³¹. A tenda é dirigida por Pai Jorge e tem um longo histórico de funcionamento.

Teria sido fundada pelo avô do pai-de-santo, “seu” João, no ano de 1959. Antes de fundar a tenda, no entanto, ele costumava freqüentar “sessões de mesa branca” – muito provavelmente, portanto, um centro kardecista. Após o falecimento de seu João, a “madrinha” Dita (tia de Jorge) assumiu a direção espiritual da casa e manteve o toque de umbanda. Quando esta, por sua vez, veio a falecer, foi sucedida por uma outra tia de Jorge: Maria. Ela, em seu período como dirigente espiritual, transformou a tenda num terreiro de candomblé. Nessa mesma época, Pai Jorge iniciou-se nessa religião. Ao que parece, a

mudança de orientação religiosa, somada ao temperamento forte de Maria, provocou o afastamento de muitos filhos-de-santo. Posteriormente, ela veio a se afastar da casa e esta permaneceu cerca de dois anos fechada. Com a autorização de Maria, Pai Jorge assumiu a tenda e voltou ao toque de umbanda.

Como afirmei, ainda na introdução, cheguei até a Estrela do Oriente através da sugestão de uma amiga. No entanto, se pensarmos que se trata de um espaço fundado por uma pessoa vinculada ao kardecismo, que houve um período de “conversão” ao candomblé e que, atualmente, podemos observar uma retomada dos trabalhos de umbanda, há que se considerar a riqueza e diversidade de sua história. No entanto, é preciso esclarecer: se, em sua fundação, a casa esteve vinculada a uma figura que nutria laços com o kardecismo, atualmente, o que se nota, são as fortes marcas deixadas por essa passagem pelo candomblé.

Descrevendo o espaço da tenda, devo dizer que ele é extremamente humilde. Localizada num terreno de acentuado declive, chega-se à tenda através de uma escada um tanto íngreme. Acima do pequeno portão da rua, uma placa discreta informa sobre a existência do local de culto. Numa parede localizada ao lado da escada, está localizado um pequenino quartinho para os exus. Na dupla condição de guardiões e de espíritos atrasados, eles devem tomar conta da porta da rua ao mesmo tempo em que se mantêm a uma distância segura do sagrado espaço de trabalho espiritual. Mais abaixo, ao final da escada, numa outra reentrância nessa parede, três pequenas imagens de pretos-velhos. As escadas levam a um quintal no qual podemos observar: a casa do pai-de-santo, a tenda, um pequeno quartinho que funciona como oficina de costura da mãe-pequena, um pequeno tanque e os banheiros que servem à casa e à tenda. Mais um pouco abaixo, descendo mais uma escada, na continuação desse terreno em declive, temos a casa da mãe-pequena.

A tenda possui dimensões acanhadas. Logo na entrada, é possível ver uma grande imagem de São Jorge. No espaço dedicado à assistência, duas fileiras de bancos de madeira – um tanto desconfortáveis – separados por um estreito corredor. Os homens deveriam ficar todos do lado esquerdo e as mulheres do lado direito. Essa tentativa de moralização através da separação dos sexos, porém, nem sempre é bem sucedida: muitas foram as vezes em que vi homens e mulheres sentarem lado a lado, fora dos lugares que lhes seriam reservados. Na

³¹ O significado desse termo será informado adiante.

parede do lado direito, alguns certificados e uma placa de bronze. Entre os certificados, o que mais chamava a atenção era aquele que afirmava ser a tenda de Pai Jorge vinculada à União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil³². A placa de bronze, por sua vez, atestava o ano de fundação da Estrela do Oriente: 1959. Na parede esquerda, além de um quadro com fotos das festas religiosas realizadas (sobretudo aquelas que ocorrem nas praias), estavam alguns avisos. Neles, solicitações de silêncio; pedidos de colaboração com materiais de caráter litúrgico – velas, charutos, sal grosso, etc. – e um aviso sobre a mudança das regras do atendimento particular prestado pelo preto-velho e o marinheiro de Pai Jorge. Na parede dos fundos ainda havia um quadro no qual normalmente ficava fixado o fluxo de caixa da tenda (pelo que pude observar, a falta de recursos era uma constante).

Uma pequena cerca de madeira separava o espaço da assistência e o espaço de trabalho dos médiuns da casa. Um espaço tão reduzido que, durante os rituais, os médiuns não podiam ficar dispostos, como é hábito nas tendas umbandistas, em duas filas. Todos ficavam espalhados nesse espaço, muito próximos uns dos outros (o que, inclusive, dificultava minha observação). Do lado esquerdo, dispostos em fila, três atabaques. Na parede direita, no alto, sobre uma prateleira, as imagens de vários caboclos. Abaixo delas, pendurados, cocares multicoloridos e chapéus de couro – destinados, uns e outros, aos caboclos e baianos que costumam passar por ali. E, ainda nessa parede, a lembrança dos antepassados: um quadro com uma foto da madrinha Dita e outro com a foto de tia Maria. Encravado na parede que fica de frente para a assistência e o espaço dos médiuns, está o congá, o altar sagrado dos umbandistas. Nele, com grande destaque, uma imensa estátua de Jesus Cristo/Oxalá. Ao seu lado, também com destaque, uma grande imagem de São Roque/Omulu. Tal destaque talvez se deva ao fato deste orixá ser o pai espiritual de Jorge. Espalhadas pelo congá, predominam imagens de caboclos e pretos-velhos. Na parte de baixo, imagens de Iemanjá. Atrás da parede na qual está encravado esse altar, ainda há mais uma sala. Chega-se a ela por uma pequena porta localizada à direita do congá. Esse espaço, no qual há um grande fogão industrial, é utilizado para conversas reservadas entre o pai-de-santo e seus consulentes, conversas destes com as entidades e, ao final dos trabalhos, como

³² Uma federação de grande importância no campo religioso umbandista. É dirigida por Jamil Rachid – figura de destaque no movimento federativo. Para maiores detalhes a respeito da organização das federações umbandistas, ver Negrão, 1996a.

vestiário improvisado dos médiuns. Por fim, no chão da área de trabalho espiritual, há uma grande estrela, feita com búzios.

Subsistem, na tenda, uma organização hierárquica ritual e um quadro administrativo burocrático. Creio que esse modelo de organização pode ser visto como extensivo a boa parte da umbanda.

Assim, no que diz respeito ao quadro ritual, teríamos os seguintes cargos:

- Pai ou mãe-de-santo: é o dirigente espiritual da tenda,
- Pai ou mãe-pequena: é o auxiliar direto do pai-de-santo. Assume a responsabilidade pelos trabalhos espirituais quando este está incorporado,
- Curimbeiros (podem ser de ambos os sexos): aqueles que se encarregam do toque dos atabaques,
- Ogãs (exclusivamente masculinos): são auxiliares que se encarregam de zelar pelo bom andamento geral dos trabalhos. Cuidam da segurança da tenda, auxiliam as entidades que estão em Terra, recebem os visitantes ilustres, etc. É um cargo que confere certo prestígio àquele que o possui,
- Médiuns (podem ser de ambos os sexos): os que se dispõem a emprestar seu corpo para que as entidades, incorporadas, possam realizar o trabalho espiritual caritativo,
- Cambones (podem ser de ambos os sexos): ficam encarregados de auxiliar as entidades – providenciam material litúrgico, limpam o excesso de suor do rosto dos médiuns incorporados, atuam como “intérpretes” das entidades, etc.

Esse quadro pode ser observado através dos freqüentadores da tenda de Pai Jorge que entrevistei³³:

³³ Três entrevistados não constam desse quadro. Alexandre é dirigente de uma tenda de umbanda (ele prefere o uso do termo “dirigente” em lugar de “pai-de-santo”). Além dele, há mais dois dirigentes na mesma tenda – um caso raro de compartilhamento da liderança espiritual nessa religião. Susane é médium em uma outra tenda e Pai Jaime, por sua vez, é pai-de-santo de um terreiro de candomblé angola. Ele já foi umbandista e costuma participar com grande freqüência das sessões na tenda de Pai Jorge. Além disso, o candomblé angola, por sua marca profundamente sincrética, guarda importantes pontos de contato cosmológico e ritual com a umbanda.

Cargos rituais ocupados pelos integrantes da Tenda de Pai Jorge que participaram desta pesquisa	
Nome do Entrevistado	Cargo
Pai Jorge	Pai-de-santo
Evanir	Médium
Rosa	Médium
Silvio	Médium
Daniel	Ogã/Curimbeiro
Rosângela	Médium
Édson	Ogã
Tia Jane	Mãe-pequena

Quanto ao quadro burocrático, a Estrela do Oriente possui um presidente, um vice-presidente e uma diretoria. Ao presidente caberia um papel um tanto genérico de representação da casa. O vice e a diretoria teriam uma função mais “decorativa”. Parece que esse quadro, de forma geral, como atividade realmente relevante, teria a tarefa de controlar o fluxo de caixa: recolhendo as mensalidades dos médiuns e as contribuições dos visitantes e destinando recursos às festas ou à manutenção do espaço. Vez por outra, em casos extremos, a diretoria era chamada a suspender ou afastar um integrante da casa que tivesse cometido algum ato reprovável. Como uma espécie de elo entre a diretoria e o quadro ritual, há a figura do fiscal (que também pode ser de ambos os sexos). Cabe a ele: regular a distribuição de senhas antes do início das sessões espirituais; zelar pela ordem no espaço da assistência; agendar os atendimentos particulares do pai-de-santo; evitar que menores de idade fiquem presentes nos trabalhos destinados aos exus e pombagiras, etc.

Pois bem, nessas estruturas hierárquicas – a ritual e a burocrática –, o que podemos notar é a justaposição de, respectivamente, influências do candomblé e do kardecismo. É bem verdade, entretanto, que há uma grande simplificação do modelo hierárquico ritual do candomblé e uma aquisição quase que meramente figurativa da ordenação burocrática presente nos centros kardecistas. Mas esse caso é particularmente interessante para percebermos como a umbanda combina elementos de diferentes sistemas religiosos: muitas vezes transformando suas características “originais” e, outras tantas, absorvendo-os apenas formalmente.

Seguindo adiante, creio que trata-se de tarefa quase impossível tentar determinar um calendário de atividades que diga respeito à totalidade das tendas de umbanda. Cada uma delas compõe um microuniverso religioso, com predileções rituais bastante variadas. Não

obstante, podemos vislumbrar uma *estrutura* comum a todas elas. Ainda assim, como será possível notar a seguir, não há nada que se assemelhe – ainda que vagamente – à *uniformidade* de práticas, símbolos e rituais observável nos templos da IURD.

Vejamos, a seguir, um quadro bastante resumido com as principais festas realizadas ao longo do ano. É importante notar a associação da maior parte desses festejos com datas católicas. Isso evidenciaria as relações sincréticas que se estabelecem entre as divindades presentes na umbanda e aquelas que integram a cosmogonia da Igreja Católica:

Data (e, quando houver, a associação com o calendário católico)	Entidades ou orixás homenageados
20 de Janeiro São Sebastião	Festas para Oxóssi e os caboclos
Maio (No dia 13 comemora-se a abolição da escravatura)	Festas em homenagem aos pretos-velhos
24 de junho – São João 29 de junho - São Pedro	Comemorações em honra de Xangô
Agosto - São Roque	Homenagens a Omulu
Setembro (O dia 27 de setembro é consagrado a São Cosme e São Damião)	Festas para Erês e crianças
12 de outubro Nossa Senhora Aparecida (peregrinação em massa à cidade de Aparecida do Norte para pagamento de promessas)	Muitos umbandistas costumam participar de tal peregrinação e a padroeira do Brasil possui muitos devotos que são freqüentadores de tendas e terreiros. No ano de 2005, ainda que não nessa data, houve uma excursão dos integrantes da Tenda Estrela do Oriente ao Santuário de Aparecida do Norte.
Novembro (No dia 2 há o feriado católico de Finados - dia das almas)	Corrente das almas (cuidados com os mortos)
Dezembro	Festa de Iemanjá na praia Festa em homenagem aos exus e pombagiras

Além dessas festas, que ocorrem com freqüência variável ao longo do ano³⁴, há a programação semanal das tendas, voltada para o atendimento caritativo ao público. Com

³⁴ Como podemos notar pelo quadro geral, as festas poderiam ocorrer com uma periodicidade quase mensal. No entanto, limitações financeiras, problemas de saúde entre os integrantes da casa ou até mesmo as preferências do dirigente espiritual podem levar esse quadro a diminuir bastante. Por outro lado, festas

relação a essas atividades mais cotidianas, concentrei-me no que pude observar na Estrela do Oriente.

As chamadas “giras” são realizadas, de forma alternada, às sextas-feiras e sábados. Uma gira nada mais é que uma sessão de trabalhos numa tenda umbandista. Isso significa a vinda de entidades à Terra para, através de seus poderes sobrenaturais, prestação de caridade àqueles que, com problemas materiais ou espirituais, solicitam seu socorro. Em troca, tais entidades ganhariam “luz” – o que significa elevação espiritual. Esse trabalho espiritual caritativo pode se dar através de trabalhos mágico-religiosos diversos. Assim, as entidades podem dar “passes energéticos” em seus consulentes (prática para “limpeza espiritual”); identificar e neutralizar uma demanda; num trabalho de caráter “psicológico”, podem fornecer conselhos; prometer ajuda para obtenção de um emprego, etc. Quando as giras são comandadas por entidades evoluídas, como caboclos ou pretos-velhos, trata-se de “giras de direita”. No entanto, quando entidades saídas de planos menos evoluídos assumem o papel de protagonistas, temos uma “gira de esquerda”. Estamos tratando, então, de exus e pombagiras.

Para um exemplo, tomemos como ponto de partida uma “gira de esquerda”. Ela é realizada, sempre, na última sexta-feira do mês e é considerada uma “gira de passe”, pois as entidades prestam atendimento ao público. Após essa sexta-feira, a gira seguinte ocorrerá num sábado e será dedicada ao desenvolvimento mediúnico. Nessa gira, ao menos a princípio³⁵, não há atendimento ao público e toda atenção é dirigida aos integrantes da casa que ainda estão a desenvolver seu potencial mediúnico. Essas giras possuem uma temática que é definida de antemão por Pai Jorge. Por exemplo, ao final da gira de esquerda ele volta-se para os médiuns e a assistência e afirma: “*sábado que vem, gira de desenvolvimento de caboclos*”. Isso significa que será realizada uma gira para que os médiuns iniciantes, com o auxílio do pai-de-santo e seus filhos mais experientes, possam doutrinar seus caboclos (trazê-los à Terra com maior facilidade para que eles possam, futuramente, atender ao público). Isso posto, na sexta-feira seguinte ocorrerá uma gira de passe, também com a definição prévia, por parte de Pai Jorge, das entidades que virão trabalhar. Depois, no outro sábado, desenvolvimento e, por fim, na última sexta-feira, gira

dedicadas a entidades muito queridas pelos freqüentadores ou, então, mais uma vez, a entidades e orixás da estima do pai-de-santo, poderiam ampliar o número de datas festivas.

³⁵ Na prática, quase sempre, as entidades acabam por atender aos visitantes.

de passe com as entidades de esquerda. É importante destacar que, à exceção da gira da última sexta-feira do mês, dedicada aos exus e pombagiras, todas as demais são voltadas às entidades iluminadas da direita.

Deve-se dizer que o pai-de-santo goza de grande autonomia para orientar o andamento desse ciclo de atividades. À exceção da gira de esquerda, que *sempre* ocorre na última sexta-feira do mês e *sempre* é voltada para o atendimento, Pai Jorge pode mudar esse esquema-base. Em primeiro lugar, cabe a ele dizer qual entidade será cultuada. Ele pode marcar uma gira de caboclos, por exemplo, por achar que a assistência está necessitando dela ou, então, porque tal entidade não estaria sendo muito lembrada. A natureza da gira também pode ser alterada. O que ocorre, muitas vezes, é a transformação de uma gira de desenvolvimento numa voltada para o atendimento. Há que se compreender que é muito maçante, para o público, observar a doutrinação das entidades sem poder com elas interagir. Entretanto, mesmo com toda liberdade do pai-de-santo, ele não deixa de levar em consideração a opinião do público. Os pretos-velhos, que, pela avançada idade, realizam giras um tanto monótonas, costumam ser colocados sistematicamente de lado. Por outro lado, prestigia-se a alegria dos baianos e a eficácia mágica dos caboclos. A seguir, vejamos a seqüência de minha primeira fase de visitas à Estrela do Oriente:

- 16/4/2005 (sábado): gira de passe com caboclos (direita),
- 23/4 (sábado): festa – Feijoada de Ogum (direita),
- 29/4 (sexta-feira): gira de passe com exus e pombagiras (esquerda),
- 6/5 (sexta-feira): conversa com Pai Jorge – gira de desenvolvimento cancelada,
- 14/5 (sábado): festa dos pretos-velhos, com a participação de crianças e erês (direita),
- 20/5 (sexta-feira): gira de desenvolvimento com o “Povo d’Água” – Iemanjá e seus marinheiros (direita),
- 27/5 (sexta-feira): gira de passe com exus e pombagiras (esquerda),
- 4/6 (sábado): gira de passe com baianos (direita),
- 10/6 (sexta-feira): gira de desenvolvimento com ciganos e boiadeiros (direita),
- 18/6 (sábado): gira de passes com caboclos (direita),
- 24/6 (sexta-feira): gira de passe com exus e pombagiras (esquerda).

É bom lembrar que as giras são realizadas à noite, iniciando-se entre 19h30 e 20h00 e terminando entre 23h30 e 24h00 (nos dias de festas, os trabalhos podem se alongar até mais tarde).

Além do calendário de festas e das atividades semanais, Pai Jorge, ao longo da semana, ainda presta atendimentos ao público incorporando seu preto-velho (“Pai José”) e seu marinheiro (“Martinho Pescador”). A consulta com essas entidades precisa ser agendada. As tarefas do sacerdote, no entanto, não param por aí. Ainda temos todas as pessoas que batem à sua porta, todos os dias, pedindo uma “conversa”, um benzimento, um trabalho mágico particular... Há, também, uma herança de seus tempos de candomblé, que atrai mais pessoas à tenda: Pai Jorge domina a arte divinatória do jogo de búzios (essa, aliás, é a única atividade que ele admite que realiza mediante cobrança em dinheiro – embora esteja sempre disposto a um abatimento no preço). Enfim, pelo que pude acompanhar das atividades dessa casa e do cotidiano de seu sacerdote, é possível dizer que Pai Jorge é extremamente exigido por seus afazeres na umbanda.

Agora que já temos informações sobre o funcionamento geral da Estrela do Oriente, talvez fosse interessante nos dedicarmos mais diretamente aos rituais que pudemos observar e aos elementos litúrgicos neles empregados. Creio que um bom começo seria a descrição de uma gira. Considerando o papel central que possuirão, na análise das relações que se desenvolvem entre umbanda e IURD, uma etnografia mais detalhada da atuação de exus e pombagiras se faz necessária. Assim, a seguir, vejamos uma gira de esquerda.

- **Uma gira de esquerda na Tenda Espírita de Umbanda Estrela do Oriente³⁶**

Cheguei à tenda às 19h30, quinze minutos antes do início dos trabalhos. Devo dizer que essa antecipação foi fundamental. Somente assim pude notar como uma gira de esquerda é realmente concorrida: embora tenha chegado quinze minutos mais cedo, só consegui pegar a senha de atendimento de número 15. Esse, aliás, é um procedimento

³⁶ Essa gira ocorreu entre as 19h45 do dia 27 e a 0h00 do dia 28 de maio de 2005.

adorado para organizar o atendimento dos visitantes pelas entidades. Ao chegar ao espaço destinado à assistência, o futuro consulente é recebido pelo fiscal da casa. O visitante, diz, então, qual seu nome, com qual entidade pretende consultar-se e recebe uma senha. Por mais que se pretenda impor uma certa ordem de atendimento, são comuns as confusões com a seqüência das senhas.

Essa grande procura por uma gira de esquerda é um fato digno de nota. Afinal, pelo que pude observar, os caboclos, entidades infinitamente mais evoluídas que exus e pombagiras e consideradas muito eficazes em seus procedimentos mágicos, não conseguem atrair tamanha clientela.

Sentei-me do lado esquerdo da assistência – aquele que é reservado aos homens –, em um dos bancos do fundo. Fiquei feliz quando, ainda nos momentos que antecediam à gira, Pai Jorge, de passagem pelo espaço dos médiuns, reconheceu-me e disse um: “*tudo bom, meu filho?*” O dirigente espiritual da tenda, desde o princípio, demonstrou grande receptividade à minha pesquisa. Embora ele tenha sido meu primeiro entrevistado, não reclamou dos diálogos que mantive com muitos de seus médiuns. Não achou que, com isso, eu estivesse duvidando de seus conhecimentos acerca da religião. Certa vez, pediu que lhe mostrasse o resultado da entrevista que realizei com ele. Em outro momento, perguntou-me se eu pretendia, um dia, “abandoná-los”. Creio que as preocupações com os resultados deste trabalho ou com a possibilidade de realização de um “saque antropológico” de minha parte, não invalidam, de forma alguma, o excelente tratamento que recebi³⁷.

Pois bem, a gira iniciou-se às 20 horas. Preciso destacar o quanto ela foi concorrida: repleta de pessoas na assistência, repleta de médiuns e, além disso, muito animada. Um observador que acompanhasse tal cena, “de fora”, não conseguiria dizer que aquelas pessoas estavam ali para reverenciar entidades que, em alguma medida, poderiam ser assimiladas a demônios.

Pai Jorge passou com sua latinha de incenso defumando os médiuns e, depois, as pessoas da assistência. Isso posto, estávamos aptos a começar. Nada de orações ou pontos³⁸

³⁷ Diferentemente de algumas situações de campo “complicadas”, enfrentadas no trabalho etnográfico junto ao campo religioso afro-brasileiro, relatadas por Silva (2000).

³⁸ A umbanda trabalha com pontos de dois tipos. Os *pontos cantados* são as cantigas utilizadas para convocar uma entidade ao trabalho de caridade na Terra ou, então, após a conclusão deste, despachá-la de volta ao universo astral. Os *pontos riscados* são desenhos, feitos no chão do terreiro, pelas entidades, como forma de representá-las iconograficamente. Para esse desenho, é utilizada a *pemba* – algo com um giz de uso ritual.

introdutórios (o que marca o início de outras giras). O congá havia sido coberto por uma cortina. Afinal, como seres saídos das trevas poderiam trabalhar sob os olhares vigilantes de Jesus Cristo, caboclos e pretos-velhos? Além disso, protegido pela cortina, esse altar sagrado evitaria sua contaminação através das energias profanas que seriam emitidas por exus e pombagiras. A única coisa dita antes do início dos trabalhos foi a saudação aos exus: “*laroiê!*” As luzes do espaço dos médiuns, por sua vez, já estavam apagadas desde a passagem do incenso. Reinava a escuridão. Todos, no espaço ritual, estavam vestidos de preto ou vermelho (Pai Jorge usava uma roupa preta com uma enorme renda vermelha por cima).

Assim, temos uma série de elementos que são peculiares a esse tipo de sessão. A escuridão que ajuda a compor um cenário de “mistério e suspense”; os gritos mais assustadores de alguns exus; os pontos que falam de Lúcifer, do capeta, de morte, do inferno... Porém, o mais interessante – considerando que estamos em uma sociedade profundamente marcada pelos valores judaico-cristãos de certo e errado, bem e mal, Deus e o Diabo –, reside no fato de que todos os presentes cantam alegremente e é possível notar uma relação muito carinhosa com os *compadres* (apelido dado aos exus).

Fiquei com a impressão de que alguns visitantes parecem privilegiar as giras de esquerda. Vi algumas moças, por exemplo, que só havia visto na tenda de Pai Jorge justamente na gira de esquerda anterior.

Algumas pessoas foram pegas “à força” por suas entidades, na assistência. Foi marcante o caso de uma mulher que se esforçou muito, tentou evitar a todo custo, balançou várias vezes e, enfim, foi pega por sua pombagira. Pai Jorge, que foi chamado para ver o que estava acontecendo com essa mulher que estava “passando mal”, saiu-se dizendo algo como: “*não quis trabalhar? Então agora agüenta aí. Pode deixar que isso passa...*” Acho que, ao não chamá-la para o espaço dos médiuns, ele quis deixar claro que se tratava de uma repreensão pelo fato de ela ter dito, em algum momento, que não trabalharia àquela noite. Foi algo como uma reafirmação da necessidade, da importância e da obrigação da pessoa trabalhar mediunicamente. Essa moça, depois que manifestou de vez sua entidade, acabou indo dançar, por ela tomada, no espaço dos médiuns. Ao longo da noite, outros fatos semelhantes puderam ser observados.

Depois de uma hora de pontos cantados, da chegada de várias entidades (muitas delas auxiliadas pelo chocalho de Pai Jorge – que sabe facilitar o transe de seus filhos muito bem) e da área dos médiuns já estar cheia de exus e pombagiras, chegou a estrela da festa: o exu de Pai Jorge, “Sete Catatumbas” (sic). Pouco depois, começariam os atendimentos àqueles que buscavam alívio para suas enfermidades espirituais, vitória contra seus inimigos “demandeiros” e soluções de cunho mágico para seus infortúnios no amor, a sua falta de dinheiro e os problemas da vida que, teimosa, insiste em não progredir.

Sete Catatumbas dança cheio de lascívia. Estava todo vestido de preto e usava uma capa da mesma cor. Tinha uma vela preta, acesa, presa junto ao dedão e o dedo seguinte de seu pé esquerdo – o que lhe garantia uma aparência sinistra: ficava um pouco manco e com esse pé coberto de cera preta derretida. Também fumava um charuto – aliás, “o” Sete, como é carinhosamente chamado por algumas pessoas, fuma muitos ao longo de uma gira. Pai Jorge, quando incorporado, parece mais atarracado: anda projetando a barriga e as pernas para frente do tronco e os braços para trás. Tem gestos largos, grandes gargalhadas – por vezes mais debochadas que diabólicas – e não dispensa os palavrões e os gestos indecentes. Fazendo jus às afirmações de que os exus não trabalham de graça, ele disse, voltando-se à assistência:

“– Quem vai falar com o Sete tem que trazer jantar [frango assado], que eu não trabalho de graça!”

Conforme Pai Jorge me explicou, quando o entrevistei, os exus que freqüentam sua tenda, durante as giras, costumam comer frango assado (pode ser “*de padaria mesmo*”) que, em geral, é trazido pela assistência.

Muitas vezes, Sete belisca as nádegas de homens e mulheres que, desatentos, passam à sua frente. Também gosta de xingar: adora soltar um “filho-da-puta!” Costuma beber pinga em um cálice. Aliás, é importante dizer que as bebidas alcoólicas seriam consumidas pelas entidades em razão do apego que estas ainda mantêm com o mundo material. Elas ainda não teriam conseguido se desvincilar completamente dos gostos e dependências que possuíam quando vivas. Assim sendo, a partir dessa constatação, poderíamos tirar duas conclusões. A primeira é a de que, se as entidades bebem porque *gostam e precisam*, isso significa que elas possuem traços muitíssimo claros de

humanidade. A segunda diz respeito ao fato de que esses traços de *humanidade*, vistos à luz do esquema de evolução espiritual herdado do kardecismo, mostram que elas ainda precisam melhorar e se livrar desse apego a certos gostos da matéria. Aliás, neste caso, não estamos tratando só dos exus. Entidades já evoluídas, como caboclos e pretos-velhos, ainda bebem.

Passemos à consulta que realizei nesse dia. A “Cigana Sulamita”, incorporada em um médium alto e magro, dava a impressão de ser, verdadeiramente, uma mulher de gestos altivos, elegantes e ceremoniosos. Estava vestida com combinações de roxo e branco, com detalhes em dourado. Ela desfilou elegantemente pela tenda, com uma taça de champanhe à mão, bebendo delicadamente. Já havia me consultado com ela na gira anterior e decidi repetir a experiência.

No diálogo com a cigana, lhe falei de problemas genéricos que simbolizavam pedidos, creio eu, extremamente comuns em uma gira de esquerda. Tentei pedir-lhe, portanto, dinheiro, proteção contra o “olho gordo” (inveja)³⁹ e um novo amor (o pedido mais importante, considerando o campo de atuação de pombagiras e ciganas). Ela me perguntou se era a primeira vez que lhe falava. Disse que não, que havia consultado-a na gira de esquerda anterior. Questionou-me se eu havia lhe dado um papelzinho com meu nome escrito nele. Respondi que sim. Ela afirmou, então, que já estava me ajudando, mas que iria me ajudar ainda mais. Isso tudo em uma mistura de português com alguma outra coisa (talvez espanhol, como afirmam as etnografias⁴⁰), o que deixava seu discurso muito difícil de ser captado. Tudo terminava em “eres”: “o quê quiseres”, “queres”, “fazeres”... Ao me aconselhar, disse que eu deveria acender uma vela branca de sete dias para meu anjo-da-guarda⁴¹.

³⁹ Trata-se do olhar maldoso e/ou invejoso que uma pessoa qualquer, mesmo um amigo, lança sobre nós e que pode ser motivado pelo fato de termos uma boa situação financeira; por sucessos profissionais que conquistamos; por possuirmos uma condição conjugal invejável, etc.

⁴⁰ Isso pode ser visto em Negrão (1996a:247) e, também, Brumana & Martínez (1991:242).

⁴¹ A consulta com a Cigana Sulamita foi absolutamente necessária à realização deste trabalho. Posso dizer que os diálogos com as entidades serviram como técnica etnográfica para obtenção de informações relevantes. É preciso que o leitor compreenda que, para uma maior aproximação com as entidades umbandistas, é preciso tomar parte em uma consulta. As limitações existentes na interação entre visitantes e entidades não permitiriam, de forma alguma, a realização de uma entrevista formal. Desse modo, se o contato com as entidades se fazia necessário, eu deveria seguir a etiqueta ritual desse sistema religioso. Atento a isso, sempre que tive oportunidade, realizei consultas. É importante frisar que não basta ir ao encontro de uma cigana para conversar sobre minúcias técnicas da cosmologia que ela integra. É preciso ter um problema, é fundamental pedir ajuda. Foi o que fiz. Procurei falar de problemas que, de um modo genérico, me afetariam

O uso ritual das velas, aliás, merece destaque. A vela poderia ser encarada como uma porta entre o mundo espiritual e o mundo físico: ela tanto seria capaz de trazer as energias do plano espiritual para espalhá-las no ambiente no qual está acesa quanto, por outro lado, poderia servir para enviar nossas energias do plano físico para o espiritual. Assim, a vela poderia tanto trazer a força das entidades para nos auxiliar quanto enviar nossa energia para iluminá-las ainda mais. Nesse último caso, um bom exemplo seria o de exus e pombagiras: entidades pouco evoluídas e que muito necessitam de nossas velas para acelerar seu processo de iluminação espiritual.

No caso específico da recomendação de Sulamita, a vela seria utilizada para beneficiar aquele que a acenderia (eu). Podemos realizar um determinado pedido a uma entidade, orixá ou, então, nosso anjo-da-guarda e, como veículo desse pedido e de nossa fé, acender uma vela. Esta serviria, então, para entrarmos em contato com o ente espiritual em questão para que ele intercedesse a nosso favor (ao acender uma vela para meu anjo-da-guarda, eu lembraria meu protetor espiritual pessoal de que ele está um pouco desatento às responsabilidades do cargo...).

Além da orientação referente à vela, ela me deu ainda outra recomendação que, a princípio, não consegui entender. A cigana me dizia que eu deveria vir “*naquela outra*”, “*naquela de branco*”. Uma moça da tenda – que parecia estar auxiliando os trabalhos como se fosse uma cambone – foi chamada para fazer a tradução. O que Sulamita queria dizer é que, dada a natureza do meu problema, eu deveria vir numa gira de direita e procurar a baiana que se incorpora nesse mesmo médium. Segundo ela, eu estava muito carregado de energias negativas e precisava de uma “limpeza”. Agradeci-lhe a atenção dispensada, beijei sua mão e lhe abracei. Estava terminada a consulta. Isso tudo se passou em, no máximo, cinco minutos.

Por volta das 21h30, pude contar na assistência algo entre 42 e 44 pessoas. Em uma gira anterior, da qual participei – dedicada ao desenvolvimento dos médiuns e voltada para o “Povo d’água” –, que contou com as presenças ilustres de um dos caboclos e do marinheiro de Pai Jorge, a assistência mal chegou a umas vinte pessoas.

– levando sempre em conta a área de atuação mágica da entidade que estava a me auxiliar. Por isso conversei sobre dinheiro, proteção contra o “olho gordo” e amor com Sulamita. Fosse um marinheiro, teria falado sobre emprego; caso se tratasse de um preto-velho, sobre problemas de saúde, etc. Desse modo, peço que o leitor

Ainda presenciei Sete Catumbas falando para uma senhora que “*exu não trabalha de graça*” – ele falou isso de forma alta e clara, sem nenhum constrangimento. O que encaixa-se nas caracterizações de exus e pombagiras presentes nas etnografias⁴². Os *compadres* de Pai Jorge, no entanto, dado o processo de doutrinação a que estariam submetidos, não costumariam fazer pedidos muito extravagantes. Charutos, cachaça, velas pretas e frango assado para os exus; cigarros, champanhe e velas vermelhas para as pombagiras (que, eventualmente, podem ganhar um vestido de um cliente especialmente agradecido). De todo modo, o pedido de pagamento por parte de Sete parece, muito mais, fazer parte da composição de um *tipo* do que uma exigência de fato.

Talvez fosse interessante, então, aproveitar para relatar a consulta que realizei, em uma outra gira de esquerda, com Sete Catumbas. Logo que cheguei para ser atendido, ele adiantou o que eu havia preparado para nosso diálogo. Ele me perguntou – num tom, na verdade, bastante afirmativo – se eu estava com problemas em um trabalho que não andava. Uma observação muito perspicaz, desse exu, a respeito de meu mestrado. Ele afirmou que estava tudo parado e que meu trabalho não ia para frente. Eu concordei com suas afirmações e ele, então, procurou me tranquilizar. Disse que, depois da virada do ano (2005/2006), as coisas começariam a andar melhor e afirmou que existem certos problemas que não podemos delegar a terceiros, são provações pelas quais nós precisamos passar⁴³. E ainda me disse algumas palavras plenas de ambigüidade:

“– [No final das contas,] *Quem pode mais? O homem lá em cima e o Diabo... O Diabo...*”

entenda que, por vezes, para garantir a observação, tive que participar de forma bastante ativa em certas práticas da religião. Para uma discussão mais profunda dessas questões metodológicas, ver Silva, 2000.

⁴² A esse respeito, consultar, mais uma vez: Trindade (1985), Concone (1987), Brumana & Martínez (1991), Ortiz (1991), Negrão (1996a), Bastide (2001) e Prandi (2001a). Especificamente quanto à pombagira, Meyer (1993) e Prandi (1996a).

⁴³ Conforme expliquei na nota 41, esse diálogo com as entidades foi necessário à realização deste trabalho. Mas é preciso destacar o fato de que meus diálogos com as entidades possuíram mero caráter técnico, não propiciando um envolvimento subjetivo de maior profundidade com os conteúdos cosmológicos da umbanda. Talvez tenha me impressionado a perspicácia desse exu ao falar de meus problemas com minha pesquisa. No entanto, posso dizer, com segurança, que meu envolvimento com meus interlocutores “espirituais” não me converteu em nativo/umbandista – o distanciamento que julgo necessário para realização de uma etnografia foi mantido. Essa preocupação, aliás, considerando meu anterior envolvimento com a religião, através de minha família, foi sempre muito presente. Para essa questão, mais uma vez, Silva, 2000.

Essa repetição – “*o Diabo*” –, após uma brevíssima pausa, deixou uma questão: simples repetição do nome desse ser ao qual Sete está diretamente vinculado ou a afirmação de uma certa superioridade do poder do Diabo?

Ele também falou que eu deveria tomar mais cuidado com minha “língua” e não sair divulgando aos quatro ventos as atividades que estivesse a realizar. Aproveitou esse conselho para dirigir-se ao Exu Caveira, que estava próximo a nós, e dizer:

“– *Ó o Caveira, ó! Ele morreu pela boca!*” [tal afirmação foi seguida de sua grandiosa gargalhada]

Parece que o desconcerto do Exu Caveira, diante dessa afirmação de Sete, funcionou como uma confirmação do que este havia acabado de dizer.

Ao atender uma pessoa, Sete Catumbas tem um comportamento completamente diferente daquele que, em geral, é percebido pela assistência. Explico. Ao chegar e ao se despedir, durante sua interação com os participantes da gira, ele elabora um pequeno espetáculo: a vela presa ao pé, as gargalhadas, as piadas de mau gosto, os beliscões... Uma representação que oscila entre a graça e o diabólico. Sendo eu terrivelmente tímido, adiei minha consulta com Sete por muito tempo: temia que, qualquer que fosse o problema por mim relatado, o exu saísse a divulgá-lo por toda tenda. Qual não foi minha surpresa ao notar que, no desenrolar da consulta, ele troca essa performance exagerada por um ar muito mais sereno e tranqüilo. Nossa diálogo se concentrou em meus problemas. Sem piadas ou gestos grosseiros, ele procurou, à sua maneira, me ajudar. Por várias vezes, cortou nosso diálogo para soltar comentários jocosos ou sonoras gargalhadas com eventos que estavam a ocorrer a nossa volta. Mas em nenhum momento deixou nossa conversa de lado. Repetia a todo momento para que eu ficasse calmo, que as coisas iriam melhorar e que ele iria me ajudar.

Para eliminar as energias negativas que poderiam estar a me impregnar, ainda me “descarregou”: soltando baforadas de seu charuto em minha direção e passando sua capa nas laterais de meu corpo, sempre de cima para baixo e, primeiro, à minha frente e, depois,

às minhas costas. O objetivo do ritual de descarrego⁴⁴, na umbanda, seria o de proporcionar uma limpeza das energias negativas e a expulsão de encostos que possam estar presos às pessoas, prejudicando-as. Enfim, uma limpeza astral/espiritual. Tais energias negativas e encostos seriam provenientes da inveja, do mau-olhado e dos feitiços direcionados contra uma pessoa.

Vejamos alguns procedimentos que são utilizados para a realização do descarrego. Ele pode ser feito com o uso de pólvora. De acordo com o ogã Daniel, o espírito maligno que está encostado na pessoa seria expulso através da fumaça e do fogo:

“(...) Eles já vivem no fogo, então eles não querem mais lá. Tanto é que eles procuram vir ajudar as pessoas pra sair daquilo. Então, quando você põe fogo, você tá fazendo o quê? Você tá pondo fogo naquilo que está ali. E a pólvora, ela tem um atrativo tão grande pelo orixá do mal que está ali, que ele vai embora rapidinho. Ele não fica. (...) É as duas coisas: o próprio fogo da pólvora e a fumaça – que aí tem um cheiro que eles não suportam aquilo”.

O uso das ervas também é recomendado. A pessoa pode passar por uma defumação; pode-se bater algumas folhas nela; receitar um banho ou, finalmente, ela pode tomar um pouco de *abô* – que é um preparado à base de ervas. Entre elas, a que merece maior destaque, pela generalidade de seu uso, é a arruda. Ela serviria para o combate ao olho-gordo. Além disso, seria eficaz contra a magia negra e as energias negativas que se acumulam sobre uma pessoa. Finalmente, a arruda pode ser utilizada para a limpeza de ambientes que encontram-se carregados de energias negativas.

Já no caso específico do descarrego de uma pessoa que não é médium e está sendo vítima da atuação de um espírito maligno, pode ser necessária a realização de um *transporte*. Isso significa que esse espírito que está a prejudicá-la irá manifestar-se em um médium que empresta seu corpo para sua incorporação e posterior expulsão. Antes da expulsão do espírito, no entanto, ele será entrevistado para que se saiba qual o motivo de ele estar prejudicando sua vítima. Quem o mandou, por que o mandou e o que o espírito recebeu. É interessante notar como tal entrevista, em linhas gerais, é bastante semelhante àquela realizada por bispos e pastores da IURD para com os exus e pombagiras que lá se

⁴⁴ Na medida em que a IURD irá apropriar-se do ritual de descarrego – embora não sem antes ressignificá-lo – devemos, aqui, dedicar-lhe especial atenção. Como será possível notar adiante, esse ritual será convertido num dos principais elos de ligação entre esses dois sistemas religiosos.

manifestam. Embora eu não tenha tido a sorte de registrar o depoimento de um exu/encosto retirado de um consulente através do *transporte*, há um relato muito interessante em Brumana & Martínez (1991:318-320):

Exu: filhos da puta!

Mãe-de-santo: Sem xingar... Olha os palavrão, aqui não é permitido palavrão. Vamos, em nome de Deus! Vem aqui pra conversar comigo. Qual é o teu nome?

E.: Exu do Limbo.

M. de s.: Que quê 'cê está fazendo com esse filho (com o cliente de quem retiraram o Exu)?

E.: Estou fazendo o que me mandaram.

M. de s.: Que quê mandaram você fazer?

E.: Afundar.

M. de s.: Afundar? Por quê afundar ele? Ele é ruim?

E.: A mim nunca me fez nada.

M. de s.: Para você ele nunca fez nada. Por que quê você está maltratando ele?

E.: Porque fui pago (...).

M. de s.: Por quem?

E.: Por uma morena de cabelos lisos.

M. de s.: Por quê que ela mandou fazer isso com ele? Por quê? Ele fez alguma coisa errada, ele fez alguma maldade? Que quê ele fez? Por quê que esse filho está pagando isso aí?

E.: Está pagando porque foi mandado, e nós, quando nós ganha, nós faz.

M. de s.: Eu sei que vocês foram mandados e que quando vocês ganham vocês faz. Mas por quê que foi mandado fazer isso pra ele? Tem que haver um motivo.

[Relato dos autores] Segue-se um minucioso interrogatório no qual ambos os interlocutores reconstroem a história da agressão mística. Um assunto de negócios, com muito dinheiro no meio, no qual estão envolvidos a morena de cabelos lisos e outro homem, e que terminou numa briga faz cinco anos.

M. de s.: Você vai desmanchar o que você fez?

E.: Se me dá a metade do que eu ganhei...

M. de s.: Não... O quê você ganhou?

E.: Ganhei trinta moedas grandes (...) quatro pés de bezerro novo (...) nove velas vermelhas e nove velas pretas (...) fita vermelha, da altura dele (do cliente) mais ou menos, três preta e três vermelha (...) uma galinha preta...

M. de s.: Você ganhou bastante, eh comadre?

E.: Eu ganhei. Eu não faço por pouco não...

(...)

M. de s.: O quê você fez com aquelas entregas? Foi levado onde isso aí?

E.: No cemitério (...).

M. de s.: Escuta, agora ela (a mulher morena que fez a macumba) está parada de fazer essa maldade para ele ou ela continua?

E.: Agora ela só dá umas velinhas de vez em quando (...).

M. de s.: Você vai desmanchar o que você fez no cemitério?

E.: Mas você não vai me dar nada, só...

M. de s.: Oração. (...) Eu não estou te enrolando. Eu estou oferecendo tudo que tem de bom pra vocês: orações, a palavra de Deus.

Isso posto, voltemos ao meu diálogo com Sete. Ele me forneceu uma receita mágica cujo objetivo seria o de descarregar meu apartamento. Eu deveria pegar um balde cheio de água e nele acrescentar sal grosso, formando uma salmoura. Aí bastaria jogar essa mistura por todo local, para que as energias negativas que estavam a carregar o ambiente fossem expulsas. O sal grosso, de acordo com seu uso corrente na umbanda, serviria para limpar/queimar as energias negativas e encostos que estão depositados sobre um local e/ou pessoa. Ainda combate a inveja e o mau-olhado, bem como a sensação de canseira, deles resultante, que se abate sobre o corpo. É, também, um dos possíveis ingredientes de um procedimento de “descarrego”. Pelo que pude notar, arruda e sal grosso são elementos que possuem efetividade e utilização das mais amplas em todo o sistema religioso umbandista. Se é preciso eliminar energias negativas e/ou encostos, na maior parte das vezes a receita irá incluir um desses dois elementos.

Ao final de nossa conversa, Sete Catatumbas surpreendeu-me mais uma vez. Quando perguntei se deveria lhe levar alguma coisa, deixando subentendida a idéia de que se tratava de um pagamento por seus serviços, ele afirmou que, primeiro, ele me ajudaria e só então eu lhe poderia levar algo. Pelo que pude compreender, sequer tratava-se de exigência: eu lhe *poderia* levar um jantar (frango assado) na gira de esquerda seguinte. Essas colocações contradizem a própria fala desse exu, que reproduzi anteriormente, quando ele afirmou para a assistência que não trabalha de graça. Enfim, um exu que escuta serenamente seus consulentes e os ajuda sem cobrar é, de fato, dentro da escala de evolução espiritual umbandista, iluminado.

E agora, retomemos a descrição inicial da gira. Após um longo período de atendimento, tivemos os “pontos para afundar”. Enquanto as entidades da direita *sobem* para o espaço astral, exus e pombagiras *afundam*, retornando às trevas. As pessoas e as entidades são apressadas por conta do horário. Às 23h15 restam aproximadamente 28 pessoas na assistência. Essa foi uma questão abordada por Pai Jorge em sua entrevista: seus

esforços para que as giras terminem não muito tarde, respeitando os vizinhos e o “Programa do Psiu” da Prefeitura de São Paulo.

As entidades já haviam ido quase todas embora – as que restavam estavam a caminho de casa – e, então, Sete começou a despedir-se de nós. Ele se despediu uma vez e, depois, ainda outra. Enquanto isso, os médiuns formavam uma roda em sua área de trabalho (que girava em sentido anti-horário e lembrava muito uma roda de santo do candomblé – é sempre bom lembrar que Pai Jorge foi iniciado nessa religião).

Sete ainda prestou um último serviço antes de ir embora: descarregou todos os presentes na assistência. Ele passava sua capa preta por sobre nossas cabeças e, na maior parte das vezes, também passava as mãos em nossos “flancos”, de cima para baixo, como se estivesse retirando a sujeira espiritual que estaria presa a nós (de modo, aliás, muito semelhante ao que Pai Jorge faz quando vai nos limpar, em seus rituais de benzimento).

Finalmente, às 23h30, Sete foi embora. Os médiuns que estavam na roda de santo e, posteriormente, os presentes na assistência, limparam-se utilizando a água que a mãe-pequena passou distribuindo. Foi um ritual bastante simples. Ela despejava um pouco de água em nossas mãos e nós a recebíamos com estas em forma de cuia. Esfregávamos a água nas mãos, passávamos por nossas cabeças, depois pelo corpo – como se estivéssemos tirando algum tipo de sujeira – e, então, atirávamos a “água suja” ao chão, sacudindo as mãos.

Sem preces; sem pai-nosso ou ave-maria; sem sinal da cruz e apenas com um “*laroiê Exu!*”, terminou a gira de esquerda. Pai Jorge ainda avisou que, no sábado seguinte, teríamos “*gira de passe, de baiano*” – que, segundo ele, não ocorria há muito tempo.

* * *

Nessa descrição foi possível mostrar, passo a passo, como, normalmente, transcorre uma gira de esquerda. No entanto, houve uma outra ocasião⁴⁵ em que o andamento dos trabalhos não foi assim tão “normal”. Tivemos um evento que serviu para jogar luz sobre a cosmologia do sistema religioso umbandista. Falo de uma muito acalorada discussão que ocorreu entre uma “integrante carnal” da tenda de Pai Jorge e uma pombagira muito famosa e respeitada: Maria Molambo.

⁴⁵ Refiro-me à gira que ocorreu entre as 20h30 do dia 25 e a 0h20 do dia 26 de novembro de 2005.

Durante a gira, essa entidade teve uma atuação destacada e, ao mesmo tempo, controversa. Ela estava incorporada em uma médium que vestia uma pequena blusa preta e uma saia rodada com babados em preto e vermelho. Dançava e rodopiava – ao mesmo tempo em que fumava – de forma um tanto empolgada. Parecia estar desenvolvendo passos de samba de roda. Vez por outra, soltava gargalhadas sinistras, típicas de uma pombagira. Algumas vezes percorreu, dançando, o estreito corredor que separa a assistência entre homens e mulheres. Em dado momento, Sete Catatumbas teve que lhe chamar a atenção para que não atendesse as pessoas no espaço da assistência. Ela estava realizando, enfim, uma performance que chamava muito a atenção (ainda que, algumas vezes, pelo exagerado espalhafato). Assim, acredito que Maria Molambo tentava escapar do discreto papel de coadjuvante que cabe à maior parte das entidades que participam de uma gira. Afinal, há um número bastante limitado delas que se destaca. Em geral, são as que compõem a coroa do pai-de-santo, da mãe-pequena e de alguns poucos outros médiuns. Aliás, o termo *coroa*, nesse sentido, serve para designar o conjunto de entidades e orixás com os quais uma pessoa trabalha mediunicamente.

Entretanto, Maria Molambo ainda conseguia a exclusividade das atenções alguns momentos depois. Quando estava próxima ao congá, segurando uma consulente pelo braço, foi duramente admoestada por uma integrante da tenda, por ter empurrado outra pessoa. A integrante em questão não trabalha mediunicamente mas auxilia no andamento dos trabalhos. Uma personagem um tanto controversa. Arriscar-me-ia a dizer que ocupa um papel que poderia ser classificado como o de um “ogã feminino”. Adiante, um pequeno resumo do diálogo que se desenvolveu entre ela e a pombagira:

“Integrante: *Ô pombagira, não empurra não!*

Maria Molambo: *Eu pedi licença antes...*

I.: *Mas não pode empurrar as pessoas, não! Tem que respeitar!*

M.M.: *Eu pedi licença!*

[Nesse ponto, a discussão já chamava a atenção de todos. Sete Catatumbas e o ogã/presidente Daniel já se mobilizavam para pôr fim à discussão. Creio que a pombagira deve ter dito algo, em tom de desafio, para a integrante da tenda. No entanto, não consegui registrar tal fala.]

I.: *Você tá pensando que eu tenho medo de você, pombagira? A gente vai lá fora e resolve isso!*

M.M.: *Ah, você não tem medo da pombagira não, é...?*”

Nesse momento, quando a discussão já estava bastante inflamada e Maria Molambo parecia um tanto desconcertada com o insistente tom de desafio da integrante, Daniel e Sete Catatumbas atuaram de forma mais enérgica para apazigar os ânimos. O exu fez um discurso sobre a necessidade de respeito para com os representantes do “*dono do buraco*” – o pai-de-santo –, quando este estivesse ausente, e foi um pouco mais duro com a pombagira que com a integrante da tenda.

Que podemos dizer dessa situação?

Os seres que povoam o panteão umbandista estão, todos eles, impregnados de humanidade. Uns menos, como os orixás oriundos da mitologia ioruba – Oxalá, Ogum, Iemanjá, etc. – e as entidades de muita luz, como caboclos e pretos-velhos. E outros mais, como as entidades da direita que possuem características de comportamento que lembram a esquerda: baianos, marinheiros e boiadeiros.

Vejamos, mais atentamente, o caso das entidades que estão completamente assentadas na margem esquerda desse panteão. Acho que elas estão impregnadas de humanidade de uma forma singular. Ainda estão construindo para si um conjunto de valores éticos mais adequado ao que consideramos condizente com a moral judaico-cristã que predomina em nossa sociedade.

Exus e pombagiras, na medida em que ainda não foram completamente doutrinados, são capazes de cometer uma série de atitudes que, para boa parte de nossa sociedade, seriam reprováveis. As amarrações de amor, a agressão mágica violenta contra nossos desafetos, a capacidade de abrir nossos caminhos à custa do fechamento dos de outrem, etc. Mas é importante ressaltar que tais entidades raramente tomam essas atitudes por conta própria. Geralmente, o fazem a pedido de seus consulentes. Desse modo, seria lícito perguntar se os verdadeiros autores das maldades, já que se aproveitam da ignorância alheia, não seriam os viventes que se consultam com tais entidades. Assim, na medida em que esses seres espelham as falhas de caráter daqueles que os procuram, creio que seria justo dizer que eles personificam as muitas facetas negativas pelas quais o humano também pode ser definido.

Dessa forma, voltando à atitude da integrante, se acreditamos que estamos agindo com correção contra um comportamento que pode prejudicar o bom andamento do culto, o que nos impediria de enfrentar uma pombagira? Quando estamos a representar o que é

“certo”, o que nos impediria de enfrentar Maria Molambo quando esta entidade, uma prostituta com ares diabólicos, se dispõe a fazer algo “errado”? Creio que nada. Afinal, não faríamos mais do que impor o que é considerado adequado por nossa sociedade a um ser que está agindo de forma equivocada. Estaríamos inclusive colaborando na doutrinação da entidade e repreendendo o que seria humanamente recriminável.

Para além das análises antropológicas acerca dos muitos significados embutidos na discussão entre a integrante e a pombagira, há que se considerar que ela viola uma certa *etiqueta ritual* da religião. Não é muito adequado que o perfeito trânsito de energias místicas entre a tenda e as trevas seja interrompido por uma briga. De todo modo, abre-se espaço para que consideremos, agora, o que os entrevistados classificaram como sendo o “certo” e o “errado” no que diz respeito aos procedimentos rituais da religião. Assim, iniciemos pelo que poderia ser considerado, em linhas gerais, o “certo”:

- caridade: a prática do auxílio de ordem espiritual sem cobranças ou interesses de espécie alguma – “*fazer o bem sem olhar a quem*”.
- simplicidade e humildade. Esses valores podem ser percebidos nos discursos umbandistas quando observamos o fato de positivarem a pobreza de suas tendas, a simplicidade de suas festas, os discretos pedidos de oferendas de suas entidades, etc. Essas características estabelecer-se-iam, também, em contraposição ao luxo e riqueza plástica dos rituais do candomblé, a grandiosidade de suas festas e a uma suposta arrogância de seus praticantes.
- uma missão: todo umbandista deveria assumir o fato de que emprestar o corpo para que as entidades possam utilizá-lo para a realização da caridade é uma missão. O que tornaria altamente reprovável a ausência às sessões de trabalho espiritual.

Vejamos algumas outras práticas que definem o que é “errado”:

- marmotagem/mistificação: esses dois termos são sinônimos para a atitude, de alguns médiuns, de fingir que estão incorporados com alguma entidade ou orixá.

- excessos rituais: o consumo exagerado, por parte de algumas entidades, de determinados elementos litúrgicos. Merece destaque a reprovação que, por vezes, é direcionada aos exus, marinheiros e baianos, por seu excessivo consumo de bebidas alcoólicas. Também não é de bom tom que uma entidade tente chamar para si, através de uma performance mais “exagerada”, as atenções de toda a tenda. Algo que ocorreu no episódio anteriormente relatado, na confusão envolvendo Maria Molambo.
- reconhecimento indevido: não é adequado o médium “levar a fama” pelas realizações das entidades com as quais trabalha. Além do recebimento de crédito indevido, a pessoa estaria deixando de lado a humildade que deve nortear sua atuação espiritual. Nas palavras de Rosa:

“Muita gente entra ali [e] ‘se sente’... Porque recebe uma entidade ou porque uma entidade fez essa ou aquela coisa pra uma outra pessoa... É... Sabe? É melhor. A minha entidade é mais. Eu sou mais porque a minha entidade é...’ Então, é mais levar nome nas costas do orixá. Eu sou muito por aí. Por isso que eu te falei: eu sou a Rosa, a Sete [Saias] é a Sete. Tá? O que ela fez, menos mal. Quanto mais acerto ela tiver, melhor pra ela e pra mim também. Mas eu não sou aquele tipo que assuma os riscos do que ela fizer mas, também, não quero as glórias das coisas que ela tem”.

Ainda quanto aos hábitos e atitudes que os umbandistas consideram reprováveis, podemos notar, de forma ainda mais clara, como são demarcadas algumas fronteiras para com o candomblé⁴⁶. Nesse sentido, a cobrança pelos trabalhos mágicos realizados e o sacrifício de animais (com o consequente uso ritual de seu sangue) são práticas condenadas. E são todas associadas ao candomblé (que, de forma geral, não vê problemas em sua realização). Mas é preciso notar que enquanto no primeiro caso, em geral, a condenação realmente inibe a prática, no segundo, a proibição formal é seguida da possibilidade de arranjos.

Dessa forma, debrucemo-nos sobre a questão dos sacrifícios de animais. As respostas com relação à sua realização nas tendas e terreiros foram divididas. Pai Jaime,

⁴⁶ Em sentido contrário, para uma discussão sobre a constituição da auto-imagem do candomblé a partir de uma seleção de traços diacríticos que o diferenciam da umbanda, ver Silva (1995).

que é praticante do candomblé angola, afirmou, categoricamente, que realiza sacrifícios de animais e acrescentou que esse ritual é uma *obrigação* em sua religião.

Em sentido contrário, todos os demais interlocutores, que são umbandistas, começaram negando que, em seus espaços de culto, ocorresse tal prática. No entanto, no caso dos integrantes da tenda de Pai Jorge, alguns entrevistados, na seqüência de suas negativas, passaram às ressalvas.

Alguns disseram que a casa, em geral, não faz sacrifícios. Mas que, quando há um ritual do candomblé, ele é *sim* realizado. Aliás, é preciso dizer, mais uma vez, que a presença do candomblé, na tenda, é marcante. Daniel disse que não veria problemas, por exemplo, em sacrificar um frango para os exus ou Ogum. No entanto, em seguida, reforçando a fronteira ameaçada, afirmou que o candomblé pratica sacrifícios com animais de quatro pés (ele citou o exemplo dos bois) e, com relação a essa prática específica, ele seria frontalmente contrário.

É interessante notar como a influência do candomblé pode ser percebida como um elemento gerador de ambigüidades na Estrela do Oriente. A tenda toca umbanda e, por isso, seria formalmente contrária à prática de sacrifícios de animais. Por outro lado, em seu interior, são realizados rituais do candomblé que obrigam a realização de tais sacrifícios. Dessa forma, teríamos um cenário “predominantemente umbandista” pontuado pela presença marcante de símbolos e práticas do candomblé. A seguir, um quadro com um resumo das diferenças rituais entre umbanda e candomblé:

Diferenças rituais e cosmológicas entre a umbanda e o candomblé ⁴⁷	
Umbanda	Candomblé
Prática do trabalho espiritual caritativo. A cobrança pelos serviços mágico-religiosos é rejeitada.	Não existiriam restrições quanto à cobrança pelos serviços mágico-religiosos.
Os sacrifícios de animais são formalmente rejeitados. Em ocasiões excepcionais, no entanto, podem ser realizados (sob certas restrições).	A prática de sacrifícios de animais é parte integrante da estrutura ritual da religião.
Língua litúrgica: português, com o uso de algumas poucas expressões de origem africana.	Língua litúrgica: predomínio das expressões de origem africana.
As razões pelas quais são receitados os procedimentos mágicos seriam repassadas às pessoas.	Uma religião apoiada no <i>segredo</i> .
Qualquer médium pode incorporar todas as entidades e orixás.	Apenas o sacerdote e os iniciados na religião poderiam incorporar os orixás.
Prática do passe. Os consulentes podem conversar com as entidades. O diagnóstico dos problemas espirituais que afligem os consulentes se dá a partir desse diálogo.	Os orixás não falam, apenas dançam. O diagnóstico dos problemas dos consulentes – e do receituário para sua cura – se dá através da prática divinatória do jogo de búzios.
Entidades voltadas para o relacionamento com o público: caboclos, pretos-velhos, marinheiros, baianos...	De forma geral, temos a ausência dessas entidades de mediação. Elas podem estar presentes, em alguma medida (principalmente os caboclos), nos terreiros dedicados à prática do candomblé angola. De todo modo, as entidades da umbanda costumam ser tratadas como eguns – espíritos de pessoas já falecidas.
Baixo custo e retórica da humildade.	Maior riqueza e luxo em suas práticas rituais.
Não são necessários rituais de iniciação. Pode ser feito um <i>batismo</i> , mas ele não é obrigatório.	Obrigatoriedade da iniciação.

Finalizando esta questão, vejamos a comparação crítica realizada por Pai Jaime entre sua religião e a umbanda. Ele repete o discurso de reprovação, comum entre os praticantes do candomblé, de que, à umbanda, faltariam *fundamentos* mágico-religiosos sólidos:

“A diferença é que a umbanda só faz batismo, ela não faz cabeça. Ela não tem fundamento, não tem raiz. Ela não tem o poder genético de mexer nas folhas. Então, por exemplo, se eu tiver que fazer uma obrigação na umbanda, eu vou pegar uma vela, vou fazer ‘assim’, vou vestir você com o seu santo e botar ‘ali’, pronto. Já está feito o batizado. Agora, já no candomblé, você vai passar por uma ‘água’, por uma raiz, por um fundamento e dentro deste fundamento você tem que ficar vinte e um dias recolhido numa camarinha. Aí ali você vai passar por um preceito religioso e dali você vai ter ainda a sua dieta, que você vai ficar mais tantos dias ainda cumprindo aquele preceito. Na umbanda não, com uma velinha você já faz o que tem que fazer, porque o negócio deles é mais rápido, agitado, não é de ter reza, fundamento, uma missão mais ao pé da letra”.

⁴⁷ Esse quadro foi inspirado naquele presente em Silva (2000b:126-127).

* * *

Para finalizar a descrição dos procedimentos rituais da umbanda, creio que devo completar uma lacuna. Na Tenda Estrela do Oriente, ao lidar com exus tão evoluídos, acabei por dedicar pouca atenção à questão de seu pagamento. Dessa forma, passei ao largo de um dos rituais mais popularmente associados à umbanda: o *despacho*.

Inicialmente, podemos defini-lo de duas formas. Tanto como uma *oferenda* a uma entidade quanto o ato de *desfazer-se ritualmente de algum elemento impregnado de magia*. Detalhemos essas duas definições.

Como oferenda, o despacho pode ser visto como um “agrado”, um desinteressado sinal de gratidão para com as entidades ou, então, como uma forma de pagamento por algum serviço mágico prestado. Ele pode, inclusive, ser o pagamento para que um encosto que está a perturbar uma pessoa a deixe em paz – se ele recebeu algo para prejudicá-la, não vai deixá-la a troco de nada. Dessa forma, após a realização do “transporte”, tal encosto, incorporado em um médium, vai dizer o que recebeu para prejudicar sua vítima e, naquele momento, o que deseja como oferenda/pagamento para deixá-la⁴⁸.

Esse procedimento é muito associado à figura de exu. Por vezes, o despacho é visto como uma prática voltada *especificamente* a essa entidade. O que não é difícil de compreender pois, se há uma entidade que, em geral, atua magicamente mediante pagamento, ela é exu. E, ainda que ele não cobre (caso, por exemplo, de Sete), é de bom tom – ou conveniente – agradá-lo.

⁴⁸ Ver, acima, um exemplo de negociação entre uma mãe-de-santo e um exu, durante um ritual de descarrego através de transporte.

Elementos utilizados nos despachos/oferendas para exus e pombagiras		
	Exus	Pombagiras
Comida	Pimenta Pedaço de carne apimentada Carne crua Dendê Farofa de mandioca ⇒ Item citado por pessoas que possuem ou possuíram vínculos com o candomblé: o <i>padê</i> ⁴⁹ – farinha de mandioca misturada com pinga, dendê, água e mel.	Não foi citado nenhum elemento voltado especificamente para as pombagiras.
Bebida	Pinga	Champanhe
Tabaco	Charuto Cigarro	Cigarro
Velas	Pretas Em ambos os casos, as velas brancas podem estar presentes, desde que acompanhadas de velas pretas ou vermelhas. Também são possíveis combinações de velas pretas e velas vermelhas para os exus. Nos casos em que é utilizada uma vela metade vermelha e metade preta, entende-se que há um exu e uma pombagira trabalhando juntos e recebendo a vela juntos.	Vermelhas
Outros itens	Durante as giras, os exus de Pai Jorge comem frangos assados (que, em geral, são comprados em padarias).	Rosas vermelhas Perfumes

A questão dos sacrifícios de animais para os exus da umbanda é um tanto controversa. Se tal possibilidade é negada formalmente, na prática podemos encontrar várias exceções. Rosângela, por exemplo, fazendo jus à sua ascendência religiosa com passagem pelo candomblé, falou da necessidade de se fazer sacrifícios de animais para os exus. Daniel, que é “militante” da umbanda e está muito longe de ser um entusiasta dos sacrifícios de animais, afirmou que, vez por outra, é possível oferecer uma galinha preta ou um galo preto aos exus. Enfim, trata-se de prática malvista. Mas que é realizada mediante justificativas diversas.

Passando à segunda possibilidade de explicação, o verbo *despachar* também pode ser visto como o ato de descartar, ritualmente, os elementos utilizados em trabalhos e procedimentos mágicos. Um exemplo: muitas vezes, os elementos que são vistos em cemitérios e encruzilhadas fazem parte desse “desfazer-se” ritual e não de uma oferenda –

⁴⁹ O *padê* seria o ritual de “despachar” exu antes do início dos trabalhos em um terreiro. Ele pode ser interpretado como um procedimento para afastar exu do ritual que será realizado, evitando, assim, que essa entidade, dada às brincadeiras de mau gosto, atrapalhe o mesmo (isso, numa leitura bastante negativa de exu). Por outro lado, admitindo-o como orixá mensageiro, o *padê* pode ser entendido como a oferenda necessária para que ele se disponha a estabelecer a comunicação entre o *aiê*, o plano por nós habitado, e o *orum*, a terra mítica dos orixás. Tal ritual, de todo modo, é marcadamente associado ao universo do candomblé. No caso da

alguém estaria, na verdade, despachando os restos de um trabalho mágico. É importante lembrar que tudo aquilo que possui energia mágica, na medida em que guarda algo de sagrado – ainda que de forma imperfeita –, possui tabus e interdições. Desse modo, precisa ser ritualmente descartado.

Agora que já vimos, no quadro anterior, os elementos que podem ser ofertados para exus e pombagiras, vejamos os locais nos quais eles podem ser depositados. De uma forma geral, os despachos para essas entidades são deixados em encruzilhadas. Aquelas que são formadas pela junção de quatro caminhos e formam uma cruz (+) estão destinadas a receber os despachos voltados para os exus. Já as que são formadas por três caminhos, em formato de “T” ou “Y”, recebem as oferendas e pagamentos destinados às pombagiras. Além das encruzilhadas, também foram citados, como possíveis locais para o depósito das oferendas, os cemitérios, as matas, as ruas de terra e as linhas de trem.

Vejamos um depoimento que complementa a questão do local destinado aos despachos. Alexandre citou, além dos espaços já listados, o Santuário Nacional da Umbanda⁵⁰ e o Cemitério Municipal de Diadema (esse cemitério possui um espaço denominado “Ilê” que é voltado para a colocação de despachos)⁵¹. É interessante notar que um umbandista egresso do kardecismo utiliza um argumento a respeito da “sujeira” nas ruas e sugere a necessidade de menor exposição da religião para recomendar o uso do espaço desse santuário para realização das oferendas. Tais colocações, muitas vezes, são feitas justamente pelos adeptos do candomblé, que costumam criticar tal exposição e “sujeira” dos despachos umbandistas. Nas palavras de Alexandre:

“Então, hoje, tem o Santuário Nacional da Umbanda, que você pode ver no jornal. Você já foi lá? [Entrevistador: Não.] (...) lá tem pedreira, lá tem mata, lá tem cachoeira... Lá tem força de todos os orixás, menos o mar. Então, hoje, eu faço todas as minhas oferendas de Exu lá. (...) Eu faço minhas oferendas lá. Todas. E recomendo que todos façam lá. Pra não ficar sujando a esquina e não ficar mostrando que a gente... Sei lá. Entendeu?”

* * *

tenda de Pai Jorge, ele é visto como um ritual *importado* e que precisa ser realizado por conta da iniciação desse sacerdote no candomblé.

⁵⁰ Localizado na Estrada do Montanhão, número 700, no Parque do Pedroso, em Santo André (SP).

⁵¹ Para uma etnografia desse espaço, o “Ilê” do Cemitério de Diadema, ver Silva (1995:233-235).

Pois bem, como é possível notar, a partir da etnografia realizada na Tenda Estrela do Oriente – articulada à revisão bibliográfica –, procurei elaborar uma descrição geral do “funcionamento” do sistema religioso umbandista. Atentei à sua cosmogonia, seus rituais e suas disputas com outros sistemas que integram o campo religioso afro-brasileiro. Além disso, procurei destacar, nessa descrição, os elementos que serão mais úteis ao debate sobre as trocas simbólicas envolvendo umbanda e IURD. A seguir, realizarei exercício análogo, tendo, como objeto de minha etnografia, a cosmogonia e as práticas rituais da IURD. Nesse sentido, farei o máximo esforço para recuperar e articular elementos já descritos no relato sobre a umbanda. Desse modo, o sistema umbandista servirá, também, como “guia” para a reconstrução da estrutura ritual da IURD. Isso ficará evidente em todos os momentos em que, após descrever um determinado símbolo ou ritual mobilizado por tal denominação, eu fizer um esforço, quando for o caso, para mostrar como ele foi tomado de empréstimo à umbanda – ou, de forma mais ampla, ao campo religioso afro-brasileiro – e recoberto com uma nova camada de significados.

Capítulo 2 – A Igreja Universal do Reino de Deus

Como “definir” o campo religioso do qual faz parte a IURD? Seria possível dizer que a denominação, a princípio, integra um campo religioso mais geral que poderíamos chamar de “evangélico”. Tal campo possuiria as seguintes características:

(...) o termo evangélico, na América Latina, recobre o campo religioso formado pelas denominações cristãs nascidas na e descendentes da Reforma Protestante européia no século XVI. Designa tanto as igrejas protestantes históricas (Luterana, Presbiteriana, Congregacional, Anglicana, Metodista e Batista) como as pentecostais (Congregação Cristã no Brasil, Assembléia de Deus, Evangelho Quadrangular, Brasil para Cristo, Deus é Amor, Casa da Bênção, Universal do Reino de Deus, etc.). (Mariano, 1999:10)⁵²

Dessa forma, o *campo religioso evangélico* compreenderia, de forma um tanto ampla, todas as denominações que surgiram na Reforma Protestante e dela descenderam. Assim, se os sistemas religiosos que integram esse campo têm uma origem histórica comum, por outro lado, guardam grandes diferenças teológicas, rituais e institucionais.

Pois bem, como é possível notar nessa citação de Mariano, além das igrejas protestantes históricas, também teríamos as igrejas chamadas de “pentecostais”. O *pentecostalismo*, por sua vez, poderia ser definido da seguinte forma:

(...) Nascido nos Estados Unidos no começo deste século, o pentecostalismo, herdeiro e descendente do metodismo wesleyano e do movimento holiness, distingue-se do protestantismo, grosso modo, por pregar, baseado em Atos 2, a contemporaneidade dos dons do Espírito Santo, dos quais sobressaem os dons de

⁵² Esse trabalho de Mariano, *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, como será possível notar, me servirá como “guia” para o entendimento, de forma geral, do campo neopentecostal brasileiro e, de forma mais específica, da IURD. No que diz respeito a esse sistema religioso em particular, também será fundamental o trabalho de Almeida (1996).

línguas (glossolalia), cura e discernimento de espíritos. Para simplificar, os pentecostais, diferentemente dos protestantes históricos, acreditam que Deus, por intermédio do Espírito Santo e em nome de Cristo, continua a agir hoje da mesma forma que no cristianismo primitivo, curando enfermos, expulsando demônios, distribuindo bênçãos e dons espirituais, realizando milagres, dialogando com seus servos, concedendo infinitas amostras concretas de Seu supremo poder e inigualável bondade. (id.)

No pentecostalismo, podemos observar, portanto, o retorno da atuação divina no cotidiano dos homens. O Deus inalcançável dos protestantes históricos é substituído por outro que, através do Espírito Santo e em nome de Jesus Cristo, não se furta a agir quando requisitado por seus filhos. Como será possível ver no caso específico da IURD, essa atuação das forças divinas, na medida que é, em grande parte, fruto da manipulação ritual, parece trazer de volta, aos espaços de culto, uma dimensão *mágica* que se pretendia abolida no protestantismo histórico.

Assim, retomemos o caminho feito até aqui, rumo à IURD. Já sabemos que ela integra o campo religioso evangélico e que, dentro desse campo, faz parte do conjunto de denominações que poderíamos classificar como *pentecostais*. No entanto, o campo religioso pentecostal, a partir de suas diferenças de ordem ritual, litúrgica e teológica e de sua dinâmica histórica e institucional, também pode ser dividido. Nesse sentido, mais uma vez, recorrerei a Mariano (id.). Utilizarei sua tipologia de classificação das denominações pentecostais. Ele divide o movimento pentecostal, no Brasil, em três fases diferentes: pentecostalismo clássico, deuteropentecostalismo e neopentecostalismo.

Notemos, rapidamente, algumas características desses três segmentos do campo pentecostal brasileiro.

Podemos representar o pentecostalismo clássico através de duas denominações de grande destaque em nosso país: a Congregação Cristã no Brasil (fundada em 1910, na cidade de São Paulo) e a Assembléia de Deus (que data de 1911 e foi fundada em Belém, no estado do Pará). Vejamos um pouco das características e das histórias dessas duas denominações – elas são úteis para mostrar as características do pentecostalismo clássico de forma geral:

No início, compostas majoritariamente por pessoas pobres e de pouca escolaridade, discriminadas por protestantes históricos e perseguidas pela Igreja

Católica, ambas caracterizaram-se por um ferrenho anticatolicismo, por enfatizar o dom de línguas, a crença na volta iminente de Cristo e na salvação paradisíaca e pelo comportamento de radical sectarismo e ascetismo de rejeição do mundo exterior. Hoje, seu perfil social mudou parcialmente. Embora continuem a abrigar sobretudo as camadas pobres e pouco escolarizadas, também contam com setores de classe média, profissionais liberais e empresários. Não obstante suas quase nove décadas de existência, ambas ainda mantêm bem vivos a postura sectária e o ideário ascético. Apesar de pretender manter-se irremovível em seu tradicionalismo, a Congregação Cristã vem sofrendo pequenas alterações na área de usos e costumes e em sua composição social. Já a Assembléia de Deus, desde 1989 cindida em duas denominações, mostra-se mais flexível e disposta a acompanhar certas mudanças que estão se processando no movimento pentecostal e, apesar da defasagem, na sociedade. (id.:30)

O pentecostalismo clássico teria predominado entre a década de 1910 e o final dos anos 1940. A partir do começo da década de 1950, terá início a segunda onda pentecostal: o *deuteropentecostalismo*. Um marco, para essa fase do movimento pentecostal, foi a fundação, em São Paulo, da Igreja do Evangelho Quadrangular. Através de seu braço evangelizador – a “Cruzada Nacional de Evangelização” –, essa denominação implementou, de forma inovadora, a prática do evangelismo de massa (através do rádio, concentrações em praça pública, estádios e cinemas). Sua mensagem era centrada na questão da cura divina. O impacto da Cruzada contribuiu decisivamente para a fragmentação do campo pentecostal brasileiro. A Igreja do Evangelho Quadrangular, por exemplo, gerou, como dissidência, a “Brasil Para Cristo”. Esta, por sua vez, deu origem à “Deus é Amor” e à “Casa da Bênção”. E tenho certeza que, se fôssemos elencar todas as múltiplas dissidências dessas igrejas, ficaríamos impressionados com o grau de fragmentação desse campo religioso⁵³. É preciso ressaltar, portanto, o fato de que, entre essas duas ondas, há um corte predominantemente histórico e institucional. As diferenças de ordem teológica não são tão significativas. Assim, quanto à teologia, *as duas primeiras ondas pentecostais apresentam diferenças apenas nas ênfases que cada qual confere a um dom do Espírito Santo. A primeira enfatiza o dom de línguas, a segunda, o de cura* (ib.:31).

Em fins da década de 1970, tem início a onda pentecostal que irá gerar a IURD. Trata-se do *neopentecostalismo*. Aqui, além da diferenciação histórico-institucional,

⁵³ De acordo com Almeida (id.:6), *os pentecostais fizeram da dissidência religiosa um dos processos recorrentes para a solução das divergências internas entre as várias interpretações bíblicas e/ou ascensão de novas lideranças carismáticas*.

também serão notadas marcantes transformações de cunho teológico, ritual e comportamental. A seguir, algumas características dessa fase do pentecostalismo, com a qual a IURD, um dos objetos deste trabalho, tanto se identifica:

Retirando as que são igualmente válidas para o pentecostalismo clássico e o deuteropentecostalismo (antiecumenismo, líderes fortes, uso de meios de comunicação de massa, estímulo à expressividade emocional, participação na política partidária, pregação da cura divina), sobre as características do neopentecostalismo, destaco três aspectos fundamentais: 1) exacerbação da guerra espiritual contra o Diabo e seu séquito de anjos decaídos; 2) pregação enfática da Teologia da Prosperidade; 3) liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade. Uma quarta característica importante, ressaltada por Oro (1992), é o fato de elas se estruturarem empresarialmente. (...) Resulta destas características a ruptura com os tradicionais sectarismo e ascetismo pentecostais. (ib.:36, grifos meus)

Cumprido esse percurso, sabemos que a IURD é uma denominação evangélica e pentecostal, sendo que, dentro dessa última categoria, pode ser definida como neopentecostal. Assim, creio que podemos tratar, muito brevemente, do histórico de formação dessa igreja. Ela teria sido fundada no ano de 1977, na sala de uma ex-funerária, no bairro da Abolição, na cidade do Rio de Janeiro. Ao refazermos sua “genealogia”, ainda que de forma simplificada, iremos perceber a citada fragmentação do campo pentecostal. A IURD tem parentesco com a Igreja de Nova Vida. Esta foi fundada em 1960, pelo missionário canadense Robert McAlister, que teve passagens pela Assembléia de Deus e a Cruzada Nacional de Evangelização. Edir Macedo, então integrante da Igreja de Nova Vida, decide abandonar essa denominação e, juntamente de Romildo Ribeiro Soares (que, atualmente, é conhecido como o missionário R. R. Soares), Roberto Augusto Lopes e dos irmãos Samuel e Fidélis Coutinho, funda a Cruzada do Caminho Eterno (1975). Dois anos depois, em 1977, Macedo, Soares e Roberto Lopes deixaram a Cruzada para fundar a IURD⁵⁴.

De acordo com Almeida (1996:2), a igreja liderada pelo bispo Edir Macedo cresceu assentada em duas estratégias básicas. A primeira diz respeito a uma mensagem religiosa estruturada sobre o tripé cura-exorcismo-prosperidade financeira – sendo que o Diabo

⁵⁴ Posteriormente, R. R. Soares e Roberto Lopes desligaram-se da IURD. Para maiores detalhes dessa “genealogia”, ver Mariano, 1999:53-57.

(localizado preferencialmente nas religiões afro-brasileiras) é o ente que permite a articulação desses três elementos. Em segundo lugar, há que se considerar que a IURD está ocupando espaços qualitativamente novos na sociedade. Ela adentra ambientes que ainda estão pouco acostumados à presença de uma denominação religiosa. Presença agressiva, aliás. A denominação tem investido, de forma sistemática, na política, na mídia e no mercado. Possui deputados federais e um senador, é proprietária da Rede Record de televisão e de várias rádios e possui empresas nos setores gráfico e fonográfico.

Por fim, seria algo injusto se não considerasse a importância de seu líder e um de seus fundadores, o bispo Edir Macedo. Em meio às muitas controvérsias que envolvem seu nome, ele conseguiu levar a IURD a todo Brasil e a algumas dezenas de países pelo mundo afora:

(...) Venerado por fiéis e subalternos, criticado por adversários religiosos e pastores concorrentes, acusado pela polícia, pela Justiça e pela imprensa de charlatanismo, estelionato, curandeirismo e de enriquecimento às custas da exploração da miséria, ignorância e credulidade alheias, Macedo vai, em parte graças ao Diabo que tanto ataca, interpela e humilha, construindo a passos largos seu império. (Mariano, id.:54)

Agora que já relatamos o histórico da IURD e seu enquadramento no campo religioso brasileiro, passemos à descrição de sua cosmogonia e de sua estrutura ritual.

2.1 Entre o poder de Deus e o protagonismo do Diabo: a cosmogonia da IURD

É possível dizer que a cosmogonia “iurdiana” é relativamente mais simples que aquela que encontramos na umbanda. Em lugar de um *continuum* de desenvolvimento espiritual, no qual, entre pólos ideais de bem e mal, temos uma miríade de entidades em processo de aperfeiçoamento, na IURD teremos uma cosmogonia marcadamente maniqueísta. Divindades perfeitas de um lado, espíritos imundos de outro. Nada de entidades de boa índole que, eventualmente, conservam o hábito da bebida e do cigarro.

Pois bem, as divindades perfeitas que habitam a IURD são aquelas que compõem a santíssima trindade – Deus Pai, Deus Filho (Jesus Cristo) e o Espírito Santo de Deus – mais o seu exército celeste de anjos. Os santos católicos e o culto a Maria, mãe de Deus, são postos de lado.

Nas religiões protestantes históricas, temos a figura de um Deus verdadeiramente inatingível, completamente apartado das coisas do mundo. Observando a humanidade, dos confins do universo, espera que tenhamos uma vida santificada, que nos garanta a salvação. A intervenção direta do sagrado na vida dos homens parece extinta. O tempo dos milagres haveria passado. Na IURD observaremos um cenário completamente diferente. Deus está preocupado com a humanidade e pronto para agir. Está sempre disposto a intervir para ajudar um filho que clama por seu auxílio. Muitas vezes, não o faz diretamente. No entanto, através da atuação de Jesus Cristo e do Espírito Santo, está sempre presente. Mas, se não atua pelas “próprias mãos”, ouve atentamente nossas súplicas com seus próprios ouvidos. Nas reuniões da IURD, voltadas para o louvor⁵⁵, pastores e bispos convidam os fiéis a se encaminharem ao trono do Altíssimo e, em sua presença, falarem de seu amor por Ele e de suas dificuldades. Ao que parece, o Deus da Reforma, outrora exilado no reino do sagrado, parece ter voltado a atuar no mundo.

Deus, num outro momento em que se compadeceu das agruras da humanidade, enviou-nos um salvador. Trata-se de seu filho, Jesus Cristo. Concebido sem pecado, foi recebido no ventre de Maria, mulher de José, um carpinteiro. Foi encarregado de nos trazer a *boa nova* de que Deus estava conosco. As leis de Moisés poderiam ser justas, mas não eram mais suficientes. Filho de um Deus que sempre fora áspero com o povo escolhido, a Jesus coube a tarefa de trazer o perdão para as falhas humanas. Com seu sacrifício, na cruz, tal qual um cordeiro, teria expiado nossos pecados. Que pague o próprio filho de Deus, mas não aqueles que o oferecem em holocausto.

Jesus Cristo, nos rituais da IURD, tem uma “atuação” constante. Aqueles que suplicam seu auxílio sempre recebem uma rápida resposta. Na prática, a denominação recorre, em seus rituais, a dois símbolos de grande apelo: o *sangue* e o *nome* de Jesus Cristo. O nome daquele que nunca se furtou a auxiliar os pecadores e o sangue que ele

⁵⁵ Reuniões realizadas às quartas-feiras e domingos, discorrerei mais a respeito delas adiante.

derramou na cruz para nos salvar, garantindo o perdão de toda humanidade. Vejamos, então, como tais símbolos são “operacionalizados” nos cultos.

O sangue de Jesus é representado através do suco de uva (não ficaria bem a uma denominação neopentecostal, que vê a atuação do Diabo por trás de todos os vícios, inclusive o alcoolismo, manter a utilização do vinho, como nas missas católicas). Ele estaria presente em dois momentos cruciais da vida de Cristo: a Última Ceia com os apóstolos e a sua crucificação. No primeiro deles, ficaria estabelecida a correspondência entre o vinho e o sangue do cordeiro de Deus. No segundo, o mais importante para este tópico, há o sacrifício de Jesus em benefício da humanidade – ele teria derramado seu sangue para nos salvar de nossos pecados. Essa é uma colocação presente em praticamente todos os relatos dos entrevistados: Jesus derramou seu sangue, num gesto de sacrifício, para a remissão dos pecados de toda a humanidade. Assim, o sangue de Jesus tem uma significação muito clara nos rituais da IURD: ele simboliza o *perdão*.

O nome de Jesus possui dois atributos básicos, um mais geral e outro específico. O primeiro deles diz respeito ao fato de que tudo aquilo que a pessoa pede em nome de Jesus, com fé, é por Ele atendido/realizado. De acordo com Otávio, fiel da IURD, “*em várias situações* [dores, doenças, desastres, etc.], quando a pessoa usa o nome de Jesus, a resposta é *imediata*”. Já a utilização mais específica desse nome, nos rituais da denominação, está relacionada ao fato de que ele seria a arma mais poderosa e eficaz de pastores e fiéis na luta contra o Diabo e seus demônios. O pastor, em si, não teria poder para expulsar os espíritos imundos. Ele depende da autoridade desse nome santo para fazê-lo. Assim, de acordo com o obreiro Wilians, o nome de Jesus

“(...) contém poder e autoridade nos céus e na Terra, no inferno... Todo o joelho, um dia, há de se dobrar e confessar que Jesus Cristo é o Senhor. Não há principado, potestade, legião de demônios, dominadores, nem o próprio Diabo... Nada pode diante da autoridade de Jesus. O Espírito Santo nos dá essa autoridade. Mas é em o nome e somente em nome de Jesus que nós expelimos os demônios [e] curamos os enfermos”.

O que podemos concluir é que tanto o *sangue* quanto o *nome* de Jesus têm poder. No entanto, há uma “especialização” de poderes. O primeiro está voltado para o perdão dos pecados e o segundo para o rápido atendimento dos pedidos realizados com fé e a

autoridade para a expulsão dos demônios. Como se pode notar, pela dimensão manipulativa que é dada a esses símbolos, a atuação de Jesus, neles representada, possui um claro conteúdo mágico.

Passemos, agora, à figura do Espírito Santo de Deus. Ele é o espírito “consolador” prometido por Jesus Cristo, aos apóstolos, em João (14.16): *eu rogarei ao Pai, e ele vos dará outro Consolador, a fim de que esteja para sempre convosco*⁵⁶. Jesus voltaria à morada de seu Pai mas rogaria a este que enviasse ao mundo um outro espírito, em seu nome. O Espírito Santo, por sua vez, teria se manifestado no quinquagésimo dia da ressurreição de Jesus Cristo, na passagem bíblica de Pentecostes. Tal manifestação teria ocorrido através das “línguas de fogo”:

Ao cumprir-se o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar;

de repente, veio do céu um som, como de um vento impetuoso, e encheu toda a casa onde estavam assentados. E apareceram, distribuídas entre eles, línguas, como de fogo, e pousou uma sobre cada um deles.

Todos ficaram cheios do Espírito Santo e passaram a falar em outras línguas, segundo o Espírito lhes concedia que falassem. (Atos, 2.1-4)

Talvez possamos notar alguma fragilidade doutrinária na IURD, empiricamente, quando percebemos que apenas em um relato conseguimos perceber uma *definição*, por parte do entrevistado, a respeito de quem seria, de fato, o Espírito Santo. O interlocutor em questão, que é obreiro da denominação (Wilians), cita o evangelho de João (id.). Em suas palavras:

“(...) ele não é maior nem menor que Deus. Ele é o próprio Deus em espírito. Que foi prometido por Jesus aos discípulos. Jesus disse: ‘eu vou para o pai. Mas não vos deixarei sozinhos. Permaneци mais um tempo aqui nessa cidade, porque rogarei ao Pai que envie outro consolador’”.

Dessa forma, as pessoas o explicam através da descrição das consequências benéficas de sua atuação em suas vidas e relatam o que sentem, física e psicologicamente, quando são tocadas por Ele. A esse respeito, basta considerar que alguns entrevistados

sequer forneceram qualquer definição de *quem* ou *o quê* seria o Espírito Santo. Alguns outros, limitaram-se a dizer que se tratava do espírito de Deus, da presença de Deus ou, então, de “algo ilimitado”.

De todo modo, deve ficar claro, quando tratamos do Espírito Santo, que estamos diante do personagem fundamental para a realização dos milagres. Na medida em que é uma manifestação espiritual de Deus, é Ele quem estabelece o contato entre o Altíssimo e os homens. É, portanto, o veículo da atuação mágica dessa divindade outrora inatingível.

Assim, vejamos as *sensações* que as pessoas dizem experimentar quando entram em contato com Ele. Creio que essas palavras podem ser úteis para determinar como a IURD valoriza o êxtase religioso. De acordo com o ex-obreiro Félix:

“(...) é como se Deus mesmo pegasse a gente no colo, assim, e abraçasse. Porque é uma sensação muito boa que a gente tem. De conforto, de paz de espírito... (...) Você sente que Deus tá te tocando no mais íntimo do seu ser”.

Quanto ao seu batismo com o Espírito Santo (ritual que abordarei em detalhes logo adiante), ele ainda afirmou:

“(...) é uma coisa maravilhosa, assim, de você sentir. Você sente, assim, que você está sendo, realmente, abraçado por uma força maior que você não imaginava que teria. E é uma sensação. Dá vontade de chorar, dá calor... É uma sensação muito forte, assim, né? Parece que o coração vai explodir, vai sair pela boca... É muito bom”.

Além disso, os entrevistados ainda relataram, de maneira geral, as seguintes sensações: alegria, segurança, tranqüilidade, amor, esperança, bem-estar e autoconfiança (a pessoa não teria dúvidas de seu sucesso ao se engajar em algum projeto).

Quanto às *consequências* da influência do Espírito Santo na vida dos fiéis, creio ser esclarecedor começar com o depoimento de uma obreira (Fabiana). Ela, ao contrário de outros entrevistados, deixa de lado a possibilidade de explicação da atuação desse ser através das sensações e procura se fixar na questão das transformações comportamentais

⁵⁶ Todas as citações bíblicas foram retiradas de *Bíblia Sagrada*. Trata-se da tradução realizada por Almeida, João Ferreira de. Foi utilizada a segunda edição dessa tradução, revista e atualizada no Brasil. Essa versão foi editada pela Sociedade Bíblica do Brasil, Barueri (SP), 2003.

que são sobrenaturalmente inspiradas. Ela chega, inclusive, a negar a dimensão extática da atuação do Espírito Santo:

“Mas a atuação, no caso, que a gente crê, não é aquela atuação que geralmente as igrejas pregam... Praas pessoas sentirem, assim, muitas lições e cantar e gritar e fazer tantas coisas... Isso já não é a nossa visão. O Espírito Santo, ele te orienta, ele te ajuda, pra que você possa tomar as atitudes certas. Então, a IURD trabalha muito com o comportamento das pessoas. A maioria dos ensinamentos da igreja têm relação com o comportamento. Então isso transforma muito uma pessoa. (...) Então, na IURD, principalmente eu, que trabalhei muito com jovens, a gente vê muito essa mudança de comportamento. A jovem chega lá com uma visão completamente... sei lá, alienada, do mundo. Coisas que você vê que vai fazer ela sofrer, vai fazer ela ter uma vida destruída. E você fala, poxa, mas se você agir assim, se você fizer assim... E você vem criar uma mudança de comportamento. É isso que eu vejo na Igreja, que eu creio que tem a ação do Espírito Santo nisso”.

Com relação à essa mudança de atitude motivada pelo Espírito Santo, vale a pena complementar a fala dessa obreira com a de uma outra. Lílian cita os frutos da atuação do Espírito Santo a partir da passagem bíblica de Gálatas 5.22: *amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, temperança*. Por outro lado, nesse mesmo livro, nos versículos 19 a 21, são citadas as obras da carne, aquelas das quais o fiel virá a se libertar quando preenchido por esse Espírito: *prostituição, impureza, lascívia, idolatria, feitiçarias, inimizades, porfias, ciúmes, iras, discórdias, dissensões, facções, invejas, bebedices, glotonarias e coisas semelhantes a estas*. Essa obreira é outra que põe de lado as sensações e, em seu lugar, além das consequências da atuação do Espírito Santo, coloca a questão da fé. Assim, a pessoa não precisaria *sentir*. Bastaria ela *crer* que o Espírito Santo está com ela.

Esses são os três principais representantes do que há de *bom* no maniqueísta panteão da IURD. Em primeiro lugar, Deus. A divindade máxima dos cristãos que, em sua versão neopentecostal, procura romper com o isolamento celeste para se aproximar de seus filhos terrenos. Depois dele, seu filho, Jesus Cristo. Aquele que foi encarregado de nos trazer a boa nova de um Pai misericordioso e renovar nossos laços para com Ele. Seu sacrifício na cruz representou a remissão dos pecados de toda humanidade. Em seu nome há poder e em seu sangue há perdão. Por fim, o Espírito Santo de Deus. A manifestação palpável da existência desse grande pai celestial. Um pai que se importaria conosco e, ainda que

indiretamente, dispor-se-ia a intervir, em nosso auxílio, em nossas vidas. Como é possível notar, a IURD, em seu entendimento da santíssima trindade, consegue dar, aos seus integrantes celestes, um papel de ativa intromissão mágica no cotidiano dos homens.

Além dessas três figuras de grande destaque, ainda há o papel um tanto periférico dos anjos. Serafins, querubins e todos aqueles espíritos que compartilham o espaço mítico dos céus com os integrantes da trindade. São citados nos cultos da IURD por conta de suas aparições na Bíblia e, vez por outra, durante a admoestaçāo dos demônios, nos rituais de descarrego.

Passemos, agora, a um outro importante protagonista do sistema cosmológico iurdiano: o Diabo. Essa divindade, líder das hordas de demônios que infestam o inferno (os encostos que se manifestam nos templos), é, no panteão da IURD, a encarnação do mal. Aquele que foi capaz de desafiar a autoridade divina a partir de um torpe sentimento, a inveja. É fato que a IURD conseguiu angariar legiões de fiéis a partir da atualização e institucionalização de rituais mágicos de inspiração cristã. Essa magia institucional⁵⁷, por sua vez, traz consigo um claro conteúdo ético⁵⁸. Não estamos mais lidando com exus e pombagiras, estamos pedindo o auxílio do Espírito Santo de Deus. Mas, para arregimentar exércitos dispostos a atuar em uma guerra mágica, é preciso ter um inimigo contra o qual lutar. Assim, se a um Deus terrivelmente distante correspondia um Diabo em vias de tornar-se mera alegoria, no caso da IURD, ao Deus que intervém corresponderá um Diabo sempre presente e extremamente atuante:

Para os pentecostais, somente Deus (Pai-Filho-Espírito Santo) e o demônio podem agir neste mundo. Isto não significa que o sobrenatural esteja menos presente no cotidiano pentecostal. Para compensar, tanto Deus como o diabo são bastante ativos. Ambos podem estar tão próximos das pessoas que, por vezes, tomam o seu corpo e agem em seu lugar. Tanto um fiel pode receber o Espírito Santo como um pecador pode ser possuído pelo diabo. Tanto é o diabo que causa as doenças, conflitos, desempregos, alcoolismo, leva ao roubo ou a qualquer crime, como são Jesus e o Espírito Santo que curam, acalmam, dão saúde, dão prosperidade material e libertam do vício e do pecado. Nesta visão se nega, por um lado, a ação de outros seres espirituais, por outro, a responsabilidade humana e, consequentemente, as origens históricas do mal e do bem. (Mariz, 1997:47)

⁵⁷ Sobre a “magia institucionalizada” da IURD, ver Mariano (1996a).

⁵⁸ Para a injunção entre magia e ética, realizada pela IURD, ver Mariz (1994 e 1997).

A seguir, ao descrever mais detalhadamente o que o Diabo significa para os fiéis dessa denominação, é preciso ter clara, portanto, sua importância. Se o seu poder é inferior ao de Deus, sua presença na vida dos fiéis é até maior. Afinal, todos que estão no mundo estão sujeitos às suas tentações. Nem todos, no entanto, buscam a salvação através do Pai Celestial.

Os integrantes da IURD, ao falar do Diabo, costumam remeter-se à figura de Lúcifer. Ele teria sido o mais iluminado dos anjos de Deus, seu “braço direito”. Porém, devido a seu orgulho e cobiça, tentou desafiar seu Senhor e acabou expulso dos céus. Junto com ele, também foi banida a terça parte dos anjos – seus seguidores. Foram todos enviados ao inferno. Lúcifer tornou-se o Diabo e seus seguidores tornaram-se os demônios. É importante frisar que todos eles não têm mais a possibilidade do perdão: estão condenados à danação eterna no inferno.

É preciso somar, a essa descrição “histórica” da figura do Diabo, uma outra que remete à sua atuação no mundo, para com as *criaturas* de Deus. Ocorreria uma disputa entre Deus e o Diabo pelas almas das pessoas. Os demônios, incapazes de atingir diretamente a Deus, seus anjos ou seus *filhos* (as pessoas que aceitaram a Jesus como Senhor e Salvador e que são plenas do Espírito Santo), procuram atingir as suas *criaturas* (os seres humanos que não se enquadram nas categorias anteriores) e, dessa forma, atingi-lo indiretamente. Assim, o Diabo, através da atuação de seus servos, é o responsável por todas as tentações e todos os atos malignos praticados pelas *criaturas* de Deus: faz as pessoas matarem, roubarem, suicidarem-se, prostituírem-se, etc. De acordo com uma fiel (Eliane), “*todo o mal que tem no mundo é do Diabo. É o Diabo que faz as pessoas fazerem tanta maldade*”. A culpa, portanto, deve recair sempre sobre a força espiritual do mal – o Diabo e seus subordinados. Eles são os verdadeiros responsáveis pelo que ocorre de ruim nas vidas das pessoas e, também, pelos atos malignos por elas praticados. Resta às *criaturas* de Deus, reconhecendo os perigos da atuação maligna, trilhar o caminho que as transformará em seus *filhos*.

Creio que seria proveitoso citar o depoimento de uma entrevistada (Ivone) a respeito da atuação do Diabo. Ela forneceu, como exemplo, o episódio, de grande repercussão, em que a jovem Susane Von Richthofen foi acusada de ser a mandante do assassinato de seus próprios pais. Considerando a cobertura sensacionalista dada por parte dos órgãos de

imprensa a esse caso policial e, além disso, um certo sentimento de “linchamento”, difuso em nossa sociedade, para com a jovem, é digno de nota o fato de uma pessoa isentá-la completamente de culpa. O culpado seria o Diabo:

“Porque se você viu um tempo atrás, aí, aquela filha que planejou o assassinato do pai e da mãe. Aquilo você acha que ela tava no espírito normal? Não tava, gente. Porque depois ela se arrependeu, uma pessoa... Eu penso em mim: eu não teria coragem de matar um filho meu e nem uma outra pessoa. Eu não teria essa coragem. Sabe? Quer dizer... Você tem que estar muito possuído pelo mal, tem que estar muito possuído pelo Diabo pra poder ter coragem de tirar uma vida de um ser humano, gente! Se a gente não tem coragem de matar um cachorro, vai ter coragem de matar uma pessoa? Eu creio que é o próprio Diabo que atua na pessoa e deixa a pessoa muito fora de si pra fazer um negócio desse”.

Mas o Diabo, embora seja o líder dos exércitos do mal, vive confinado ao inferno. Dessa forma, ele atua indiretamente no mundo. Seria importante, então, que víssemos a atuação de seus servos, que comparecem diariamente aos templos da IURD. Passemos, então, aos encostos.

Alguns entrevistados disseram que a adoção do termo *encosto* ocorreu por conta de processos judiciais impetrados por representantes de vertentes religiosas que se sentiam ofendidas com a prática da IURD de chamar os espíritos malignos por seus “verdadeiros nomes”. Para o caso das religiões afro-brasileiras, tratar-se-ia do hábito de bispos, pastores e obreiros de chamar os demônios de “pombagiras”, “exus”, “pretos-velhos”, “caboclos”, etc. Após a reação negativa dessas religiões, convencionou-se que o mais adequado seria chamar os espíritos malignos, genericamente, de encostos. O que seria, inclusive, uma forma de evitar chamá-los por seus “verdadeiros” nomes ao mesmo tempo em que se passava, ainda, a utilizar um termo marcadamente associado ao universo religioso afro-brasileiro. Aliás, os *encostos* da umbanda e aqueles que comparecem à IURD possuiriam, inclusive, uma proximidade geral quanto à sua atuação. Seriam, genericamente, nos dois sistemas, espíritos que se *encostam* nas pessoas para prejudicá-las.

De todo modo, no caso específico da IURD, o termo *encosto* serviria, então, como designação genérica para os demônios: os anjos que foram expulsos do céu junto com o Diabo e que agora o servem. Simplificando, poderíamos ficar com o seguinte esquema:

Encostos = Demônios/Servos do Diabo [= Entidades das religiões afro-brasileiras]

Como se pode notar, coloco entre colchetes a relação de sinônima dos encostos e demônios para com as entidades das religiões afro-brasileiras. Embora todas as entidades dessas religiões sejam, de acordo com os integrantes da IURD, oriundas do inferno, por outro lado, nem todos os encostos e demônios seriam provenientes dessas religiões. Os espíritos de luz do kardecismo, por exemplo, também são demônios. Resumindo, *todos* os espíritos, com a exceção única do Espírito Santo de Deus, na leitura iurdiana, são demônios.

Pois bem, quando indagados se a IURD expulsaria os mesmos encostos que a umbanda afirma expulsar, todos os entrevistados deixaram clara sua opinião de que essa religião (bem como as religiões afro-brasileiras de forma geral) *não expulsa encostos*. Ela, ao contrário, conviveria com eles. Todos aqueles espíritos que se manifestam nos terreiros, afirmando serem “guias” ou “anjos de luz” seriam, na verdade, encostos que, representando o papel de seres bondosos, esperam o melhor momento para iludir e prejudicar as pessoas que procuram seu auxílio. A argumentação dos fiéis da IURD, nesse sentido, é, de fato, irrefutável: se são espíritos iluminados, por que se manifestam, com os mesmos nomes, nos templos da IURD, mostrando suas verdadeiras e demoníacas faces?⁵⁹ O obreiro Wilians pergunta: “*como é que o mal que manifesta aqui [no templo] como demônio pode tirar o mal da sua vida [lá no terreiro]?*”

Assim, as entidades das religiões afro-brasileiras – em verdade, demônios e encostos – procurariam *iludir* as pessoas que buscam seu auxílio. O que poderíamos observar nesses espaços reservados para a atuação do mal seria a realização de trabalhos mágicos cuja eficácia é *fraudulenta*. Os problemas relatados pelas pessoas seriam resolvidos de forma ilusória e/ou temporária. Isso significa que esses falsos espíritos iluminados poderiam até trazer benefícios, a curto prazo, para seus consulentes. Mas, a longo prazo, seriam só malefícios.

Exemplificando: uma pessoa comparece ao terreiro com uma dor no braço. Consideremos que tal dor estaria sendo causada por um encosto. No terreiro, ao se

⁵⁹ Nesse sentido, é significativa a interrogação presente no título do livro do bispo Edir Macedo: *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* (1996).

consultar com uma suposta entidade de luz e após se submeter a algum procedimento mágico, tem seu problema *aparentemente* resolvido. Mas o que teria ocorrido de fato? Vejamos as respostas mais prováveis. O encosto pode ter mudado de lugar em seu corpo e, assim, se a dor no braço sumiu, dentro de algum tempo, surgirá outra na perna. A dor pode sumir por algum tempo e, posteriormente, regressar muito mais forte. Ou, ainda, o desconforto pode sumir por completo. Mas isso apenas significaria que, no terreiro, o primeiro encosto foi substituído por um novo, que vai lhe trazer um problema de natureza diferente (questões financeiras, amorosas...). Enfim, repetindo o que disse o obreiro Wilians, como o mal poderia livrar a pessoa do mal?

Ainda um outro ponto citado pelos entrevistados merece destaque. Nas religiões afro-brasileiras, a pessoa seria obrigada a atender aos “caprichos” de determinados encostos. Ela teria de lhes dar oferendas, comparecer às suas festas, acender velas para sua pretensa evolução espiritual, etc. E caso a pessoa venha a lhes desobedecer, pode sofrer castigos.

Temos, aqui, uma releitura interessante de práticas do universo religioso afro-brasileiro. Um umbandista que resolve abandonar sua missão como veículo para que as entidades possam prestar caridade em Terra pode, de fato, ser vítima de alguma represália. Um exu não veria grandes problemas em fazer um médium tropeçar na rua para lembrá-lo de que ele não comparece ao terreiro há alguns meses. No candomblé, um filho-de-santo que não cuida de seu orixá também pode ser vítima de seu descontentamento. Omulu, por exemplo, pode comunicar sua insatisfação a um filho através de alguma chamativa doença de pele. Mas, na releitura realizada pela IURD, temos uma simplificação das questões da *missão* na umbanda e da *filiação espiritual* no candomblé. Não se trata mais de entidades e orixás lembrando a seus cavalos e filhos o fato destes terem rompido um pacto. Também não se trata de considerar a atuação de divindades que, possuindo um comportamento um tanto humanizado, permitem-se emitir “avisos” (praticamente punições) através de acidentes ou doenças. De acordo com a IURD, o que temos são demônios mostrando sua verdadeira e maligna face.

Assim, os fiéis da IURD, de forma perfeitamente uniforme, possuem uma visão extremamente negativa das religiões afro-brasileiras. Somemos a essa visão negativa, sua afirmação de que todo espírito, que não o Espírito Santo de Deus, é, na verdade, um

demônio. Temos, assim, que as entidades e divindades que povoam o panteão umbandista são, todas elas, demônios. Até o Deus dos umbandistas, na medida em que se converte em *Oxalá*, seria, na verdade, um demônio. Dessa forma, no maniqueísta panteão iurdiano, se o pólo do bem cabe à santíssima trindade, o pólo do mal é povoado desses espíritos oriundos da umbanda e das religiões afro-brasileiras em geral. Preocupada em dar um rosto familiar e cotidiano ao Diabo, a IURD vai “importar” seus demônios dessas religiões.

Isso posto, se existem lugares privilegiados para um encontro com os servos do Diabo, eles são as tendas e terreiros. Neles poderemos observar os encostos agindo de forma maligna na vida das pessoas – ainda que eles digam o contrário. Para ilustrar tal atuação, vamos a alguns exemplos fornecidos pelos entrevistados a respeito das práticas demoníacas mais comuns nos espaços dessas religiões: magia negra; sacrifícios de animais; rituais de invocação de demônios; a negação do nome de Jesus Cristo como único Senhor e Salvador e, finalmente, a idolatria – que seria a adoração de “falsos deuses” e das “imagens de barro” (a condenação de tal prática pode ser estendida à Igreja Católica).

Dessa forma, não haveria salvação possível através dessas religiões. De acordo com a obreira Lílian, elas seriam “*um passaporte para o inferno*”.

Além da franca demonização, podemos observar, também, um cálculo pragmático. A fé deveria trazer *benefícios* para a vida das pessoas. Nas religiões afro-brasileiras, no entanto, na visão da IURD, isso não ocorreria. De acordo com Eliane, “*a gente não consegue ver uma pessoa dentro do espiritismo que esteja bem*”. E, no discurso da obreira Fabiana, podemos notar a influência marcante da Teologia da Prosperidade na *fé de resultados* defendida por sua denominação:

“Eu, particularmente, não concordo [com as religiões afro-brasileiras]. Porque eu vejo da seguinte maneira: a minha fé tem que trazer benefício pra minha vida. Eu não posso acreditar numa coisa que simplesmente não acontece. Eu acredito que Deus é bom, que Deus muda, que Deus faz milagres e na minha vida [como pode?] isso não acontecer. Então, eu também já fui algumas vezes em centros. Eu já fui, também, quando eu era menor. E não tem resultado de vida. Não tem um resultado na vida da pessoa que freqüenta... As coisas vão piorando, piorando, piorando... Então, pra mim, pessoalmente, eu não posso ficar num lugar onde não tenho respostas”.

Ainda há que se destacar o fato de que não há uma condenação voltada especificamente às pessoas que freqüentam as religiões afro-brasileiras. Afinal, não são más pessoas. Elas, na verdade, estariam sendo iludidas pelo Diabo.

2.2 Botando o Diabo para correr: os rituais da IURD

Repetindo o exercício de análise realizado com a umbanda, agora que já sabemos *quem* a IURD cultua, tentemos entender *como* ela cultua.

A escolha do espaço para observações da IURD foi bastante simples. Dois grandes templos da denominação, na cidade de São Paulo, disputam as preferências de seus fiéis. A “Matriz do Brás” e o “Templo Maior”. Boa parte das imagens que podemos acompanhar, dos rituais dessa denominação, através da Rede Record de Televisão, são gravadas nesses dois templos. Lá são captadas as impressionantes imagens dos encostos que, incorporados nos fiéis, admitem serem servos do Diabo. Assim, pela grandiosidade dos rituais, pela multiplicidade de manifestações e exorcismos e, não menos importante, pela possibilidade de anonimato, a escolha mais razoável ficaria entre esses dois templos. Freqüentei, assim, o “Templo Maior”, localizado na avenida João Dias. Uma importante via de acesso à zona sul da cidade de São Paulo.

O Templo Maior, de fato, merece tal designação. Ocupa o espaço de praticamente um quarteirão. Em frente ao prédio há uma pequena pracinha e, embaixo do templo, um amplo estacionamento. Para chegar à sua entrada principal, é preciso subir uma escadaria. Ao adentramos o espaço de culto, nos deparamos com uma construção de pé direito imenso, tomada por uma fantástica quantidade de acentos acolchoados. O ambiente é climatizado. A decoração, embora razoavelmente sóbria, não é, nem de longe, tão austera quanto a de outros templos evangélicos. No teto, um enorme vitral que forma uma cruz. Vitrals também estão presentes nas paredes laterais. À frente de todos os acentos, no fundo do templo, um grande palco. Na parede, há um telão no qual é reproduzida a imagem do pastor que está ministrando o culto. Ainda nessa parede de fundo, é possível observar um enorme desenho de um candelabro de sete hastes. Próxima à entrada principal, há uma lojinha de produtos da IURD. Uma grande quantidade de produtos está à disposição dos fiéis: discos, livros, Bíblias, pulseiras e camisas.

A IURD, dessa forma, parece se aproximar das opulentas catedrais e basílicas da Igreja Católica. Mas, ao contrário do que podemos observar nestas, o conforto do fiel não

foi esquecido: bancos estofados, ambiente climatizado, estacionamentos, bebedouros, fácil acesso, uma lojinha... Fica difícil estabelecer qualquer comparação entre a pobreza e o improviso da Tenda Estrela do Oriente e a grandiosidade e o conforto do Templo Maior. De todo modo, se um cenário serve ao ideal de humildade umbandista, o outro serviria, de acordo com a cosmologia da IURD, como comprovação de que essa denominação seria fartamente agraciada com as bênçãos do Espírito Santo.

Antes de chegarmos aos rituais, talvez fosse interessante passarmos, muito rapidamente, pela organização interna da denominação:

Apesar de sua recente história, a Igreja Universal já possui uma estrutura interna bem definida. Fundamentalmente, a igreja conta com o trabalho dos obreiros, pastores e bispos. Os obreiros (a maior parte composta por jovens entre 15 e 25 anos de ambos os sexos) são pessoas com pouco tempo de conversão que auxiliam na realização dos cultos, principalmente nas orações pelos fiéis. Aos pastores cabe a direção dos cultos, através da pregação, e a administração de suas respectivas igrejas. Entretanto, nem todos os obreiros e pastores ficam restritos a estas funções. Aqueles que eventualmente possuem alguma qualificação profissional acabam se dedicando a outras áreas de atuação da igreja como a rádio, o jornal, a gravadora, a televisão, etc. Por fim, na direção geral da igreja e das empresas encontra-se o conselho dos bispos presidido por Edir Macedo. (Almeida, 1996:35)

Assim, a IURD possui um quadro organizativo no qual seus integrantes acumulam funções administrativas e rituais. Para as descrições que seguem, os agentes mais importantes são aqueles que fazem parte, mais diretamente, do cotidiano religioso da denominação. Falo, portanto, dos obreiros e pastores. Os primeiros são aqueles que, literalmente, seguram os demônios com as próprias mãos, nos rituais de exorcismo. Os segundos, são os capitães, no campo de batalha, da guerra espiritual. A eles cabe comandar as reuniões da denominação e, nestas, liderar a atuação dos obreiros. Não podemos nos esquecer, todavia, dos fiéis. Afinal, embora não integrem os quadros da burocracia religiosa, são eles que lotam os templos, manifestam os demônios e contribuem com os dízimos e ofertas. Não fossem os fiéis, a IURD não teria conseguido tamanho espaço no campo religioso brasileiro.

Isso posto, vejamos um quadro com o *status religioso* de meus entrevistados que integram essa denominação:

<i>Status</i> religioso dos integrantes da IURD que participaram desta pesquisa	
Nome do Entrevistado	<i>Status</i>
Félix	Fiel (ex-obreiro)
Eliane	Fiel
Fabiana	Obreira
Ivone	Fiel
Pâmela	Fiel
Lílian	Obreira
Roberto	Obreiro
Otávio	Fiel
Rogério	Fiel
Wilians	Obreiro
Cordelina	Fiel

Creio que seria importante, inicialmente, elaborar um quadro dos cultos e rituais que são realizados cotidianamente nos templos da IURD. Ele será útil quando formos analisar a multiplicidade de atividades e serviços mágico-religiosos que a denominação oferece. Antes de enumerar tais rituais, no entanto, é preciso marcar, aqui, uma diferença entre a umbanda e a IURD. No primeiro caso, temos um sistema religioso com uma codificação ritual bastante flexível. Disso resulta que, em cada tenda, há uma umbanda em particular. A variabilidade das práticas é enorme. Na IURD, por outro lado, encontraremos um cenário simetricamente oposto. A padronização ritual é das mais rigorosas. A programação semanal e as campanhas anuais são as mesmas em todo Brasil. Assim, de certa forma, ao etnografar um templo da denominação, estaremos compreendendo o que se passa em todos os outros. O antropólogo Ronaldo Almeida, ao justificar sua escolha de um determinado templo, para realizar sua etnografia sobre os rituais da IURD, afirma o seguinte:

Como dito anteriormente, o templo-sede foi instalado no bairro paulistano do Brás, local onde a maior parte da pesquisa foi realizada. Como será visto, devido à riqueza de elementos apresentados e à uniformidade dos cultos realizados em qualquer templo, este local oferece uma radiografia bastante explicativa do funcionamento da Igreja Universal. A partir da observação dos cultos ali realizados, procuro reconstruir parte de suas atividades e, principalmente, compreender o sentido do conflito religioso neles estabelecidos. Isto foi possível graças à forma praticamente homogênea de realização dos cultos em qualquer templo da Igreja Universal. (id.:35-36, grifos meus)

Passemos, agora, ao calendário de atividades. Ele será abordado na seguinte seqüência: campanhas e atividades anuais, programação semanal e demais práticas.

- **Campanhas e atividades anuais**

- Fogueira Santa de Israel:

Seria realizada semestralmente, em janeiro e julho. As pessoas fazem pedidos que, posteriormente, são levados por bispos e pastores da IURD até Israel. De acordo com Rogério:

“Eles chamam todas as pessoas que são membros da igreja – ou até mesmo que não são membros – para fazer um voto grandioso com Deus. Uma coisa que a pessoa não poderia fazer. Tipo assim: se você tem dez mil no banco, se você tiver fé pra fazer dez mil, dar dez mil na Fogueira Santa, você coloca no envelope e dá. Mas é um pedido grandioso, também. Coisa que você quer, realmente, que mude. Uma cura... Uma coisa grande. Eles pegam seu pedido e levam no monte que eles escolheram pela Bíblia. Por exemplo, o monte de Moriá, onde Moisés falou com Deus. Aí eles vão, pegam todos esses pedidos, tiram o dinheiro do envelope, fazem o que tem de fazer... Aí eles pegam todos os pedidos e levam lá para Israel, nesses montes aí. (...) Eles vão lá, filmam... Geralmente, o bispo Macedo vai também. [Mostra] ele subindo, escalando as montanhas lá... Aí depois coloca lá, queimam [os pedidos], faz toda a oração deles lá. Muita gente é abençoada nisso. Tem muita gente, também, que não é”.

A “Fogueira Santa” seria voltada para os fiéis que desejam uma transformação profunda em suas vidas. No dizer de um pastor, “é tudo ou nada”. A descrição fornecida pelo entrevistado, aliás, é das mais precisas. Trata-se de uma oportunidade que o fiel possui para exigir a atuação de Deus em sua vida através da demonstração de uma fé inabalável. Nesse caso, fé inabalável significa uma grande oferta em dinheiro.

- Reuniões Especiais:

Realizadas em feriados religiosos e datas comemorativas. Exemplos: Dia dos pais, Dia das mães, Dia das Crianças, Natal, Páscoa, passagem de ano, etc. Algumas dessas reuniões também têm por objetivo disputar o espaço simbólico ocupado por tradicionais festas católicas e do campo afro-brasileiro. Tal disputa, no entanto, não significa a negação absoluta. Pelo contrário, há uma solução de continuidade a partir da ressignificação. Explicarei a partir de um exemplo. No catolicismo popular, dia 27 de setembro é uma data

dedicada aos santos Cosme e Damião – protetores das crianças e patronos da medicina. Nas religiões afro-brasileiras, nessa data, são muito comuns as festas em homenagem às crianças e aos erês. Nelas, há uma farta distribuição de doces. Pois bem, para evitar a idolatria aos falsos deuses católicos ou o consumo de guloseimas enfeitiçadas por demônios provenientes de tendas e terreiros, a IURD realiza, em seus templos, nesse dia, a distribuição de balas e doces consagrados pelo Espírito Santo, em nome de Jesus. E outros exemplos podem ser vistos a seguir, em um quadro geral de correspondências entre as datas de importantes atividades rituais das religiões afro-brasileiras, do catolicismo e da IURD (esse quadro foi retirado de Silva, 2005:166):

Data Catolicismo	Religiões afro-brasileiras	Neopentecostalismo (IURD)
20 de janeiro São Sebastião	Oxóssi e Caboclo (relação com a mata e elementos da natureza)	Ritos com ervas, infusões, sal grosso, óleos sagrados
Domingo de Ramos Distribuição de palmas		Distribuição de rosas
Quaresma Sexta-feira da paixão Jejum; penitência ao corpo	Lorogun (ritual de encerramento das atividades dos terreiros) Fechamento de corpo (abertura de cortes rituais: curas ou aberes, início do ano litúrgico). Giras de exu e pombagira (relação com o corpo e sexualidade)	Ritos com flores (rosa branca), perfume do amor, banhos com água fluidificada, sabonetes abençoados de descarrego, limpeza ritual das roupas dos enfermos. Fechamento de corpo
13 de maio Abolição	Preto-Velho (benzedor, sabedor de mandingas)	Ritos com arruda, sal grosso, panos coloridos, pétalas de rosa, chás de 7 dias.
24 de junho - São João 29 de junho - São Pedro	Fogueira de Xangô	Fogueira Santa de Israel Purificação pelo fogo. Chave da fortuna (casa própria, abertura dos caminhos, etc.)
16 de agosto – São Roque	Obaluaiê. Festa de Olubajé (relação com saúde, doença e morte)	Mês dos encostos Sessão espiritual de descarrego
27 de setembro Cosme e Damião	Festa de Erês ou Ibejis (mês das crianças)	Distribuição de balas e doces sagrados
12 de outubro Nossa Senhora Aparecida (Peregrinação em massa à cidade de Aparecida do Norte para pagamento de promessa)		Concentração em massa em estádios para a realização de curas e recebimento de bênçãos
2 de novembro Finados (Dia das almas)	Corrente das almas (cuidados com os mortos)	Pregação em cemitérios Corrente da mesa branca
4 de dezembro Santa Bárbara 8 de dezembro Nossa Senhora da Conceição 2 de fevereiro Nossa Sra. Dos Navegantes	Festa das labás (orixás femininos) Festa de Iemanjá na praia (Entrega de presentes nas águas: perfumes, pentes, espelhos, etc.)	Ritos na praia Uso de perfumes, pentes, sabonetes, etc.

- **Programação semanal**

A programação semanal da IURD está centrada numa multiplicidade de cultos, com variados objetivos, oferecidos em dias determinados da semana. Garante-se, assim, variedade e regularidade. Ainda devemos somar a isso, como dito anteriormente, a uniformidade ritual observável nos templos da denominação. Isso significa que um fiel, não importa em que lugar do Brasil esteja, vai poder ir ao templo num determinado dia e encontrar uma solução específica ao seu problema. Um exemplo de organização e racionalidade na oferta de serviços mágico-religiosos. Desse modo:

É justamente para atender eficientemente a tais interesses e necessidades da clientela, majoritariamente pobre e pródiga em demandar soluções mágicas, que ela [IURD] organiza e racionaliza sua oferta de serviços religiosos. Verifica-se isso, de imediato, no fato de ter rotinizado a dispensação das graças divinas e fixado calendário de cultos e rituais para prestar atendimento especializado a problemas determinados. (Mariano, 1999:58)

Passemos, agora, às atividades da IURD ao longo da semana.

- Segunda-feira:

Reunião da Prosperidade. Uma reunião para a busca da prosperidade material e realização profissional. Voltada para o atendimento de empresários. As pessoas buscam a IURD, nesse dia, com problemas em sua vida financeira (dívidas, falências, etc.). São estimuladas a deixarem de serem empregadas para abrirem seu próprio negócio e recebem ensinamentos sobre como administrá-lo.

Nos grandes templos da IURD, é realizado o **Congresso Empresarial com a Corrente dos 318 Pastores**. Em linhas gerais, trata-se da mesma reunião de prosperidade.

- Terça-feira:

Sessão do Descarreço. Essa reunião tem por objetivo a expulsão dos encostos que teimam em prejudicar a vida das pessoas (que procuram a IURD). Seu nome nos remete a

um ritual bastante presente nas religiões afro-brasileiras – o descarrego. Além do nome e da expulsão dos encostos, tal associação pode ser percebida até mesmo na caracterização dos pastores: “*eles se vestem de branco, parecem até pai-de-santo, totalmente de branco*” (Rogério). Também há que se considerar o fato de que a “*sessão* do descarrego” é a única que carrega esse nome. Todas as demais atividades diárias são chamadas de *reuniões*⁶⁰.

Há, também, um certo sentido de *cura* nessa reunião: serão eliminados todos os males físicos cuja causa é de ordem espiritual. Um obreiro afirmou que são eliminadas “*doenças, algo que os médicos não descobrem [a causa] através da medicina*”. Não por acaso, um outro obreiro afirmou que essa reunião era chamada, anteriormente, de “Reunião de Cura”.

- Quarta-feira:

Busca do Espírito Santo de Deus. A “busca” pelo Espírito Santo, que aparece no título dessa reunião, é literal. Uma vez que a pessoa tenha se libertado da ação maligna dos encostos nas reuniões de terça e sexta-feira (voltadas ao descarrego e libertação), é necessário que ela preencha esse espaço deixado por eles. Em seu lugar, deve passar a habitar o Espírito Santo de Deus. Mas, além do louvor a Deus, é uma reunião também voltada para questões de doutrina e estudo bíblico. Voltada, enfim, para a *palavra*. Ela é direcionada, principalmente, para aqueles que já podem considerar-se *membros* da igreja.

- Quinta-feira:

Reunião da Família. Uma reunião voltada para aqueles que buscam a solução dos problemas que ameaçam destruir suas famílias: brigas, infidelidades, ausências (por exemplo, um filho que abandona a casa dos pais), alcoolismo, etc.

⁶⁰ Quanto a essa associação, agradeço o *insight* da antropóloga Maria Lúcia Montes, em meu exame de qualificação do mestrado.

- Sexta-feira:

Reunião de Libertação. Também voltada para a expulsão dos encostos. A idéia é que a pessoa se liberte, definitivamente, de todos os males que podem estar em sua vida – males que, na esmagadora maioria das vezes, chegaram até ela através da inveja, feitiçaria, trabalhos de macumba, etc. Embora as reuniões de terça e sexta-feira sejam muito parecidas, é possível notar algumas diferenças importantes. A primeira é quase que exclusivamente destinada aos rituais de expulsão dos encostos e conta com uma parafernália tecnológica que parece facilitar bastante a manifestação dos mesmos. A segunda não conta com todo esse aparato e, depois dos rituais de manifestação e expulsão, há espaço para uma breve sessão de palavra e doutrina. Essas diferenças serão exploradas com maior detalhe adiante.

- Sábado:

A maior parte dos horários do dia é voltada para **Reuniões de Prosperidade**.

E, à noite, nos grandes templos, é realizada a **Terapia do Amor**. Uma reunião voltada para quem tem problemas em sua vida sentimental: casais que desejam reconstruir relacionamentos abalados; solteiros(as) que não conseguem encontrar um grande amor; pessoas cujos relacionamentos teimam em terminar prematuramente; vítimas de desilusões amorosas, etc.

- Domingo:

Ao longo do dia, são realizadas reuniões de **Busca do Espírito Santo de Deus**. Embora a inspiração seja a mesma, essa reunião guarda algumas diferenças para com a de quarta-feira:

“(...) é o dia do Espírito Santo. É um dia de comunhão com Deus. Nós buscamos o Espírito Santo. É o dia exclusivo de oração, louvor e adoração. A quarta é muito parecida com o domingo. [Mas] na quarta tem o estudo. [E no] domingo, [a gente] lê a bíblia, com certeza, mas é voltado completamente para o louvor e adoração. E propósitos de oração, como os bispos têm feito recentemente.

Que é a novena da Sagrada Família. [Eles] têm orado pelas famílias". (obreiro Wilians)

No último domingo do mês é realizada a **Santa Ceia**. Nesse dia, os fiéis da IURD comungam e recebem o corpo e o sangue de Cristo. No lugar da hóstia e do vinho utilizados pela Igreja Católica, temos, respectivamente, o pão e o suco de uva.

E às 15 horas, em todas as unidades da IURD, ocorre a **Sessão Especial do Descarrego**, voltada para as pessoas que trabalham durante a semana e não podem comparecer na Sessão do Descarrego que é realizada às terças-feiras. No "Templo Maior", é realizada a **Sessão Especial do Descarrego no Vale do Sal**.

Embora os propósitos desse culto sejam os mesmos daquele realizado na terça-feira, há que se destacar certas diferenças de "intensidade". Nessas tardes de domingo é possível acompanhar o que há de mais grandioso na luta de Jesus Cristo contra os encostos: um enorme templo, completamente lotado, para um culto voltado quase que exclusivamente à manifestação dos encostos para sua posterior expulsão.

O Vale do Sal, a Sessão do Descarrego e a Reunião de Libertação merecerão, mais adiante, um relato bem mais detalhado.

* * *

Com relação às preferências do *público em geral*, os entrevistados foram quase unâimes em citar a grande procura pelas Sessões do Descarrego das terças-feiras e pela Busca do Espírito Santo que é realizada aos domingos. Também afirmaram que os templos ficam razoavelmente cheios nas Reuniões de Prosperidade de segunda-feira, nas Reuniões de Busca do Espírito Santo que são feitas às quartas-feiras e nas Reuniões de Libertação (sexta-feira). Por outro lado, praticamente não citaram as reuniões de quinta-feira pela família, de sábado pela prosperidade, a Terapia do Amor (também aos sábados) e as Sessões Especiais de Descarrego realizadas aos domingos. Cabe aqui, no entanto, uma ressalva: embora os entrevistados, de forma geral, não a tenham citado, devo dizer que as Sessões Especiais do Descarrego no Vale do Sal, realizadas nas tardes de domingo, possuem sim uma enorme procura. Nas vezes em que fui ao Templo Maior da IURD de São Paulo para acompanhar essa reunião, a igreja esteve completamente tomada.

Algumas reuniões seriam mais voltadas e procuradas para/por aqueles que estão chegando e outras, por sua vez, são destinadas àqueles que já poderíamos chamar de

membros da IURD. No primeiro caso, as reuniões voltadas para o descarrego e a libertação espiritual (terças e sextas-feiras) e, no segundo, as reuniões de doutrina, louvor e busca do Espírito Santo (quartas-feiras e domingos).

- **Outras atividades**

- **Vigílias:**

Seriam cultos prolongados, que se estendem noite adentro. Exemplo: numa determinada sexta-feira, um culto que começasse por volta da meia-noite e se estendesse até às quatro horas da manhã. Podem ter motivações diversas.

- **Reuniões de jovens e evangelistas:**

Ocorrem aos sábados e domingos, na parte da tarde. Os evangelistas são os encarregados de sair pelas ruas, de porta em porta, levando a palavra de Deus às pessoas, distribuindo exemplares da “Folha Universal” e convencendo-as da importância de conhecer a IURD. Eles também costumam ir às casas de pessoas que se encontram afastadas dos cultos para saber os motivos desse distanciamento e convencê-las a voltar.

Os jovens atuam evangelizando e convencendo outros jovens e indo até às casas daqueles que se encontram afastados da denominação.

* * *

Vejamos, agora, como o fiel pode se integrar de forma mais “orgânica” à estrutura de culto através dos rituais de *batismo* da denominação.

- **Os batismos da IURD**

Uma pessoa, em seu processo de conversão, deve passar por dois diferentes tipos de batismo: o *batismo nas águas* e o *batismo com o Espírito Santo*.

Para submeter-se ao primeiro, a pessoa precisaria aceitar Jesus Cristo como senhor e salvador e arrepender-se dos pecados cometidos. De acordo com Félix, trata-se do gesto de

“*morrer para o mundo e nascer para Cristo*”. Isso significaria que a pessoa passaria a seguir os mandamentos e doutrinas da Bíblia e se afastaria dos maus hábitos mundanos (beber, fumar, os vícios em geral, o adultério, a prostituição, etc.). Tratar-se-ia de uma decisão do fiel no sentido da mudança: a aceitação dos sacrifícios (as novas regras de comportamento) necessários a uma vida santificada. Após esse primeiro passo, ele estará apto a buscar o Espírito Santo.

O *batismo com o Espírito Santo*, por sua vez, simbolizaria o momento em que Este passaria a habitar o fiel. Muito mais que uma decisão pessoal no sentido da prática de hábitos de santidade, é um ritual com forte conotação *sobrenatural*. É certo que a pessoa *busca* o Espírito Santo. Mas, por outro lado, trata-se de uma *manifestação* de Deus quando este decide derramar sobre a pessoa as bênçãos de Seu Espírito. Deste momento em diante, além do esforço pessoal do fiel, temos uma forte atuação sobrenatural no sentido de sua transformação.

Muitos exemplos das magníficas consequências da atuação do Espírito Santo são mostradas aos fiéis através de testemunhos públicos. Homens simples, de pobre formação intelectual, ver-se-iam capazes de erguer e administrar grandes empresas: tornar-se-iam imbatíveis nos negócios. Realização profissional, constituição de grandes patrimônios, uma saúde perfeita... Muitos são os relatos de profundas transformações de vida. Tratar-se-ia, obviamente, do Espírito Santo atuando nas pessoas, multiplicando suas capacidades.

Outra questão importante é a mudança de *status* do fiel. Todos somos *criaturas* de Deus. Após esse batismo, no entanto, passamos a ser seus *filhos*. Além disso, o Diabo já não pode mais nos tocar e passamos a ter autoridade para a expulsão dos demônios. Por tudo isso, o batismo com o Espírito Santo é pré-requisito fundamental para que alguém possa tornar-se obreiro.

Esquema geral de fixação do fiel à IURD			
1. Quanto às sessões	Domingos (15h00) e terças-feiras – Sessão do Descarrego ⇒	Sextas-feiras – Reunião de Libertação ⇒	Quartas-feiras e Domingos – Busca do Espírito Santo de Deus
2. Quanto aos batismos	Batismo nas Águas ⇒		Batismo com o Espírito Santo de Deus
3. Quanto ao <i>status</i> do fiel	<i>Criatura</i> de Deus ⇒		<i>Filho</i> de Deus
	<u>Primeira fase.</u> Processo de libertação espiritual através da expulsão dos encostos e o afastamento das influências do Diabo. Aceitação de regras, bíblicamente definidas, para uma vida santificada afastada das tentações mundanas.		
	<u>Segunda fase.</u> Pleno do Espírito Santo, o fiel encontra-se livre da atuação do Diabo. Ele já tem autoridade para expulsar demônios e pode tornar-se obreiro.		

A capacidade de “falar em línguas estranhas”, a chamada glossolalia, seria um sinal do batismo com o Espírito Santo. Ritualmente, equivale ao momento em que a pessoa, tocada pelo Espírito Santo começa a falar uma linguagem incompreensível aos ouvidos humanos. De acordo com os entrevistados, seria a própria linguagem do Espírito Santo e uma maneira, então, da pessoa falar com Deus: ela pode até não saber *o que* está dizendo, mas sabe *com quem* está falando. A respeito da justificativa bíblica para tal ritual, ver o trecho bíblico, citado acima, de Atos 2.1-4.

Pois bem, neste ponto, é possível estabelecer uma conexão interessante com o sistema umbandista. Na umbanda encontraremos a figura do espírito *zombeteiro*. Essa designação, muito associada a exus, eguns e encostos de uma forma geral, pode descrever tanto uma entidade de intenções claramente malévolas quanto outra que “apenas” gosta de pregar peças em médiuns e consulentes. Um bom exemplo seria o de um espírito qualquer, pouco evoluído, que incorpora numa pessoa e se faz passar por uma entidade mais iluminada. Um zombeteiro pode se fingir de caboclo, baiano ou mesmo um exu doutrinado para a prática da caridade. Assim, teríamos um espírito que tem a capacidade de se disfarçar para enganar.

A IURD possuiria a sua versão do espírito zombeteiro. Algumas pessoas que, aparentemente, falariam em línguas, através do Espírito Santo, na verdade estariam sofrendo a ação de demônios. Vejamos dois depoimentos esclarecedores. Em primeiro lugar, temos o questionamento de Félix:

“Não morreu pra Cristo e fala em línguas? A gente não pode julgar, mas é estranho, entendeu? Então, essas próprias pessoas que dizem ser batizadas, às vezes, manifestam com esses espíritos que falam em línguas. Porque da mesma forma que o Espírito Santo tem, o Diabo, o demônio, também, ele imita também. Porque ele era um anjo de Deus, então... Eles adoravam a Deus em línguas, não é?”

Como se vê, o fato de já terem pertencido ao exército divino facilita a atuação dos demônios: em seus tempos de anjos, adoravam a Deus em línguas – logo, mais que imitação, trata-se de relembrar o passado e pregar uma peça nas criaturas de Deus. Otávio confirma: *“pode acontecer da pessoa falar em línguas, ela sendo usada por um espírito do mal. Isso também pode acontecer. Tem muita gente falando em línguas por aí que está com espírito enganador nela”*.

Na umbanda, zombeteira é a entidade do médium rival ou o guia da tenda concorrente. As afirmações desses entrevistados (Félix e Otávio) abrem espaço para uma afirmação semelhante. Na IURD, no entanto, os demônios e zombeteiros manifestar-se-iam não em rivais “internos”, mas no falar em línguas de outras igrejas, vizinhas no campo religioso pentecostal e concorrentes no mercado religioso.

• **Relatos de campo: algumas visitas aos templos**

As visitas aos templos da IURD procuraram privilegiar as sessões ligadas mais diretamente às práticas de descarrego e libertação. Tal decisão se deve ao fato de que são essas as reuniões que privilegiam os rituais de exorcismo. Nelas foi possível observar o desenrolar da guerra espiritual: os momentos em que o Espírito Santo, em nome de Jesus, concorre para a expulsão dos demônios que estão *encostados* nos fiéis.

Na medida em que esses espíritos malévolos – com destaque para os exus e pombagiras – seriam, todos eles, oriundos das religiões afro-brasileiras, teríamos aí o elo de ligação entre a tenda e o templo. São nesses rituais, portanto, que poderemos observar, com clareza, de que forma a IURD se apropria de determinados símbolos presentes na umbanda, conferindo-lhes uma nova camada de significação.

Assim, os relatos a seguir dizem respeito às seguintes sessões e reuniões: Sessão Especial de Descarrego no Vale do Sal (realizada aos domingos), Sessão Espiritual do Descarrego (terças-feiras) e Reunião de Libertação (sextas-feiras).

As sessões de domingo realizam-se sempre entre as 15 e as 17 horas. As sessões de terça-feira e as reuniões de sexta-feira ocorrem às 10, 15 e 20 horas (também com duas horas de duração).

- “Sessão Especial de Descarrego no Vale do Sal”⁶¹:

A Sessão de Descarrego no Vale do Sal poderia ser descrita, a princípio, como uma profusão de procedimentos mágico-religiosos. Trata-se, também, de uma experiência de grande apelo visual. Tentarei fazer a melhor descrição possível do que foi observado, mas devo dizer que é muito difícil reproduzir, com absoluta precisão, o desejo sincero, das pessoas presentes, de que suas súplicas sejam ouvidas e atendidas por Deus. A partir do que pude observar, a IURD demonstrou ser um sistema religioso intimamente ligado às experiências de êxtase e arrebatamento.

Pois bem, antes da sessão ter início, entre às 14 e 15 horas, a denominação coloca seus *consultores espirituais* à disposição dos fiéis. As pessoas poderão passar, então, por uma consulta com os ex-pais e ex-mães-de-encosto – eles ocupam essa função de consultoria aos domingos⁶². Os ex-pais e ex-mães apresentam-se totalmente vestidos de branco.

Duas cadeiras, uma mesa e, através do diálogo, o fiel relatará ao consultor as questões de sua vida – dificuldades financeiras, problemas no casamento, doenças... – e este fornecerá um diagnóstico. Talvez, se acrescentássemos uma peneira e um jogo de búzios, pudéssemos dizer que se trata de um pai ou mãe-de-santo atendendo a um consultente. De todo modo, na ausência dos búzios, temos um *ex-pai* ou uma *ex-mãe* – que se convertem em consultores – e um fiel. A explicação para essas questões, no entanto, permanecerá praticamente a mesma. A pessoa possui problemas espirituais gerados pela atuação maligna

⁶¹ Esse relato é baseado na visita que fiz ao Templo Maior da IURD de São Paulo, no dia 10 de abril de 2005, um domingo. Permaneci no templo entre 15h00 e 17h00 – período ao longo do qual transcorreu a sessão descrita.

⁶² Nas reuniões de terça e sexta-feira, de forma diferente, esse atendimento é prestado por pastores.

de algum encosto. Este, por sua vez, provavelmente foi enviado por um desafeto da vítima: é bem possível que um trabalho de feitiçaria, bruxaria ou macumba tenha sido realizado. Respostas mais simples, que não dependem de práticas mágicas associadas diretamente às religiões afro-brasileiras, também são possíveis: pragas, olho-gordo e inveja são explicações bastante comuns.

No que diz respeito aos ex-pais e ex-mães, essa prática mostra uma valorização, por parte da IURD, do saber adquirido no campo religioso afro-brasileiro: esse conhecimento do mal conferiria autoridade ao diagnóstico dos consultores (Almeida, 1996:41). Eles sabem do que estão falando porque já estiveram lá, sabem como o Diabo opera e, muito importante, ao serem libertados de sua atuação maligna, conservaram o conhecimento a respeito de suas estratégias para ludibriar e prejudicar as criaturas de Deus.

Como é possível notar, as dificuldades que levam os fiéis a procurar os consultores espirituais da IURD são muito semelhantes àquelas que motivam as pessoas a buscar o diálogo com um pai-de-santo ou uma entidade da umbanda. O diagnóstico sobre a causa dos problemas também é, praticamente, o mesmo. O que irá mudar é a solução proposta. Conforme alertou o pastor⁶³ certa feita, não adiantaria pedir “trabalho” aos consultores. Eles são *ex-pais* e *ex-mães*. Portanto, não mais se dispõem a manipular entidades que afirmam ser capazes de resolver os problemas do fiel. O procedimento mudou. Muito provavelmente, o consultente será aconselhado a procurar um dos muitos rituais de libertação e descarrego da igreja, através dos quais os encostos que atrapalham sua vida serão expulsos. Por um lado, as soluções mudam. Por outro, os antigos sacerdotes das religiões afro-brasileiras conseguem conservar parte de seu prestígio⁶⁴.

⁶³ Trata-se do pastor Fábio. Ele comandou todas as Sessões Especiais de Descarrego no Vale do Sal de que participei. Costumava usar uma camisa branca e uma calça preta.

⁶⁴ De acordo com Patrícia Birman (2001:65 – os grifos são meus):

Assim, a “abertura” da Igreja para aceitar a prática do exorcismo por parte de todo e qualquer fiel foi aproveitada, principalmente pelas mulheres (ex-integrantes dos cultos de possessão), para manterem suas áreas de influência religiosa, seus pequenos poderes, digamos, exercidos em nome da mediação que faziam entre o mundo visível e o invisível. Continuaram atendendo, com seus serviços mágicos e religiosos, parte de suas antigas clientelas. Parentes e amigos permaneceram recorrendo a elas. Porém, a oferta de serviços passou a ser outra: não mais os benefícios promovidos por seus antigos espíritos, mas um controle quase de polícia sobre eles, agora diabos, “amarrando-os”, “queimando-os” renovadamente, por intermédio de exorcismos e novos rituais trazidos da Igreja. Assim, de certo modo, salvaram o prestígio religioso que possuíam anteriormente, guardando um círculo de influências, uma forma de circulação no interior de suas próprias famílias e na relação com seus próximos, para protegê-los do “mal”.

Superada a fase do atendimento individual, às 15 horas, o templo já está quase que completamente tomado. Grandes filas vão sendo formadas nos corredores que separam os segmentos de cadeiras. Essas filas, por sua vez, transformam-se numa grande procissão que irá atravessar o “Vale do Sal”. De acordo com a Bíblia, o Vale do Sal constitui-se num local em que Davi obteve importantes vitórias contra povos inimigos dos israelitas:

Ganhou Davi renome, quando, ao voltar de ferir os siros, matou dezoito mil homens no vale do Sal.

Pôs guarnições em Edom, em todo o Edom pôs guarnições, e todos os edomitas ficaram por servos de Davi; e o Senhor dava vitórias a Davi, por onde quer que ia. (2 Samuel 8.13-14)

O Vale da IURD, na verdade, comprehende o espaço localizado entre a primeira fileira de cadeiras e o enorme palco do templo. Nele, forma-se um corredor que é coberto de areia branca e alguns montes de sal grosso. De cada lado desse corredor, temos obreiros, pastores e ex-pais e ex-mães fazendo imposição de mãos na direção dos participantes da procissão. A idéia é que, ao atravessar o Vale, as pessoas tomadas por encostos manifestem tal possessão – já que o sal teria o poder de “queimar” esses espíritos. Acompanhando a travessia, os obreiros também estão a postos para amarrar (controlar, subjugar) e levar até o palco os encostos que venham a se manifestar nos participantes da procissão. Toda essa movimentação é acompanhada pela pregação enérgica dos pastores. Eles se revezam, repetindo frases dirigidas aos espíritos malignos. Como se pode notar, essas frases são pontuadas por alguns termos que são próprios das religiões afro-brasileiras:

“– Você que recebeu um trabalho na encruzilhada, que recebeu um sacrifício de sangue, que ganhou marafó⁶⁵, que recebeu pinga – manifesta Tranca-rua, manifesta encosto maldito!”

“– Você, encosto, que ganhou um trabalho, que está destruindo a vida dessa pessoa, que traz a doença, que traz a briga para o casamento, que traz as dívidas e dificuldades financeiras – eu te ordeno encosto maldito, manifeste-se agora!”

“– Você, encosto, que entrou na vida dessa pessoa através de um trabalho de macumba, através da feitiçaria, da bruxaria, que entrou na vida dessa pessoa quando ela foi a uma casa de encosto – manifesta agora, maldito!”

⁶⁵ O mesmo que aguardente. Esse termo é muito utilizado pelos exus.

Essas frases, com algumas pequenas alterações de um pastor para outro, são repetidas à exaustão.

Pude observar demonstrações impressionantes de fé ao longo desse curto trajeto. Principalmente pessoas segurando fotos de parentes ou papéis com pedidos e rezando fervorosamente (visivelmente emocionadas). Jogados ao chão, ao longo do corredor do Vale do Sal, havia uma grande quantidade desses papéis com os pedidos das pessoas. E, em meio aos papéis, pude reconhecer o que pareciam ser dois saldos ou extratos bancários. Devo dizer que a fé presente naquele pequeno corredor do templo era algo que podia ser tocado. Eram pessoas que reproduziam uma atitude de súplica quase desesperada. A sala dos milagres, presente na basílica católica da cidade de Aparecida do Norte, pode ser impactante para os olhos, mas, no Vale do Sal, as fotos são substituídas por imagens em movimento e podemos notar como também são impressionantes os sons produzidos pela fé. De fato, muitas pessoas foram tomadas por encostos enquanto faziam tal travessia. Elas, na maioria das vezes, caíam ao chão e debatiam-se e, em muitos casos, também grunhiam. Essas pessoas “endemoninhadas” eram, então, cercadas por obreiros que tratavam de levá-las ao palco para que os encostos que lhes possuíam pudessem ser, posteriormente, queimados pela fé dos presentes. Após a travessia do Vale, os fiéis retornam aos seus lugares. A partir desse momento, tem início a sessão em si.

Assim sendo, seria chegada a hora de quebrar a “aliança dos problemas sentimentais”. Pelo que o pastor nos explicou, aquela era a primeira de uma corrente de três sessões/semanas. Ao longo de sua realização, seriam quebradas três alianças, cada uma representando uma maldição específica que estaria a afligir a vida dos fiéis:

- ❖ 1^a. aliança (1º. domingo) – cor rosa: quebra da maldição sentimental,
- ❖ 2^a. aliança (2º. domingo) – cor preta: quebra da maldição familiar,
- ❖ 3^a. aliança (3º. domingo) – cor dourada: quebra da maldição financeira.

Na sessão da semana anterior haviam sido distribuídos os conjuntos com as três alianças. O pastor, entretanto, perguntou quem gostaria de participar dessa corrente, pois seriam providenciados os conjuntos de alianças para essas pessoas. Levantei a mão e ganhei

minhas alianças. Então, quebramos a primeira (rosa – problemas sentimentais) e depois pisamos nela – algumas pessoas com bastante força.

Em seguida, citando um trecho da Bíblia em que Deus envia um anjo a Daniel, após este jejuar, o pastor fala de uma corrente que seria realizada juntamente da prática do jejum. A parábola bíblica citada (e encenada com a ajuda de outros pastores e obreiros) falava de um anjo que teria sido enviado pelo Senhor a Daniel. Tal anjo, no entanto, teria sido bloqueado pela ação do Diabo. Mas Daniel jejuou durante 21 dias e orou ajoelhado sobre cinzas. Deus, então, enviou um outro anjo, mais forte, em seu socorro (essa narrativa, que foi muito simplificada pelo pastor, está presente no Antigo Testamento, no livro de Daniel, em seus capítulos 9 e 10).

Foram distribuídos envelopes para as pessoas que quisessem, poderem participar dessa corrente. Dentro de cada envelope, um saquinho de cinzas. Deveríamos orar sobre essas cinzas. Além disso, representando os 21 dias de jejum de Daniel, deveríamos, ao longo da semana, jejuar por 21 horas (o pastor alertou a todos que distribuíssem essas horas ao longo da semana e que não tentássemos jejuar por elas todas de uma só vez – ou poderíamos acabar “desmaiando”). Aproveitando mais uma vez esse número, o pastor disse que a oferta mínima para essa corrente seria de 21 reais.

Em seguida, a entrevista com os encostos. O primeiro deles, muito valente, demorou a ficar de pé e andar até o pastor – que ficou irritado e, num dado momento, disse-lhe que não tinha tempo para ficar perdendo com ele. Perguntou-lhe seu nome e, com alguma relutância, o encosto – que estava manifestado em uma mulher que apresentava algo entre 30 e 35 anos – respondeu, com voz gutural: “*Exu Caveira!*” O pastor perguntou o que ele estava fazendo na vida dela e o exu respondeu que estava prejudicando seu casamento. De acordo com o relato do demônio, fazia mais de cinco meses que o marido de sua vítima não a “procurava” (para relações sexuais). Um ponto interessante desse diálogo ocorreu quando ele disse ao pastor que “*aqui vocês me vencem, mas lá fora quem vence sou eu!*” Ao que o pastor respondeu (para o público): “*vocês estão rindo, gente, mas é verdade*”. Tanto o exu quanto o pastor estariam se dirigindo às pessoas que demonstram fé no templo e, quando colocam o pé na rua, voltam aos seus hábitos pecaminosos, expondo-se, assim, à atuação maligna dos servos do Diabo.

O ritual de descarreço obedece a três etapas fundamentais: manifestação, entrevista e expulsão. Após as manifestações, o grupo de pessoas em transe é levado até o palco e o pastor, então, procede às entrevistas (que são realizadas, sempre, com um ou dois fiéis escolhidos a partir desse grupo). Primeiro, perguntam a ele (o encosto) qual seu nome e, em seguida, o que ele está “fazendo” com sua vítima. Por fim, de que maneira ele teria entrado para a vida do endemoninhado:

Basicamente, a entrevista com os demônios tem essas três perguntas-chaves que revelam a origem, os males causados e a maneira pela qual o demônio entrou no corpo do endemoninhado. Convém ressaltar, ainda, que toda a conversa é realizada publicamente e com forte zombaria das outras religiões. É muito comum o pastor, durante a entrevista, mandar o demônio colocar o corpo do endemoninhado de joelhos e aos seus pés. Se a entidade resistir, o pastor, numa interação com o público, pede que todos estendam as mãos para frente e, invocando o nome de Jesus, repete várias vezes a ordem até que o endemoninhado caia de joelho. Posteriormente, ordena que ele “bate a cabeça” no chão três vezes; pois, se o endemoninhado “bate a cabeça” para uma entidade no espaço do terreiro, na Igreja Universal a entidade deverá “bater a cabeça” para Jesus. (Almeida, 1996:67 e 68)⁶⁶

Quanto aos nomes, foram observadas sempre respostas muito semelhantes: Exu Tranca-rua, Exu da Morte, Exu Caveira e Pombagira. Com relação à atuação dos encostos, as respostas também variam muito pouco: brigas nos relacionamentos conjugais, doenças, problemas financeiros, etc. Embora essa entrevista seja breve, é muito eficaz. O nome do espírito maligno deixa clara sua origem – localizada nas religiões afro-brasileiras – e sua atuação mostra que a bondade na tenda ou terreiro é enganosa. Assim, após a entrevista, a expulsão. O templo grita em coro, junto com o pastor: “e... sai!, e... sai!, e... sai!” e, ao final, “e não volte nunca mais!”

Como é possível notar, os exus são os principais operadores dos processos de ressignificação dos símbolos e práticas umbandistas. Como expõe Berger⁶⁷, mais importante que afirmar a inocuidade da fé rival, é transformá-la em algo demoníaco. Exus e pombagiras, outrora aliados daqueles indivíduos que estão a manifestá-los, e que prometiam ajuda quando no espaço da tenda, passam, através da atuação do nome de Jesus,

⁶⁶ Quanto às entrevistas com os demônios, ver, também, Mariano, 1999:130 e 131 e Almeida, 2003.

⁶⁷ *O dossel sagrado* (1985).

a revelar sua outra face. O que seria mais grave é, justamente, o fato do encosto, respondendo ao pastor, dizer, ele mesmo, que é um exu ou uma pombagira. Através da fala desses demônios, teríamos, então, uma “confissão de culpa” por parte das religiões afro-brasileiras.

Voltemos aos pedidos de dízimos e ofertas. Eles são distribuídos ao longo da sessão e, cada um deles, tem um sentido específico. O pastor costuma iniciar pedindo às pessoas que entreguem os envelopes, com dízimos e ofertas, que trouxeram preparados de casa. Também há um pedido de doações em dinheiro que serão revertidas em materiais que serão utilizados no trabalho de evangelização na FEBEM. Esse, aliás, é um procedimento muito interessante. O pastor diz ao público que está precisando de, por exemplo, quinhentos jornais para encaminhar ao trabalho de evangelização dos menores infratores. O custo de cada jornal, junto à gráfica, seria de R\$ 1,00. Então, os jornais são levados até o palco e as pessoas ficam encarregadas de comprá-los e doá-los. Exemplificando: o pastor precisa de quinhentos e a pessoa está disposta a ajudar com cinqüenta exemplares. Ela vai até a frente do palco, faz uma doação de R\$ 50,00, separa cinqüenta jornais da pilha de quinhentos e os coloca junto a outros exemplares que também serão levados até a FEBEM. A IURD, dessa forma, financiaria, ao menos em parte, seu trabalho de evangelização.

Além disso, ainda são entregues envelopes para que as pessoas, na sessão seguinte, tragam o dinheiro do dízimo ou de alguma oferta em especial (como ocorreu no exemplo anterior, na corrente vinculada ao jejum de 21 dias realizado por Daniel). Além desses, ainda há um certo número – que não consigo precisar – de pedidos de ofertas que ocorrem ao longo do culto. Nesses momentos, inicia-se o pedido de somas elevadas (milhares de reais), que vão sendo gradativamente reduzidas. À medida que decrescem os valores, aumenta o número de doações. Até chegarmos aos R\$ 100,00, poucos habilitam-se. Mas, daí em diante, o número de ofertas aumenta consideravelmente. Como afirmam os pastores da IURD:

“– Porque, se você faz uma oferta com fé, se você honra a Deus nisso, se você desafia ao Senhor com uma oferta de fé, não há como não alcançar o objetivo pretendido. Fazendo a sua parte, você pode exigir de Deus que ele faça a dele. Você pode dizer: eu exijo de Deus que isso ocorra!”

Temos, também, o momento dos testemunhos de pessoas que, ao abraçarem a fé em Jesus Cristo, abandonaram uma vida de hábitos reprováveis e passaram a viver dignamente (em um domingo acompanhei o depoimento de dois ex-internos da FEBEM – um deles havia assassinado uma pessoa).

Entre um acontecimento e outro, temos músicas que são cantadas por um pastor à frente de um teclado e acompanhadas pelos fiéis. Em alguns momentos, incentivadas pelo pastor, as pessoas cumprimentam-se e desejam vitória umas às outras. Também são feitos pedidos ou orações nos quais todos ficam de mãos dadas, formando uma grande corrente.

Ao final, depois dessa cascata de práticas mágicas, ainda temos uma rodada derradeira de expulsão de encostos. Estavam presentes nessa Sessão Especial de Descarrego, 91 ex-pais e ex-mães-de-encosto. O pastor nos falou, então, que seriam distribuídas “pastas” (na verdade, panfletos impressos em material de melhor qualidade), com o nome e o testemunho desses *ex-pais* e *ex-mães*, que deveriam ser entregues às pessoas que julgássemos estar necessitando de uma consulta espiritual. Na pasta estaria impresso o nome de um desses *ex* e a pessoa, ao chegar ao templo, de acordo com o que estivesse impresso, já saberia, de antemão, com quem se consultar. Foram chamadas ao palco, inclusive, duas ex-mães, que tiveram seus nomes escolhidos através de duas pastas. Elas deram o testemunho de como suas vidas eram caóticas enquanto serviam aos encostos e de como elas haviam melhorado desde que decidiram abandoná-los e passaram a servir a Deus através da IURD. Então, o pastor perguntou quem gostaria de receber uma pasta para entregar a uma pessoa que estivesse necessitando de uma consulta espiritual. Em seguida, perguntou quem havia se sentido mal ao receber a sua. Fazendo uma referência à Bíblia, citando o episódio da última ceia de Cristo com seus apóstolos, falou que o demônio havia se revelado no traidor Judas Iscariotes após Jesus ter lhe entregue um pedaço de pão molhado. De acordo com as escrituras:

Ditas estas coisas, angustiou-se Jesus em espírito e afirmou: Em verdade, em verdade vos digo que um dentre vós me trairá.

Então, os discípulos olharam uns para os outros, sem saber a quem ele se referia.

Ora, ali estava conchegado a Jesus um dos seus discípulos, aquele a quem ele amava;

a esse fez Simão Pedro sinal, dizendo-lhe: Pergunta a quem ele se refere.

Então, aquele discípulo, reclinando-se sobre o peito de Jesus, perguntou-lhe: Senhor, quem é?

Respondeu Jesus: É aquele a quem eu der o pedaço de pão molhado. Tomou, pois, um pedaço de pão e, tendo-o molhado, deu-o a Judas, filho de Simão Iscariotes.

E, após o bocado, imediatamente, entrou nele Satanás. Então, disse Jesus: O que pretendes fazer, faze-o depressa. (João, 13.21-27)

O pastor Fábio chamou à frente do palco essas pessoas que haviam se sentido mal ao receberem suas pastas e disse que lhes entregaria um pedaço de pão abençoado. Ao ingeri-lo, o encosto que nelas ainda habitava haveria de se manifestar. Dito e feito. Na contagem do pastor, na travessia do Vale do Sal, dezesseis pessoas manifestaram encostos. Dessa vez, com a ingestão do pão abençoado, mais vinte.

Ao final da sessão, foram colocadas sete enormes taças, feitas de plástico, sobre o palco. E o pastor falou sobre o Mar Morto e suas águas amargas – citando o fato de que não há vida nesse mar e nada nele floresce. Colocou, então, um pó que estava embalado em sacos (daqueles marrons, que encontramos em padarias), em cada uma das taças. Afirmou que se tratava de sal que havia sido trazido do Mar Morto a pedido da IURD. As pessoas deveriam trazer anotados, na sessão seguinte, seus problemas, para que eles fossem jogados nas taças em que havia água misturada com o sal do Mar Morto. Depositados nessas águas amargas, os problemas não haveriam de prosperar.

Encerrando o culto, tivemos, como oração final, o pai-nosso.

Antes de concluir este tópico, gostaria de destacar o que ocorreu ao final da Sessão do Vale do Sal realizada duas semanas depois⁶⁸. O pastor abençoou outras grandes taças de plástico cheias de água. Essas taças foram carregadas, para os corredores da platéia, por outros pastores e obreiros, para que todos os presentes no templo fossem ungidos. O que mais me chamou a atenção foi o item utilizado para espalhar a água no público: enormes ramos de arruda. Os pastores e obreiros molhavam esses grandes ramos nas taças e, depois, atiravam a água abençoada nas pessoas.

Essa foi uma questão abordada em minhas entrevistas. Alguns elementos distribuídos nos templos dessa denominação – tais como a arruda, o sal grosso, as flores e os perfumes – são muito associados ao universo religioso afro-brasileiro. Dessa forma,

⁶⁸ Trata-se da sessão do dia 24 de abril de 2005.

considerei relevante questionar os fiéis da IURD a respeito das razões para utilização desses itens e, também, se haveria algum “desconforto” pelo fato de se estar chegando tão perto de símbolos que seriam tão marcadamente associados ao Diabo e seus encostos.

Os depoimentos mostraram, no entanto, que, para os fiéis, não há problema algum na utilização desses elementos. Eles estariam lá para *ativar* a fé das pessoas nos poderes de Deus. Assim, sua utilização estaria justificada pelas razões abaixo.

- ❖ Tratar-se-ia de representações gráficas do poder de Deus. Afinal, tudo aquilo que é apresentado a Ele passa a ter seu poder.
- ❖ São pontos de contato para a manifestação da fé das pessoas. Um elemento que atua como elo entre a pessoa e Deus.
- ❖ Tudo aquilo que é consagrado, em nome de Jesus, passa a ter poder. Isso significa, por outro lado, que tais elementos não possuem poderes mágico-religiosos por si sós. O poder está no nome santo e não na arruda, no azeite, no sal grosso, etc.

Como todas as práticas e elementos que são utilizados na IURD, neste caso também teríamos respaldo bíblico. A orientação geral para o uso desses itens, que são ungidos em nome de Jesus, vem do livro dos *Atos dos Apóstolos* (19.11-12), presente no Novo Testamento da Bíblia. Nesse trecho é relatado o fato do apóstolo Paulo enviar lenços ungidos às pessoas enfermas – que, ao tomarem contato com eles, terminavam por se curar:

E Deus, pelas mãos de Paulo, fazia milagres extraordinários, a ponto de levarem aos enfermos lenços e aventais do seu uso pessoal, diante dos quais as enfermidades fugiam das suas vítimas, e os espíritos malignos se retiravam.

Para cada elemento em particular que a IURD vier a utilizar em seus cultos, ela sempre procurará associá-lo a uma passagem bíblica específica. Além disso, há que se considerar o fato de todos esses itens terem sido criados por Deus. O que significa que a Ele pertencem e não ao Diabo ou suas filiais do inferno – as religiões afro-brasileiras. De acordo com o obreiro Wilians, “*o Diabo tenta pegar tudo que é de Deus para usar contra Deus*”. De todo modo, bastaria ver, no livro do Gênesis (Antigo Testamento da Bíblia), a

“prova cabal” de que Deus haveria criado tudo. Assim, para justificar, por exemplo, o uso das ervas (caso da arruda), bastaria recorrer a:

E disse: Produza a terra relva, ervas que dêem semente e árvores frutíferas que dêem fruto segundo a sua espécie, cuja semente esteja nele, sobre a terra. E assim se fez.

A terra, pois, produziu relva, ervas que davam semente segundo a sua espécie e árvores que davam fruto, cuja semente estava nele, conforme a sua espécie. E viu Deus que isso era bom. (Gênesis 1.11-12, grifos meus)

A IURD, portanto, procura deixar claro que não tomou esses elementos das religiões afro-brasileiras. Foram estas que, antes, os tomaram de Deus, em uma manobra uredida de forma ardilosa pelo Diabo.

- “Sessão Espiritual do Descarrego”⁶⁹:

Cheguei para a sessão das 20 horas⁷⁰ bem em cima do horário. Pude notar que alguns segmentos de cadeiras estavam bloqueados com cordas – aqueles localizados no fundo do templo – de maneira que o conjunto dos fiéis presentes ficasse concentrado nas cadeiras mais próximas ao palco. Sobre este havia uma arca toda dourada que simulava a arca da Santa Aliança, que é citada em diversos pontos da Bíblia (falarei mais a respeito desse elemento adiante). A platéia estava longe da lotação alcançada aos domingos. No entanto, o templo estava muito mais lotado e animado que nas “Reuniões de Libertação” realizadas às sextas-feiras. Numa outra incursão ao campo, na qual pude chegar um pouco mais cedo, foi possível observar que, nos instantes que antecedem a sessão, é prestado atendimento individual às pessoas. Havia várias mesas sobre o palco, com pastores conversando com os fiéis.

Inicialmente, tivemos um momento de oração e pedidos a Deus. As pessoas ficam de olhos fechados e com suas mãos sobre o coração. Talvez fosse mais correto dizer, aliás,

⁶⁹ Esse relato é baseado na visita que fiz ao Templo Maior da IURD de São Paulo, no dia 12 de abril de 2005, uma terça-feira. Permaneci no templo entre 20h00 e 21h45 – período ao longo do qual transcorreu a sessão descrita. Devo dizer que alguns dados complementares foram acrescentados a partir das observações realizadas nos dias 3 e 10 de maio do mesmo ano.

⁷⁰ À época dessa incursão ao campo, as sessões de descarrego das terças e as reuniões de libertação das sextas-feiras eram realizadas em três horários ao longo do dia: às 10h00, 15h00 e 20h00.

que os fiéis procuravam *conversar* com Deus. Muitos perguntavam-Lhe as razões dos males dos quais estavam sendo vítimas e, também, pediam forças para superá-los⁷¹.

Ainda na fase inicial dos trabalhos, o pastor pediu a todos aqueles que haviam entrado no templo com alguma dor, que se aproximassesem do palco e levantassem a mão direita em direção à arca, com muita fé. Após esse rápido ritual, todos já deveriam estar curados. Assim, todas essas pessoas, das quais o mal causador das dores acabara de ser expulso, subiram ao palco e algumas delas foram entrevistadas pelo pastor. As curas realizadas diziam respeito a dores e problemas bastante genéricos: dores de cabeça, dores nas costas, dificuldades na movimentação de pernas e braços, etc. Vejamos o diálogo entre o pastor e uma senhora curada:

“— *O que a senhora não podia fazer?*

— *Ah, pastor, eu não conseguia mexer o braço desse jeito assim porque doía muito.*

— *E agora a senhora consegue, né?*

— *Consigo, graças a Deus!*

— [Voltando-se para a platéia:] *Muito forte, né, pessoal?* [em resposta, aplausos para Jesus]

Creio que essa rápida rodada de curas milagrosas é um resquício do passado das sessões das terças-feiras. Alguns entrevistados afirmaram que, nesse dia, em vez do Descarreço, realizava-se a “Reunião das curas”.

Mas, no que diz respeito especificamente aos rituais de descarreço, o que diferencia essa sessão é, justamente, a presença da réplica da arca que é um dos símbolos da Santa Aliança de Deus com os israelitas. Tal arca é citada na Bíblia e nela estariam guardadas as tábuas com os mandamentos que Deus teria entregue a Moisés:

Congregou Salomão os anciãos de Israel, todos os cabeças das tribos, os príncipes das famílias dos israelitas, diante de si em Jerusalém, para fazerem subir a arca da aliança do Senhor da Cidade de Davi, que é Sião, para o templo.

(...) Nada havia na arca senão as duas tábuas de pedra, que Moisés ali pusera junto a Horebe, quando o Senhor fez aliança com os filhos de Israel, ao saírem da terra do Egito. (1 Reis, capítulo 8, versículos 1 e 9)

⁷¹ Pude ouvir vários desses pedidos pelo fato de muitas pessoas os realizarem de forma bastante eloquente, em

Pois bem, a arca presente na IURD é, na prática, um elemento fundamental no processo de facilitação das manifestações dos encostos. Num determinado momento, todas as luzes do templo se apagaram e apenas a arca – que é toda dourada – ficou iluminada. Em seguida, ela começou a girar. Assim, tínhamos a seguinte cena: o templo estava todo escuro e apenas a arca, toda dourada, estava iluminada e girando sobre o palco. Além disso, ainda havia os sons que saíam do teclado do pastor/cantor que acompanha a sessão – sons que criavam uma atmosfera de suspense e tensão. Nesse momento, o pastor deu início à expulsão dos encostos. Ele pedia às pessoas presentes que ficassem de olhos abertos – o que é muito raro nas situações de descarrego e libertação – e se concentrassem na arca. Esta girava num ritmo constante e tinha sua imagem reproduzida num enorme telão que fica na parede logo atrás do palco.

O pastor, que estava vestido todo de branco – como um médium num culto umbandista? –, exigia que os encostos que estavam a dominar a vida das pessoas se manifestassem. Foi uma das experiências mais marcantes que guardei de meu trabalho de campo. Naquela escuridão, sucediam-se os gritos assustadores dos encostos que se revelavam. Gritos, gritos e mais gritos, numa seqüência de descarrego que foi uma das mais longas que presenciei.

E após essa rodada de descarrego, com os fiéis de olhos abertos, ainda houve mais uma, na qual tivemos de fechá-los e colocar as duas mãos, trançadas, sobre a cabeça. Assim, foram mais pessoas manifestando encostos e mais gritos assustadores. A esse respeito, aliás, acho que a necessidade de ficar com os olhos fechados durante boa parte dos cultos de descarrego e libertação me permitiu uma constatação interessante sobre a estrutura de culto da IURD. Acho que, por mais que exista toda uma parafernália visual de artefatos mágicos – vejamos, como exemplo, a própria arca –, o êxtase, nessa denominação, entra pelos ouvidos: as palavras que provocarão a manifestação, o diálogo com os encostos, os sons guturais que estes emitem, a força da oratória de determinados pastores, o teclado e sua trilha de suspense, etc.

Depois da manifestação dos espíritos malignos, como tradicionalmente ocorre, eles foram entrevistados para que dissessem quais eram seus nomes e o que estavam fazendo nas vidas de suas vítimas. Ao final das entrevistas, tivemos a expulsão desses seres.

elevado tom de voz.

Alguns itens nos foram entregues. Uma corrente dourada com um pingente da arca; um “sabonete da Sessão do Descarrego”, com essência de oliva; e um caderninho da corrente das “Cinco terças-feiras da queda dos problemas”. Ao que parece, eu cheguei na segunda terça-feira da corrente. Na primeira, o sabonete distribuído continha extrato de arruda. O caderninho que recebemos continha cinco folhas – cada uma para um dia da corrente. Em cada folha, um canhoto destacável no qual deveríamos anotar nossos pedidos. E também havia uma citação bíblica (que era a mesma em todas as folhas). Tratava-se de um minúsculo trecho do primeiro livro de Samuel, presente no Antigo Testamento. A citação integra uma narrativa referente à tomada da arca da Santa Aliança, por parte dos filisteus, após derrotarem os israelitas em batalha:

Levantando-se, porém, de madrugada os de Asdode, no dia seguinte, eis que estava caído Dagom com o rosto em terra, diante da arca do Senhor; tomaram-no e tornaram a pô-lo no seu lugar. (I Samuel 5.3)

Decifrando o que está escrito nesse versículo bíblico, fica claro como o nome da corrente – “Cinco terças-feiras da queda dos problemas” – é adequado. Após derrotarem em batalha os israelitas e lhes tomarem a Arca da Santa Aliança, os filisteus depositaram-na na cidade de Asdode, no templo de seu deus, Dagom. No entanto, a imagem desse deus, durante a madrugada, foi encontrada tombada perante a arca. Como se prestasse reverência ao objeto. Temos aí, então, a queda do falso deus perante um elemento representativo da aliança do Senhor dos Exércitos com o povo de Israel.

Aliás, fazendo um breve parêntese, é preciso dizer que os fiéis da IURD consideram importante participar das correntes por considerarem que a libertação não ocorre em um único dia. Não basta assistir a uma reunião e achar que, repentinamente, os encostos nunca mais se aproximam. É necessário que, no caminho para a libertação, a pessoa se *esforce*. E tal esforço comprehende, entre outras coisas, a participação nas correntes. Aliás, elas também auxiliariam as pessoas a se fixarem e conhecerem mais profundamente a IURD. O que lhes permitiria desenvolver, gradativamente, sua fé. E há que se destacar que uma corrente também é uma situação que a pessoa vem a criar para permitir que Deus atue em sua vida, abençoando-a.

Os entrevistados realizaram duas associações entre a prática das correntes e rituais presentes em outras religiões. A mais presente foi a comparação com as novenas praticadas pela Igreja Católica. O obreiro Roberto, porém, preferiu comparar a freqüência do fiel à IURD, para que ele viesse a alcançar algo positivo, com a necessidade de comparecimento de uma pessoa ao candomblé, para, em sua opinião, a prática do mal. Enquanto na IURD a ausência não acarretaria nenhum castigo divino (embora, é claro, ocorra a perda da eficácia do ritual), no candomblé uma falta poderia resultar em represálias por parte dos orixás/encostos:

“Você fazia o trabalho e tinha que ir seguindo aquele espírito que foi trabalhar para você. Aquele espírito que foi trabalhar através do pai-de-santo, vai ser o espírito ‘tal’, mas ‘você tem que vir para acompanhar ele, porque ele vai estar manifestando aqui na sexta-feira’. Então você tinha que estar lá na sexta-feira para acompanhar aquele espírito para ele te dar uma resposta do que está fazendo. (...) Eu era moleque, mas graças a Deus que guardei... E minha mãe tinha que estar lá para resposta, para isso e aquilo, e muitas vezes: ‘ah, mas eu não posso vir...’ ‘O quê?! Tem que vir, se você não estiver, é perigoso’”.

Dito isso, retornando à descrição, ao longo do restante da sessão, também ocorreram alguns pedidos de ofertas e as costumeiras orientações referentes ao recolhimento dos dízimos. O seu encerramento foi marcado pela oração do pai-nosso.

- “Reunião de Libertação”⁷²:

Nessa reunião, o templo recebeu um público muito pequeno. Antes de seu início, da mesma forma que pôde ser observado nas sessões das terças-feiras, houve o atendimento individual aos fiéis por parte dos pastores. No palco, havia uma enorme cruz de madeira. Estava sendo encerrada a “Corrente dos Pedidos ao Pé da Cruz”. As pessoas deviam escrever seus pedidos em pedaços de papel para que, posteriormente, eles fossem recolhidos pelos obreiros e, então, depositados ao pé da cruz.

⁷² Esse relato é baseado na visita que fiz ao Templo Maior da IURD de São Paulo, no dia 15 de abril de 2005, uma sexta-feira. Permaneci no templo entre 20h00 e 21h45 – período ao longo do qual transcorreu a sessão descrita. Devo dizer que alguns dados complementares foram acrescentados a partir das observações realizadas nos dias 22 de abril e 6 e 13 de maio do mesmo ano.

A reunião transcorreu de forma muito mais tranqüila e contida que as sessões de descarrego que costumam ser realizadas às terças-feiras e domingos. O bispo que presidiu o culto estava vestindo uma camisa social azul, calças pretas e usava uma gravata vermelha. Sem trajes, portanto, que lembrassem os cultos afro-brasileiros.

A “libertação”, em si, também ocorreu de forma muito mais discreta que o habitual. Apenas fechamos os olhos, colocamos as mãos sobre o coração e ouvimos a voz do bispo exigindo que os espíritos malignos se manifestassem. Não havia nem sinal de todo o aparato facilitador do transe que podemos notar nas descrições das outras sessões. Ainda assim, nesse momento, várias encostos se revelaram. Aliás, vale dizer que o aparato empregado nas reuniões das sextas-feiras é tão reduzido que até o telão do templo fica desligado.

As entrevistas com os encostos, dessa vez, aconteceram de maneira mais reservada. Eles foram colocados no espaço entre a primeira fileira de cadeiras e o palco e o bispo chamou à frente apenas as pessoas que estavam na IURD há pouco tempo. Elas fizeram um círculo em torno dos encostos e tiveram início os diálogos. As mesmas perguntas e as mesmas respostas que pude ouvir nas outras sessões. Os demônios foram questionados, basicamente, acerca de seus nomes e do que estavam fazendo para prejudicar suas vítimas. De acordo com o bispo, somente esse pequeno público foi chamado para presenciar as entrevistas porque ele queria mostrar aos recém-chegados ainda descrentes que nada daquilo era encenação.

Os espíritos imundos foram queimados e, então, chegamos ao momento dos dízimos e ofertas. Houve muita insistência nesse ponto. Foram sugeridos valores, para as ofertas, de mil, quinhentos, cem reais e assim, sucessivamente, em ordem decrescente. As pessoas que forneciam as quantias mais elevadas tinham o direito de subir ao palco e receber uma unção especial por parte do bispo. Um primeiro grupo de cinco pessoas, se me lembro bem, puxou a fila das ofertas, doando quantias mais elevadas. O bispo foi diminuindo, então, progressivamente, os valores pedidos. Até chegar aos dez reais. Até esse valor as pessoas subiam ao palco e recebiam sua unção. Para as pessoas que podiam doar apenas R\$ 2,00 ou 1,00 – ou que não podiam doar *nada* – os pastores que estavam auxiliando na realização do culto ficaram espalhados em frente ao palco e deram uma espécie de “unção rápida”. As pessoas iam até à frente, eram ungidas rapidamente e retornavam aos seus lugares. O bispo

deixou claro que só não ungiria a todos em cima do palco porque isso levaria muito tempo. O instrumental da benção especial era simples. Em cima do palco, sobre uma mesa, havia uma Bíblia e três cálices dourados. O bispo abria um deles, molhava sua mão em algo (talvez óleo) e ungia a testa do fiel, abençoando-o em nome do Pai, do Filho e do Espírito-santo. O dinheiro das ofertas era depositado sobre a Bíblia.

Ainda tivemos pedidos de ofertas para as quais haveria uma destinação específica. Seriam recursos para o trabalho de evangelização realizado pela IURD junto à FEBEM. A dinâmica é a mesma que descrevi, anteriormente, no relato da Sessão de Descarrego no Vale do Sal. A cada real que a pessoa doa, ela ganha o direito de separar um jornal de uma grande pilha e colocá-lo à parte. Esses jornais colocados à parte serão enviados para o trabalho de evangelização na FEBEM. Essa dinâmica se repete com outros produtos – livros, por exemplo –, variando apenas o valor a ser doado para que um item seja separado. Em resumo: o fiel compra o produto e o envia à FEBEM e, assim, a IURD pode financiar, ao menos em parte, seu trabalho de evangelização. Nesse dia, o bispo tinha como meta a venda de quinhentos jornais. Eles formavam uma grande pilha sobre o palco. Perguntou quem poderia “comprar” todos de uma vez. Ninguém respondeu. Ele, então, os dividiu em cinco montes de cem e perguntou se havia no templo cinco pessoas dispostas a adquirir, cada uma, um monte. Novamente, nenhum candidato. Enfim, os jornais a serem levados à FEBEM foram comprados aos poucos pela multidão.

Num lance curioso, o bispo nos apresentou um pastor japonês. Um rapaz de aparência bastante jovem e que teria conhecido a IURD no Japão e lá se convertido. Ele veio ao Brasil, de acordo com as palavras do bispo, para “*aprender como a gente faz por aqui*”. No momento de nossa prece mais fervorosa – quando já estávamos rumando para o fim da reunião –, ele foi o encarregado de comandá-la. Rezou no palco, de forma muito empolgada, e... em japonês! O bispo nos disse que a mensagem era a mesma. Também comentou como era bacana termos um japonês rezando conosco em sua língua nativa. A impressão que tive foi a de que todos acharam a experiência interessante (no mínimo, divertida) embora não tenham entendido coisa alguma do que foi dito.

Ao final, falando da necessidade de conquistarmos nossa felicidade financeira, o bispo explicou que estávamos iniciando, naquele momento, uma corrente de cinco semanas. Recebemos uma plaquinha de borracha vermelha, com as letras J, E, S, U e S vazadas. Ela

possuía mais ou menos o tamanho de um cheque. O bispo nos explicou que, ao longo das cinco semanas seguintes, receberíamos as letras correspondentes da plaquinha, até completarmos o nome de Jesus. E ela possuía aproximadamente o tamanho e a forma de uma folha de cheque porque era justamente isso: um cheque em branco que Jesus estava nos entregando e que, a nós, só cabia preencher o valor. Logo em seguida, rezamos o Pai-nosso e a reunião foi encerrada.

- **Diferenças entre os rituais de “descarrego” e “libertação”**

Inicialmente, vejamos, de forma mais detalhada, de que se trata a Sessão do Descarrego e o seu principal ritual – justamente, o descarrego.

Essa é uma reunião mais voltada para as pessoas que chegam pela primeira vez à IURD e precisam resolver problemas de ordem espiritual. Isso significa que são problemas que, embora possuam uma manifestação física mais evidente – como o caso de uma doença ou uma série interminável de problemas financeiros –, sua verdadeira razão de ser está atrelada à atuação dos encostos. De acordo com a obreira Fabiana, “*são problemas que, geralmente, não têm um remédio que amenize*”.

Nessa reunião, para que as pessoas possam manifestar os encostos que as atormentam – para que depois eles sejam expulsos –, o pastor ou bispo que a estiver ministrando realiza uma “oração forte”. Tal oração nada mais é do que o conjunto de rituais propiciatórios da manifestação: uma longa seqüência de imprecações que o pastor ou bispo, do alto do púlpito, lança contra as intermináveis legiões de demônios que atormentam a vida daqueles que estão na IURD. Além dessa “oração forte”, bispos, pastores e obreiros também rezam com imposição de mãos sobre os fiéis. Pelo que pude observar, as reuniões de terça-feira resumem-se a tais orações. Não há o momento da “palavra” e não são discutidas questões de doutrina. Do início ao fim, esta a seqüência que define o descarrego: imprecação, manifestação, entrevista com os encostos e posterior expulsão.

Na medida em que as religiões afro-brasileiras realizam rituais de descarrego, uma questão formulada aos entrevistados dizia respeito à possibilidade de a IURD estar a fazer o mesmo tipo de ritual em seus templos. Creio que seria interessante descrever as respostas a essa pergunta em dois níveis. Em primeiro lugar, a opinião dos fiéis sobre o ritual realizado

pelas religiões afro-brasileiras e, em seguida, suas explicações sobre o descarrego praticado pela IURD.

No descarrego afro-brasileiro, a principal ausência seria a do nome de Jesus. Em seu lugar, seriam utilizados os nomes dos encostos que, de forma enganosa, se dizem capazes de ajudar (Zé Pilintra, Exu Tranca-rua, Maria Padilha, etc.). E, das conversas entre consultentes e demônios, muitas vezes, derivariam negociações. Por exemplo, nos casos em que um encosto é descoberto prejudicando uma pessoa, ele poderia ser inquirido a respeito do que gostaria de receber para deixar de atormentá-la (bebidas, sacrifícios de animais, velas, etc.). Além disso, os fiéis da IURD afirmam que um demônio não poderia expulsar outro e, ainda que o expulsasse, o faria unicamente para que ele fosse substituído por um segundo encosto. Também considera-se que, nas religiões afro-brasileiras, as pessoas manifestam-se sistematicamente com encostos. Trata-se de uma interessante interpretação do sentido que o *trabalho mediúnico* tem para essas religiões. Não se trata mais de emprestar o corpo para que um espírito mais evoluído possa prestar um serviço mágico-religioso caritativo. Trata-se, isso sim, da manifestação demoníaca sistemática. E, o que é pior, caso a pessoa deixe de servir aos encostos, pode ser vítima dos seus castigos:

“E se a pessoa não bate cabeça, não faz o que eles querem, eles castigam a pessoa. Eles batem na pessoa. As pessoas, que nem... Eu falo isso, porque eu vi. Porque, aqui nessa esquina, tinha uma mulher que era de centro de umbanda aqui e ela começou a fazer tudo, ela perdeu... [Eu] acho que ela desobedeceu o santo dela, ela perdeu o filho de 21 anos com uma morte trágica aqui na João XXIII, ela perdeu o marido, que encontraram o corpo numa praia e a cabeça em outra... Tudo morte trágica e, até hoje, ninguém sabe explicar porque o filho morreu e porque o marido morreu daquele jeito”. (Ivone)

O descarrego realizado pelas religiões afro-brasileiras resultaria, de acordo com os fiéis da IURD, em um ritual negativamente eficaz: ele seria *a garantia da criação de novos problemas de ordem espiritual – uma porta aberta para a atuação de novos encostos*.

A IURD, por sua vez, invocaria apenas o poder da santíssima trindade. A prática do descarrego seria realizada através do *nome de Jesus*. Os encostos seriam expulsos de forma rápida e efetiva. Também não existiria negociação: o encosto seria obrigado a abandonar o corpo de sua vítima e nada lhe seria dado em troca. Em seguida à expulsão, para que ele não volte a tomar aquela pessoa, a IURD recomenda que ela passe a freqüentar as reuniões

de Libertação (para garantir a completa eliminação da atuação demoníaca em sua vida) e, em seguida, as reuniões de Busca do Espírito Santo. Estando plena do espírito de Deus, a pessoa não pode mais ser atingida pelos encostos. A IURD enxerga, assim, em seu ritual de descarreço, um sentido de *verdadeira eficácia*.

O obreiro Roberto classificou a associação entre os rituais de sua denominação e aqueles praticados pelas religiões afro-brasileiras de *farisaísmo*. As pessoas que fazem tal associação, hoje em dia, descenderiam dos mesmos fariseus que, no passado, afirmavam que Jesus, por libertar as pessoas da ação do Diabo, era dominado por um demônio. Enfim, de acordo com o raciocínio do obreiro, associar os rituais praticados “em nome de Jesus”, por parte da IURD, àqueles das religiões afro-brasileiras seria o mesmo que dizer que Jesus Cristo está associado ao Diabo e ao inferno. Uma blasfêmia que o próprio filho de Deus já teria respondido:

Então, lhe trouxeram um endemoninhado, cego e mudo; e ele o curou, passando o mudo a falar e ver.

E toda multidão se admirava e dizia: É este, porventura, o Filho de Davi?

Mas os fariseus, ouvindo isto, murmuravam: Este não expelle demônios senão pelo poder de Belzebu, maioral dos demônios.

Jesus, porém, conhecendo-lhes os pensamentos, disse: Todo reino dividido contra si mesmo ficará deserto, e toda cidade ou casa dividida contra si mesma não subsistirá.

Se Satanás expelle a Satanás, dividido está contra si mesmo; como, pois, subsistirá o seu reino?

E, se eu expulso demônios por Belzebu, por quem os expulsam vossos filhos? Por isso, eles mesmos serão os vossos juízes.

Se, porém, eu expulso demônios pelo Espírito de Deus, certamente é chegado o reino de Deus sobre vós. (Mateus 12.22-28)

Vejamos, agora, as diferenças rituais entre as Sessões do Descarreço e as Reuniões de Libertação.

As Sessões do Descarreço (tanto as das terças-feiras quanto as dos domingos) são voltadas exclusivamente a esse ritual. Não existe pregação doutrinária pelo ministrante da reunião e a ênfase se dá nas *orações fortes*. A Sessão de Descarreço seria “mais forte” que a Reunião de Libertação. Nesse caso, leia-se: “mais eficaz”. De acordo com Ivone, “eles invocam muito o nome do capeta. Que é pra poder sair mesmo”. Nessas sessões, os pastores vão vestidos de branco (de acordo com um entrevistado – Rogério – como se

fossem “pais-de-santo”) e estão presentes mais elementos associados ao universo das religiões afro-brasileiras – como exemplos, a arruda e a água com sal grosso. Por fim, nessa reunião, é muito grande a afluência de pessoas que comparecem pela primeira vez à igreja.

As reuniões de Libertação das sextas-feiras combinam libertação espiritual (expulsão dos encostos) com pregação (a “palavra” e a doutrina). Seriam reuniões mais “leves” que aquelas voltadas exclusivamente para o descarreço. Os elementos associados às religiões afro-brasileiras estão menos presentes e os bispos e pastores comparecem utilizando terno e gravata. Na sexta-feira, portanto, teríamos o passo final para a libertação espiritual dos fiéis. Em seguida, eles já estariam prontos para se entregar a Deus e iniciar a Busca pelo Espírito Santo. De acordo com o obreiro Wilians:

“(...) quem vem sexta, já vem mesmo porque sabe que tem que fazer uma corrente de libertação. Então, ele vem, ele mesmo já começa a orar, aprende que tem que orar, ele mesmo tem que falar com Deus... Então, você vê que as pessoas já vêm e oram mais”.

A seguir, um pequeno modelo da trajetória do fiel pelas reuniões oferecidas pela IURD. Sua chegada para o descarreço, a passagem pelo processo de libertação plena e a posterior busca do Espírito Santo de Deus.

O processo de fixação do fiel e sua trajetória pelas reuniões oferecidas pela IURD		
1. Chegada à IURD ⇒	2. Conclusão do Processo de Libertação Espiritual ⇒	3. Proteção definitiva contra a ação do mal
1. Domingo – “Sessão Especial de Descarreço no Vale do Sal” e Terça-feira – “Sessão Espiritual do Descarreço” ⇒	2. Sexta-feira – “Reunião de Libertação” ⇒	3. Quarta-feira e Domingo – Reuniões de “Busca do Espírito Santo de Deus”
Expulsão dos encostos e resolução dos males de ordem espiritual mais urgentes. O primeiro passo, numa terapia de choque, para as pessoas que chegam à IURD em meio a uma crise pessoal (problemas conjugais, falência, problemas com drogas, doenças, questões familiares, etc.).	Expulsão dos “encostos remanescentes”: a pessoa busca sair, definitivamente, do campo de ação do Diabo e seus encostos. Já há pregação e as primeiras preocupações com questões doutrinárias. O fiel está limpando o espírito para que passe a ser habitado pelo Espírito Santo de Deus.	A pessoa irá preencher o espaço vazio, deixado pelos demônios/encostos, com a presença do Espírito Santo de Deus. Assim, o Diabo e seus espíritos malignos não poderão nunca mais tocar essa pessoa.

• A Teologia da Prosperidade e a valorização da troca na IURD⁷³

O campo pentecostal, ao longo de suas três ondas, passou por uma série de transformações que permitiram a implementação da chamada “Teologia da Prosperidade”. O entendimento de tal teologia é fundamental para compreendermos a articulação entre a fé dos fiéis, as ofertas a Deus e o sentido de *troca* que se estabelece entre os primeiros e o segundo. Assim, vejamos quais foram tais transformações ao mesmo tempo que tentamos mostrar as características mais importantes dessa teologia.

O campo pentecostal, em seus primórdios, era composto de pessoas pobres, privadas de bens materiais, culturais e educacionais. Diante dessa realidade, o sectarismo e o ascetismo pentecostais não geraram grandes tensões entre os fiéis. No entanto, a ascensão social de uma parte desses indivíduos, somada ao progressivo aumento da conversão de integrantes da classe média, tornou bastante plausível a possibilidade de descontentamentos por parte dos fiéis. Isso, porém, não veio a ocorrer. Antes, foi possível observar, nas denominações pentecostais, nas últimas três décadas, uma progressiva dessectorização e acomodação ao mundo. Diante dos apelos da sociedade de consumo, parece que as rígidas exigências comportamentais que definiam uma vida santificada passaram por um processo de liberalização. E é importante frisar que tal processo ganhou ainda mais impulso com o neopentecostalismo. Assim:

(...) Frente às muitas mudanças ocorridas na sociedade, sobretudo na área comportamental, e às novas demandas do mercado religioso, várias lideranças optaram por ajustar gradativamente sua mensagem e suas exigências religiosas à disposição e às possibilidades de cumprimento por parte de seus fiéis e virtuais adeptos. (Mariano, 1996b:27)

⁷³ Para este tópico, foi fundamental a leitura do artigo “Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade”, de autoria de Ricardo Mariano (1996b). Outros autores, no entanto, trataram das questões envolvendo magia, ética e dinheiro no campo neopentecostal. Nesse sentido, merecem destaque dois artigos de Ari Oro: “Podem passar a sacolinha”: um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro” (1992) e “Neopentecostalismo: dinheiro e magia” (2001). No que diz respeito a um entendimento da Teologia da Prosperidade inspirado na teoria da reciprocidade de Mauss (“Ensaio sobre a dádiva”, 2003), ver o artigo de Patrícia Birman: “Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos” (2001). Devo frisar que, mais adiante, me apoiarei na discussão de Birman para “adensar” minha descrição da implementação da Teologia da Prosperidade na IURD.

É nesse contexto que observaremos a implementação e expansão da Teologia da Prosperidade, entre os pentecostais, no Brasil. Ela tem sua origem nos EUA, no início dos anos 1940. Também chamada “Confissão Positiva” ou “Movimento da Fé”, é o resultado de uma combinação sincrética de distintas tradições religiosas, práticas esotéricas e paramédicas. Foi absorvida pelos grupos evangélicos carismáticos norte-americanos e foi reconhecida como um movimento doutrinário constituído nos anos 1970 (id.:28). No que diz respeito ao Brasil, a Teologia da Prosperidade iniciou sua trajetória no final dos anos 1970 e encontrou uma grande difusora na IURD.

Através dessa teologia, pregadores e fiéis buscam conseguir saúde, prosperidade material e vitória sobre o Diabo e o sofrimento. A maneira de alcançar tais objetivos encontra-se nas *leis da prosperidade*. Em primeiro lugar, é preciso confessar a posse da bênção: *o exemplo vem de cima, lembram eles: Deus criou o universo através da palavra*. *Para os adeptos desta teologia, o que é falado com fé torna-se divinamente inspirado* (id.:29). Desse modo, se desejamos conseguir algo, precisamos determinar em voz alta e com fé. E, em segundo lugar, também é necessário aprender o “princípio da reciprocidade”: algo bem resumido no adágio franciscano do “é dando que se recebe”. Demonstrando minha fé em Deus e cumprindo com suas determinações presentes na Bíblia, caberia a Ele retribuir a mim, acatando meus pedidos.

Mas é preciso deixar claro que a bênção confessada – pronunciada em alta voz e de forma confiante – não se torna realidade de forma instantânea. Como afirmam os pastores, “é preciso perseverar na fé”.

De todo modo, quando a graça não é alcançada, a culpa recai sobre o homem de pouca fé ou à atuação do Diabo. Como é possível notar, a implementação das leis da prosperidade assemelha-se à *aplicação metódica de uma fórmula mágica* (ib.:31)⁷⁴. E os mecanismos de explicação, quando de sua ineficácia, também são semelhantes àqueles que podemos observar quando a magia falha: o executor da fórmula, em algum momento, falhou. Ele se equivocou em alguma passagem do ritual propiciatório. Assim, Deus e sua igreja esquivam-se da culpa. E a responsabilidade recai sobre um fiel assediado pelo Diabo – afinal, quem mais poderia ter inspirado o equívoco?

⁷⁴ Para uma análise mais profunda da magia – o “fazer mágico” e suas fórmulas –, ver, entre outros: Gurvitch (1968), Evans-Pritchard (1978b), Frazer (1982), Durkheim (1989), Weber (2000) e Mauss (2003).

Outra característica importante dessa teologia reside no fato de ela investir vigorosamente contra a soberania divina. Quantas não foram as vezes em que ouvi dos fiéis da IURD – tanto em pregações quanto nas minhas entrevistas – que, se cumpríssemos com as vontades divinas, teríamos *o direito de exigir de Deus* que nossos pedidos fossem atendidos. Dessa forma:

(...) *Os pregadores da TP [Teologia da Prosperidade] dizem que só não é próspero financeiramente, saudável e feliz nessa vida quem carece de fé, não cumpre o que diz a Bíblia a respeito das promessas divinas e está envolvido, direta ou indiretamente, com o Diabo.* (...) *As doutrinas da TP também são acusadas de atentar contra a soberania de Deus, dado que seus adeptos são instruídos a estabelecer relações com o Todo-Poderoso em que os “verbos como exigir, decretar, determinar, reivindicar freqüentemente substituem os verbos pedir, rogar, suplicar”.* (ib.:32)⁷⁵

A Teologia da Prosperidade põe de lado a valorização do sofrimento e enfatiza o bem-estar terreno dos cristãos. A pobreza, na verdade, estaria associada à falta de fé. Esse conjunto de características acaba por formar uma teologia comprometida com a ideologia da sociedade de consumo.

Isso posto, passemos aos mecanismos de *troca* que se estabelecem entre o fiel e Deus.

O pecado de Adão e Eva teria desfeito a comunhão existente entre Deus e as criaturas humanas. Dessa forma, teríamos nos tornado sujeitos à atuação do Diabo. Esse postulado é defendido por parte dos pregadores brasileiros da Teologia da Prosperidade. No entanto, Jesus Cristo cuidou para que tal sociedade voltasse a existir:

(...) *Deste modo, foram necessários o sacrifício de Jesus na cruz e a sua vitória sobre o Diabo no inferno para o restabelecimento desta sociedade, na qual os homens, se cumprirem sua parte no contrato firmado na Bíblia por Deus, isto é, se pagarem fielmente o dízimo e exigirem o que a Palavra declara pertencer-lhes, tornam a adquirir o direito à “vida abundante”.* (ib.:34)

⁷⁵ O trecho entre aspas é uma citação que Mariano faz de Romeiro, Paulo: *Super-crentes: O Evangelho segundo Kenneth Hagin, Walnica Milhomens e os profetas da prosperidade*. São Paulo, Mundo Cristão, 1993:36. Os grifos são deste segundo autor.

A passagem bíblica que fundamenta a prática do dízimo está localizada em Malaquias 3.6-12. A seguir, o trecho principal, que vai do versículo 8 ao 12:

Roubará o homem a Deus? Todavia, vós me roubais e dizeis: Em que te roubamos? Nos dízimos e nas ofertas.

Com maldição sois amaldiçoados, porque a mim me roubais, vós, a nação toda.

Trazei todos os dízimos à casa do Tesouro, para que haja mantimento na minha casa; e provai-me nisto, diz o Senhor dos Exércitos, se eu não vos abrir as janelas do céu e não derramar sobre vós bênção sem medida.

Por vossa causa, repreenderei o devorador, para que não vos consuma o fruto da terra; a vossa vide no campo não será estéril, diz o Senhor dos Exércitos.

Todas as nações vos chamarão felizes, porque vós sereis uma terra deleitosa, diz o Senhor dos Exércitos.

O seu valor, como o próprio nome da prática sugere, diz respeito à 10% de todos os rendimentos dos fiéis. Esse montante, que pertence a Deus, deve ser entregue na “casa do tesouro”: o templo. De forma prática, de tudo aquilo que passar por suas mãos, o fiel deve separar essa percentagem e encaminhá-la à obra de Deus. Mas, muito importante, a Deus devem ser dadas as *primícias*. Não adianta que a pessoa primeiro pague suas contas e depois entregue o restante – mesmo que esse valor supere os 10%. Num ato de fé, assim que recebe o dinheiro, o fiel deve separar o valor correspondente ao dízimo, entregá-lo no templo e só então tocar nos 90% restantes. Vejamos, a esse respeito, a fala de Otávio:

“Vamos supor que você ganha R\$1.000,00. O dízimo é R\$100,00. Se você pegar, pagar todas as suas contas, for pagando, pagando primeiro... E você pagou todas as suas contas com R\$100,00 e você falar, eu vou dar R\$900,00 de dízimo. ‘Eu estou bonzinho hoje, vou dar R\$900,00’. Não tem valor nenhum. Isso que a pessoa tem que aprender também. A Bíblia diz que é a primícia. (...) Eu recebi o meu pagamento aqui, é R\$1.000,00. Eu tenho que tirar os R\$100,00 primeiro [e] depois é que eu vou sair pagando”.

A fidelidade no pagamento do dízimo significa fidelidade para com Deus. De acordo com o obreiro Wilians, as pessoas tratariam a Deus como a uma amante, que só é procurada para a rápida satisfação de nossas necessidades e não requer maiores atenções: “*porque as pessoas querem receber de Deus benefício mas elas não querem fazer nada para Deus*”. E esse gesto de fidelidade reverter-se-ia numa série de efeitos benéficos para a

vida do fiel. Deus promete que, para aqueles que cumprirem com tal preceito, irá repreender o *espírito devorador*. Um demônio que “devora” misteriosamente os rendimentos da pessoa: ela mal recebe, por vezes até quantias razoáveis, e, estranhamente, o dinheiro não é suficiente para arcar com suas necessidades. Surgem gastos repentinos e imprevistos: doenças que precisam ser tratadas com remédios caros; o carro, ainda novo, passa a quebrar freqüentemente; necessidade de constantes consertos em casa, etc.

Além disso, o dizimista fiel recebe grandiosas bênçãos divinas. Mais uma vez, conforme está escrito em Malaquias (3.10), Deus diz, a respeito daqueles que lhe são fiéis no dízimo: *provai-me nisto, diz o Senhor dos Exércitos, se eu não vos abrir as janelas do céu e não derramar sobre vós bênção sem medida*. Assim, o dizimista estará fora do raio de ação do espírito devorador e, ao mesmo tempo, poderá gozar da promessa divina de uma vida abençoada: isso significa tranqüilidade financeira, fartura e ausência de privações e/ou necessidades.

Tal prática – embora seja aceita pela maioria dos fiéis e tema recorrente de pregações nos templos – é um alvo constante dos ataques de outras vertentes religiosas. No caso deste trabalho, quantas não foram as vezes que os umbandistas perguntaram: “*para que Deus precisa do dinheiro do povo?*”

Dessa forma, alguns entrevistados fizeram comentários a respeito da questão do dízimo já se antecipando a possíveis críticas. Procuraram deixar claro que ninguém é obrigado a entregá-lo ou, então, que ninguém é desprezado, por recusar-se a participar. Além disso, fizeram questão de ressaltar a independência financeira da IURD: de acordo com os entrevistados, a denominação, ao contrário da Igreja Católica, não receberia auxílio governamental para manter-se.

Ainda sobre o dízimo, o obreiro Roberto tocou numa questão plena de ambigüidades. Ele negou, peremptoriamente, que o dízimo fosse uma *troca* com Deus. Mas, em seu discurso, fica evidente que, embora seja negado formalmente, esse “toma-lá-dá-cá”, de fato, existe:

“Quem achar que vai à igreja para fazer uma troca está perdido, porque com Deus não se troca. Não é porque eu levo o dízimo, uma coisa que é bíblica, que eu tenho que chegar e... ‘eu estou dando para o senhor e, faz favor, e agora me devolve em ouro e prata’. Ele vai me devolver de uma forma totalmente diferente, em ouro e prata. Ele me devolve muito mais porque as promessas Dele tem que se

cumprir. Então ‘eis que abrirei as janelas do céu, e derramarei sobre vós bênçãos e bênçãos sem medidas’. Agora você pensa bem o que é bênçãos e bênçãos sem medidas: paz, sossego, tranquilidade... Tem coisa melhor?’

Além dessa retribuição num plano mais “espiritual”, a prática do dízimo, como já foi dito, também garantiria retorno num nível material. Vejamos um relato a esse respeito:

“Eu estava desempregado. Eu escolhi a empresa que eu queria trabalhar e o salário que eu queria ganhar. E eu trabalho nessa empresa. Eu tenho um tempinho lá... E, na ocasião que eu escolhi, eu falei para Deus que queria ganhar mais de R\$500,00. [Eu] estava parado [e] falei: ‘meu Deus, eu quero ganhar mais de R\$500,00. Quero trabalhar nessa empresa. Nesse cargo’. Eu sou arquivista dessa empresa, trabalho nessa empresa que eu pedi e ganho mais de R\$500,00. Você comprehende? Eu pedi”. (Wilians)

Ainda na questão da troca, passemos às ofertas. Elas podem ser definidas como as quantias em dinheiro que os fiéis oferecem, nas reuniões da IURD, para a manutenção e expansão da obra de Deus. Assim, quem for a uma reunião dessa denominação irá notar que o pastor ou bispo que a estiver ministrando, sempre que possível, pedirá a doação, por parte dos fiéis, de alguma quantia em dinheiro. Muitas vezes, em troca da oferta, são oferecidos alguns “brindes”: livros, revistas, cds, jornais, etc.

O sentido litúrgico da oferta diz respeito a um sacrifício que a pessoa faz para honrar a Deus e provar a ele que possui fé irrestrita em seu poder de auxiliar imediatamente àquele que pede seu socorro. Assim, ao realizar a oferta, o fiel está tentando materializar sua fé: ele está *criando uma situação para que Deus possa abençoá-lo*. Diferentemente da promessa – que é paga após a obtenção de uma determinada graça –, quando uma pessoa faz uma oferta, ela está demonstrando que possui uma fé inabalável em Deus: ela o está honrando antecipadamente, pois sabe que Ele nunca a deixaria sem resposta. É uma “prova de fogo” com Deus:

O oferecimento de dinheiro na igreja efetivamente antecede o recebimento de milagres, e nisto destoa da tradição católica, em que a troca com santos é paga a posteriori. A IURD parece realmente estabelecer uma dívida, um constrangimento e, portanto, uma obrigação de retribuir da esfera divina a seus fiéis. Não é preciso dizer que a dívida em dinheiro não significa uma “compra”, mas uma moeda de troca que, segundo os pastores dessa Igreja, obriga o recebimento de um dom, como efeito da reciprocidade na relação com Jesus. (Birman, 2001:74)

Além disso, no que se refere a valores, de acordo com o obreiro Wilians, a pessoa “*apresenta aquilo que está no seu coração*”. O montante ofertado representa a consideração e o amor da pessoa para com Deus. É preciso destacar que não se trata do valor absoluto do dinheiro. Trata-se da pessoa fazer “o seu melhor”, sacrificando-se por Ele: o que pode ser tanto uma moeda para um desempregado quanto dois mil reais para um próspero empresário. Na célebre passagem bíblica da viúva pobre, isso fica claro:

Estando Jesus a observar, viu os ricos lançarem suas ofertas no gazofilácio. Viu também certa viúva pobre lançar ali duas pequenas moedas; e disse: Verdadeiramente, vos digo que esta viúva pobre deu mais do que todos.

Porque todos estes deram como oferta daquilo que lhes sobrava; esta, porém, da sua pobreza deu tudo o que possuía, todo o seu sustento. (Lucas 21.1-4)

Na Teologia da Prosperidade, ganham espaço as bênçãos de ordem material/financeira. De acordo com Otávio, as pessoas que dão ofertas são sempre as mesmas e elas tendem – seguindo a lógica da prosperidade para os ofertantes – a dar ofertas cada vez maiores. Já aqueles que não dão nada, *nunca* dão nada e tendem a continuar assim, já que não são materialmente abençoados (na medida em que se recusam a ser ofertantes, recusam-se, também, a “dar para receber”).

Mais uma vez, com relação às críticas recebidas por parte da IURD pelo fato da denominação pedir sistematicamente dízimos e ofertas, a obreira Fabiana afirmou que toda crença exige uma *atitude*. Destarte, ela perguntou por que só os pedidos da IURD são criticados enquanto determinadas vertentes das religiões afro-brasileiras exigem que seus fiéis abram mão de quantias em dinheiro através da compra de itens como velas e animais para sacrifícios: “*uma pessoa que ela é espírita, ela dá vela, ela dá animais... Ela compra aquilo pra ela dar. Então, ela também usa o dinheiro dela pr'aquilo. Mas por que será que ninguém diz que o pai-de-santo tá roubando o dinheiro das pessoas?*”⁷⁶

⁷⁶ Certos rituais do candomblé, aliás, são reconhecidamente dispendiosos, em termos financeiros. De acordo com a antropóloga Rita Amaral:

Um aspecto muito importante, no que diz respeito à festa de candomblé, são seus custos. Apesar das más condições em que vive, o povo-de-santo é um grupo que consegue promover, com freqüência à primeira vista intrigante, festas bastante dispendiosas.

Por fim, quanto às formas de se criar uma *situação para Deus abençoar* o fiel, temos os *desafios*. Enquanto o dízimo diz respeito à fidelidade a Deus a partir da devolução à sua obra da parte que Lhe pertence e a oferta é uma forma quase cotidiana de mobilização da fé do fiel através do sacrifício financeiro, o desafio diz respeito aos grandes propósitos. Trata-se de um grandioso sacrifício, uma elevada demonstração de fé para que a pessoa obtenha uma benção das mais difíceis. Uma fiel (Ivone) citou o exemplo de um rapaz que doou todo o dinheiro que possuía guardado no banco para a obra de Deus e, em contrapartida, teve eliminada de seu corpo a presença do vírus HIV.

Pode-se dizer que desafiar a Deus é, na verdade, uma forma de pressioná-lo. A fé daqueles que freqüentam a IURD precisa, necessariamente, apresentar resultados de ordem espiritual e, consequentemente, material. Como está escrito no salmo 23, *o Senhor é o meu pastor e nada me faltará*. Essa deve ser a realidade dos fiéis da IURD: uma realidade de fartura. Porém, se algo estiver faltando, é chegado o momento de cobrar/desafiar a Deus.

Novamente, de acordo com Ivone:

“Quer dizer, você encosta Deus na parede: ‘ou o senhor me dá isso, o senhor me dá isso, o senhor me dá isso!’. Ele tem como atender. Por quê? Porque você tá sendo fiel a ele. Pecador, todo mundo é? É. Pecar, a gente peca? Peca! Porque você peca no pensar, você peca no falar, você peca no andar. Só de abrir a sua boca, você já tá pecando. Quer dizer, mas você procurando fazer as vontades de Deus, Deus vai ter que te honrar. Deus vai ter que ver que aquele desafio seu, você tá sendo de todo o seu coração. Então, ele vai ter como honrar você”.

Como é possível notar, para implementar, de forma prática, a Teologia da Prosperidade, a IURD investe em três procedimentos rituais: o dízimo, as ofertas e os desafios. Através deles, ocorre a articulação entre o sacrifício material/financeiro e a fé dos fiéis nos poderes divinos de intervenção sobrenatural no cotidiano. Isso posto, para além

As festas de iniciação e “de obrigação” são as mais caras. Entre essas últimas a mais cara é a de sete anos (decá). Nas despesas com tais festas devem ser computadas a manutenção do iniciado e das pessoas que trabalham no terreiro durante o período de recolhimento, além de ser obrigatório o sacrifício de um bicho de “quatro pés” e quatro frangos (um para cada “pé” do bicho; chama-se a isso de “calçar” o bicho de quatro pés). No decá, praticamente, repete-se a iniciação, multiplicando-a pelo número de orixás que já foram assentados (fixados em uma representação material) e mais o caboclo (quando o indivíduo incorpora um), que também “comem”.

(...) Assim, o mínimo gasto numa festa de orixá é 500 dólares, sem incluir as bebidas do ajeun, que podem variar do simples refresco em pó até cervejas e refrigerantes. No caso da festa de iniciação, uma das

das afirmações simplistas, fruto do senso comum, sobre a “compra da benção” na IURD, é importante destacar a valorização da *troca* nesse sistema. O sacrifício implica no reconhecimento, por parte do fiel, dos poderes de Deus. Este, por sua vez, ao ver que seus filhos cumprem com o que lhes foi comunicado através de Sua palavra, a Bíblia, sente-Se honrado – e obrigado – em atender às suas súplicas. O homem oferece seu sacrifício, este é recebido por Deus e Ele, então, se vê na honrosa obrigação de retribuí-lo – com bênçãos sem medida. Portanto, *Deus não precisa de tudo o que tem (pois tudo criou para o homem) e o homem nunca tem tudo o que precisa. Mas Deus só troca o que tem pelo único produto de que precisa: a fé dos homens* [sendo que tal fé se expressa, de acordo com os postulados da IURD, principalmente através dos sacrifícios materiais/financeiros] (Silva, 2006b, *no prelo*).

mais caras festas de candomblé, os custos chegam a 1500 dólares. No decá, que dá ao adepto o título de ebomi e o direito de iniciar novas pessoas, multiplica-se pelo menos por três essa quantia. (2002:40 e 41)

Capítulo 3 – O trânsito religioso dos fiéis: suas caminhadas por igrejas e tendas

Neste capítulo, tentarei perceber como as pessoas com as quais dialoguei, para a realização desta pesquisa, estabeleceram suas trajetórias religiosas. Isso significa perceber quais suas origens – a religião “recebida” da família –, a quais denominações estiveram ligadas ao longo de suas vidas, e, finalmente, como ocorreu a chegada até a atual opção religiosa. Para os objetivos desta pesquisa, tais respostas são importantes para perceber como as experiências pessoais afetam as interpretações dos sistemas religiosos em questão. Em outras palavras: como um umbandista enxerga o fato de boa parte de sua família, outrora também integrante de sua religião, ter convertido-se ao evangelho? Ou, então, agora que o fiel freqüenta a IURD, qual sua avaliação a respeito de seu antigo hábito de freqüentar tendas e terreiros para resolver problemas de ordem espiritual?

Um ponto importante: à medida que o fiel diversifica sua experiência religiosa, ele não abandona os símbolos com os quais lidou no passado. Os pretos-velhos não desaparecem. O que o processo de ressignificação faz é recobri-los com uma nova camada de sentidos. Isso significa que, nesse processo de “sedimentação simbólica”, o escravo idoso e sábio que passou a ser um espírito bondoso, passa a ser um demônio disfarçado de alma bem-intencionada. Num sentido mais geral, o que começaremos a perceber são os símbolos produzidos nas religiões afro-brasileiras – com destaque para a umbanda – sendo carreados para dentro da IURD. E, nesse trânsito, o que era positivo tem seu sinal invertido e passa a ser negativo. A seguir, vejamos como filhos-de-santo e fiéis enxergam tal transformação.

3.1 Trajetórias religiosas

- **As trajetórias dos umbandistas**

Inicialmente, gostaria de esclarecer que todas as pessoas que entrevistei, para compreender o sistema religioso umbandista, possuem uma experiência razoável no mesmo. De todo modo, creio que o mais importante para esta pesquisa, no que diz respeito ao período de vivência na religião, não é exatamente o sentido “quantitativo” do tempo e sim, a partir da experiência dos entrevistados, a possibilidade de eles tornarem o sistema religioso inteligível para seu interlocutor. Nesse aspecto, os relatos presentes nessa pesquisa são satisfatórios.

Pois bem, quanto ao início da trajetória religiosa dos entrevistados, formaram-se dois grandes grupos. Um que vinculava sua origem religiosa familiar a uma única religião e outro que citava o duplo pertencimento. Entre aqueles que citaram apenas uma primeira religião, a maior parte esteve vinculada à Igreja Católica. De todo modo, algumas – pouquíssimas – pessoas afirmaram estar na umbanda e no candomblé desde o nascimento. Já no grupo do duplo pertencimento, a maior parte afirmou que sua origem religiosa foi, ao mesmo tempo, católica e umbandista (houve um único caso em que a pessoa teria começado, ao mesmo tempo, pelo kardecismo e a Igreja Católica). É importante ressaltar que o ponto de partida católico, muito mais que um vínculo absolutamente orgânico a essa religião, significa o hábito familiar – que aparenta estar perdendo força – de batizar o recém-nascido nessa denominação.

Isso posto, foi possível observar uma série de ambigüidades das categorias de classificação religiosa. Além da questão do duplo pertencimento, há o fato de que o termo *espírita* converte-se numa categoria geral para todas as religiões afro-brasileiras mais o kardecismo, englobando, dessa forma, todo o campo religioso mediúnico. Assim, um *espírita* pode ser tanto um integrante do kardecismo, quanto da umbanda ou do candomblé.

Além disso, por tudo que foi dito até aqui, nota-se que as fronteiras entre os sistemas religiosos são muito fluidas e o duplo (ou múltiplo) pertencimento é parte

integrante da experiência religiosa dos entrevistados e suas famílias. Se, no passado, a religião adotada seguia fielmente o padrão da família e as movimentações no campo religioso eram restritas, atualmente, com a progressiva corrosão da hegemonia católica e a grande diversificação das opções no campo religioso, parece haver muito maiores possibilidades de dissidências.

A partir dessa constatação, seriam possíveis alguns questionamentos. Quando o fluxo se dá entre denominações não antagônicas (umbanda e catolicismo, por exemplo) isso não provoca rupturas familiares. No entanto, fica a pergunta: e quando há antagonismos (por exemplo, umbanda e neopentecostais), como isso ocorreria?

Embora este trabalho não permita respostas definitivas a essa pergunta, posso citar o relato, até certo ponto surpreendente, de uma entrevistada (Rosângela). Sua mãe, por toda a vida, foi umbandista. Sua irmã também integrou essa religião por um certo período e depois se iniciou no candomblé (até esse ponto, trata-se da mesma trajetória da entrevistada). Atualmente, porém, a mãe é fiel da IURD e a irmã freqüenta a Assembléia de Deus. A entrevistada, por sua vez, continua freqüentando a umbanda (além de, vez por outra, participar de um toque de candomblé, ir à Igreja Católica, freqüentar reuniões da Seicho No Ie, assistir a programas evangélicos na televisão...). Considerando as diferenças de orientação religiosa, a convivência dessa família poderia ser marcada por conflitos. Ela garante que não:

“Aí, depois, a minha irmã, depois que ela separou, ela ficou meia perdida no mundo. Ela procurou fugas diferentes pra vida dela, né? Que ela separou do marido. Ela se entregou pra Deus, de uma certa forma e segue até hoje, há mais de 20 anos que a minha irmã é evangélica. E minha mãe deve ser hoje... Simplesmente, minha mãe resolveu parar de vir aqui, foi na igreja, se sentiu bem e vai. Se precisar fazer um bolo pro centro minha mãe faz. Se precisar lavar minha roupa de centro elas lavam... Só que nós temos um respeito, entendeu? Eu, dentro da minha casa, da minha casa – eu não moro com elas hoje, eu moro com uma prima – se eu precisar acender uma vela dentro da minha casa, mesmo elas estando lá, eu vou, acendo de boa, tenho algumas imagens de santo – que eu não tenho muitas, mas tem – se a minha irmã precisar limpar ela põe a mão... Não é aquela coisa, sabe? Não se intromete na minha religião, nem eu na dela e tá tudo certo”.

Já quando perguntados a respeito da presença de outros umbandistas na família, a maior parte afirmou que possuíam parentes na religião. No entanto, uma outra informação

chama a atenção. Entre os que não possuíam parentes umbandistas, havia os casos de familiares que, embora não participassem ativamente da religião, compareciam aos seus rituais para receber um passe ou simplesmente para fazer uma visita. Dentre os que possuíam parentes umbandistas também houve um caso em que a pessoa se referiu àqueles que comparecem à tenda esporadicamente. Esse último caso é relatado por Susane, que constrói uma análise interessante a esse respeito: “*como dizem, dizem que a umbanda é o pronto-socorro de todas as outras. Então, é domingo na igreja, sexta-feira no terreiro*”⁷⁷. Ela estaria se referindo, portanto, às pessoas que não se declaram umbandistas mas que procuram os terreiros para soluções mágicas “emergenciais”.

Neste ponto, uma última questão importante reside no fato de que boa parte dos entrevistados afirmou que, embora suas famílias possuíssem razoáveis contingentes umbandistas, uma parcela razoável deles (quando não a maior parte) converteu-se para denominações evangélicas.

As trajetórias religiosas dos umbandistas entrevistados ocorreram dentro do chamado “campo mediúnico” (religiões afro-brasileiras e kardecismo) mais a Igreja Católica. O duplo pertencimento estaria presente tanto no ponto de partida da vida religiosa dos entrevistados quanto em seu ponto de chegada. Isso significa que muitas dessas pessoas afirmaram pertencer a mais de uma religião a partir de sua origem familiar e que, atualmente, também integrariam mais de uma religião simultaneamente. Os casos mais comuns são aqueles em que as pessoas afirmam serem, a um só tempo, umbandistas e católicas. Mas também pude observar uma entrevistada que afirmou participar tanto da umbanda quanto do candomblé. Fica claro, portanto, que o trânsito e o duplo pertencimento, nesse conjunto de religiões, é bastante comum entre os umbandistas.

No entanto, pude observar certas experiências particulares que fogem a esse esquema básico de circulação religiosa. Em um caso, uma entrevistada (Tia Jane, a mãe-pequena da Estrela do Oriente) costumava fazer visitas a uma igreja Presbiteriana junto com sua sogra. Rosângela, por sua vez, tinha por hábito freqüentar a Seicho No Ie. Ao que parece, há uma aplicação bastante prática para a fala, sempre presente nesse sistema religioso, de que “*a umbanda não te proíbe nada*”. Pelo que pude observar, essa liberdade, no que diz respeito ao trânsito religioso, parece ser observada fielmente. Ela é um *valor*

⁷⁷ Como se pode notar, tal afirmação inspirou o título deste trabalho.

para os adeptos da umbanda: essa religião parece fundamentar sua auto-imagem, quanto a essa questão específica, sobre um ideal de *tolerância* de opção e circulação no campo religioso. Assim, as possibilidades para a absorção de símbolos e práticas de outros sistemas parecem ampliar-se muito. O umbandista, dessa forma, poderia participar das missas católicas, dos cultos evangélicos, de práticas esotéricas diversas, festas do candomblé, poderia consultar a astrologia... E, a cada nova experiência, uma nova aquisição para seu variado estoque simbólico.

É importante destacar a influência da família para a chegada das pessoas à umbanda (e ao “espiritismo” de forma geral) – ela aparece de forma marcante nos depoimentos que coletei. Mais interessantes, no entanto, são as explicações que mobilizam os símbolos que compõem a própria religião. Em alguns casos, as narrativas dos entrevistados relatam certos “chamados mediúnicos”. Nessas situações, a aproximação com a umbanda teria ocorrido gradualmente (da assistência para as giras). O quê, aliás, parece se enquadrar no esquema de conversão *gradual* presente nesse sistema. Não há uma ruptura, um marco fundamental a partir do qual a pessoa se afirma como umbandista. Ela vai engajando-se gradativamente: conhece a tenda, passa a visitar, faz algumas consultas, colabora com as festas... Aquele cenário vai tornando-se familiar e a pessoa passa a compreender a dinâmica da religião, seus símbolos passam a fazer-lhe sentido. Quando ela menos espera, a interação com as palmas e os atabaques acaba por despertar-lhe os calafrios do transe. De acordo com a explicação nativa, alguma entidade deseja utilizar a pessoa como “aparelho” para a prestação do trabalho espiritual caritativo. Pensando como Lévi-Strauss, poderíamos dizer que, para algumas pessoas, uma *crença*⁷⁸ profunda, nesse sistema religioso, chega acompanhada dos primeiros sintomas do transe.

Bem, para maior clareza, vejamos um exemplo de conversão que foi influenciada por esse “chamado”. Susane afirmou que, desde sua infância, costumava conversar com espíritos de pessoas. Também tinha muitas premonições. Em determinado momento de sua vida, foi levada por uma amiga para o kardecismo. Achou que, nessa religião, “faltava alguma coisa” e “era tudo muito escondido”. Após essa experiência, foi levada até a umbanda por um tio. Primeiro foi conhecer e, depois, consultar-se. Passou a freqüentar de

⁷⁸ A esse respeito, consultar Lévi-Strauss, *Antropologia estrutural 1* (1973) – os capítulos: “O feiticeiro e sua magia” e “A eficácia simbólica” (pp. 193-236).

forma cada vez mais assídua. Até que recebeu um “chamado” e decidiu se engajar de vez (passou a trabalhar mediunicamente). Esse “chamado”, de forma prática, resumiu-se ao fato de sentir os primeiros sintomas do transe: tontura, desorientação, mal-estar, medo, etc.

Pensando a partir dos rituais presentes no candomblé – camarinha (período de segregação do fiel), raspagem da cabeça, sacrifícios de animais, etc. –, fica muito difícil tratar de uma *iniciação* na umbanda. A partir da manifestação da mediunidade, as pessoas simplesmente passariam a participar das giras. Assim sendo, a iniciação confundir-se-ia com o próprio início do desenvolvimento mediúnico. Ainda que, em alguns casos, entre os entrevistados, tenham ocorrido batismos e outras atividades preparatórias – aulas; aprendizado das regras e preceitos para a atividade mediúnica (no caso, evitar álcool, comidas pesadas e relações sexuais antes da mesma); realização de oferendas, etc. – fica claro que não há nenhuma exigência marcante com relação a uma iniciação. Mesmo essas práticas que acabo de relatar não precisariam ser realizadas *antes* da pessoa adentrar a umbanda. Elas vão ocorrer de forma concomitante com o desenvolvimento mediúnico. Dessa forma, podemos dizer que, muitas vezes, bastou a pessoa manifestar seu dom mediúnico – ou a vontade de tornar-se ogã ou cambono – para entrar para a umbanda. O aprendizado ocorreria, então, através do convívio e observação na tenda. A esse respeito, também é importante notar a enfática negação de uma iniciação nos moldes do candomblé – evidentemente, trata-se de marcar diferenças com uma religião vizinha no campo afro-brasileiro.

Vejamos, rapidamente, a definição do transe mediúnico. Ele seria o fenômeno pelo qual um espírito, orixá ou entidade tomaria o corpo de uma pessoa. Entre os entrevistados que já viveram tal experiência, a maior parte possuiria um padrão de transe inconsciente. Um grupo minoritário seria semiconsciente. Entre os semiconscientes, predominam pessoas oriundas do kardecismo – que integram uma vertente mais “intelectualizada” da umbanda. Seu discurso é o de valorização da mediunidade semiconsciente – ora pelo fato de ela permitir maior vigilância sobre pedidos pouco adequados, ora porque a mediunidade inconsciente seria, de fato, mais rara. De acordo com Susane, os umbandistas que estão há mais tempo na religião, os mais velhos, tenderiam a ser inconscientes, enquanto os mais jovens seriam todos semiconscientes.

Já os entrevistados que possuem um padrão de transe inconsciente não tiveram passagens pelo kardecismo. A maior parte dos que estão nessa categoria passou, de algum modo, pelo candomblé. Nesse grupo é possível notar justamente o inverso do anterior: há a valorização de uma mediunidade totalmente inconsciente. A inconsciência significaria o ponto final de um processo de evolução da mediunidade – que começaria, invariavelmente, com transes semiconscientes.

Seguindo adiante, é incrível a quantidade de entidades que um médium da umbanda poderia incorporar. Rosa, por exemplo, disse que chegou a trabalhar com 45. Pois bem, como já foi dito, o conjunto das entidades com as quais um médium trabalha forma a sua *coroa*. Para que a pessoa venha a recebê-las e passe a emprestar seu corpo para a prática de caridade, não existe uma regra determinada nem limites claros. A pessoa pode incorporar, pela primeira vez, uma cigana ou um marinheiro ou um preto-velho e depois ir juntando diferentes entidades à sua coroa. Nessa trajetória, pode eventualmente receber um orixá: Iansã, Omulu, Iemanjá, etc. Nunca Oxalá, pois seria o equivalente a receber Jesus Cristo ou Deus. Em resumo, o mais evidente no que diz respeito à construção da coroa de entidades dos umbandistas é, justamente, uma certa falta de padrões e regras. Mesmo para a determinação de um pai celestial para o filho-de-santo não há normas claras. Ele pode ser apontado a partir do diagnóstico de uma entidade; do jogo de búzios de seu pai-de-santo – quando este teve passagem pelo candomblé –; do jogo de um pai-de-santo do próprio candomblé; pela leitura que a comunidade e o próprio filho-de-santo fazem de seu comportamento e existe a possibilidade, inclusive, de ele nunca vir a ser determinado com um maior grau de certeza.

Essa “ausência” umbandista marca um importante ponto de contraste com o candomblé. De acordo com Goldman (1987)⁷⁹, que constrói um modelo de, em seus termos, *possessão* e construção da pessoa a partir da etnografia de um terreiro de candomblé angola, o número de entes espirituais com os quais o integrante desse sistema religioso irá lidar será muito mais limitado. Ao longo se sua vivência nessa religião, a pessoa receberá sete orixás, representando seu “carrego” ou “enredo de santo”. Após a iniciação ela irá receber o primeiro, o dono de sua cabeça, e seu erê. O erê é uma qualidade

⁷⁹ Goldman, Márcio. “A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé” in: Moura, C. E. (org.). *Candomblé, desvendando identidades*. São Paulo, EMW Editores, 1987.

infantil do orixá que atua como seu intérprete: [tal definição] é atribuída tendo em vista que o “orixá não fala” usando, quando deseja transmitir alguma mensagem, o erê que é uma entidade “faladora e brincalhona” (id.:37). Na obrigação de um ano após a iniciação, o filho-de-santo irá assentar seu segundo orixá mais seu exu e seu egum. Tal exu pertence, na qualidade de escravo, ao orixá que é dono da cabeça do filho-de-santo. Já o egum-de-santo⁸⁰ é uma alma que nunca esteve encarnada e que não pode ser assimilada: é a alma da pessoa, propriamente dita (conhecida por Eledá ou Emi, sopro vital que anima o corpo) (id.). Nas obrigações seguintes, de três, cinco, sete, catorze e vinte e um anos, o filho-de-santo irá assentar seus cinco orixás restantes, completando, assim, com sete orixás, um erê, um egum e um exu, seu enredo de santo. É importante lembrar que todos os orixás do filho-de-santo são determinados através do jogo de búzios de seu pai ou mãe-de-santo. Como se pode notar, esse rígido esquema contrasta, e muito, com a formação um tanto aleatória da coroa umbandista.

• As trajetórias dos fiéis da IURD

Embora a IURD seja vista, muitas vezes, como uma prestadora de serviços mágicos que não consegue prender por muito tempo seus freqüentadores, os relatos que coletei para esta pesquisa apontam em sentido *contrário*. O tempo de participação na denominação, por parte dos entrevistados, variou entre 3 e 10 anos. Algo muito diferente da idéia de um fiel que vai até a igreja para receber um descarreço e, depois, nunca mais retorna. Além disso, já é possível notar alguns jovens que foram praticamente socializados no universo da religião através da IURD. Duas entrevistadas – Fabiana (17 anos) e Pâmela (16) – integram a igreja há 9 e 10 anos, respectivamente. Ao que parece, muito em breve, a denominação estará convivendo com uma geração de fiéis que nasceu “dentro” de seus templos. Pessoas que adotarão a IURD como religião porque *ela era a religião de seus pais*.

Quanto ao início da trajetória religiosa dos entrevistados, praticamente todos tiveram, como primeira denominação, a Igreja Católica. Trata-se da religião herdada de seus núcleos familiares. Mas boa parte deles fez questão de frisar, também, que eram

⁸⁰ O egum-de-santo é diferente dos eguns em geral, que são as almas dos mortos que ficam perambulando pela Terra.

católicos “não-praticantes”. Creio que não seria grande exagero afirmar que, na prática, trata-se de observar, em escala microscópica, como está ocorrendo a corrosão da hegemonia católica no Brasil. É possível notar duas coisas. Primeiro, como famílias inteiras, que, num passado não tão distante, declaravam-se católicas estão, atualmente, “perdendo” integrantes para outras denominações religiosas. Sendo que estas são, majoritariamente, integrantes do campo evangélico. Em segundo lugar, a preponderância católica foi tão profunda em nossa sociedade, que criou a figura do “não-praticante”. A pessoa considerava-se *naturalmente* pertencente a essa religião. Sem nenhum comprometimento ritual maior que o de participar de algumas (poucas) missas ao longo do ano. No entanto, há uma mudança profunda quando o fiel passa a integrar uma denominação como a IURD: a exigência de participação é muito maior.

Durante esse período de “catolicismo não-praticante”, algo comum é a procura de soluções mágicas naquilo que os fiéis classificam de “espiritismo”. Essa categoria diria respeito às religiões afro-brasileiras de uma forma geral e, vez por outra, ao kardecismo. Não haveria, nesse caso, ao contrário dos umbandistas, o duplo pertencimento. Os fiéis da IURD afirmam que, *embora* católicos, costumavam buscar a “macumba”. Ao que parece, a tenda e o terreiro eram capazes de fornecer certo complemento mágico que faltava ao catolicismo. Não que ele esteja ausente, mas a magia católica, altamente moralizada e dependente da intervenção dos santos – perdidos em sua distância celestial –, não me parece muito capaz de competir com as opções fornecidas pelas religiões afro-brasileiras. Afinal, ainda que São Judas Tadeu atenda a causas impossíveis, ele não dispõe de oráculos para prever o futuro, não aceita pedidos que beiram a imoralidade e, muito importante, não incorpora em uma pessoa para interagir com aquele que busca seu auxílio. Nesse ponto, parece-me que o ataque iurdiano às religiões afro-brasileiras conecta-se à disputa de campo religioso com a Igreja Católica. Ao atacar tendas e terreiros, a IURD retira deles tanto os filhos-de-santo quanto os eventuais clientes católicos.

Esses clientes são atraídos por mais algumas características presentes nessa denominação neopentecostal. Nela, será possível encontrar um farto instrumental mágico que é valorizado na medida em que sua manipulação ocorre *em nome de Jesus*. O fiel não precisa mais se preocupar com o fato de estar tratando com seres que, possivelmente, vivem ao lado do Diabo (caso de exus e pombagiras). Além disso, se, de um lado, os pedidos que

beiram o imoral vão ser postos de lado, por outro, a Teologia da Prosperidade garante o direito *divino* do fiel de ter uma vida abundante. E essa abundância não diz respeito apenas à saúde e ao conforto material. No que tange à IURD, a vida afetiva do indivíduo também é considerada. Na “Terapia do amor”, uma pessoa pode afastar os demônios que a impedem de encontrar um(a) namorado(a) ou, então, é possível expulsar os encostos que “esfriaram” um casamento, afastando marido e mulher. Nesse último caso, nas reuniões da IURD, os pastores fazem referências bastante explícitas quanto à vida sexual dos casais. Quando o sacerdote desconfia, por exemplo, que uma mulher endemoninhada tem um problema em seu casamento, é comum que ele pergunte, ao encosto, durante o exorcismo: “*há quanto tempo que o marido dela não a procura* [para relações sexuais]?”

Assim, por que não buscar a manipulação mágica que ocorre em *nome de Jesus* e que não nega o direito às realizações materiais e afetivas? Teríamos, assim, uma magia moral que nega a necessidade do sofrimento em Terra e permite a busca do amor (inclusive em sua parcela sexual). Para que pactuar com um exu ou uma pombagira se, através do *Espírito Santo*, posso afastar os encostos que me impedem de ter um bom salário e de conseguir uma namorada? Dessa forma, ao demonizar o campo religioso afro-brasileiro, a IURD também atinge a Igreja Católica. O complemento mágico que os católicos buscavam na tenda e no terreiro passa a ser algo demoníaco⁸¹. A própria idolatria católica seria condenável... Manipulando esses símbolos de forma muito sofisticada, a IURD consegue, a um só tempo, converter os integrantes das religiões afro-brasileiras e contribuir para a erosão da hegemonia católica no Brasil.

A padronização das respostas dos entrevistados, no que diz respeito às suas trajetórias religiosas, permitiu-nos a elaboração de um quadro com um *modelo de trajetória geral*. Nele, será possível notar:

⁸¹ (...) Fico surpreso ao ver pessoas que inclusive frequentaram igrejas católicas, e eram outrora consagradas, tementes a Deus, sendo obedientes aos mandamentos cristãos, e agora estão nas garras de satanás. Tudo porque na hora de um “aperto” qualquer se agarraram na primeira coisa que apareceu, esquecendo-se da fé em Deus e procurando com o diabo uma solução.

(...) Quando Jesus teve fome, imediatamente apareceu satanás, tentando-O para transformar as pedras em pães. Hoje também acontece a mesma coisa: quando temos problemas, satanás se apresenta imediatamente e supostamente se coloca à nossa disposição para resolvê-los.

É aí que entra a Umbanda, Quimbanda, Candomblé e as religiões e práticas espíritas de um modo geral, que são os principais canais de atuação dos demônios, principalmente em nossa pátria. (Macedo, 1996:101 e 102 – grifos meus)

- o ponto de partida pelo batismo católico,
- a passagem pelos diversos “espiritismos”,
- um ponto de ruptura com o passado de católico freqüentador de tendas e terreiros a partir do momento que a pessoa passa a integrar o campo religioso evangélico,
- a migração das pequenas para as grandes denominações evangélicas. De acordo com os entrevistados, uma denominação de grande porte, como a IURD, normalmente atua como um pólo de atração dos fiéis das igrejas menores.

Modelo de trajetória religiosa do fiel da IURD			
Igreja Católica (batismo, religião da família) ⇒	Passagens, como conselente, pelos “Espirítismos” (principalmente, umbanda e candomblé) [Neste ponto, a pessoa ainda considera, como sua religião, a católica. Ela vai até os terreiros e centros em busca dos serviços mágicos que essas vertentes religiosas podem fornecer] ⇒	Igrejas Evangélicas e Protestantes (Assembléia de Deus, Igreja Batista, Igreja Presbiteriana, Igreja Pentecostal da Bíblia do Brasil, etc.) [Aqui, há um ponto de ruptura. Ao converter-se ao evangelho, a pessoa rompe com o catolicismo e com a possibilidade de utilização dos serviços mágicos dos “espirítismos”. Muitas vezes, as denominações evangélicas já possuem seu próprio repertório mágico para oferecer aos fiéis] ⇒	Igreja Universal do Reino de Deus
Nesse período o fiel se declara “católico não-praticante” ⇒			Nessa fase, o fiel passa a se afirmar como evangélico

De forma geral, meus interlocutores não estavam isolados em seus núcleos familiares. Praticamente todos eles tinham ao menos mais um integrante da IURD em suas famílias. O que chama mais a atenção, no entanto, é que, a partir da conversão de uma pessoa, ela atuará como uma “cabeça-de-ponte” da denominação no interior de seu núcleo familiar. Isso quer dizer que ela trabalhará pela conversão de seus parentes mais próximos. Muitos são os relatos de fiéis que conseguiram levar toda a sua família para a IURD.

Passemos à conversão propriamente dita. Abordarei essa questão em duas partes. Em primeiro lugar, o que, exatamente, *motivou* a pessoa a procurar a IURD e, em seguida, qual foi o *meio* utilizado por ela para chegar até a denominação.

Assim, no que diz respeito às motivações, a maior parte dos interlocutores respondeu citando uma multiplicidade de razões (problemas) para chegar até a IURD. Os mais citados foram: problemas de saúde, questões financeiras e dificuldades referentes à

desagregação familiar. Alguns outros motivos apresentados também merecem destaque: alcoolismo; “vazio interior”; o fato da IURD ser a igreja evangélica mais próxima da casa do entrevistado; a vontade de “vencer” na vida; e, voltando ao que abordei há pouco, também temos a progressiva conversão de toda a família, até que o processo atinge o interlocutor. Um último caso, no entanto, chama a atenção. Ele parece resumir todos os problemas que, normalmente, acometem as pessoas antes de sua chegada à IURD. O obreiro Wilians citou uma série de males dos quais teria sido curado após sua conversão: bissexualismo, depressão, mágoa do pai, uma vida desregrada (“*zoeira, balada e festa*”); e, além disso, o fato de ouvir vozes e enxergar vultos. Temos aí, portanto, toda sorte de atuações demoníacas: aquelas que se manifestam em “desvios” sexuais, problemas psicológicos, crises familiares, manifestações espirituais malignas, etc.

Nunca é demais frisar: para cada problema que aflige o (futuro) fiel, há um demônio/encosto responsável. Todos os problemas citados anteriormente teriam, portanto, como motivação última, a atuação desses seres. O que estabelece uma ponte entre os problemas que levam as pessoas à conversão e sua necessidade de libertação espiritual, através do exorcismo desses demônios. É importante lembrar que o próprio bispo Macedo estabelece uma lista de sintomas da possessão demoníaca:

Afirmo categoricamente que todas as pessoas possuem têm alguma enfermidade, doença ou dor. Ao “descansarem” nos corpos das pessoas, os espíritos demoníacos contamina-os, fazendo com que o sofrimento físico tome conta da pessoa. Existem algumas doenças que caracterizam a possessão. Durante os anos do meu ministério, tenho notado que os sintomas são sempre os mesmos. Segue abaixo uma lista de dez sinais de possessão:

- 1 – Nervosismo
- 2 – Dores de cabeça constantes
- 3 – Insônia
- 4 – Medo
- 5 – Desmaios ou ataques
- 6 – Desejo de suicídio
- 7 – Doenças que os médicos não descobrem as causas
- 8 – Visões de vultos ou audição de vozes
- 9 – Vícios
- 10 – Depressão (Macedo, 1996:65)

Considerando o que me foi dito nas entrevistas, um último sintoma marcante que poderia ser adicionado a essa lista seria qualquer comportamento sexual considerado

“desviantes” pelas doutrinas da IURD. Assim, homossexuais, bissexuais e transexuais seriam, todos eles, vítimas de possessão demoníaca.

Passemos aos meios que permitiram a chegada de meus interlocutores à IURD. A maior parte deles converteu-se através de familiares que freqüentavam a igreja. Uma outra explicação, no entanto, chama mais a atenção – na medida em que mobiliza mais ativamente os símbolos da denominação. Trata-se das pessoas que não sabem ao certo como chegaram até a igreja pela primeira vez. De alguma forma, num momento de desorientação e desespero extremos, elas se dirigiram até um templo e, quando perceberam, estavam participando de um culto. A explicação, fornecida pelo sistema religioso, para tal fato, é a de que essas pessoas teriam sido guiadas até lá de uma forma sobrenatural (por Deus, o Espírito Santo ou Jesus Cristo). Vejamos o depoimento de uma entrevistada (Ivone) que teria passado por essa situação:

“É que nem eu te falei. Eu, quando eu me vi, eu tava dentro da Igreja. Se você me pedir uma explicação, [sobre] como que eu fui parar dentro da Igreja, eu não sei. Quando eu acordei, que eu dei por mim, eu tava sentada no último banco da Igreja... E o pastor... E ainda eu falei moleque, porque tinha um pastor de 18 anos pregando no altar. Quando eu olhei pr’aquele moleque eu falei ‘eu ainda vim escutar um moleque falar, da idade do meu filho!’, sabe? [Entrevistador: Mas falava bem?] I: Falava. Falava bem. E falava tudo que tava acontecendo com a minha vida. Foi quando eu tentei me matar e matar meus filhos, que eu entrei dentro da Igreja. Que eu não sei como eu entrei, [só] sei que, quando eu acordei, eu tava lá sentada dentro da Igreja”.

O evangelismo de massa praticado pela IURD, através da televisão⁸² e do rádio, também mostra resultados. Um entrevistado afirmou que resolveu procurar a igreja após assistir à sua programação na TV. Outro, que foi levado por familiares, relatou que sua mãe, a primeira pessoa da família a freqüentar a denominação, foi até a igreja após ouvir um programa de rádio da mesma.

Dessa forma, enquanto no campo das motivações, teríamos a atuação do mal na vida das pessoas, os meios que haveriam propiciado sua chegada até a IURD seriam associados às intervenções sobrenaturais de Deus, Jesus Cristo e do Espírito Santo. Ninguém chega até

⁸² Para uma discussão voltada especificamente para a questão do evangelização através da televisão, numa comparação entre a IURD e a Igreja Internacional da Graça de Deus, ver Fonseca (2003): “Fé na tela – características e ênfases de duas estratégias evangélicas na televisão”.

a denominação por acaso. Quando uma pessoa precisa ir até ela pela primeira vez, há uma “força sobrenatural” a guiá-la. Vejamos o quadro a seguir:

Como e porquê as pessoas procuram a IURD		
Motivações	Meios	Finalidades
Problemas ocasionados pela atuação do mal (Diabo e demônios) na vida das pessoas: alcoolismo, brigas em família, doenças, falências, etc.	Deus, Jesus Cristo e o Espírito Santo atuando, sobrenaturalmente, nas vidas dos futuros fiéis e guiando-os até a IURD. (É claro que essa atuação sobrenatural conta com a ajuda, muitas vezes, da televisão, do rádio, das publicações da IURD e até de familiares já convertidos).	A superação desses problemas, uma proteção eficaz contra a atuação espiritual do mal, a busca de uma vida próspera e um reencontro com Deus.

Considerando que os futuros fiéis da IURD procuram expulsar o mal de suas vidas – e que esse mal é de ordem espiritual (um demônio) –, tentemos explicar, agora, o que é, exatamente, a manifestação de um encosto.

Ela pode ser definida pelo ato da pessoa incorporar um demônio que está lhe acompanhando e, portanto, prejudicando-lhe. A manifestação integraria o *processo de libertação espiritual*. E o primeiro passo desse processo, após a chegada à igreja, é, justamente, a expulsão dos demônios. Para que isso ocorra, é necessário que o fiel se disponha a *abrir o coração*: isso significa que ele irá até uma reunião da IURD disposto a manifestar tudo de ruim que nele habita e, assim, expor aquele encosto que o está prejudicando. Muitas vezes, porém, as pessoas evitariam a manifestação por vergonha ou medo de se exporem à comunidade religiosa. No tocante a esse ritual, também é respeitada uma regra fundamental da IURD: a busca de uma justificativa bíblica para sua realização. Ela está no evangelho de Marcos:

Finalmente, apareceu Jesus aos onze, quando estavam à mesa, e censurou-lhes a incredulidade e dureza de coração, porque não deram crédito aos que o tinham visto já ressuscitado.

E disse-lhes: Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura.

Quem crer e for batizado será salvo; quem, porém, não crer será condenado.

Estes sinais hão de acompanhar aqueles que crêem: em meu nome, expelirão demônios; falarão novas línguas;

pegarão em serpentes; e, se alguma coisa mortífera beberem, não lhes fará mal; se impuserem a mão sobre enfermos, eles ficarão curados. (16.14-18, grifos meus)

As pessoas, quando manifestadas por exus (que, junto das pombagiras, representam a esmagadora maioria das entidades que se manifestam nos templos), seguem um determinado padrão corporal. Ficam com o corpo dobrado para a frente, com o tronco curvado. As mãos ficam nas costas, dobradas, formando garras. São comuns gestos agressivos e ataques aos pastores e obreiros. A cabeça fica sempre baixa, como se quisessem esconder o rosto. A voz é das mais cavernosas. Muitas vezes, são emitidos gritos histéricos. E seus semblantes demonstram sentimentos que parecem passar pela raiva e a dor. É comum que as pessoas, antes de manifestarem os demônios, tenham reações tais como suor e tremedeira. A única entrevistada que afirmou já ter manifestado um encosto disse que sentiu a cabeça “rodando”, tonturas e a vontade de agredir o pastor: “*você sente raiva das pessoas que estão orando por você, você sente que elas são seus inimigos*” (Eliane). A atuação dos obreiros e pastores, aliás, inicia-se antes do ritual de exorcismo em si. Eles facilitam a manifestação desses espíritos:

(…)*Enquanto os fiéis, de olhos fechados e em pé, oram repetindo a oração proferida pelo pastor, os obreiros caminham pelo templo, orando e olhando fixamente para cada um dos presentes, em busca de demônios escondidos. 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, muitas vezes girando-a freneticamente para os lados e para trás (tirando-lhe o equilíbrio, o que, ao lado da privação do sentido da visão, contribui para a possessão), e esbraveja ao pé de seu ouvido para que o demônio se manifeste.* (Mariano, 1999:130)

Enquanto nas tendas e terreiros os encostos seriam bem recebidos e teriam todos os seus pedidos atendidos, na IURD quando “*eles vão pedir pinga [e] cigarro, o pastor unge geralmente o dedo e põe na boca deles (...). Aí eles dão os gritos deles*” (Ivone). Além disso, no espiritismo, o encosto manifestar-se-ia livre para atuar e, na IURD, “manco” e “amarrado”. Creio que, no final das contas, a declaração de Otávio resumiria o pensamento dos fiéis:

“*Aquele espírito que manifesta na pessoa, lá no centro, dizendo ser bonzinho, aquele mesmo espírito, quando manifesta lá [no templo], ele manifesta como um demônio mesmo, como um espírito do mal. Que ele se manifesta falando: ‘eu tô enganando ela lá!’*”

Esse ponto é sempre abordado nas pregações, publicações e programas televisivos da denominação. As entidades e orixás, enquanto espíritos, de fato, existem. Mas a sua “verdadeira” natureza não é aquela manifestada nos espaços das religiões afro-brasileiras. Mais uma vez, trata-se de demônios dispostos a tudo para ludibriar aqueles que buscam seu auxílio:

Na nossa igreja temos centenas de ex-pais-de-santo e ex-mães-de-santo, os quais foram enganados pelos espíritos malignos durante anos a fio. Depois de assistirem a uma de nossas reuniões, motivados pelos programas de rádio ou televisão, ou levados por alguém que já freqüentava nossos cultos, se transformaram em novas criaturas. Verificaram que os orixás, caboclos e guias, aos quais devotavam tão grande estima, não possuíam nenhum poder em relação àquele que está com Cristo.

Decepcionaram-se ao constatar que os mais fortes “protetores” com quem contavam não passavam de demônios, os quais na igreja, caíam de joelhos e obedeciam às ordens do dirigente da reunião.

Impressionaram-se ao ouvir os próprios orixás e caboclos confessarem diante da multidão que não passam de demônios, cuja missão é enganar, arrasar e destruir seus “cavalos”. (Macedo, 1996:26 – grifos meus)

Quanto ao estado de consciência experimentado por aqueles que passam pela manifestação, é necessário fazer uma ressalva. Entre os entrevistados, apenas um já incorporou um encosto. Dessa forma, os resultados dessa pergunta levam em conta, majoritariamente, a *observação* dos interlocutores com relação àquelas pessoas que manifestaram encostos. Isso posto, as respostas variaram entre a afirmação da total inconsciência e a semiconsciência. No caso da entrevistada que vivenciou tal experiência, a manifestação do encosto foi semiconsciente. Vejamos sua descrição da situação:

“(...) você só não consegue coordenar o seu corpo. Se você falar ‘eu vou dar um passo até ali’, você não consegue, parece que tem uma coisa que faz você fazer ‘aqueles’ gestos, você fica tonta... É mais ou menos isso que eu senti. Mas eu lembro como eu senti: fiquei tonta, cabeça rodava, eu tinha vontade de ‘socar’ o pastor, sentia muita raiva dele”.

Entre os entrevistados que nunca manifestaram encostos, alguns disseram nunca ter sentido nada de anormal nos cultos e outros afirmaram que já haviam “passado mal” na igreja. A categoria “passar mal” merece alguns comentários. A obreira Lílian afirmou que,

em certa ocasião, quase desmaiou. Já o obreiro Wilians, disse que “*suava, dava tremedeira, o coração acelerava*”. O próprio pesquisador, muitas vezes, sentiu-se zonzo, com o raciocínio confuso e temeu que pudesse entrar em transe. O fato é que – conforme pode ser visto nos relatos que elaborei sobre a Sessão de Descarrego, a Reunião de Libertação e o Vale do Sal –, a IURD elabora um cenário muito propício para que as pessoas manifestem seus encostos.

A manifestação e a posterior expulsão dos demônios, no entanto, não significam que o processo de libertação esteja completo. Lílian comentou que a expulsão dos encostos pode trazer riscos à pessoa caso, posteriormente, ela não persevere em sua fé – na linguagem da IURD, caso o fiel não “pegue firme na fé”. Após a expulsão é necessário que o espaço anteriormente ocupado pelo espírito imundo venha a ser preenchido pela presença do Espírito Santo. Conforme foi dito por um pastor, numa reunião em que compareci, é preciso “*fechar o corpo com Jesus*”. Caso contrário, aquele demônio que foi expulso e vagou por locais ermos pode retornar até aquele corpo e, encontrando a “casa limpa”, pode trazer consigo mais sete companheiros. Tal argumentação parece funcionar, então, como um mecanismo para que a pessoa venha a se fixar à IURD. De acordo com a Bíblia:

Quando o espírito imundo sai do homem, anda por lugares áridos procurando repouso, porém não encontra.

Por isso, diz: Voltarei para minha casa donde saí. E, tendo voltado, a encontra vazia, varrida e ornamentada.

Então, vai e leva consigo outros sete espíritos, piores do que ele, e, entrando, habitam ali; e o último estado daquele homem torna-se pior do que o primeiro. Assim também acontecerá a esta geração perversa. (Mateus 12.43-45)

O ritual de “fechar o corpo com Jesus” é uma clara releitura do “fechamento de corpo” presente nas religiões afro-brasileiras. Na visão da IURD, este seria um ritual macabro. Em vez de a pessoa fechar seu corpo contra agressões místicas (demandas) vindas de outrem, ela estaria alojando, em seu interior, os demônios (orixás, entidades e guias) que afirmam protegê-la. Ela teria, nesse caso, em si mesma, uma fonte de permanente geração de malefícios. Durante uma Sessão do Vale do Sal, ouvi o pastor elaborar uma pregação nesse sentido. Ele afirmou que, na IURD, as pessoas poderiam fechar o seu corpo com o Espírito Santo. Os fiéis, dessa forma, seriam habitados pelo Espírito Santo de Deus. Nas palavras do bispo Macedo:

“Fechar o corpo” é uma cerimônia na qual o homem dá lugar em sua vida aos mais terríveis e perigosos demônios, que prometem protegê-lo de todas as coisas ruins ou indesejáveis. Creio mesmo que tais pessoas têm o corpo fechado, mas pelo fato dos demônios que nelas habitam não permitirem a ação de outros. Aliás, os que participam dessas práticas espíritas, sabem que muitas vezes existe uma verdadeira batalha entre os demônios pela “cabeça” de uma pessoa. (1996:112)

Mas, então, quais seriam os meios desses demônios chegarem até suas vítimas? Vejamos algumas possibilidades. O encosto poderia estar com a pessoa desde que ela nasceu. Nesse caso, seus pais poderiam ter sido freqüentadores assíduos de terreiros ou sua mãe poderia ter sido vítima de trabalhos enquanto estava grávida. Enfim, existiria a possibilidade da origem do encosto ser *hereditária*. Outra explicação seria a de que a própria pessoa poderia ter sido vítima de trabalhos de “macumba”. Ela também poderia estar a manifestar um encosto com o qual trabalhava ou se consultava no espiritismo. Além disso, até a inveja e o ódio que outras pessoas sentiram por nós poderiam provocar a atuação de demônios. Finalmente, os encostos poderiam ser “transmitidos” por pessoas endemoninhadas: *há pessoas que são tão “carregadas” de demônios que em um simples contato com outras, transmitem influências demoníacas* (id.:47).

De todo modo, deve ficar claro que a manifestação não é absolutamente obrigatória para que as pessoas venham a se libertar espiritualmente:

“Têm pessoas que manifestam e pessoas que não manifestam. (...) nem todas as pessoas manifestam, ali, o espírito. Porque tem umas pessoas que são mais sensitivas... Mas, às vezes, não só aquelas pessoas que manifestam é que têm um problema. Às vezes, tem uma pessoa que nunca manifestou mas tem um problema sério. Então, ali é atuação... Existe uma força espiritual do mal atuando na vida daquela pessoa”. (Otávio)

Nas explicações sobre a manifestação dos encostos, parece sempre haver um espaço reservado para a argumentação contrária às acusações de que as pessoas tomadas pelos espíritos malignos estariam, na verdade, apenas representando. O que mostra que já há um discurso elaborado para rebater as eventuais acusações de charlatanismo. A seguir, dois exemplos de defesa da veracidade das manifestações.

Em primeiro lugar, o relato do ex-obreiro Félix:

“Até mesmo, numa determinada data eu lembro que teve uma vigília numa igreja no bairro de São Mateus e manifestou uma senhora. E o rapaz pegou e falou que duvidava. O pastor perguntou se tinha alguém que duvidava que aquilo era encosto, essas coisas. Um rapaz forte, tudo, falou que duvidava. E o pastor falou assim que ele poderia subir lá e tentar... Que a pessoa manifesta com a mão numa forma bem estranha: toda dobrada, os dedos. Então, o pastor pediu pra ele se ele poderia subir lá e desdobrar o dedo da mulher, né? E ele tentou, tentou e não conseguia mesmo. Então, uma mulher não tem tanta força quanto um homem, né? Então, por aí você vê que aquilo não é comprado, não é combinado, nem nada disso ou é a invocação de demônio, essas coisas”.

Ivone, por sua vez, afirma que a grande vergonha de manifestar um encosto acabaria por desencorajar qualquer possibilidade de fingimento. Isso mostraria uma falta de empenho, por parte do fiel, em seu processo de libertação e assimilação da proteção do Espírito Santo e, consequentemente, uma fraqueza diante do assédio dos demônios. Afinal, se o fiel *realmente estivesse firme com Jesus, não teria “dado brecha” à entrada destas forças malignas* (Birman, 1997:74). Nas palavras da entrevistada:

“Quando o pastor manda levar pro altar, quando a pessoa volta em si, a pessoa não sabe como ela chegou ali. Tem umas que choram de vergonha, tem umas que ficam com tanta vergonha que não conseguem encarar o homem de Deus – que é o pastor. (...) Mas eu creio que nada daquilo... Eu creio, que nada daquilo é fingimento não. Porque eu vou te falar com toda a honestidade, nem o maior dinheiro do mundo faria eu fazer um papel daquele. Porque é muito feio”.

3.2 Umbandistas e fiéis da IURD interpretando as trocas simbólicas entre suas religiões

Gostaria de expor, a seguir, certas *interpretações* elaboradas por meus interlocutores. Em primeiro lugar, como os umbandistas enxergam o trânsito de práticas e símbolos entre seu sistema religioso e a IURD. Trata-se de tentar entender, por exemplo, qual sua opinião sobre os exus que comparecem aos templos desta denominação durante os rituais de exorcismo. Em seguida, aprofundarei a análise a respeito dos processos de

ressignificação e demonização elaborados pela IURD para lidar com os símbolos das religiões afro-brasileiras.

- **A interpretação umbandista acerca dos exus da IURD**

Falemos de um dos principais símbolos a estabelecer continuidade entre os sistemas religiosos da umbanda e da IURD: o exu. Os umbandistas forneceram algumas interpretações para o fato de essas entidades – ou, no caso, *supostas* entidades – comparecerem aos rituais dessa denominação neopentecostal. Como será possível notar, às interpretações que dizem respeito ao exu conectam-se àquelas que tratam do ritual de descarrego praticado pela IURD. Dito isso, passemos aos relatos.

A explicação mais “tradicional” diz respeito à possibilidade de as pessoas que manifestam espíritos no templo estarem, na verdade, protagonizando uma representação/encenação. A esse respeito, Susane afirma que, certa feita, ofereceram-lhe R\$150,00 para participar de uma “*apresentação com diálogo já montado*” (o que o pastor diria, o que ela teria de responder, o que teria de fazer, etc.). No caso, seria uma representação da manifestação de um exu/encosto.

Já numa interpretação de cunho “psicológico”, afirma-se que a pessoa é induzida à manifestação. Ela pensaria que está com uma entidade quando, na verdade, não está. Algo que, ademais, é muito comum nos casos de médiuns iniciantes na umbanda que acabam por realizar a chamada “misticização” sem que, no entanto, se dêem conta ou possuam intenções de fingir para o público.

Por fim, temos a explicação de Alexandre (nossa teólogo umbandista), num tom que também envereda pela psicologia. O suposto exorcismo dos exus, em sua opinião, seria uma maneira de ritualizar a expulsão dos problemas presentes na vida do fiel que se submete a esse ritual. Seria uma forma, portanto, de marcar e simbolizar uma transformação pessoal. Em suas palavras:

“É uma maneira de simbolizar a mudança, de colocar o mal pra fora e mudar. Porque você colocou ele pra fora. Então, mesmo que não tenha exu incorporando, funciona. Funciona, porque é um... Catarse. Essa é a palavra.

Alcançar uma catarse, entendeu? Uma catarse de você colocar pra fora aquilo, aquela energia, aquela vibração... Eu sou egoísta, então, eu quero colocar pra fora o egoísmo da minha vida. Que eu mesmo criei, porque eu que sou o egoísta. Então, quero pôr o egoísmo pra fora, quero pôr pra fora... Vamos fazer um ritual pra expurgar o egoísmo. Como é que vai ser esse ritual? Nós vamos cantar pro egoísmo incorporar em mim, ou seja, tudo que existe de egoísmo em mim materializar. E quando o egoísmo materializar e eu for o egoísmo em pessoa, o pastor vai falar: ‘egoísmo, eu te exorcizo e você vai sair da vida desse irmão’. E eu vou ter uma experiência religiosa de catarse aonde o egoísmo foi exorcizado da minha vida e eu não me sinto mais egoísta”.

Essas explicações tentariam *deslegitimar* os rituais realizados pela IURD: tratar-se-ia de mero charlatanismo. Desde a contratação de pessoas para uma encenação até a utilização de técnicas para indução do transe. Negar-se-ia, portanto, a eficácia de suas práticas: obreiros e pastores não seriam capazes de manipular forças espirituais. Mas é preciso destacar que, além da negação da eficácia do ritual, recusa-se, também, o trânsito do símbolo em si. Como as manifestações são encenadas ou “provocadas”, não teríamos o comparecimento de nenhum exu aos templos.

No entanto, as análises mais interessantes sobre o exu da IURD são, justamente, aquelas que tentam trazê-lo *para dentro* dos limites explicativos da própria umbanda. Ao fazê-lo, os umbandistas acabam por legitimar, de acordo com sua interpretação, o trânsito de seus símbolos e/ou de seus rituais. Também legitimam, dessa forma, parte da estrutura ritual da própria IURD. De acordo com as interpretações desses umbandistas, o que aconteceria, na verdade, é que os fiéis não compreenderiam, exatamente, o que ocorreria nas manifestações espirituais e nos rituais de descarrego. A “falha” estaria vinculada, dessa forma, às interpretações iurdianas e não à eficácia, em si, das práticas e símbolos que teriam sido absorvidos da umbanda. Fornecerei, a seguir, alguns exemplos que deverão clarificar essas proposições.

Uma primeira interpretação seria a de que alguém pagaria aos exus para que fossem aos templos da IURD fazer “baderna” – haveria a possibilidade, inclusive, de que os próprios sacerdotes dessa denominação fizessem isso. Outra explicação, nessa linha, é a de que o bispo Edir Macedo possuiria assentamentos dos exus Caveira e Tranca-ruas e, dessa forma, os atrairia às reuniões de sua igreja. Isso, aliás, combinaria com a constatação, *de alguns entrevistados*, de que somente esses dois exus compareceriam aos exorcismos

praticados pela IURD. Para legitimar tal interpretação, é citado o passado do bispo na própria umbanda. Na fala de Pai Jorge:

“Eu vou explicar pra vocês. (...) Sabe o [por] quê que acontece isso daí? Alguém paga pra exu. Pode ter certeza que, [se] alguém paga, exu vai fazer essa pantomia [sic]. Porque, é o que eu garanto pra você, se eu fôr na Igreja Universal, meus exus não vai me pegar. (...) [Os exus da IURD são] mandados. Mandado ou a pessoa que paga pra exu, exu faz mesmo. Se você pagar pra exu (...), tem exu que faz. Aqui, não faz. Aqui você pode pagar que não faz. Você pode vir aqui sexta-feira, tem gente que fala assim: ‘Sete [Catatumbas], eu quero que você vá lá na Igreja Universal, você vai? Eu te dou sete frangos’. [risos do entrevistador e do entrevistado] Você já pensou? Nossa Senhora. Isso não acontece não”.

É preciso, todavia, ressaltar a ambigüidade desse depoimento. Essa fala foi entremeada por uma argumentação de meu interlocutor no sentido de afirmar que, na verdade, os fiéis manifestariam exus com os quais já teriam trabalhado mediunicamente e que teriam abandonado e/ou “maltratado” após sua conversão. Por maltratar, podemos entender algo como desdenhar ou falar mal da entidade. Existiria, ainda, a possibilidade de que seriam pessoas que se deixaram afetar por “maus espíritos” – seu negativismo as transformaria em alvos fáceis para encostos (em geral, encostos de eguns). Assim, a certeza de que possuiriam algum mal as levaria a, realmente, adquirir um espírito maligno. Nesses dois casos, nega-se a possibilidade dos sacerdotes da IURD propiciarem, em seus rituais, através de suas habilidades mágico-religiosas, a manifestação de exus.

Tentando organizar todo esse relato, temos que, primeiro, os exus seriam “contratados” para representar. E, nas explicações seguintes, teríamos: (1) a manifestação de exus que pertenceriam previamente aos fiéis ou (2) encostos de eguns que se aproveitariam da fragilidade espiritual e psicológica das pessoas para atacá-las.

Rosa fornece uma linha explicativa diferente. Para ela, os exus da IURD seriam sempre o Tranca-ruas, Caveira e Tiriri. E eles apareceriam nos templos porque seriam os mais “*folgados*”, “*abusados*” e, também, por serem “*chefes de falanges*”: “*acho que é porque eles são, assim, tipo, ‘bam-bam-bam’ no lado deles, então, você sabe – ‘é pra fazer graça, nós vamos’.*” De forma complementar, ela afirma que também podem ser exus subalternos que forneceriam tais nomes: “*ninguém quer ser exuzinho rampeiro. Querem ser um exu de estirpe, de cargo, de nome...*”. Por fim, em sua opinião, também existiria a

possibilidade dos pastores estarem a confundir eguns, exus zombeteiros e espíritos obsessores com os exus respeitáveis que freqüentam as tendas de umbanda para prestação de caridade e busca de evolução espiritual.

Em todos esses casos, nega-se a eficácia do *ritual propiciatório* da manifestação. Mas não se nega que as entidades que comparecem aos templos são, na verdade, oriundas dos espaços das religiões afro-brasileiras. Nessas interpretações, portanto, nega-se a continuidade a partir do ritual. Ela, no entanto, é admitida a partir do trânsito dos símbolos. Há continuidade semântica, mas não sintática.

No que diz respeito à *motivação* da IURD para expulsão dos exus, inicialmente temos a resposta que soa mais óbvia e que se adapta ao discurso da própria igreja: pastores e obreiros expulsariam exus e pombagiras por acharem que se trata de servos do diabo que se dedicam a prejudicar a vida dos fiéis.

Outra linha explicativa bastante comum, e que é repetida por Tia Jane, afirma que a motivação para tal atitude seria, na verdade, o preconceito. “É porque é o preconceito, né? [O público] acha que o exu é o macumbeiro, é que faz mal pra todo mundo, é que atrapalha a vida de todo mundo. E não é isso. Não é os exus”.

A expulsão dos exus também poderia ser vista como um ritual chamativo, provido de grande apelo e que se encaixaria perfeitamente a uma estratégia de crescimento dessa denominação. De acordo com alguns entrevistados, mais fiéis significariam um maior número de pessoas contribuindo financeiramente com a IURD. Subjacente a essa análise está a opinião, desses interlocutores, de que essa denominação estaria a explorar a credulidade e a ignorância de seus fiéis para conseguir um maior volume de ofertas financeiras.

Passemos, agora, a uma comparação mais específica dos rituais de descarreço praticados por esses dois sistemas religiosos. Os relatos podem ser organizados em duas linhas. Uma afirmando, ainda que de forma ambígua, que a IURD pratica um descarreço comparável ao da umbanda e outra que coloca, de forma mais enfática, que seriam rituais diferentes. Vamos a elas.

Num grupo minoritário, algumas pessoas disseram que os descarregos da IURD e da umbanda seriam similares. Evanir, integrante da Estrela do Oriente, acredita que a IURD *tentaria* fazer o mesmo descarreço que a umbanda. Isso ocorreria, em primeiro lugar,

porque essa denominação neopentecostal estaria interessada em atrair o público umbandista (e os espíritas em geral). Além disso, há que se considerar o fato de seus templos estarem, realmente, repletos de ex-integrantes da umbanda – tratar-se-ia, portanto, de um ritual e de uma linguagem familiar a essas pessoas, o que contribuiria para sua fixação à nova religião.

Nas palavras de Evanir:

“Então, aquele que já foi umbandista, foi espírita, sabe que tem coisa ruim. Que você pega coisa ruim, que existe olho-gordo, mau-olhado... Tem mesmo. E o Edir Macedo aproveitou essa carona: ‘vamos lá, tirar a coisa ruim. Vamos lá, fazer o descarreço.’ Não é? Eu penso assim. Que ele entrou nessa, ele pegou uma carona nessa e se deu bem. Ele pegou uma carona na linha da umbanda... (...) Que é o descarreço, que é a arruda, que é o sal, que é exorcizar... Exorcizar nada mais é do que o transporte. É tirar o que tá de ruim de você e mandar pro espaço, mandar embora, mandar de volta, sei lá”.

Essas afirmações não evitam as ambigüidades de sua resposta quando ela diz, em outro momento, que os pastores apenas procurariam induzir as pessoas ao transe.

Pai Jaime, outro que acredita, a princípio, que a IURD e a umbanda realizariam rituais de descarreço similares, possui um discurso pontuado por ambigüidades. Inicialmente, diz que, tirando o fato da IURD não utilizar pipoca e pólvora, haveria evidentes conexões entre o ritual dessa denominação e aquele presente nas religiões afro-brasileiras: *“a IURD, ela aprendeu muito com o espiritismo. Porque se não é os adeptos que estão lá dentro – as mães-de-encosto, as mães-de-santo que estão lá – como ela iria sobreviver?”* No entanto, mais adiante, ele rejeitou o descarreço iurdiano afirmando não acreditar que os espíritos se disponham a sair de uma hora para outra da vida das pessoas que estão a prejudicar.

Esse último ponto merece comentários. Como é possível notar, não se trata de criticar o ritual em si. Estaria sendo realizado algo que poderíamos associar ao descarreço. No entanto, critica-se sua eficácia. O descarreço não seria bem-sucedido porque um espírito não abandona uma vítima instantaneamente. Seria necessário cumprir com etapas rituais mais demoradas que a IURD ignoraria.

Uma outra opção de entendimento, na qual o sistema umbandista invade de forma marcante os domínios simbólicos da IURD, diz respeito à possibilidade de a igreja estar expulsando *eguns* e não *exus*. Na opinião de Édson, toda religião deveria *cuidar* desses

“irmãos” desencarnados. E o que chama a atenção nesse relato é que ele elogia a IURD por auxiliar as pessoas que vão aos templos com tais encostos de eguns. Mas ressalva que esse trabalho espiritual é incompleto, na medida em que ele não socorre também o espírito que estaria precisando de orientação.

A maior parte dos entrevistados, por outro lado, afirmou que os descarregos da umbanda e da IURD seriam diferentes. O descarrego iurdiano seria considerado falso/fraudulento – uma encenação – e existiria como um mecanismo para alavancar os pedidos de dízimos e ofertas.

Mas, ainda aqui, persistem as ambigüidades. Pois, ainda que tenhamos tais acusações de charlatanismo, um pastor seria capaz *sim* de participar da expulsão de um encosto – ainda que apoiado na *fé* dos fiéis. É bom dizer que, nesse caso, o esforço quase todo caberia àquele que está possuído pelo espírito maligno. Por outro lado, mesmo para esses casos, os integrantes da umbanda têm uma interpretação crítica do descarrego iurdiano, no que diz respeito às suas motivações. Afinal, ainda que, apoiado na fé do fiel, o pastor consiga expulsar algum encosto, esta não será uma atitude caritativa desinteressada: ele deseja a futura conversão da pessoa que está ajudando. Dessa forma, o sacerdote estaria se utilizando da *necessidade* espiritual do indivíduo para trazê-lo para sua denominação.

Nesse caso, temos continuidade simbólica (semântica) e ritual (sintática). Tal continuidade, no entanto, na interpretação dos umbandistas, não seria perfeita. Pois os encostos, embora compareçam aos templos, não correspondem àquilo que os pastores consideram que eles sejam. Não são os evoluídos exus que comparecem às tendas para prestar caridade. De forma geral, são encostos de eguns, exus menos evoluídos ou exus “contratados”. Além disso, os sacerdotes da IURD *tentariam* realizar o ritual do descarrego. Sua eficácia, porém, seria limitada: ora por não conseguirem expulsar os espíritos, ora por dependerem por demais da fé dos fiéis e ora por não encaminhar os espíritos a um espaço astral adequado para que iniciem seu processo de evolução. Assim, se existem continuidades, elas não são, de acordo com os umbandistas, perfeitas.

De todo modo, o que se pode notar é que a umbanda não fica presa ao discurso acusatório do charlatanismo. Ela confere legitimidade aos símbolos e rituais da IURD e elabora interpretações a esse respeito de acordo com suas próprias categorias de entendimento. Assim, se a IURD leva símbolos e rituais das religiões afro-brasileiras para

dentro do templo, a umbanda não busca desqualificar tal apropriação. Ela procura compreendê-la, interpretá-la e, no limite, justificá-la.

Finalizando, vamos sistematizar, rapidamente, o discurso umbandista a respeito do descarreço iurdiano.

Uma primeira possibilidade seria a de que se trataria de mera encenação. Poderíamos tanto estar diante de pessoas que seriam pagas para representar a possessão demoníaca quanto de pessoas que estariam sendo *induzidas* ao transe. Nos dois casos, caberia uma afirmação do ogã Daniel de que a entidade exu “*respeitaria*” o espaço das outras religiões – sendo que, dessa maneira, ela não invadiria templos e tampouco neles se manifestaria. Por outro lado, algumas interpretações da prática desse ritual na IURD foram realizadas com o pressuposto de que nele haveria *sim* algum acontecimento de ordem sobrenatural. Os umbandistas, no entanto, questionam a *natureza* desse fenômeno. Eles discordam da associação realizada pela IURD entre exus e encostos, repetindo que essas duas categorias não significam, necessariamente, a mesma coisa. E, nos casos em que exus “de verdade” compareceriam aos templos, ficam questionamentos quanto às suas reais intenções. Vejamos as opções, uma a uma.

- A IURD não expulsaria encostos. Ela, na verdade, exorcizaria aqueles exus que chamou para fazer badernas no templo. Nessa interpretação, o ator contratado para simular o descarreço é o próprio exu.
- Uma pessoa que já tivesse desenvolvido sua mediunidade – um ex-freqüentador da umbanda, por exemplo –, caso estivesse, de fato, com um mau espírito, poderia vir a manifestá-lo, na IURD, a partir da intervenção de um pastor.
- Esses pretensos encostos poderiam ser zombeteiros ou “*exuzinhos rampeiros*” (Rosa) se passando por exus mais famosos.
- Poderia tratar-se de um espírito obsessor, ou seja, algo próximo de um encosto de egum.
- E, ao final, temos a fala de Édson, que acredita que a IURD expulsaria os mesmos encostos que a umbanda (ainda que não os encaminhe ao espaço astral mais adequado).

Finalizando este tópico, creio que ficou evidente que a retórica do charlatanismo, para desqualificar os símbolos e rituais da IURD – especialmente aqueles que teriam sido “tomados” à umbanda –, não parece ser o ponto central do discurso umbandista a respeito dessa denominação neopentecostal. Aliás, longe disso. Os freqüentadores das tendas de umbanda elaboraram uma análise bem mais sofisticada a esse respeito. A partir de uma observação acerca da maneira como “seus” símbolos e rituais são mobilizados nos templos da IURD, procuraram estabelecer uma interpretação, nos termos de seu próprio sistema religioso, a respeito desse fato. Desse modo, se a IURD alardeia vitória contra os supostos demônios que viriam de tendas e terreiros, os umbandistas adiantam-se para explicar que, em lugar de vitória, o termo mais correto poderia ser *confusão*. Assim sendo, em lugar de pastores enxotando exus, o que teríamos, muitas vezes, na interpretação de meus interlocutores umbandistas, seriam exus ludibriando ingênuos pastores.

- **A apropriação de símbolos e rituais das religiões afro-brasileiras por parte da IURD: ressignificação através da demonização**

Passemos, agora, ao discurso da IURD a respeito de algumas práticas e símbolos religiosos que, embora associados ao universo religioso afro-brasileiro, podem ser encontrados em seus templos. Iniciemos pela opinião dos entrevistados especificamente sobre a entidade exu.

Todos os exus seriam demônios. O que equivaleria a dizer que seriam encostos ou anjos decaídos – aqueles que teriam sido expulsos do céu juntamente com Lúcifer. Dessa forma, por mais que elaborem as mais complexas histórias de vida, quando em tendas e terreiros, isso não passaria, em verdade, de um artifício para ludibriar as pessoas que os procurariam em busca de ajuda. E, pior que isso, eles seriam traiçoeiros: fingem que vão auxiliar seus consultentes quando, na verdade, passarão a prejudicá-los. Como toda entidade das religiões afro-brasileiras, de acordo com a IURD, o exu seria um *enganador*. Vejamos a fala do obreiro Wilians:

“Se você pergunta na igreja quando manifesta: ‘o quê você tá fazendo na vida dele?’ [Encosto:] ‘Ah, tô colocando o vício. Eu vou destruir a vida dela, eu vou

matar ela, eu vou tirar o marido dela'. Ah, dizer que eles são bonzinhos não dá, né?! Eles confessam com a boca deles". [grifo meu]

Há que se dizer que a pessoa, enquanto for fiel aos exus/demônios/encostos pode até conseguir relativo sucesso: posses materiais, conforto financeiro, realização afetiva, etc. Porém, tais conquistas nunca seriam plenas: sempre haveria uma doença grave, desentendimentos familiares, um problema relacionado a vícios, etc. Aí, então, a partir do momento que a pessoa descobrir que esses problemas são fruto de males espirituais, e decidir deixar de servir aos espíritos malignos, eles irão voltar-se completamente contra ela. Todas as conquistas serão perdidas e os demônios farão de tudo para levá-la ao “fundo do poço”.

Passemos aos chamados “trabalhos”. Eles também poderiam ser chamados de “macumbas”, “despachos”, “entregas” ou “oferendas”. De acordo com os fiéis da IURD, tratar-se-ia de um procedimento mágico, muito praticado no espiritismo, realizado através da atuação de um encosto. Seria efetuado para que a pessoa que contratou os serviços do espírito maligno obtivesse algo que deseja. Na grande maioria das vezes, esse desejo implicaria em algo prejudicial a um desafeto do “contratante”. Para que seja realizado, a pessoa precisaria pagar ao encosto. Exemplificando: um indivíduo quer que um rival sofra um acidente. O encosto poderia pedir-lhe, então, para pegar alguns fios de cabelo desse inimigo para que ele realizasse algum determinado procedimento mágico nesse sentido. Depois disso, o “contratante” ainda lhe daria mais alguma oferenda como pagamento por seus serviços.

Os fiéis da IURD citaram alguns elementos que, em geral, de acordo com suas observações, seriam utilizados nesses trabalhos. Elaborei uma pequena lista dos itens que estiveram mais presentes nas respostas dos entrevistados: dinheiro; farofa e/ou farinha; champanhe e/ou pinga; velas pretas e vermelhas; potes de barro; frangos e/ou galinhas pretas; rosas (para pombagiras); sangue (resultante de sacrifícios de animais) e, o mais importante, o nome da pessoa a ser atingida (que pode, por exemplo, ser colocado dentro da boca de um sapo) – ou, ainda, um fio de seu cabelo ou uma peça de roupa.

O próprio bispo Edir Macedo elabora uma pequena “etnografia” dos materiais que seriam utilizados nas oferendas das religiões afro-brasileiras. No capítulo “Trabalhos e despachos”, de seu livro *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios* (1996), enumera

tais elementos e, no que diz respeito aos orixás, faz uma lista de seus nomes, atribuições, relações sincréticas com os santos católicos e, finalmente, preferências quanto aos alimentos rituais. Ele afirma que *na Umbanda, há uma preferência muito grande por sangue, enquanto no Candomblé as ervas ocupam a preferência do demônio* (p. 106). Embora eu acredite que seja mais adequado dizer o contrário, já que o candomblé sanciona o uso ritual do sangue, enquanto a umbanda o utiliza de forma mais limitada, é preciso destacar o fato desses dois elementos, centrais para as práticas das religiões afro-brasileiras, serem citados. De todo modo, reconhecendo a fluidez das fronteiras desse campo religioso, logo a frente, Macedo declara que, *na prática, devido à grande mistura, é quase impossível descobrir dentre os terreiros espalhados por aí, quais são os de Candomblé, Umbanda ou da Quimbanda. Misturam as práticas, as cerimônias e as oferendas* (p. 107). Nessa mesma página, no tópico “Alguns pratos usados pelos ‘orixás’”, ele afirma, sobre Exu:

Exu – Orixá mensageiro. Não se pode fazer nada sem ele. Por sua vez, Exu não faz nada sem cobrar sua parte.

Comida: cebola e mel, entregues no mato, com uma vela branca, vermelha ou azul. Também toma aguardente. [negrito do autor]

Tal descrição privilegia a *versão orixá* de Exu, aquela que está mais presente nos terreiros de candomblé. Nesse caso, eu ainda acrescentaria sua predileção pelas encruzilhadas. Em seguida a Exu, são listados os orixás na seguinte seqüência: Ogum, Oxóssi, Obaluaiê, Xangô, Oxum, Iansã, Iemanjá e Oxalá. No caso de alguns orixás, são mostradas fotos de suas comidas rituais (caso da pipoca de Obaluaiê e dos acarajés de Iansã). O panteão descrito chama a atenção por duas questões. Primeiro, à exceção da classificação de Exu como orixá, ele é idêntico à versão simplificada do panteão nagô que é mais comum nas tendas de umbanda (essa questão já foi abordada anteriormente). Além disso, é interessante perceber a correspondência estrutural entre a forma como os orixás são enumerados e a seqüência de saudação ritual presente nas festas do candomblé. De acordo com Silva:

(...) Xirê é uma estrutura seqüencial de cantigas para todos os orixás cultuados na casa ou mesmo pela “nação” indo de Exu a Oxalá. Apesar de conter algumas variações, conforme o terreiro ou a nação, em geral o xirê apresenta a seguinte ordem de homenagem aos orixás: Exu, Ogum, Oxóssi, Obaluaiê, Ossaim,

Oxumarê, Xangô, Oxum, Logunedé, Iansã, Obá, Nanã, Iemanjá e Oxalá. (1995:142 e 143)

No livro de Macedo (pp. 106-108), quando vai descrevê-los, a lista dos orixás segue a seguinte ordem: Exu, Ogum, Oxóssi, Obaluaiê, Xangô, Oxum, Iansã, Iemanjá e Oxalá. À exceção daqueles que escapam à versão simplificada do panteão, temos a mesma seqüência do xirê.

É importante frisar que não se trata de dizer que o bispo é, como diriam alguns umbandistas, um “*macumbeiro enrustido*”. Mas de destacar o quanto o sistema religioso da IURD compartilha símbolos com o campo religioso afro-brasileiro. Seja essa transposição casual ou accidental, fica evidente que há um estoque simbólico que é ativamente compartilhado. Temos, assim, o panteão umbandista, mais Exu, na seqüência ritual do candomblé, inserido numa interpretação que os classifica, todos, como demônios.

E, se atentarmos às descrições, suspendendo, momentaneamente, tal interpretação, não ficaríamos com uma lista de atributos dos orixás que lembra muito aquelas que estão presentes em várias etnografias⁸³? Mais alguns exemplos:

Ogum – Deus da guerra e da tecnologia.

Comida: feijoada, xinxim, acarajé e milho branco.

No sincretismo: Santo Antônio e São Jorge.

(...)

Obaluaiê – Deus da varíola, da peste das doenças de pele e da Aids.

Comida: carne de porco, pipoca e comidas com muito dendê.

No sincretismo: São Lázaro, São Roque e São Sebastião.

(...)

Iemanjá – Deusa dos mares e dos oceanos. É mãe dos orixás.

Comida: peixe de escamas, frutos do mar, camarão seco, coco e mel.

No sincretismo: Nossa Senhora do Rosário, do Carmo, dos Navegantes e Aparecida.

Oxalá – Deus criador do homem, pai de todos os orixás.

Comida: arroz e milho branco sem sal ou tempero com inhame pilado e mel.

No sincretismo: Jesus Cristo. (Macedo, id.: 106 a 108)

Seguindo adiante, notemos alguns dos objetivos, citados pelos entrevistados, que podem motivar uma pessoa a realizar um trabalho:

- destruir o casamento de um inimigo ou de um antigo amor,
- como forma de “acalmar os exus” – de acordo com Ivone: “*porque se não fizer aquilo, os exus lá não deixam eles em paz*”,
- para conseguir ficar com o(a) parceiro(a) de outra pessoa,
- para conseguir um cargo melhor numa empresa, oferecendo algo ao encosto para que ele afaste a pessoa que possui a posição ora desejada,
- causar a morte de um desafeto.

Vejamos, como exemplo, uma situação, relatada por uma fiel, em que um trabalho teria sido realizado com o intuito de prejudicar sua vida afetiva:

“Já foi dito isso também várias vezes, que foram na macumba para separar eu e meu marido. Foi uma ex-namorada, que namorou com ele, fizeram esse trabalho para você separar e é onde você começa a brigar e às vezes nem sabe porque. E se você não tiver o seu Deus, que você estiver em oração, aquele mal chega a entrar em sua vida. Quando, na Universal, por exemplo, quando eu fui e manifestou [o encosto], nós estávamos brigando demais, então era alguma coisa que estava tentando nos separar, fazendo brigar e eu discutir com minha filha”. (Eliane)

Acredito que, se apresentássemos essa lista de motivações para realização de trabalhos a um umbandista, ele provavelmente diria que, em algumas tendas, exus e pombagiras provavelmente agem para realização de tais intentos. Mas, é preciso destacar: em *outras* tendas. Todas as entidades de esquerda, com seu atraso espiritual, estariam aptas a aceitar tais pedidos. Mas, os entrevistados afirmam que, em suas tendas, nas quais reinariam o esforço de doutrinação dessas entidades e a prática do bem através da caridade, isso nunca seria feito. Mais uma vez, o feiticeiro estaria na tribo ao lado⁸⁴. Agora, o que chama a atenção é que se, na umbanda, a “tribo ao lado” é a tenda ou terreiro concorrente, para a IURD teríamos uma grande tribo que responderia pelo nome de campo religioso afro-brasileiro. Além disso, essa interpretação eliminaria a complexidade das salvaguardas morais presentes na magia umbandista. Não há lei de retorno, evolução espiritual ou ética do merecimento. Existiriam, simplesmente, demônios a ludibriar consulentes incautos.

⁸³ Um bom exemplo é a tabela presente em Prandi (1996a:45-49).

⁸⁴ Evans-Pritchard (1978b).

Os entrevistados também afirmaram que os elementos utilizados nos trabalhos possuiriam um alto custo. A obreira Lílian disse que, quando sua mãe foi realizar um trabalho, teve de levar “*um monte de coisa cara, lá pro encosto*”. O ex-obreiro Félix, por sua vez, afirmou que as pessoas ofereceriam animais caros, “*caríssimos*”: bois, cabeças de bois, cabritos e cabeças de bodes. É importante dizer que esse alto custo dos elementos litúrgicos das religiões afro-brasileiras muitas vezes é ressaltado, como já foi dito anteriormente, para rebater acusações de que os fiéis da IURD seriam obrigados a gastar muito dinheiro com dízimos e ofertas. Essa linha de argumentação diz que os críticos perseguiam a IURD por conta dessas doações dos fiéis mas, por outro lado, não se importariam com a possibilidade das pessoas gastarem altas somas em dinheiro com as oferendas aos encostos. Pois bem, vejamos a descrição de um trabalho que o ex-obreiro teria visto em uma encruzilhada:

“Por exemplo, onde eu trabalho. Eu trabalho numa encruzilhada. Lá, eles fazem direto. Quando eu comecei a trabalhar lá, tinha uma vez que eu cheguei a ver sete cabeças de bode, sete bodes na encruzilhada. [Entrevistador: Sete?] Sete. E como só tem fábricas lá, então os urubus atacam mesmo. Fica um mau cheiro muito horrível assim. E é farofa, é chamarrete... Tudo do bom e do melhor que você vê, né? Então, é uma forma de sacrifício que o espiritismo tem pros deuses, pros encostos deles”.

Em suma, a partir do que foi exposto neste tópico, fica claro o esforço empreendido pela IURD para, primeiro, elaborar uma descrição das mais densas a respeito das religiões afro-brasileiras e, em seguida, interpretá-las a partir de seu ímpeto demonizador. A obra do bispo Macedo, *Orixás, caboclos e guias* (1996), é emblemática nesse sentido. Elementos cosmológicos e rituais são abordados com certa sistematicidade e de forma razoavelmente didática. É claro que a “isenção científica” é posta de lado e não há, de forma alguma, simpatia pelas religiões descritas. Mas chama a atenção como a leitura demonizadora, para estabelecer-se da forma mais profunda possível, foi capaz de buscar detalhes de determinadas estruturas cosmológicas e rituais que estão muito longe da simplicidade.

E a efetividade da difusão dessa interpretação demonizadora pode ser percebida através de meus interlocutores. Descontado o fato de que muitos deles possuem passagens episódicas pelo campo religioso afro-brasileiro, é impressionante a desenvoltura com que tratam das práticas da umbanda e do candomblé. Creio que o único ponto que se destaca

ainda mais diz respeito, justamente, à demonização: não há um único espírito ou ritual que nutra simpatias pelo “bem”. Todos seriam servos do Diabo, a realizar maldades com pobres almas iludidas.

Capítulo 4 – Rupturas e continuidades: intolerância religiosa *versus* retórica da evangelização

Um bom ponto para comparação entre os discursos de umbandistas e fiéis da IURD reside na questão da intolerância religiosa. Pois é, intolerância. Num país em que se alardeiam as concepções, fruto do senso comum, a respeito da absoluta tolerância às diferenças de cor, credo e ideologia, pode soar herética, à primeira vista, a afirmação de que nosso campo religioso é marcado por casos de intolerância, preconceito e discriminação. Algo que, aliás, está longe de ser fenômeno recente: desde os tempos do Império, passando por nossas diversas constituições, por campanhas policiais oficiais e oficiais, certos segmentos religiosos de nossa sociedade sempre foram vítimas de ataques. Merecem destaque, nesse caso, as religiões afro-brasileiras.

Neste capítulo, pretendo observar as impressões dos grupos religiosos em estudo a respeito da questão da intolerância religiosa. Parto, obviamente, do pressuposto de que ela, de fato, existe. Nesta pequena introdução, apoiarei-me na coletânea *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro* (Silva, Wagner G., 2006, *no prelo*) para elencar uma série de exemplos a esse respeito. Para tanto, foi fundamental a leitura do *Prefácio*⁸⁵ desta obra, de autoria de seu organizador: trata-se de um dossiê a respeito dos ataques das denominações neopentecostais tanto às religiões afro-brasileiras quanto aos símbolos da herança africana presentes em nossa sociedade. Creio que é importante demonstrar que tais ataques não resultam de paranóia persecutória e podem ser observados de forma cada vez mais freqüente em nosso cotidiano.

⁸⁵ O título completo desse prefácio é: *Prefácio ou Notícias de uma guerra nada particular: Os ataques dos neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil*.

Após a apresentação das práticas que resultariam em intolerância, passarei ao discurso de meus entrevistados a respeito desse fenômeno. Primeiro, tentarei perceber como a umbanda, um dos alvos preferenciais do violento proselitismo neopentecostal, tem lidado com tal realidade. Em seguida, a tarefa é compreender como os integrantes da IURD (a grande liderança dessa agressiva campanha) encaram a possibilidade de sua atitude demonizadora redundar em violação dos direitos de cidadania do primeiro grupo religioso. Neste capítulo, mais que em todos os outros, foi fundamental ceder espaço ao discurso de meus interlocutores.

Dito isso, é possível observar um crescimento acentuado dos ataques das igrejas neopentecostais – com papel de destaque para a IURD – contra as religiões afro-brasileiras nos últimos 20 anos. Alguns fatores motivam tal comportamento agressivo. Notemos alguns. Inicialmente, há uma disputa por adeptos de uma mesma origem socioeconômica – os extratos mais pobres de nossa população. Além disso, a cruzada proselitista dessas igrejas está assentada em um grande investimento nos meios de comunicação de massas. Essa crescente inserção midiática tem por objetivo a conversão do maior número possível de adeptos. Sendo que é importante notar que o público-alvo preferencial dessa campanha de evangelização seria composto pelos integrantes das religiões afro-brasileiras. Finalmente, conforme foi exposto ao longo de todo este trabalho, a questão simbólica é decisiva: as divindades e práticas rituais das religiões afro-brasileiras seriam absorvidas pela cosmologia maniqueísta das denominações neopentecostais. Como estas possuiriam o monopólio do que é legitimamente sagrado e, portanto, “bom”, caberia às religiões afro-brasileiras o pólo da maldade. Trata-se, como foi visto exaustivamente, da sistemática demonização das divindades afro-brasileiras.

Mas se, nos últimos 20 anos, os casos de intolerância religiosa tornaram-se mais freqüentes e ganharam visibilidade pública, as reações a esses casos, antes muito restritas, também tornaram-se mais evidentes: aumentou o número *de processos criminais levados adiante por pessoas físicas ou instituições públicas, como ONGs e até mesmo a promotoria pública* (Silva, 2006a, *no prelo*). Porém, antes de passarmos às reações, vejamos contra o quê, na ótica dos grupos atingidos, é preciso reagir.

Passemos, então, a uma lista de formas através das quais tal intolerância tem se manifestado.

Em primeiro lugar, teríamos os *ataques feitos no âmbito de cultos das igrejas neopentecostais e em seus meios de divulgação e proselitismo* (id.). Tratar-se-ia, como já foi dito – e demonstrado ao longo de todo este trabalho – da demonização das cosmologias e rituais das religiões afro-brasileiras. Isso ocorreria através dos rituais das denominações neopentecostais, de programas de televisão e rádio e de material de divulgação religiosa (livros, jornais, revistas e folhetos). No caso da IURD, poderíamos destacar as várias sessões de descarrego e os rituais de libertação – devidamente acompanhados da enérgica pregação dos pastores contra a “bruxaria”, a “feitiçaria” e a “macumbaria”.

Num segundo grupo de casos de intolerância, haveria as *agressões físicas in loco contra terreiros e seus membros* (ib.). Nessa categoria, estariam as invasões de terreiros, por parte de membros de igrejas neopentecostais, com o objetivo de *destruir altares, quebrar imagens e “exorcizar” seus freqüentadores, o que geralmente termina em agressão física* (ib.). Essa, aliás, seria uma grande novidade nesse ciclo de ataques: integrantes de grupos religiosos, sem o auxílio do poder coercitivo estatal, estariam tomando parte em ações de desforço físico. Como “soldados de Cristo” estariam materializando a metáfora da guerra espiritual.

Também teriam tornado-se constantes os *ataques às cerimônias religiosas afro-brasileiras realizadas em locais públicos ou aos símbolos destas religiões nestes espaços* (ib.). Tratar-se-ia, principalmente, das tentativas de dificultar e/ou prejudicar, de diversas formas, a realização de determinadas atividades rituais dos terreiros e tendas. Nas ocasiões em que os rituais são realizados em locais públicos – como praias, cachoeiras, ruas e ginásios –, os integrantes das religiões afro-brasileiras ficam mais expostos aos ataques neopentecostais. Eles podem ocorrer desde as formas mais suaves – como a distribuição de panfletos com propaganda contrária aos cultos afro-brasileiros – até às mais agressivas – como a tentativa de interrupção forçada dos rituais. Podendo ocorrer até mesmo o vilipêndio a elementos que são sagrados a essas religiões:

(...) Durante uma festa de Iemanjá ocorrida na praia do Leme, Rio de Janeiro, neopentecostais pregaram contra esta cerimônia com auxílio de alto-falantes e destruíram os presentes ofertados a esta entidade associada ao mar. O mesmo ocorreu durante uma festa de erês (entidades infantis) realizada na Quinta da Boa Vista, quando os neopentecostais quebraram imagens e queimaram roupas de santo. (ib.)

Outra manifestação de intolerância estaria presente nos *ataques a outros símbolos da herança africana no Brasil que tenham alguma relação com as religiões afro-brasileiras* (ib.). Um fato sucedido na cidade do Rio de Janeiro seria um bom exemplo desse tipo de ataque. A partir da pressão de igrejas evangélicas, teria ocorrido o esvaziamento da bateria mirim da “Toca o Bonde – Usina de Gente”, uma organização não governamental (ONG) que ensina música às crianças e jovens carentes da região de Santa Teresa. Sob a alegação de que o samba estaria vinculado ao “culto ao demônio”, os pais evangélicos retiraram seus filhos do projeto desenvolvido por essa ONG.

Além disso, as denominações neopentecostais têm agido no sentido de se apropriar de determinados símbolos que aludem à herança africana no Brasil. Antes da apropriação, no entanto, ocorreria um processo de ressignificação, com vistas a esvaziar esses símbolos de sua ancestralidade africana. Um resultado dessa atuação seria a criação da capoeira “de Cristo”, “evangélica” ou “gospel”. Nas letras das cantigas utilizadas nessa capoeira não haveria referências aos orixás e santos católicos. Na mesma linha, haveria o “acarajé do Senhor”:

(...) feito por mulheres evangélicas que querem dissociar este alimento das religiões afro-brasileiras (o acarajé é uma comida votiva de Iansã) e da imagem das baianas que tradicionalmente o comercializam vestidas com suas saias brancas e colares de conta (guias), uma indumentária típica dos terreiros e conhecida nacionalmente. (ib.)

Tal campanha difamatória seria dinamizada a partir dos *ataques decorrentes das alianças entre igrejas e políticos evangélicos* (ib.). Seria possível perceber claras articulações desses políticos no sentido de bloquear o crescimento das religiões afro-brasileiras. No Rio Grande do Sul, por exemplo, a partir da pressão de políticos evangélicos apoiados pelas sociedades protetoras dos animais, ocorreu o acionamento do Código de Defesa dos Animais para coibição de sacrifícios rituais praticados pelo candomblé. Desse modo, a partir da

(...) interpretação deste código (art. 59 do Código Penal) tem-se buscado fechar terreiros de candomblé e prender seus sacerdotes, como ocorreu com a mae-

de-santo Gissele Maria Monteiro da Silva, de Rio Grande, condenada a trinta dias de prisão por realizar sacrifícios de animais em seu terreiro. (ib.)

Em resposta a essa crescente onda de intolerância, que por vezes resulta em casos de enfrentamento físico, as religiões afro-brasileiras começam a perceber a necessidade de reagir de forma mais organizada. Embora já possamos notar uma maior preocupação desse campo religioso no sentido de responder de maneira mais organizada e sistemática a isso, é fato que ainda há uma grande distância a percorrer até alcançar a articulação midiática e política que se nota no campo evangélico.

De qualquer forma, nos últimos cinco anos, alguns movimentos de defesa das religiões afro-brasileiras têm sido criados e, no âmbito jurídico, ações legais têm sido impetradas pelos babalorixás e ialorixás contra pastores e/ou suas igrejas (ib.). Embora mobilize integrantes das religiões afro-brasileiras, militantes do movimento negro, ONGs, pesquisadores, políticos e promotores públicos, as reações desse campo religioso ainda são um tanto tímidas. Mas o que mais chama a atenção é, justamente, as transformações que essa sistemática campanha de intolerância tem sido capaz de operar no interior desse campo. Como foi possível notar ao longo deste trabalho, foram feitas algumas referências às disputas que envolvem as diferentes vertentes das religiões afro-brasileiras. Ao que parece, as denominações neopentecostais – capitaneadas pela IURD – estão conseguindo realizar algo que o campo religioso afro-brasileiro nunca conseguiu – ou se dispôs a – fazer:

Percebendo a necessidade de se contrapor e se defender dos ataques neopentecostais, o povo-de-santo tem procurado se articular e superar as tradicionais divergências existentes entre as várias denominações religiosas (candomblé e umbanda, por exemplo) e entre os diferentes modelos de culto existentes no interior destas (candomblé queto e angola, por exemplo). Historicamente essas religiões têm se desenvolvido muito mais por dissidências ou contraposições do que por aglutinação em torno de entidades de representação coletiva. (ib.)

Ficou evidente, portanto, a existência de uma sistemática campanha de demonização contra as religiões afro-brasileiras por parte das denominações neopentecostais. Tal campanha, capitaneada pela IURD, tem resultado num crescente número de casos de intolerância e confrontação. Após tais constatações, acredito que estamos aptos a abordar os

discursos de umbandistas e fiéis da IURD sobre esse cenário. Como será possível notar, enquanto os primeiros muitas vezes sequer compreendem a motivação dos ataques, os segundos sequer os consideram como tal. Tratar-se-ia, isso sim, do esforço, bíblicamente determinado, de evangelizar e salvar aqueles que estariam sendo vítimas da atuação do Diabo.

4.1 Umbandistas e o assédio da IURD: o proselitismo como manifestação de intolerância

De início, é preciso dizer que os umbandistas não conseguem compreender a motivação dos ataques evangélicos. Há uma afirmação, sempre repetida, que é definitiva para esse sistema religioso: “*Deus é um só*”. Nela estaria embutida a idéia de que podemos chegar a Ele num terreiro de umbanda, num templo budista, numa igreja católica ou num templo da IURD. A umbanda não parece defender, ao menos formalmente, a idéia de um exclusivismo da salvação. Até mesmo essa idéia pode ser matizada: mais que salvação, o umbandista busca *evolução*. Dessa forma, o discurso da IURD, como poderemos ver a seguir, soa altamente ofensivo aos umbandistas na medida em que nega a possibilidade de Deus estar presente aos seus rituais e demoniza todas as suas divindades. Deus poderia ser adorado por todos e deveria estar em todo lugar. Assim, por que os fiéis dessa denominação trocariam a tolerância por um proselitismo extremamente agressivo? Os umbandistas não conseguem responder a essa pergunta.

Também impressiona como a grande maioria de meus interlocutores não consegue acompanhar a discussão sobre preconceito e intolerância a partir da questão dos seus direitos legais de cidadania. À exceção de um entrevistado – cujo relato será destacado a seguir – todos os demais concentram suas interpretações num corte que fica inscrito no universo das representações simbólicas da religião. Dessa forma, deixam de lado, em suas colocações, quaisquer comentários sobre os embates políticos que têm se intensificado no campo religioso brasileiro. Talvez seja uma afirmação exagerada mas, muitas vezes, tive a

impressão de que, nas questões referentes ao preconceito, as respostas pouco tiveram a ver com o que foi colocado. Quando o entrevistado não se “desviava” de forma completa, a análise mística costumava sobrepujar o enfoque político. Foram muito raras as vezes em que a demonização foi interpretada articulando fé e direitos de cidadania, explicações místicas e o impacto político da expansão neopentecostal.

Partindo dessa negação do debate político-institucional, passarei a algumas tentativas de definição sobre os conceitos de “preconceito” e “discriminação religiosa” a partir dos relatos dos umbandistas.

Iniciando de forma simples, teríamos a associação entre o preconceito e o ato de maldizer as religiões alheias faltando com a verdade (a prática da calúnia). O que os entrevistados classificaram, de forma bastante simples, como *falta de respeito* para com a opção religiosa do outro. Adiante, traduzindo o preconceito para uma linguagem religiosa, Daniel e Rosângela afirmaram que ele está presente quando os fiéis de uma outra denominação afirmam que *seu Deus é maior e melhor* que aquele cultuado pelos umbandistas. O preconceito estaria estabelecido porque isso conferiria um ar de superioridade à outra religião.

Susane enxerga uma atitude orquestrada nos ataques à umbanda. Para ela, o bispo Edir Macedo, que já freqüentou as hostes umbandistas, utilizaria seus conhecimentos a respeito dos “pontos fracos” dessa religião para atacá-la. Ela ainda afirma que estariamos diante de uma campanha para demonização da umbanda através de sua associação a tudo aquilo que o imaginário coletivo considera como sendo o mal. Esse depoimento, aliás, confere legitimidade ao saber religioso de Edir Macedo com relação à umbanda – afinal, ele sabe *o quê* atacar porque conhece a religião. Mas, além disso, Susane percebe o fato de que práticas diversas, associadas a uma idéia difusa de “mal”, são coladas ao campo religioso afro-brasileiro para aumentar, ainda mais, a sua vulnerabilidade aos ataques advindos do campo do “bem” cristão. Nesse sentido:

(...) a “evidência” maior da ação do demônio estaria, segundo o livro [Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios? (Macedo, 1996)], nos assassinatos de pessoas em rituais afro-brasileiros, noticiados pela imprensa e cujas manchetes estão reproduzidas no livro: “Mataram moça pra fazer despacho” (:46); “A polícia encontrou no local do despacho, cérebro e outros órgãos humanos, entre eles, um coração” (:56); “Bebê vítima de satanismo” (:109); “Homem morto à faca em ritual

de umbanda” (:109). *Obviamente que esses fatos, embora tenham ocorrido como atestam as reportagens, não constituem práticas características dos sistemas religiosos afro-brasileiros. Entretanto, seu autor está convencido que as religiões afro-brasileiras estão por trás de todas essas manifestações, daí colocar fotos de pessoas assassinadas como animais em rituais (tendo o corpo coberto por sangue) e de pessoas deitadas num quarto de iniciação (tendo sobre o corpo o sangue ritual dos animais). A seqüência de imagens parece querer exprimir uma lógica na qual se prescreve que onde se mata o animal sobre o humano pode-se matar o humano como se fosse animal.* (Silva, 2006b, no prelo)

Alexandre, o único entrevistado a possuir uma visão da questão apoiada numa interpretação legalista, afirma que o preconceito seria uma atitude *criminosa* prevista na lei⁸⁶. Creio que ele foi o único que me forneceu uma análise politicamente articulada a respeito da demonização das religiões afro-brasileiras por parte da IURD. Quando o entrevistei, inclusive, ele mostrou-se muito interessado em comentar a realização de um programa de televisão, a ser exibido como direito de resposta dessas religiões nas redes Record, Mulher e Gazeta, que, segundo ele, poderia ser considerado uma vitória política⁸⁷. Tal direito de resposta estaria vinculado ao fato dessas emissoras de televisão exibirem a programação religiosa da IURD e seu conteúdo proselitista altamente agressivo contra as

⁸⁶ De acordo com Hélio Silva, advogado que se notabilizou na defesa dos direitos de cidadania dos integrantes das religiões afro-brasileiras e que, atualmente, é Secretário de Justiça e Defesa da Cidadania do Estado de São Paulo:

O mesmo art. 5º, VI, [referindo-se à constituição de 1988] consagra o princípio da liberdade de crença, da liberdade de culto e da liberdade de liturgias e de organização religiosa, insertas no catálogo constitucional das liberdades públicas, sendo que o Supremo Tribunal Federal há muito fixou o entendimento segundo o qual a decisão sobre a organização religiosa insere-se nas prerrogativas privativas da liberdade religiosa.

(...) Ademais, depurando o alcance da liberdade de crença, o art. 5º, inciso VIII, proíbe a privação de direitos fundada em credo religioso, merecendo destaque, no plano infraconstitucional as seguintes regras:

- *O Código Penal, que pune o ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo (art. 208);*
(...)
- *A Lei nº 4.898/65, que pune o abuso de autoridade decorrente de atentado à liberdade de associação, à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício do culto religioso (art. 4º, alíneas “d” e “e”);*
- *A Lei nº 7.716/89, que pune a prática, a incitação e a indução à discriminação ou ao preconceito por motivo de religião, entre outros (art. 20);(...)* (Silva, Hélio, 2006, no prelo)

⁸⁷ Esse direito de resposta, embora deferido em instâncias iniciais de nossa justiça, ainda não foi concedido de forma definitiva:

No momento em que escrevemos estas linhas, uma importante ação judicial está em curso na Justiça Federal de São Paulo, qual seja uma ação civil (pedido de resposta coletivo) contra a Rede Record, Rede Mulher e Rede Gazeta de Televisão, por incitação e indução à intolerância e ao preconceito religiosos veiculados nos programas religiosos daquelas emissoras. (id.)

religiões afro-brasileiras. Vejamos seus comentários a respeito do preconceito e da intolerância:

“Preconceito religioso é crime caracterizado pela lei. Não é pra mim. Isso tá no campo jurídico. O preconceito religioso, que é crime caracterizado pela lei, é quando ele desmerece ou diminui ou faz diferença devido à sua opção religiosa. Fazer diferença é preconceito. Então, fazer diferença ou incitar os outros a fazerem diferença... Não é? Ou dizer que o outro é uma pessoa diferente porque tem outra religião já é preconceito. Então, fazer ou incitar é crime. E você falou do preconceito e do...? [Entrevistador: Da intolerância.] A intolerância religiosa é a ignorância. Quando ela se manifesta verbalmente ou em atos ela se torna o preconceito. A intolerância é a ignorância.”

Ao responderem a pergunta a respeito do fato de já terem sido vítimas de preconceito religioso, os entrevistados dividiram-se em dois grupos: aqueles que afirmaram nunca terem passado por situações de discriminação religiosa e outros que disseram já ter enfrentado o preconceito e a intolerância. A seguir, então, descreverei algumas experiências desses dois grupos.

Iniciemos com os que disseram não ter enfrentado tal situação. Em todos esses casos, embora não tenham sido vítimas diretas de discriminação, os entrevistados procuraram evidenciar as *estratégias* que adotaram para evitar o preconceito que estaria à espreita. Assim, embora não tenham vivenciado tal situação, sabem que há uma hostilidade difusa, no campo religioso, contra as religiões afro-brasileiras e acabam por localizar os pontos nos quais tal hostilidade poderia se manifestar.

Édson, embora tenha dito que nunca passou por tal experiência, afirmou que, no entanto, não se sentiria à vontade para revelar que é umbandista em seu local de trabalho. Ele disse ter certeza de que seria alvo de alguma atitude intolerante se o fizesse. Nesse local haveria um católico dos mais fervorosos e uma batista. Alexandre, por sua vez, embora afirme nunca ter sofrido discriminação, disse que algumas pessoas não conseguiriam emprego porque, nas entrevistas de admissão, ao responderem sobre sua opção religiosa, diriam serem umbandistas.

Tia Jane, numa linha semelhante, respondeu que nunca foi vítima de preconceito mas fez uma ressalva: “*porque eu nunca falei*”. Caso ela estivesse numa Igreja Católica, por exemplo, e perguntassem-lhe sua religião, ela responderia: católica. Isso pode ser fácil

para uma pessoa que, além de umbandista, também se considera católica. No entanto, ela também relatou que foi algumas vezes a uma igreja presbiteriana com a mãe de seu ex-marido. Disse que ela e sua ex-sogra sempre tiveram um ótimo relacionamento – a opção religiosa da primeira nunca foi problema para a segunda. No entanto, embora sua ex-sogra soubesse, ela nunca revelou, nessas vezes em que esteve na Igreja Presbiteriana, o fato de ser umbandista – “*nunca me perguntaram*”.

Fica evidente o fato dos umbandistas esconderem sua filiação religiosa para evitarem situações de preconceito e intolerância. Um último exemplo, nesse caso, merece ser citado. Evanir, médium da Estrela do Oriente, afirmou que não teve coragem de dizer que era umbandista a um certo ex-namorado. Ela relatou que, quando tinha de ir ao terreiro, dizia a ele que estava indo a uma reunião da Seicho No Ie:

“(...) eu tive um namorado que ele não sabia. Aliás, isso foi um segredo: até hoje ele não sabe que eu sou da umbanda. E quando eu não posso vê-lo, eu falo que vou pra Seicho No Ie. [risos] Mas, se eu falo que eu sou da umbanda, eu não sei. Porque, há muito tempo atrás, a gente conversando, ele falou: ‘nossa, credo! Porque aquela macumba, que aqueles macumbeiros...’ Então, eu ouvi, eu já fiquei esperta, né? Então, até hoje, ele não sabe que eu freqüento. (...) Mas eu, também, eu acho que daí, ó, já é um pré-conceito meu. Já foi meu, né? Porque eu não tive coragem de falar pra ele que eu era da umbanda. Então, eu acho que daí já foi... Não sei. Por isso que falei... É umas coisas, assim, meio, né? Então, eu falo: eu nunca fui, eu nunca sofri tanto preconceito, porque eu também não saí falando a torto e a direito que eu sou umbandista”.

Passemos às experiências daqueles que já teriam sido vítimas do preconceito.

Susane considerou o caso em que lhe ofereceram R\$ 150,00 para participar de uma encenação, na IURD, uma atitude preconceituosa para com ela. Além disso, em sua família, teve duras discussões com seu irmão, que se tornou pastor da “Casa da Bênção”. Ao que parece, a expansão evangélica em nossa sociedade parece garantir, a todas as famílias, ao menos alguns convertidos. Nessas situações, pode vir a se estabelecer tanto uma convivência harmoniosa – e existem exemplos disto neste trabalho – como, nesse caso, a possibilidade de conflitos.

E ainda temos as declarações de Pai Jaime, que estabeleceu conexões entre o preconceito religioso e a discriminação movida por questões socioeconômicas e raciais. Em geral, no entanto, essa associação entre preconceito religioso e discriminação racial não foi

muito citada. A própria IURD procura enfatizar que não se trata de preconceito de cor e sim da busca de salvação de almas perdidas para o Diabo. De qualquer forma, numa análise muito perspicaz, esse entrevistado apontou o que ele consideraria uma discriminação de ordem socioeconômica dentro da própria estrutura ritual da IURD:

“Então, eu acho que o preconceito religioso ele vem de toda forma: ele vem do negro, ele vem do desemprego, da fome, da classe financeira. É aquilo que eu acabei de falar, eu vou para a Igreja Universal, eu não tenho nenhum ‘puto’, hoje eles vão fazer negócio comigo, bonitinho e tal, amanhã você vai, você está com duzentos reais, eles vão olhar para você e vão me largar aqui. Então isso é um preconceito. Olhar aquele que é mais bonitinho, porque você é branquinho, porque você pode, fica bem no paletó, na gravata e eu acho que já não fico bem... Então, quer dizer, isso é um preconceito. É tanto que a igreja Universal tem preconceito com ela mesma: vai lá pegar uma Igreja Universal lá do nordeste e misturar com a de Santo Amaro. Ela tem um preconceito, é tanto que ela tem os dias dos empresários, especial. Por quê? É um preconceito”. [grifos meus]

Pai Jaime disse, inclusive, que a polícia já teria sido enviada ao seu terreiro por conta de reclamações quanto ao barulho: “*quem chamou a polícia? Os crentes, os vizinhos eram todos crentes e crente é uma merda, uma bosta*”.

Rosa relatou que seria vítima de preconceito por parte dos moradores de seu bairro – seus vizinhos a chamariam de “*a macumbeira*”. Quanto aos evangélicos de sua família, enquanto relaciona-se muito bem com uma prima que é pastora da igreja Renascer em Cristo, possui um relacionamento conturbado com outra que é fiel da IURD. Além disso, seu discurso também é um dos poucos que mantém uma associação entre o preconceito contra as religiões afro-brasileiras e o preconceito racial. Assim, essas religiões seriam discriminadas, em sua opinião, por serem, “*coisa de negro*”. Cobrando uma maior atividade militante no campo religioso afro-brasileiro, ela acha que “*deveria ter uma Sueli Carneiro⁸⁸ do espiritismo*”. Rosa conclui seu discurso com a constatação de que estaria numa categoria-chave para tornar-se vítima de preconceito, pois, além de ser umbandista, seria pobre, negra, mulher, com quarenta anos e mãe solteira.

É preciso destacar a percepção, por parte de alguns entrevistados, da desunião reinante no campo religioso afro-brasileiro: entre as diferentes vertentes religiosas (a umbanda e as várias nações do candomblé) e, também, entre fiéis de uma mesma vertente.

No que diz respeito especificamente a este trabalho, temos o ressentimento dos umbandistas de serem desprezados por um suposto discurso de superioridade, pureza e maior eficácia mágico-religiosa por parte dos praticantes do candomblé.

Talvez fosse necessário dedicar maior atenção à interação entre certos elementos cosmológicos e rituais das religiões afro-brasileiras e a atuação política das mesmas. Fiquemos com os terreiros de candomblé e as tendas de umbanda. Estamos tratando de unidades religiosas que gozam de grande autonomia: é impossível imaginar uma codificação ritual e litúrgica como aquela existente na Igreja Católica ou na IURD. A Santa Sé impõe que todos os católicos do mundo comunguem seguindo um mesmo padrão. Os templos da IURD seguem um roteiro de pregação rigorosamente padronizado. Pois bem, não há instância superior, com poder eficaz de fiscalização e coerção, que determine de que forma terreiros e tendas devem implementar esses ou aqueles rituais. Existem tradições e práticas mais valorizadas que outras. Mas, a rigor, a possibilidade de variação é imensamente maior do que aquela presente em sistemas religiosos que se fazem acompanhar de uma estrutura institucional abrangente, hierarquizada, fiscalizadora e com poder de regulamentação, codificação e punição. Mesmo as grandes federações umbandistas possuem poderes muito limitados quanto à questão da padronização ritual. Além disso, estamos analisando um campo religioso que se apóia firmemente na tradição oral e no prestígio das lideranças dessas pequenas unidades. Não há um “Papa”: a rigor, qualquer pai ou mãe-de-santo está apto a responder pelo campo religioso afro-brasileiro. E um dirigente de federação⁸⁹ não se assemelha, nem muito vagamente, a um Papa ou ao bispo Edir Macedo – líder máximo da IURD.

Esse quadro, interno ao campo religioso, projeta um outro que diz respeito à capacidade de mobilização e atuação política das religiões afro-brasileiras na sociedade. Ainda que possamos compreender o valor da “fofoca”⁹⁰ para a circulação de informações

⁸⁸ Uma destacada militante do movimento negro.

⁸⁹ Para um debate mais profundo sobre a organização federativa da umbanda, ver Ortiz (1991) e Negrão (1996a).

⁹⁰ As afirmações seguintes, sobre a prática da “fofoca” no candomblé, são extensivas, em boa medida, à umbanda:

(...) Durante esses dias [que antecedem as festas] é preciso que alguém providencie alimentação “profana” e bules e mais bules de café para os que estão trabalhando no terreiro. Todo esse trabalho é realizado alegremente, entremeado de brincadeiras, de narrativas de casos acontecidos nos terreiros e de indakas (fofocas) mil. A cozinha é o espaço do terreiro em que se fica sabendo das coisas do candomblé e muitos ensinamentos são transmitidos, juntamente com avaliações de todos os tipos. É na cozinha que, além

no interior desse campo, a disputa de suas lideranças por prestígio ou a apaixonada defesa de sua independência institucional, não podemos ignorar as consequências desses fatos para um cenário maior de conflito religioso. Pude acompanhar uma reunião preparatória e, também, a realização do ‘Primeiro Fórum Paulista Religioso – Por uma Cultura de Paz e Liberdade de Crença’⁹¹. Pude presenciar, nessas ocasiões, a dificuldade dos representantes das religiões afro-brasileiras em estabelecer um consenso mínimo em torno de suas reivindicações, possibilidades de organização e atuação em torno da defesa de seus direitos legais de cidadania. Ao que parece, o extravasamento simbólico religioso parece ter efeitos perniciosos no que diz respeito à possibilidade de esse campo atuar politicamente. A preservação de sua independência parece ser feita, muitas vezes, à custa de uma maior capacidade organizativa para, por exemplo, pleitearem uma maior visibilidade junto aos formuladores de políticas públicas.

Passando a exemplos concretos, pude presenciar como determinadas lideranças, após criticarem – de forma um tanto agressiva – práticas rituais de unidades religiosas concorrentes, utilizavam essa justificativa para evitar articulações políticas. Como um pai-de-santo é capaz de discursar durante vários minutos sobre o comportamento supostamente reprovável de outro e, em público, de forma um tanto dissimulada, dirigir-se a ele de forma aparentemente respeitosa. E ainda temos aqueles representantes que comparecem a tais encontros preocupados apenas em, através de uma “performance do discurso”, reafirmar seu prestígio junto à sua comunidade religiosa sem maiores preocupações objetivas para com o debate político mais amplo.

Ora, trata-se de um grupo social manipulando, à sua maneira, determinados símbolos em um determinado contexto. Eles têm todo o direito de atuar dessa forma e isso não anula o fato de estarem sendo alvo de uma campanha que incita à intolerância religiosa. De todo modo, essas ressalvas não invalidam a constatação de que, numa sociedade em que as comunidades precisam se articular politicamente para defender seus direitos de

de serem preparadas as comidas dos santos (ebós) e etutus, são “cozidos” os acontecimentos das festas, as práticas dos outros terreiros (chamam isso de “xoxar”), os casos de demanda, cura, mistérios, avaliados os desempenhos de adeptos e de orixás, a vida pública e privada do povo-de-santo em geral. É claro que não é só na cozinha que se fazem esses comentários, mas esse espaço, sendo cheio de segredos do candomblé (os “feitiços” são preparados ali), é o lugar de “intimidade” do povo-de-santo dentro do terreiro. (Amaral, 2002:39)

⁹¹ Realizado no dia 26 de outubro de 2005, no Centro Educacional Unificado (CEU) de Aricanduva, bairro da zona leste da cidade de São Paulo.

cidadania, o campo religioso afro-brasileiro encontra-se com uma capacidade de atuação muito limitada. Questão grave, já que seu principal antagonista, o segmento evangélico, tem sido hábil em fazer-se representar politicamente. E, através dessa representação – principalmente em instâncias legislativas –, tem sido capaz de amplificar sua voz nos ataques ao campo religioso afro-brasileiro.

Voltando aos meus interlocutores, quando questionados se já teriam tentado converter integrantes de outras religiões, forneceram-me três diferentes respostas. Uma única pessoa disse, categoricamente, que *sim*, que já tentou (e, nesse caso, conseguiu) converter uma pessoa que fazia parte de outra religião. Outros entrevistados foram incisivos em sentido contrário e afirmaram que nunca tentaram patrocinar conversões religiosas. O maior – e mais interessante – grupo de respostas, no entanto, combina práticas e discursos que, a princípio, pareceriam absolutamente contraditórios. Vamos a ele. Esses entrevistados iniciaram sua resposta negando que já tivessem tentado converter uma pessoa praticante de outra religião. No entanto, após alguma insistência do pesquisador, disseram que já “orientaram”, “convidaram” ou “aconselharam” pessoas, em certas ocasiões, a procurar os serviços de uma tenda de umbanda. Nesse sentido, uma possibilidade seria a sugestão de passes para aqueles que encontram-se muito carregados. Outro diagnóstico que pode levar a essa recomendação é o que diz respeito à necessidade das pessoas de desenvolverem seus dons mediúnicos, abraçando a missão caritativa da umbanda, para, com isso, sanar eventuais problemas espirituais que seriam motivados pela cobrança por parte das entidades.

Ao que parece, os umbandistas enxergam um *valor* no fato de não tentarem – ao menos formalmente – converter pessoas de outras religiões: isso seria uma demonstração de tolerância. Em sentido contrário, as tentativas de conversão de que são alvo os ofendem como se se tratasse, verdadeiramente, de uma demonstração de preconceito. Rosa – uma das três pessoas que negou peremptoriamente qualquer tentativa de convencimento de outrem –, por exemplo, afirma que “*a umbanda não tenta converter ninguém. Não tenta se fazer aceitar. (...) Eu posso freqüentar o centro do Jorge que isso não me impede de ir numa Igreja Católica. Se eu falar... Eu fiz um curso na Igreja Metodista*”.

Essa retórica não impede, no entanto, que, no conjunto das pessoas que negam tentativas de conversão, sobressaia-se uma maioria que admite já ter feito “convites” e

“orientações”. Na medida em que criticam as tentativas de conversão e as associam à intolerância, praticamente todos os umbandistas negaram, formalmente, que tenham tentado praticá-las. Mas é interessante notar que eles não consideram tais “orientações” como tentativas, ainda que disfarçadas, de iniciar um processo, de longo prazo, de convencimento e posterior conversão do fiel de outro sistema religioso. A negativa formal da adequabilidade de atitudes proselitistas acaba por resultar num procedimento para o convencimento religioso que pouco tem de comum com as atitudes mais “impactantes” da IURD. Assim, o futuro umbandista assiste a uma festa, toma um passe, passa a freqüentar a assistência e, após um longo processo, quando menos espera, atendendo aos chamados de uma mediunidade latente, coloca sua roupa branca e adentra o espaço de trabalho dos médiuns.

Quanto aos possíveis conflitos com fiéis da IURD, a maior parte dos entrevistados disse nunca ter sofrido discriminação por parte dos integrantes dessa denominação. Uma porção minoritária, por outro lado, afirmou que sim. As respostas, porém, são particularmente ambíguas – seria uma simplificação grosseira reduzi-las ao “sim” ou “não”. Algumas pessoas que afirmam ter sido discriminadas, por exemplo, associam essa situação às tentativas de conversão das quais foram alvo.

Destarte, iniciemos com os que afirmam terem sido vítimas de preconceito por parte dos fiéis da IURD a partir dessa associação entre *tentativa de conversão e discriminação*. Sílvio, um médium da Estrela do Oriente, descreve uma situação que poderia ser classificada de “tentativa de conversão forçada”. Em suas palavras:

“Uma vez que eu tava andando na rua, aí o cara veio, tudo... Aí, como ele viu que eu não dei atenção, já foi pegando no meu braço e já querendo arrastar pra dentro da igreja e aí onde eu fui um pouco até desagradável e cheguei falar pra ele mesmo, falei assim: ‘eu sou espírita e pronto, cabou e eu não quero entrar’”.

Pai Jaime, por sua vez, disse possuir três filhos-de-santo que se converteram para a IURD. Esses filhos, desde então, já teriam lhe dito algumas “*besteirinhas*” – mas nada que, em suas palavras, “*machucasse*”. O que teria ocorrido, em resumo, foi que esses filhos convertidos tentaram convencê-lo a também ir para IURD. Pai Jorge, por sua vez, fez um discurso muito duro contra o assédio proselitista dessa denominação (no caso, ele fazia referência especificamente às pessoas que fazem o trabalho de evangelização de porta em

porta). Se isso não anula o fato de ele nunca ter se sentido *pessoalmente* atingido por um gesto de discriminação, há que se considerar seu sentimento de estar sendo, de alguma forma, afetado por essa pregação ostensiva. Sua lógica: se os filhos-de-santo do candomblé e os umbandistas não tentam converter ninguém, por que as pessoas da IURD haveriam de fazê-lo?

É possível observar que, na medida em que a umbanda percebe a presença do sagrado (Deus) em qualquer denominação, ela não tenta, ao menos formalmente, converter pessoas de outras religiões. Afinal, ela não seria a portadora exclusiva da verdade. Isso ao menos de uma forma idealizada no discurso de seus fiéis. A tentativa de conversão, dessa forma, de acordo com seu entendimento, traz consigo a afirmação de que o sagrado – Deus – não estaria presente em sua religião. Entendem que as demais religiões deveriam ser capazes de perceber a presença de Deus em suas tendas, na medida em que eles reconhecem Sua presença nos templos. Aos umbandistas soa ilógica a demonização. Têm dificuldades em lidar com o fato de que uma denominação seja exclusivista e ciosa de seu monopólio dos bens de salvação.

Quanto aos programas de televisão da IURD, a maior parte dos entrevistados disse que assiste ou já assistiu a eles. As respostas quanto ao tratamento dispensado às entidades das religiões afro-brasileiras, nesses programas, apontam para vários caminhos diferentes. Acredito que vale reproduzir as mais significativas.

A princípio, o tratamento dado às entidades afro-brasileiras seria considerado preconceituoso. Novamente, é preciso dizer que os umbandistas não conseguem compreender os ataques da IURD.

Pai Jorge, num relato que merece destaque, forneceu, em seqüência, três diferentes respostas. Quanto ao tratamento da IURD com relação às entidades da umbanda, em seus programas de televisão, ele disse, num tom evasivo, que não acha “*nem certo nem errado*”. Em seguida, quando perguntei o que ele achava do fato de essa denominação transformar todas as entidades e orixás da umbanda em encostos (Oxalá, Xangô, marinheiros, exus, etc.), ele afirmou: “*deixa a cabeça deles achar que é encosto*”. E, antes da terceira resposta, preciso dizer que, ao iniciar este trabalho, achava que todos os umbandistas me forneceriam, em suas colocações, uma seqüência de ataques contra esse processo de demonização promovido pela IURD. Qual não foi minha surpresa quando questionei o que

Pai Jorge achava das expulsões de exus e encostos nos templos dessa denominação e ele me disse que as considerava absolutamente *acertadas*:

“Eu acho que eles expulsam porque a religião deles não aceita. Então, eu acho que... Eu vou falar que eles tão certos sim. Sabe por quê eles tão certos? Porque eles não aceitam umbanda. Eles não aceitam os exus. Não é que nem nós. Então, o quê que os exus vai fazer lá? Quem mandou o exu ir lá? Você entra aqui, se você (...), se você entrar aqui eu expulso você, quem mandou você voltar aqui? Você já não foi expulso, por quê você tem que voltar lá? Então, quer dizer... Eu não vou falar se eles tão certo ou errado. Porque eles tão certos sim. Quem mandou o exu fazer aquilo? Por quê que exu vai xeretar lá? Lugar de exu é dentro do centro de umbanda, não é dentro de uma igreja”.

Rosa, além de qualificar o tratamento dispensado às entidades afro-brasileiras de “terrível” (ela também qualificou o “chute na santa”⁹² dessa forma), disse que, durante um programa da IURD, sua irmã viu uma “ex-mãe-de-encosto” praticamente fornecer a receita de um trabalho para desmanchar casamentos:

“É que a minha irmã fala que outro dia ela estava tendo uma aula de como desmanchar um casamento num programa da IURD. Que uma ex-mãe-de-encosto estava dando uma aula de como tinha sido feito um trabalho pra desmanchar um casamento. Mas ela explicava detalhadamente o que ia no trabalho, como se fazia o trabalho, o que tinha que se falar... Entendeu? Como era comprado... Onde se achava! Onde se podia adquirir as coisas, os produtos que eram usados...”

Como afirmei anteriormente, em relação ao livro do bispo Macedo – *Orixás, caboclos e guias* –, é possível dizer que, descartada a preocupação com questões de neutralidade axiológica, a IURD realmente realiza uma verdadeira etnografia das religiões afro-brasileiras. Como mostrou a entrevistada, isso pode ser percebido também nos programas televisivos da denominação:

No âmbito da IURD, as consultas espirituais são feitas durante os programas televisivos e no espaço da igreja. No primeiro caso, os pastores

⁹² No dia 12 de outubro de 1995, o bispo da IURD, Sérgio von Helde, no programa *O Despertar da Fé*, da Rede Record de Televisão, fez um virulento ataque à idolatria, especialmente àquela que seria praticada em relação a Nossa Senhora Aparecida. Para tanto, chutou, à vista das câmeras, uma imagem da santa. Tal fato desencadeou uma grande onda de protestos de fiéis católicos e da própria Igreja Católica. A Rede Globo de Televisão, concorrente da Rede Record, divulgou amplamente o episódio.

apresentadores do programa são identificados como “consultores espirituais” e são assessorados por ex-pais e mães-de-santo convertidos à igreja. Os telespectadores fazem contato por telefone em busca de ajuda para suas aflições. Como o diagnóstico dado pelo pastor para as causas da aflição dos consulentes freqüentemente envolve a presença do demônio ou de “trabalhos feitos”, os ex-sacerdotes desempenham um papel estratégico na confirmação deste diagnóstico. Muitos telespectadores descrevem, por exemplo, que encontraram objetos em sua casa ou em seu trabalho (alimentos, bonecos amarrados, pedaços de carne crua, pó preto, etc.) e querem saber se isso representa algum tipo de “feitiço”. Nesse momento, o pastor consulta o ex-pai-de-santo que, freqüentemente, confirma tratar-se de “trabalho de bruxaria” (feitiçaria ou macumba) e explica em detalhes como esses “trabalhos” são feitos e quais suas consequências para as vítimas. (Silva, 2005:168 – grifos meus)

Alexandre, seguindo sua linha legalista, classificou como sendo um “crime” as atitudes da IURD com relação às divindades das religiões afro-brasileiras. Ele afirmou que:

“(...) a IURD foi processada por crime de discriminação religiosa. Já perdeu em primeira e segunda instância. Então, eu acredito que é crime. Tanto que participei do processo, ela perdeu em duas instâncias, quer dizer... Foi dado como crime o que ela faz e é assim que eu acredito”.

Rosângela, que me surpreendeu com suas afirmações, disse que gosta de “palavras evangélicas”. Seu discurso de tolerância, aliás, é muito interessante: ela não vê problemas em assistir a programas evangélicos, ligar para a Rede Record pedindo uma oração ou tomar a água que foi benzida por um pastor através de um programa televisivo. Alguns fatos e práticas referentes à IURD, entretanto, ela não abre mão de criticar: o “chute na santa”, o pedido de dízimos e o ataque às divindades das religiões afro-brasileiras. Ela afirmou que, nesses casos, muda de canal.

E ainda temos um último depoimento que chama a atenção. Na opinião de Tia Jane, haveria um certo desejo das denominações evangélicas pelo desaparecimento das religiões afro-brasileiras. Ela também acha que “os evangélicos, principalmente a Universal, eles querem dominar o mundo”. Finalmente, ela considera que deveria haver um espaço na televisão para que as pessoas pudessem conhecer as religiões afro-brasileiras:

“Eu acho que, se tem, um programa evangélico... Tem, né?, na Record aí que tem esse programa. Tem um horário que é para o evangelismo, dos crentes lá. De manhã, você tem missa. Você teria que dar um espaço também pra conhecer

essas nossas religião [sic] na televisão, umbanda, candomblé. Se eles têm o direito de mostrar a religião deles, eu acho que nós deveríamos ter o direito de mostrar a nossa pra não ficar esse preconceito”.

Por fim, há a questão “territorial”. Os entrevistados freqüentam, ao todo, quatro tendas e terreiros diferentes. Em todos os casos, foi dito que a convivência dos mesmos com os templos, igrejas, tendas e terreiros vizinhos seria tranqüilo, não havendo nenhuma demonstração ostensiva de preconceito. A esse respeito, aliás, há que se destacar o fato da tenda de Pai Jorge – freqüentada pela maioria dos entrevistados – estar “cercada”: há um templo da Congregação Cristã no Brasil à sua frente e um da Igreja Batista ao seu lado. Em nenhum desses dois casos foi relatada qualquer hostilidade.

Assim, embora ainda tenhamos uma pregação virulenta e demonizadora, que ocupa os meios de comunicação de massa (televisão, rádio e jornal) e busca incessantemente a conversão dos integrantes do campo religioso afro-brasileiro, parece que *algumas* atitudes mais extremadas estão se tornando mais raras. Nesse caso, creio que o seqüestro de praticantes das religiões afro-brasileiras para conversão forçada, as agressões físicas e as depredações de tendas e terreiros⁹³ já não são mais tão comuns assim. Embora *já tenham sido*:

Fundada por um ex-umbandista no Rio de Janeiro, cidade-berço da umbanda, a Universal desencadeou esta guerra e continua empenhada em prosseguí-la, ainda que, em decorrência dos processos judiciais e dos inquéritos policiais que sofreu, o faça de modo mais soft e menos visível. (Mariano, 1999:112)

Finalizando este tópico, gostaria apenas de repetir como certas respostas de meus interlocutores me surpreenderam. Afinal, a última coisa que esperava ouvir de um pai-de-santo seria a aprovação dos rituais de exorcismo da IURD. Isso demonstra como o sistema religioso umbandista é hábil em produzir interpretações, nos seus termos, a respeito das

⁹³ *O resultado de tamanha disposição e motivação bélicas foi parar na imprensa, em delegacias de polícia e na Justiça. Constam relatos de agressão física a adeptos dos cultos afro, tentativas de invasão de centros e terreiros, vilipêndio por meio de programas de rádio e TV (nos quais acusam umbanda e candomblé de matarem crianças em rituais satânicos; queimam e destroem objetos, imagens e assentamentos afros), publicações que os acusam de ligação com o Diabo, passeatas e concentrações públicas de repúdio e protesto, imposições forçadas da Bíblia, prática de cárcere privado e ruidosa ocupação de espaços tradicionalmente utilizados pelos adversários durante suas festas. São vários os incidentes registrados pela imprensa. [Em seguida, o autor relata alguns casos cujas histórias foram publicadas em jornais e revistas entre 1988 e 1990]. (Mariano, 1999:122)*

práticas que moldam as agressivas campanhas proselitistas neopentecostais. Entretanto, é inegável que há um grande hiato entre a capacidade de responder aos ataques, por um lado, no nível simbólico e, por outro, através da mobilização política. Esta, ainda, mostra-se um tanto incipiente – se não inexistente – quando observamos o cotidiano da maioria das tendas e terreiros. Apenas algumas lideranças mais atuantes destacam-se no campo religioso afro-brasileiro e parece que um movimento de reação mais organizado, que produza respostas sistemáticas à réplica da intolerância, ainda encontra-se distante. Mas, agora, vejamos o discurso dos fiéis da IURD a respeito das afirmações de que promoveriam a intolerância religiosa.

4.2 “*Ide por toda Terra e pregai o evangelho*”: uma obrigação para os fiéis da IURD

Depois de toda essa discussão acerca dos ataques promovidos pelas denominações neopentecostais contra o campo religioso afro-brasileiro, passaremos a uma análise em sentido contrário. A seguir, será possível notar, em primeiro lugar, que os fiéis da IURD também se sentem vítimas de preconceito e intolerância. Vários relatos nesse sentido serão mostrados. Em segundo lugar, será mostrada a interpretação dessas pessoas sobre o que qualificamos de “agressivo proselitismo” e “demonização”. Meus interlocutores procurarão demonstrar que não se trata de preconceito contra as religiões afro-brasileiras. Mas que, antes, seria a tentativa de salvar essas pessoas, através do evangelho, da atuação do Diabo. Os umbandistas podem até enxergar uma *ruptura/agressão* nas tentativas de conversão e evangelização. Mas, para os fiéis da IURD, o campo afro-brasileiro representa uma continuidade dos domínios simbólicos dessa denominação: nele estão todas as criaturas que Deus, Jesus e o Espírito Santo esperam que sejam salvas através da atuação de bispos, pastores e obreiros.

Comecemos, então, pela interpretação de meus entrevistados a respeito da idéia de “preconceito”. Eles o associaram, no caso de sua opção religiosa, à *falta de conhecimento*

do público em geral acerca da estrutura ritual da IURD. As pessoas teriam uma visão negativa dessa denominação justamente por nunca terem tido uma experiência concreta junto à ela. Os fiéis ressaltaram, assim, que seria importante conhecer o *testemunho de vida* das pessoas que se converteram: para que seja possível perceber em que a IURD estaria influenciando, positivamente, suas existências. O testemunho, dessa forma, transformar-se-ia na arma mais eficaz contra as situações de discriminação provocadas por aqueles que não conhecem a fundo a denominação.

As situações de intolerância mais citadas pelos fiéis estariam vinculadas aos ataques que são feitos contra a prática, marcante, dos insistentes pedidos de dízimos e ofertas. De acordo com uma entrevistada, a IURD seria classificada como uma “*igreja de ladrão*”. Tal acusação seria muito ouvida por aqueles que fazem o trabalho de evangelização de porta em porta. E esse preconceito recairia, com força, sobre pastores e bispos: eles próprios chamados de “ladrões”.

A denominação, por outro lado, já elaborou alguns discursos contra tais atitudes de discriminação. A obreira Lílian fez o seguinte comentário a respeito das pessoas que criticam a IURD: “*isso daí é tudo o encosto que utiliza a pessoa pra ela não se aproximar de Deus. Como fazia comigo* [ela possuía uma péssima opinião sobre a igreja]. *Então, eu não esquento muito*”. E, além desse, também há o discurso da martirização: os iurdianos estariam sofrendo, atualmente, as mesmas humilhações e perseguições das quais Jesus Cristo foi vítima no passado.

Duas falas merecem maior atenção. O obreiro Wilians, ao ser questionado sobre uma definição de preconceito e intolerância religiosa, assumiu uma postura um tanto defensiva. Sua resposta foi construída de modo a rebater as acusações de que a IURD teria uma postura preconceituosa contra as religiões afro-brasileiras. Pois bem, ele afirma que a discriminação religiosa contra tais grupos *não existe*. Em sua opinião, tudo não passaria de uma maquinção levada adiante pela mídia e os líderes das religiões que estariam “perdendo terreno” para IURD – que, justamente por isso, estariam interessados em prejudicar a imagem da denominação:

“*São os chefes dessas religiões, que estão achando que estão perdendo terreno, e querem fazer uma movimentação, nessa mídia sensacionalista que nós temos, para denegrir a imagem da igreja. Por quê como é que, eu, membro da*

IURD, obreiro da IURD, que expulso encosto, tenho amigas que é da umbanda, que é da quimbanda, que é do candomblé, que recebem esses encostos lá? Vão deixar de ser minhas amigas? Vão deixar de ser ser humano? Só na cabeça deles”.

Na visão do obreiro, portanto, as críticas contra supostas atitudes de intolerância da IURD seriam, na verdade, fruto do preconceito e da discriminação de que seria vítima essa igreja. E ele ainda repete um argumento recorrente nos depoimentos: que mal haveria em mostrar a *verdade dos fatos*? Que mal haveria em revelar a verdadeira natureza demoníaca das entidades pretensamente bondosas das religiões afro-brasileiras? Novamente, nas palavras de Wilians:

“Se a gente mostra na Bíblia. No que as pessoas vêm acontecendo nas nossas reuniões, que, infelizmente, elas estavam sendo enganadas lá. Que não são deuses, não são orixás, não são anjos de luz, mas são demônios. Que culpa a gente tem? A gente só está fazendo a nossa parte. Que é pregar o evangelho e fazermos tudo que Jesus fez: ‘ide por toda Terra, pregai o evangelho, curai os enfermos e libertai as pessoas dos demônios’.” (grifos meus)

A IURD conseguiu, inclusive, transformar o preconceito contra seus fiéis em algo positivo, um claro sinal de *sucesso*. Afinal, o Diabo não teria nada contra as opções religiosas das pessoas que se encontram em crise. Seus ataques estariam concentrados, na verdade, contra os indivíduos que, através de sua conversão, conseguiram libertar-se de seu jugo. De acordo com Cordelina:

“O importante é o resultado que tem feito na minha vida. Então, o que as pessoas dizem... É o que o bispo Macedo sempre fala: ‘se você está na igreja e a pessoa não está te criticando em nada, alguma coisa está errada’. Então, para você estar bem, as coisas estarem bem, alguém tem que estar te criticando. Porque aí a pessoa está vendo resultado na sua vida. Se você está na igreja e ninguém fala nada, ninguém tá... Então, quer dizer que não está tendo resultado nenhum”.

Um único entrevistado fez um exercício de autocrítica a respeito da possibilidade da IURD possuir uma atitude preconceituosa contra outras religiões. Rogério disse que, quando passou a freqüentar a igreja do bispo Macedo, todas as pessoas que pertenciam a outras denominações, para ele, “eram do diabo”. Também afirmou que, atualmente, respeitaria a todas as vertentes religiosas. Embora, anteriormente, tentasse converter a todos

afirmando que a IURD era a “*melhor do mundo*” (ele afirmou, em seguida, “*que [na verdade, a denominação] não é, né? Tem seus erros, suas falhas...*”).

Como afirmei logo acima, embora a IURD constantemente seja acusada de promover situações de preconceito e intolerância a partir de seu agressivo proselitismo, é digno de nota que, em sentido inverso, a totalidade dos entrevistados que integram a denominação afirmou já ter sido discriminada por conta de sua opção religiosa. Vejamos, a seguir, as situações nas quais ocorreram as demonstrações de preconceito.

Os amigos “do mundo” tenderiam a se afastar depois que a pessoa converte-se e passa a ser “crente”. De acordo com Eliane: “*você não bebe mais cerveja, não toma mais vinho, você não serve mais para sair com a gente*”. Também foram relatadas situações de atritos com familiares pertencentes a outras denominações religiosas (nos casos em questão, tratavam-se de testemunhas de Jeová e católicos). No ambiente de trabalho, estariam presentes as piadas e comentários jocosos. Lílian, em um emprego que teve, era vítima constante dos chistes e “brincadeiras” dos demais funcionários que, segundo ela, eram todos umbandistas: “*às vezes, eu saía do banheiro e tinha uma vela preta lá, acendida... Coisas desse tipo. Eles mentiam que tavam incorporados...*” Outro ponto muito destacado diz respeito às demonstrações de hostilidade, por parte de desconhecidos, durante o trabalho de evangelização na rua, feito de porta em porta. Os ataques, em sua maioria, versariam sobre o fato de as pessoas contribuírem financeiramente com a denominação, através dos dízimos e ofertas. Os pastores seriam qualificados, constantemente, como “ladrões”. Finalmente, os fiéis da IURD teriam preconceito para consigo mesmos, na medida em que, a princípio, teriam vergonha de afirmarem-se como integrantes da denominação:

“*Eu acredito que, eu mesmo, já fui vítima de mim mesmo. (...) No início, quando eu comecei na igreja, era um negócio interessante. Quando o pessoal perguntava pra mim: ‘ah, você virou crente? Virou evangélico?’ Eu falava: ‘é, sim, sim’. Aí as pessoas falavam assim: ‘e de qual igreja?’ Quando perguntavam qual a igreja era a mesma coisa d’eu pegar um gato ao contrário arrastando de dentro de mim para sair [o nome da IURD]*”. (Otávio)

Ao que parece, os fiéis dessa denominação sofreriam um duplo preconceito. Primeiro, por serem evangélicos e, segundo, por integrarem-na. A discriminação ocorreria,

no segundo caso, por parte dos componentes do campo evangélico que participam de outras denominações. A IURD seria muito criticada por conta de questões referentes às regras de comportamento de seus fiéis. Na medida em que não há uma definição formal de *vestimenta* para o culto, muitas vezes aconteceria, por exemplo, de as mulheres irem à igreja trajando roupas “inadequadas” (curtas e/ou chamativas). Isso, na visão de vertentes evangélicas com regras de comportamento mais rígidas, seria altamente reprovável⁹⁴.

A maior parte dos entrevistados afirmou nunca ter sofrido discriminação por parte dos integrantes das religiões afro-brasileiras. O obreiro Wilians, no entanto, fez uma ressalva afirmando que, na verdade, ele nunca teria sido discriminado *pessoalmente* por um integrante dessas religiões. Mas, em resposta às acusações de preconceito, por parte das mesmas, recebidas pela IURD, ele afirmou que o “problema” estaria nos “líderes” dessas religiões: “*nos líderes, assim, da parte deles, porque nenhum bispo, nenhum pastor disse que a gente deve ver eles com maus-olhos, que a gente tem que maltratar, que eles são o demônio... Nunca.*”. Nesse discurso é possível perceber, novamente, que ele enxerga preconceito e discriminação, justamente, nas acusações de preconceito e discriminação sofridas pela IURD. Já sua fala sobre as lideranças das religiões afro-brasileiras me pareceu um tanto vaga. Imagino, aliás, que nem poderia ser diferente pois, afinal, quem são essas lideranças? Uma resposta que nem os integrantes do campo religioso afro-brasileiro saberiam me dar (considerando as limitações de representação das federações e a grande autonomia de cada líder religioso).

Um grupo um pouco menor, no entanto, afirmou já ter enfrentado tal situação. As demonstrações de preconceito teriam ocorrido, majoritariamente, durante a realização do trabalho de evangelização, feito de porta em porta. Foi citada, inclusive, a má recepção que

⁹⁴ Roupas inadequadas, é bom destacar, na opinião de integrantes do campo evangélico que compõem denominações mais severas quanto aos usos e costumes de santidade. A IURD, por outro lado, faz parte do rol de igrejas que têm investido na liberalização desses costumes. Tal liberalização foi muito dinamizada com o advento do neopentecostalismo:

Com as mudanças comportamentais promovidas pelos neopentecostais, ampliou-se ainda mais a diferenciação interna do pentecostalismo. Pois, a despeito da afirmação de Caio Fábio de que “o estereótipo do crente de Bíblia sob o braço, de terno e gravata” nada mais teria a ver com a realidade atual, a realidade pentecostal ainda preserva muito desse esteriótipo. A Deus é Amor, por exemplo, mantém intactos usos e costumes de uma rigidez insuperável. Do mesmo modo, Assembléia de Deus (CGADB e Conamad) e Congregação Cristã permanecem entre as mais conservadoras nessa área, embora não sejam páreo para o legalismo da Deus é Amor. Isso faz com que as três (restringindo a comparação a estes casos mais conhecidos) se distanciem mais e mais até das igrejas do deuteropentecostalismo, as quais, umas mais outras

os grupos de evangelizadores recebem quando tentam atuar junto a centros espíritas. Vejamos um exemplo dessas situações, relatado por Félix:

“Quando eu freqüentava o grupo de jovens, que a gente saía na rua evangelizando, eu já bati na casa de uma pessoa que era espírita. Nós não sabíamos, né? Era [uma] mãe-de-encosto, no caso. E nós tentamos pregar pra ela, passar a palavra pra ela. Através de jornal da igreja, essas coisas. Ela [só] faltou jogar o cachorro, água em cima da gente. Que ela não aceitou, entendeu? (...) Inclusive ela até pediu nosso nome porque ela falou que ia fazer trabalho pra gente, não sei o quê, e esses tipos de coisas. Então, a gente enfrentava bastante isso na rua. Porque tem muita gente que não aceita, né? A gente vai pregar a palavra de Deus e eles não aceitam. Bate o portão na nossa cara, não atende...”

Não podemos esquecer que isso combina com o que foi dito pelos umbandistas, que enxergam, nas tentativas de conversão, um gesto de discriminação. Disso resultariam, portanto, as reações negativas por parte deles. Assim, quando um fiel da IURD tenta converter um umbandista, este encara tal atitude como discriminatória e reage de forma agressiva. O fiel da IURD, por sua vez, enxerga, nessa reação agressiva, uma demonstração de preconceito.

Continuemos na temática da conversão. Praticamente todos os entrevistados disseram, categoricamente, que já se dedicaram à tarefa de converter membros de outras religiões. Os poucos casos que escaparam a isso são os dos fiéis que, em declarações muito semelhantes àquelas proferidas pelos umbandistas, afirmaram que *não tentam* converter integrantes de outra religiões, embora possam convidá-los a conhecer a IURD através de suas reuniões. Nesse ponto, Otávio afirma: “*eu não costumo fazer isso* [tentar converter as pessoas]. Até a IURD nos ensina que isso é pescar peixe em aquário dos outros. Eu admiro muito essa parte da IURD. Ela não ensina os membros a fazer isso”. Nota-se uma clara contradição entre o discurso desse fiel e o agressivo proselitismo praticado por sua denominação.

Dediquemos maior atenção a alguns casos nos quais ficam evidentes algumas estratégias de conversão utilizadas pelos fiéis da IURD. Um vínculo de amizade é um elemento facilitador desse procedimento. Félix conseguiu “levar” para IURD uma amiga

menos, vêm, nos últimos anos, diminuindo exigências, fazendo freqüentes concessões em seus usos e costumes de santidade. (Mariano, 1999:189)

que freqüentava o “espiritismo” (no caso, o candomblé). Além dela, a mãe e as irmãs, atualmente, também freqüentariam a igreja. Outro bom exemplo foi citado pela obreira Fabiana:

“(...) Eu tenho uma colega, no caso é até a Cláudia. E eu comecei a conversar com ela. Ela ia na Católica assim de vez em quando, fazia catequese... Eu também fiz. E aí eu comecei a ir na IURD primeiro. Quando eu tinha lá os meus doze, treze anos, eu comecei a chamar ela. Ela começou a ir comigo, aí eu comecei a conversar bastante com ela: ‘ah não, olha... Vamos agir assim, vamos fazer assim...’ E ela foi mudando, foi mudando, mudando... E o tempo vai passando e a pessoa amadurece. Como pessoa. E esse amadurecimento feito na igreja dá uma visão maior das coisas. Hoje eu sou a coordenadora do projeto e ela é professora junto comigo. Então, mudou a mente dela, mudou a maneira dela ver as coisas.”

Por pior que seja a recepção, em geral, ao trabalho de evangelização que é feito diretamente nas residências, ele rende seus frutos. Entre os entrevistados, temos dois exemplos de participantes desses grupos de evangelizadores que obtiveram sucesso. Pâmela disse que conseguiu “levar” para IURD uma moça que integrava as Testemunhas de Jeová. Cordelina, em seu relato, afirmou: “*tem pessoas, que eu evangelizei, que estão na igreja até hoje*”.

Chama a atenção o fato dos “rivais” reconhecerem a eficácia dos tratamentos espirituais promovidos pela IURD – o que geraria algumas situações curiosas de conversão. O obreiro Wilians citou o caso de uma mãe, vinculada às religiões afro-brasileiras, que possuía um filho depressivo. Esse jovem teria sido convidado a participar de uma reunião da IURD. Ele passou, então, a freqüentar a denominação e conseguiu se libertar da depressão. Sua mãe, no entanto, continua nas religiões afro-brasileiras. Vez por outra, ela ligaria para Wilians. Através do obreiro, procuraria reforçar os laços de seu filho com a igreja: “*Wilians, você pode falar com ele? Olha, obreiro, você pode ligar? Você pode falar com o Tiago? Eu senti ele meio estranho hoje...*”⁹⁵

Voltando à questão específica da intolerância, abordemos o elemento “territorial”. De forma geral, a relação dos templos da IURD com os templos vizinhos, de outras religiões, é tranquila. Ocorreriam apenas reclamações de vizinhos por conta do som alto

⁹⁵ Alguns entrevistados umbandistas reconheceram a capacidade das igrejas evangélicas de ajudar as pessoas, de forma decisiva, a superar suas crises pessoais. Nesse sentido, foram citados exemplos referentes à dependência de drogas, alcoolismo, superação de traumas, depressões, etc.

proveniente dos cultos. As denominações que poderiam enxergar na IURD uma adversária parecem não se preocupar em atacar os templos da denominação.

Um dos principais veículos do agressivo proselitismo da IURD é a programação televisiva da denominação. Todos os entrevistados afirmaram assistir, com maior ou menor freqüência, a esses programas. E eles afirmaram, de forma praticamente unânime, que não haveria demonstração de preconceito ou a prática de atitudes discriminatórias no tratamento dispensado às religiões afro-brasileiras nessa programação. Nesta haveria apenas a preocupação em levar os telespectadores ao conhecimento da *verdade*. Este termo estaria ligado à palavra de Deus – a Bíblia – e à revelação do caráter demoníaco das falsamente bondosas divindades das religiões afro-brasileiras. De acordo com Eliane, os pastores falariam tanto da “macumba” nesses programas porque “*os espíritos que se manifestam só vem de lá. Então, eles trabalham nisso aí, libertando as pessoas. É o trabalho deles.*” Prova inconteste, de que a denominação diria a verdade, sobre as divindades das religiões afro-brasileiras e seu caráter demoníaco, seria o grande número de “ex-pais” e “ex-mães-de-encostos” que teriam se convertido através dos programas de televisão. Aliás, para revelação dessa “verdade”, nos cultos da IURD, os pastores contariam com a ajuda dos próprios encostos:

“(...) *A gente apresenta, às vezes, uma pessoa que manifestou com um demônio, ou um encosto que seja, que tem o nome do mesmo que o deles. Que culpa a gente tem? Então, eles que questionem as entidades deles e falem: ‘vocês falem a verdade – vocês são deuses ou demônios?’ Porque, aqui, eles confessam o que são. E a gente só mostra isso.*” (obreiro Wilians)

Vejamos alguns dilemas éticos suscitados por essa questão. De fato, não é necessário um grande esforço de exegese bíblica, por parte da IURD, para levar a bom termo a demonização das religiões afro-brasileiras e suas divindades. Conforme já foi dito anteriormente, de acordo com esse livro sagrado, tudo que não é o Espírito Santo de Deus e manifesta-se espiritualmente é, na verdade, espírito “imundo” (os anjos decaídos que servem a Lúcifer). Logo, para o sistema de crenças da denominação, o proselitismo agressivo, que visa salvar almas da atuação do Diabo e seus servos, é perfeitamente legítimo – e racional. De acordo com aobreira Fabiana:

“A IURD, ela não crê naquilo e ela luta contra aquilo. Então, existe essa opinião sim. Eu não vejo que seja uma questão de preconceito e sim uma questão de religião mesmo. Porque a religião da IURD – não que seja exatamente a religião, mas... –, o conceito, a doutrina, digamos assim, é contra a doutrina do candomblé. É oposta. Então, as duas... Uma não condiz com a outra. Não tem como.” (grifos meus)

Em minha opinião, há um questionamento fundamental a ser feito: como determinar o que seria a *intolerância* num caso como esse? Estamos diante de religiões que, embora partilhem um estoque simbólico com inúmeros pontos de contato e troca, possuem divergências que parecem impedir qualquer possibilidade de ecumenismo. Além disso, se a umbanda discorda de certas práticas da IURD, mas o faz “discretamente”, o mesmo não se pode dizer quando invertemos os termos dessa sentença. A IURD pratica um proselitismo bastante agressivo: ataca verbalmente, demoniza e alguns de seus adeptos chegaram a praticar atos de hostilidade física contra os praticantes das religiões afro-brasileiras. No entanto, colocando em suspenso a questão da violência física, voltamos à questão: como determinar o que é uma disputa “legítima” pela preeminência no campo religioso e o que pode ser descrito como discriminação e intolerância? A partir de que ponto o Estado deveria intervir?

Esse é o tipo de questão que este trabalho, a princípio, desejava responder. No entanto, para minha frustração, creio que ficarei sem respostas conclusivas. Em seu lugar, algumas constatações que talvez possam auxiliar futuras discussões sobre o tema – que, de todo modo, é dos mais polêmicos.

Inicialmente, parece haver um certo “atrito” entre os direitos de cidadania e a autonomia do campo religioso – que parece escapar às tentativas de normatização de um Estado supostamente laico. Pensando a partir da estrutura ritual da IURD, é inegável que as divindades das religiões afro-brasileiras podem ser associadas a demônios. Mas até que ponto tal interpretação pode ser vista como um “direito” dos fiéis dessa denominação e, por outro lado, em que momento seria possível perceber que os direitos de cidadania dos filhos-de-santo estão sendo atingidos? Talvez a programação televisiva da IURD possa nos ajudar, nesse ponto. Como deve ter ficado evidente, ao longo deste trabalho, os pastores não realizam, simplesmente, a demonização das religiões afro-brasileiras: o fazem de forma assaz virulenta e sistemática. Utilizam fartamente recursos de comunicação de massa.

Dessa forma, conseguem pregar a pecha infamante de “demoníacos” aos cultos afro-brasileiros. O fato é que, realizada de tal forma, essa “campanha” pode, sim, tornar-se um incentivo à discriminação em famílias, locais de trabalho, áreas de lazer, enfim, no cotidiano de nossa sociedade. É possível perceber, assim, a divulgação de idéias que são contrárias a um ideal de tolerância religiosa. Isso poderia nos levar a pensar que canais de televisão – bem como as estações de rádio – são, antes de mais nada, concessões públicas reguladas pelo Estado. E, sempre garantindo o direito à livre expressão, caberia ao Estado (laico) fiscalizar o uso desses espaços. Logo, uma disputa que viesse a extrapolar os limites simbólicos do campo religioso e se convertesse em campanha promotora da intolerância, mereceria um olhar mais cuidadoso do poder público e uma reflexão mais profunda por parte da sociedade civil organizada. É importante frisar que não se trata, aqui, de condenar ou inocentar a IURD ou as religiões afro-brasileiras, mas de perceber que um certo abuso da liberdade religiosa, com a omissão estatal, pode provocar a opressão e discriminação de grupos minoritários (em termos demográficos e de recursos)⁹⁶.

Todavia, o que soa mais irônico nessa discussão é que, aos primeiros sinais de reação dos grupos que são vítimas do proselitismo demonizador da IURD, esta denominação trata de sacar um discurso, religiosamente embasado, de autoproteção. A valorização da martirização, atitude presente nos mais diversos segmentos religiosos cristãos, parece voltar à baila. Mecanismo dos mais engenhosos. Jesus, filho de Deus, foi duramente perseguido ao tentar divulgar a boa nova enviada por seu Pai. Nada mais natural, portanto, que uma vez mais as hostes infernais levantem-se contra aqueles que tentam retomar a empreitada evangelizadora do carpinteiro de Nazaré. A suposta perseguição – que pode variar desde a mais tênué crítica até efetivas demonstrações de intolerância – passa a servir a dois propósitos complementares: revelar o caráter demoníaco dos que interpelam a IURD e reafirmar a validade religiosa da mensagem dessa denominação. Assim, aqueles que eram alvo de crítica passam ao papel de vítimas:

“Pesquisador: E como é que você encara esses processos que a IURD recebeu ou está enfrentando na justiça? Qual a sua opinião sobre isso?”

⁹⁶ Sobre o “excesso de liberdade religiosa” e a espinhosa discussão das relações entre o poder normatizador e regulador do Estado e a autonomia do campo religioso, o artigo de Pierucci (1996) – “Liberdade de cultos na sociedade de serviços” (in Pierucci & Prandi, *A realidade social das religiões no Brasil*) – pode ser um bom ponto de partida.

Obreira Lílian: *Ah, esses processos, pra mim, é perseguição. Igual o Senhor Jesus: ele foi massacrado, perseguido, destruído, crucificado... Sem ter feito nada de ruim. Ele só queria o bem das pessoas. Da mesma maneira que acontece com a IURD*”.⁹⁷

A IURD, a despeito das controvérsias que suscita, consegue ocupar cada vez mais espaço no campo religioso brasileiro. Também é capaz de defender-se dos ataques de denominações adversárias e amplificar o eco de sua mensagem religiosa. A esse respeito, é relevante o fato de a igreja conseguir estabelecer pontos de influência em espaços importantes da sociedade mais abrangente. Para melhor entendermos essa questão, passemos aos motivos do sucesso da IURD em sua capacidade de organização interna e atuação política – questões que, em minha opinião, estão vinculadas.

A denominação conta com uma notável organização institucional e uma estrutura hierárquica bem definida e muito eficaz em sua capacidade de gestão – em moldes empresariais. Dessa estrutura hierárquica emanaria uma grande padronização ritual e organizacional que “uniformizaria” a igreja em todo país. Além disso, a IURD, em virtude das perseguições sofridas (por parte da mídia, no campo político e nas disputas inerentes ao campo religioso), teria passado a organizar-se politicamente para melhor proteger-se dos ataques e defender seus interesses. A atuação política da denominação, até o momento, limita-se a cargos legislativos (com destaque para sua bancada de deputados federais e, também, o senador pelo Estado do Rio de Janeiro, bispo Marcelo Crivella). De acordo com Lílian, “(...) por diversas vezes, governadores, diversos políticos tentaram fechar templos, assim, de um dia pro outro. E se não tiver ninguém, lá na política, que seja também da Igreja, eles acabam conseguindo, né? Acaba se favorecendo”.

Não se pode negar o fato de que certos postulados da Teologia da Prosperidade também favoreceriam muito essa capacidade de organização e expansão da IURD. Afinal, não é nada desprezível o montante de recursos arrecadado, diariamente, para “a Obra de Deus”. Tal Obra pode ser observada na multiplicação dos templos, na melhora da qualidade dos programas televisivos, na expansão da rede radiofônica, em livros mais bem editados,

⁹⁷ *A estridência com que hoje no Brasil as novas e bem-sucedidas igrejas pentecostais reclamam da falta de liberdade religiosa não deixa de ser um modo sui generis de interpretação dos fatos vividos. O crente sai batendo com a bíblia nas costas do umbandista, a quem ofende chamando de “macumbeiro”, mas quem reclama de intolerância e perseguição religiosa é o crente, não sua vítima. Estamos, naturalmente, diante de um mecanismo discursivo de retorsão.* (Pierucci, 1996:275)

etc. E não cabe aqui, nenhuma crítica a esse crescimento. Afinal, ele soa absolutamente coerente com a missão evangelizadora à qual a denominação se propõe e que tem, como fim último, arrebanhar o maior número possível de almas para Jesus.

Além dessas explicações que ressaltam o caráter empreendedor e a capacidade administrativa da IURD, ainda temos as justificativas de caráter sobrenatural para seu sucesso. Na opinião dos fiéis, ele seria um evidente sinal de comunhão da denominação com Deus. Além disso, o fracasso das outras religiões em suas tentativas de organização política estaria diretamente vinculado ao fato de elas não possuírem tal comunhão. De acordo com o obreiro Roberto, as outras denominações “*não conseguem [se organizar] porque não têm o Espírito Santo nem uma direção de Deus*”.

Isso, aliás, nos permite passar às explicações dos fiéis da IURD a respeito dos insucessos das religiões afro-brasileiras em suas tentativas de se organizarem para atuar politicamente. As interpretações mais presentes, para tal fenômeno, são aquelas de cunho sobrenatural: a ausência da comunhão com Deus. Logo:

“Por quê não consegue se organizar? É o espírito de confusão que reina nesse negócio. Como existe um espírito de confusão reinando, não têm como se organizarem”. (Otávio)

“Eu acho que é porque eles já são derrotados, nada deles vai para frente, eles não conseguem”. (Eliane)

Algumas explicações mais ligadas ao “mundo”, no entanto, foram tentadas. E pareceram-me muito lúcidas em seus diagnósticos. A princípio, haveria a desorganização institucional dessas religiões e a falta de recursos materiais (dinheiro) para que possam se estabelecer politicamente e defender-se de forma adequada. De acordo com Rogério, as religiões afro-brasileiras não conseguiriam captar recursos como a IURD pelo fato desta dinamizar sua arrecadação através da Teologia da Prosperidade. E também haveria a percepção de que essas religiões seriam desunidas entre si – o que dificultaria sua capacidade de atuação política. De acordo com Félix, existiriam disputas entre as diferentes vertentes do “espiritismo” que seriam comparáveis, em sua opinião, àquelas existentes entre as diversas denominações evangélicas. Complementando sua fala, creio que é importante destacar o fato de que, no campo evangélico, existem divergências entre

denominações. O que significa que integrantes da Assembléia de Deus, da Igreja Batista e da IURD podem não nutrir simpatias mútuas. Mas isso não elimina a possibilidade de cada uma dessas igrejas, individualmente, ser muito bem organizada. No campo afro-brasileiro, a fragmentação e a desorganização político-institucional seriam maiores. Não se pode falar *do candomblé ou da umbanda*, nesse aspecto, na medida em que suas unidades religiosas (terreiros e tendas) pouco dialogam, não possuem uma efetiva integração política e possuem órgãos representativos – as federações – de atuação e abrangência muito limitadas.

Conclusão

Neste trabalho, procurou-se demonstrar, a partir de uma descrição densa, como a IURD constrói sua estrutura cosmológica e ritual por meio da absorção de símbolos retirados da umbanda e das religiões afro-brasileiras em geral. Ficou evidente que, se a IURD se apropria desses símbolos, em sentido contrário, a umbanda e o campo religioso afro-brasileiro realizam um esforço para, de certa forma, retomá-los. Os exus, num primeiro momento, são subjugados nos muitos rituais de descarrego da igreja do bispo Macedo. Rendem-se aos poderes de Deus, de Jesus e do Espírito Santo. No entanto, quando voltamos às tendas e terreiros, para questionar médiuns, pais e mães-de-santo a respeito de tal “derrota simbólica”, ficamos surpresos ao descobrir a “malícia” e inventividade de tais entidades. Exus “contratados” por pastores, exus realizando encenações, exus que se divertem ao ludibriar obreiros... Até mesmo espíritos perdidos na vastidão astral que comparecem aos templos para, disfarçados de exus, receber um pouco de atenção.

Como foi possível notar, os processos de transformação e ressignificação simbólicas possuem mão dupla. Os símbolos são apropriados nos templos neopentecostais mas, depois, retornam às tendas, com uma nova camada de sedimentação significativa.

Retomando o que foi exposto ao longo dos quatro capítulos, pode-se dizer que nos dois capítulos iniciais tentei mostrar a organização interna dos dois sistemas religiosos em questão. Tratava-se de mostrar a cosmologia e a estrutura ritual da umbanda e da IURD. Isso possibilitou evidenciar, de forma muito clara, como a IURD constrói parte significativa de sua estrutura de culto a partir de elementos que são absorvidos da umbanda e das religiões afro-brasileiras em geral.

Nos dois capítulos seguintes, procurei demonstrar como ocorre o trânsito de símbolos entre os dois sistemas. Nessa parte do trabalho, foi possível perceber, ao menos

parcialmente, como os processos de transformação operam segundo certos *mecanismos*. A IURD retira alguns símbolos da umbanda e das religiões afro-brasileiras e os ressignifica para integrá-los à sua estrutura cosmológica e ritual. E procede para que esses elementos, que possuíam uma conotação positiva em seu espaço de origem, passem a ser negativamente avaliados no templo. A chave dessa transformação é, quase sempre, a *demonização*. Exus, pombagiras, pretos-velhos, caboclos, orixás, etc., que se apresentariam, a princípio, ora como divindades em busca de evolução, ora como seres de grande iluminação e sabedoria, passam a ser enviados do Diabo que, de forma dissimulada e cruel, procuram ludibriar pessoas em desespero, que precisam de ajuda. Mesmo certos elementos que não seriam intrinsecamente demoníacos passariam a ser, na ótica da IURD, manipulados pelos encostos. Dessa forma, a arruda, o sal grosso e as flores – para ficar apenas em alguns exemplos –, itens que, segundo a Bíblia, teriam sido criados por Deus, são apropriados pelo Diabo e seus servos, para confundir os incautos que se atrevem a pedir a ajuda dos encostos.

Disso é possível concluir, portanto, que a IURD se apropria de determinados símbolos da umbanda e das religiões afro-brasileiras invertendo seu “sinal”: tudo que era positivo, no espaço da tenda, pelas vias da demonização, torna-se negativo no templo neopentecostal.

Voltando a Geertz e sua noção de cultura como texto, poderíamos dizer, quanto a esses símbolos, que a IURD, ao tomá-los, procura escrever uma série de comentários ao seu sentido inicial. Ao interpelarem, no púlpito, exus e pombagiras, pastores e obreiros retomam o sentido original desses símbolos, quando dizem que *em tendas e terreiros* eles afirmam serem entidades em busca de evolução espiritual. Mas adicionam mais alguns parágrafos ao “texto” e, num novo capítulo, fazem a crítica de tal concepção: exus e pombagiras *mentiriam*, pois são *demônios incorrigíveis*.

Quando passamos aos interlocutores umbandistas, em lugar de uma interpretação mais “homogênea”, surgem interpretações diversas. Ao tentar retomar os símbolos de sua religião, que passaram a habitar os templos da IURD, os umbandistas constroem uma série de interpretações que parecem não seguir padrões rigidamente estabelecidos. A liberdade que possuem para manipular seus próprios símbolos lhes permite elaborar interpretações sobre as interpretações iurdianas de uma forma bastante livre. Isso quer dizer que o exu que

vai ao templo pode ser um exu contratado por um pastor, um exu brincalhão que quer fazer graça às custas do esforço de obreiros, espíritos de mortos que se manifestam de forma quase casual, exus mal-comportados... As explicações são muitas. Algo que, aliás, combina perfeitamente com um sistema religioso pouco codificado, cujas possibilidades de entendimento de sua cosmologia são bastante flexíveis.

Desse modo, se os fiéis da IURD, ao se apropriarem de símbolos da umbanda, constroem uma continuação de determinado “texto cultural” de forma muito uniforme, o mesmo não se pode dizer dos umbandistas. Enquanto a IURD se debruça sobre os ombros umbandistas, para ler o discurso destes, como um corpo compacto, me parece que cada tenda se sente mais à vontade para, de acordo com parâmetros mais flexíveis, se apoiar sobre os ombros da IURD e ler os significados dos símbolos umbandistas presentes nesta igreja.

Este trabalho, conforme mencionado na introdução, tinha por objetivo, a princípio, debater questões referentes ao preconceito e à intolerância religiosa a partir das relações que se estabelecem entre umbanda e IURD. Entretanto, frente às evidências etnográficas, a análise passou por uma série de outras questões. A palavra *ataque* perdeu muito de seu protagonismo, em relação ao projeto inicial, e, em seu lugar, vieram outras: *conflictos, trocas, disputas, interpretações, reinterpretações...* Isso não impediu, contudo, que, no capítulo final desta dissertação, eu tentasse explorar, a partir dos relatos colhidos, tal questão. Afinal, para além das colocações simplistas que alardeiam a tolerância racial, religiosa e ideológica em nossa sociedade, têm se multiplicado as situações envolvendo conflito religioso. Em casos mais graves, a confrontação resultou em violência física.

Os ataques realizados pela IURD parecem justificar-se, entre outros motivos, por conta da necessidade de diferenciação para com sistemas religiosos dos quais se “alimenta” simbolicamente. Ao mesmo tempo que traz para seus domínios exus e pombagiras, precisa alterar-lhes o significado original e integrá-los à sua estrutura cosmológica. Nesse trajeto, para arrebanhar os fiéis de religiões concorrentes, demoniza seus símbolos à exaustão. Tal processo inclui o proselitismo midiático, a evangelização ostensiva, a pregação virulenta contra as obras do Diabo, etc. Ao inverter o sentido de alguns símbolos e criar continuidades entre seus templos e as tendas e terreiros, a IURD delimita suas diferenças. Assim, os mecanismos de ressignificação dessa denominação não estão aptos a tolerar algo

como o sincretismo que sancionou, no imaginário popular, a associação entre santos católicos e orixás. A proximidade para com o domínio simbólico combatido, no caso da IURD, definiu a necessidade de demarcar, de forma muito clara, as diferenças entre o bem que emana de Deus e o mal proveniente do Diabo.

Para um sistema tão aberto a possibilidades, como no caso da umbanda, a demonização e os ataques soam absurdos. Afinal, em sua ótica, para alcançar a Deus, qualquer religião é válida. Ele estaria presente em templos budistas, nos terreiros de candomblé, na Igreja Católica, nas muitas denominações evangélicas, etc. Além disso, a umbanda não vê problemas em apropriar-se, com grande liberdade, de símbolos religiosos alheios. Em alguns casos, mais que ressignificação, esse sistema religioso parece preferir a *justaposição*. Um umbandista pode ir às giras de sua tenda, assistir programas evangélicos na televisão, participar da Seicho No Ie ou ir às missas de sua paróquia. E, nesse trajeto, não é absolutamente obrigatório que ele justifique tais participações a partir da cosmologia umbandista. Muitas vezes, essas experiências são simplesmente agregadas ao seu repertório religioso. Afinal, se Deus é cultuado, não há necessidade de maiores explicações: trata-se de experiência junto ao sagrado que deve ser aceita “e ponto”. Disso resulta, a meu ver, a perplexidade ante o ataque: se Deus está em todos os lugares, inclusive na IURD, por que dizer que a umbanda cultua demônios? Tal pergunta aparece de modo difuso nos relatos de todos os interlocutores umbandistas.

Por fim, creio que as análises dos discursos de meus interlocutores e as interpretações dos universos religiosos observados, presentes neste trabalho, procuraram mostrar que as disputas simbólicas entre a IURD e a umbanda são geradoras de complexas rupturas e continuidades entre estes sistemas e podem indicar, paradoxalmente, tanto mecanismos de intolerância religiosa quanto de uso de uma retórica da evangelização. Estar domingo na igreja e sexta-feira no terreiro mostra, não só o trânsito dos fiéis por estes campos religiosos, mas o próprio trânsito destes no imaginário dos fiéis.

*

* * *

Bibliografia

- ALMEIDA, Ronaldo R. M. *A universalização do Reino de Deus*. Campinas (SP), Dissertação de Mestrado, IFCH – UNICAMP, 1996.
- _____. “A guerra das possessões”. In: Corten, A., Dozon, J.-P. & Oro, A. (orgs.), *Igreja Universal do Reino de Deus: Os novos conquistadores da fé*. São Paulo, Paulinas, 2003, pp. 321-342.
- AMARAL, Rita. *Xiré! O modo de crer e de viver no candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas e São Paulo: EDUC, 2002.
- ANDALÉCIO, Aleixina Maria Lopes. *O uso de tecnologias da informação e comunicação no desenvolvimento da pesquisa em Ciências Sociais*. Dissertação apresentada ao curso de mestrado em Ciência da Informação da Escola de Ciência da Informação da Universidade Federal de Minas Gerais. Edição em CD-Rom fornecida pela autora. 2004.
- AZZAN JÚNIOR, Celso. *Antropologia e interpretação*. Campinas (SP), Editora da UNICAMP, 1993.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Ed. Pioneira, 1985.
- _____. *O candomblé da Bahia*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado*. São Paulo, Edições Paulinas, 1985.
- _____. *A dessecularização do mundo: uma visão global*. In: Religião e sociedade, vol. 21, nº 1, pp. 9-23, Rio de Janeiro, ISER, 2001.
- BIRMAN, Patrícia. “Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens”. In: Religião e sociedade, n. 17, Rio de Janeiro, ISER, 1994.
- _____. “Males e malefícios no discurso neopentecostal.” In: idem; NOVAES, Regina & CRESPO, Samira (orgs.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro, Ed. UERJ, 1997, pp. 62-80.
- _____. “Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos”. SANCHIS, Pierre (org.). *Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. UERJ, 2001, pp. 59-86.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1974.
- BRUMANA, Fernando G. & MARTÍNEZ, Elda G. *Marginália sagrada*. Campinas (SP), Editora da UNICAMP, 1991.
- CAMPBEL, C. “A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio”. In: Religião e sociedade, v. 18, pp 5-23, Rio de Janeiro, ISER, 1997.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2002.
- CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. *Umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo, FFLCH/USP – CER, 1987.

- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Edições Paulinas, 1989.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Antropologia social da religião*. Rio de Janeiro, Editora Campus, 1978a.
- _____. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978b.
- FONSECA, Alexandre Brasil. “Fé na tela – características e ênfases de duas estratégias evangélicas na televisão”. In: Religião e sociedade, vol. 23, n. 2, , pp. 33-52, Rio de Janeiro, ISER, 2003.
- FRAZER, James G. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro, Ed. Guanabara, 1982.
- FRY, Peter. “O Espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: ‘civilização’ e ‘tradição’ em Moçambique” in idem, *A persistência da raça*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.
- GIUMBELLI, Emerson. “Antropólogos e seus sortilégiros: uma releitura do ‘Esboço de uma teoria da magia’ de Mauss e Hubert”. In: Cadernos de campo, nº 4, pp.21-39, São Paulo, 1994.
- _____. “Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro” in SILVA, Wagner Gonçalves da (org.), *Caminhos da alma*, São Paulo, Selo Negro Edições, 2002.
- _____. “Liberdade Religiosa no Brasil Contemporâneo: uma discussão a partir do caso da Igreja Universal do Reino de Deus” in LIMA, Roberto Kant de (org.), *Antropologia e Direitos Humanos* 2, pp. 75 – 95, Niterói (RJ), Editora da UFF, 2003.
- GOLDMAN, Márcio. “A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé” in: Moura, C. E. (org.). *Candomblé, desvendando identidades*. São Paulo, EMW Editores, 1987.
- GURVITCH, Georges. “A magia, a religião e o direito” in idem, *Vocação atual da sociologia*. Lisboa, Cosmos, 1968.
- JUNGBLUT, Airton. “Os domínios do maligno e seu combate: notas sobre algumas percepções evangélicas atuais acerca do mal”. In: LEWGOY, Bernardo (org.), *Debates do NER*, IFCH/UFRGS, ano 4, n.4, 2003.
- KAPLAN, David & MANNERS, Robert A. *Teoria da cultura*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1981.
- LAPASSADE, Georges & LUZ, Marco Aurélio. *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural 1*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1973.
- _____. *O pensamento selvagem*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional e Edusp, 1976.
- MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* Rio de Janeiro, Editora Universal, 1996.
- _____. *O perfeito sacrifício*. Rio de Janeiro, Editora Universal, 2004.
- MAGNANI, José G. C. *Umbanda*. São Paulo, Editora Ática, 1991.
- _____. “De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana”. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo, ANPOCS/Edusc, vol. 17, nº 49, julho/2002, p.11-29.
- MARIANO, Ricardo. “Igreja Universal do Reino de Deus: a magia institucionalizada” in Revista USP, número 31, São Paulo, CCS – USP, 1996a, pp. 120 – 131.
- _____. “Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade” in Novos Estudos, número 44, São Paulo, CEBRAP, 1996b, pp.24 – 44.

- _____. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1999.
- _____. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. São Paulo, Tese de Doutorado, FFLCH – USP, 2001.
- _____. “Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais”. In: LEWGOY, Bernardo (org.), *Debates do NER*, IFCH/UFRGS, ano 4, n.4, 2003.
- _____. “Pentecostais em ação: demonização dos cultos afro-brasileiros”. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.), *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*, São Paulo, Edusp, 2006, no prelo.
- MARIZ, Cecília Loreto. “Libertação e ética: uma análise do discurso de pentecostais e se recuperaram do alcoolismo.” In: ANTONIAZZI, A. (org.). *Nem anjos nem demônios*. Petrópolis, Vozes, 1994, pp. 204-224.
- _____. “O demônio e os pentecostais no Brasil.” In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina & CRESPO, Samira (orgs.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro, Ed. UERJ, 1997, pp. 45-61.
- _____. “A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia”. In: Revista brasileira de informação bibliográfica em ciências sociais, 47, 1: 33-48. 1999.
- _____. *Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger*. In: Religião e Sociedade, vol. 21, nº 1, pp. 25-39, Rio de Janeiro: ISER, 2001.
- MARIZ, Cecília e MACHADO, Maria das Dores. “Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais”. In: Comunicações do ISER, 45, Rio de Janeiro, 1994.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2003.
- MEYER, Marlise. *Maria Padilha e toda sua quadrilha*. São Paulo, Duas Cidades, 1993.
- MONTERO, Paula. “Magia, racionalidade e sujeitos políticos” in Revista Brasileira de Ciências Sociais, número 26, São Paulo, ANPOCS, 1994, pp.72 – 90.
- _____. “Religiões e dilemas da sociedade brasileira” in Barros, Sérgio Miceli Pessoa de (org.), *O que ler na ciência social brasileira (1970 – 1995) – Antropologia*, volume 1, São Paulo, Sumaré/ANPOCS/CAPES, 1999, pp. 327-367.
- MONTERO, Paula & ALMEIDA, Ronaldo R.M. “O campo religioso brasileiro no limiar do século: problemas e perspectivas” in RATTNER, H. (org.), *Brasil no limiar do século XXI: alternativas para construção de uma sociedade sustentável*. São Paulo, EDUSP, 2000, pp. 325 – 339.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo, EDUSP, 1996a.
- _____. “Magia e religião na umbanda” in Revista USP, número 31, São Paulo, CCS – USP, 1996b, pp. 76 – 89.
- ORO, Ari P. “Neopentecostalismo: dinheiro e magia”. In: Ilha revista de antropologia, Florianópolis, vol. 3, n 1, novembro de 2001, pp. 71-85.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. São Paulo, Brasiliense, 1991.
- PIERUCCI, A. F. & PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões*. São Paulo, HUCITEC, 1996.
- PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do axé*. São Paulo, HUCITEC, 1996a.
- _____. *Um sopro do espírito*. São Paulo, EDUSP/FAPESP, 1998.
- _____. “Exu, de mensageiro a diabo” in Revista USP, número 50, São Paulo, CCS – USP, 2001a, pp.46 – 63.
- _____. *A mitologia dos orixás*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001b.

- SANCHIS, Pierre. “Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro”. In: idem (org.). *Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. UERJ, 2001, pp. 9-57.
- SILVA, Hédio. “Notas sobre sistema jurídico e intolerância religiosa no Brasil”. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.), *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*, São Paulo, Edusp, 2006, no prelo.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Os orixás da metrópole*. Petrópolis (RJ), Editora Vozes, 1995.
- _____. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo, EDUSP, 2000a.
- _____. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo, Editora Ática, 2000b.
- _____. “Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica” in Revista USP, número 67, São Paulo, CCS – USP, 2005, pp. 150 – 175.
- _____. “Prefácio ou Notícias de uma guerra nada particular: os ataques dos neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil”. In: idem (org.), *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*, São Paulo, Edusp, 2006a, no prelo.
- _____. “Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré: relações sócio-estruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras”. In: idem. Para efeito de citação, neste trabalho: 2006b.
- SOARES, Luis Eduardo. “A guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro: dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil”. In: *Os dois corpos do presidente e outros ensaios*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1993.
- SOARES, Mariza de Carvalho. “Guerra Santa no País do Sincretismo”. In: LANDIM, Leilah (org.), Cadernos do ISER (Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil), número 23, Rio de Janeiro, ISER, 1990, pp. 75 – 104.
- SOARES, R. R. *Espiriritismo: a magia do engano*. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 1984.
- SOUZA, Beatriz. *Sociologia da religião no Brasil: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo, PUCSP / IMESP, 1988.
- SOUZA, J. (org.). *O malandro e o protestante*. Brasília, UNB, 1999.
- TRINDADE, Liana. *Exu: poder e perigo*. São Paulo, Ícone, 1985.
- VELHO Otávio. *Besta fera: recriação o mundo. Ensaios de críticos de Antropologia*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás, deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador, Editora Corrupio, 1997.
- _____. *Notas ao culto dos orixás e voduns*. São Paulo, EDUSP, 1999.
- WEBER, Max. *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo, Pioneira, 1981.
- _____. *Economia e Sociedade*. Brasília, Editora UnB, 2000, tomo 1.

Anexos

Roteiros de entrevistas utilizados

Roteiro de interlocução A – Umbanda

1. Identificação do interlocutor:

- a) Nome:
- b) Endereço:
- c) Idade:
- d) Ocupação:
- e) Escolaridade:
- f) Origem:
- g) Estado Civil:
- h) Filhos:

(pai-de-santo)

- i) Identificação da tenda/terreiro / Nome da casa / Data de fundação
- j) História de formação do terreiro
- l) Quantos médiuns trabalham na casa
- m) Qual o calendário semanal, mensal e anual de giras e festas do terreiro

2. Experiência religiosa do interlocutor (conversão):

- a) Origem religiosa (família/batizado).
- b) Há quanto tempo é umbandista? Existem outros umbandistas na família?
- c) Passou por outras religiões? Quais?
- d) Como chegou à religião? Motivos da conversão.
- e) Como foi a iniciação?
- f) Qual o cargo ocupado na religião?

- g) Quais entidades que a pessoa recebe?
- h) O que é o transe/incorporação? A pessoa fica consciente ou inconsciente? Você sente diferenças no transe das diferentes entidades?

- i) Quais as diferenças entre as giras?
- j) De quais você gosta mais e menos? Por quê?

3. Cosmologia e valores éticos e morais:

- a) Qual a diferença entre umbanda e candomblé?
- b) Quais as principais entidades da umbanda e do candomblé?

c) Exu

Quem ou o quê é o Exu?

Existem diferenças entre os Exus? [Exu batizado ou Exu pagão; Exu de rua ou Exu da casa].

O que um Exu faz (para que ele serve)? Em quais rituais ele toma parte?

O que é um “despacho”?

Como são feitos os “despachos” de Exu? [Pinga, farofa, velas pretas e vermelhas]

Onde são feitos? [Cemitérios, encruzilhadas]

Existem diferenças entre os Exus da umbanda e do candomblé?

É uma entidade do bem ou do mal?

O que é esquerda e o que é direita?

O que é o certo e o errado?

Como é o transe de Exu?

4. Ritos e liturgia:

- a) A casa faz sacrifícios de animais? Quais?
- b) Qual o uso de materiais como a arruda / ervas / flores/ sal grosso/ velas / perfumes/ álcool, etc. ?
- c) O que é um “descarreço”?
- d) O que é um “encosto”?
- e) O que é “corrente”?

5) Comparação entre RAB X IURD (Intolerância religiosa):

- a) Existe diferença entre os Exus da umbanda e aqueles que são expulsos nos templos da IURD?
- b) Por que a IURD pensa que deve expulsar os Exus e o que você acha disso?
- c) A IURD faz o mesmo tipo de “descarreço” que a umbanda?
- d) A IURD expulsa os mesmos “encostos” que a umbanda?
- e) Por que a IURD também utiliza elementos como a arruda e o sal grosso?
- f) Existe alguma entidade que, de fato, precise ser expulsa?
- g) O que é “preconceito” ou “discriminação religiosa”?
- h) Você já foi vítima de algum tipo de preconceito ou discriminação religiosa? Como pessoas /amigos /família encaram a sua conversão?
- i) Você já tentou converter um membro de outra religião? Como foi tal experiência?

- j) Você já foi discriminado por um fiel da IURD?
- k) Você assiste aos programas de televisão da IURD? O que você acha do tratamento dispensado às entidades afro-brasileiras nesses rituais?
- l) Qual o relacionamento da tenda com as igrejas (evangélicas) e terreiros do bairro?
- m) Por que as religiões afro-brasileiras não se juntam para reivindicar seus espaços políticos e legais, como fazem os pentecostais?
- n) As federações não poderiam ser mais úteis nesse processo de organização política?
- o) O que as entidades diriam a respeito dessa perseguição?
- p) Você conhece alguém da umbanda ou do candomblé que tenha virado crente (convertido à IURD ou outras denominações)?

Roteiro de interlocução B – Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)

1. Identificação do interlocutor:

- a) Nome:
- b) Endereço:
- c) Idade:
- d) Ocupação:
- e) Escolaridade:
- f) Origem:
- g) Estado civil:
- h) Filhos:

2. Perfil do templo:

- a) Nome / Data de fundação
- b) Calendário (semanal, mensal e anual) e atividades realizadas no templo
- c) Quais são as mais concorridas?

3. Experiência religiosa do interlocutor (conversão):

- a) Origem religiosa (família/batizado).
- b) Há quanto tempo é freqüentador da IURD? Existem outros freqüentadores da IURD na família?
- c) Passou por outras religiões? Quais?
- d) Como chegou à religião? Motivos da conversão.
- e) Qual é a freqüência de participação? Em quais sessões prefere ir?
- f) Já manifestou algum encosto? Qual?
- g) Ele foi queimado? Nunca mais retornou?
- h) O que, exatamente, é a manifestação? A pessoa fica consciente ou inconsciente? [Caso tenha manifestado mais de um encosto] Você sente diferença ao manifestar diferentes tipos de encostos?
- i) Ex-umbandista: Você já manifestou alguma entidade com a qual trabalhava na umbanda? [Qual entidade/ qual situação/ o que ela disse/ como isso ocorreu].
- j) Ex-consulente: Você já manifestou alguma entidade com a qual se consultava na umbanda? [Qual entidade/ qual situação/ o que ela disse/ como isso ocorreu].
- k) Pessoa que nunca frequentou cultos afro-brasileiros: Você já manifestou algum encosto? [Qual entidade/ qual situação/ o que ela disse/ como isso ocorreu].

4. Cosmologia e valores éticos e morais:

- a) O que é e como age o “espírito santo”? Você já foi tocado por ele? [Falou em línguas?]
- b) Quais os poderes do sangue e do *nome* de Jesus?
- c) Quem ou o quê é o diabo?

- d) O que é um “encosto”?
- A IURD expulsa os mesmos “encostos” que a umbanda?
- f) O que acha das religiões afro-brasileiras? Espiritismo?

g) Exu:

Quem ou o quê é o Exu? É uma entidade do bem ou do mal?
O Exu é um demônio?
O que ele faz?
O que é um “trabalho”?
Onde eles são feitos e/ou deixados?
Todas as entidades da umbanda são demônios?
Existem diferenças entre os Exus?
Existem diferenças entre os Exus da umbanda e aqueles que são expulsos nos templos da IURD?

5. Ritos e liturgia:

- a) O que é o dízimo? Você é dizimista? Por quê?
- b) O que são as “ofertas” e “desafios”? Costuma fazer “ofertas” e “desafios”? Por quê?
- c) O que é “descarreço”? O que é uma *Sessão de Descarreço*?
- d) A IURD faz o mesmo tipo de “descarreço” que a umbanda?
- e) O que é “libertação”? O que é uma *Reunião de Libertação*?
- f) O que é uma “corrente”? Você participa das correntes?
- g) Quantas sessões de descarreço e/ou libertação o templo realiza? Qual a freqüência de cada uma delas?
- h) Você já participou dessas sessões?
- i) Você já expulsou alguma entidade presente em outra pessoa?
- j) Já assistiu a sessões de umbanda ou candomblé?
- k) Por que a IURD pensa que deve expulsar os Exus e o que você acha disso?
- l) Existem outras entidades que precisem ser expulsas? Por quê?
- m) O que se usa para expulsar um Exu?
- n) Há um fundamento bíblico para a expulsão das entidades afro-brasileiras (ou outras)?
- o) Que outras atividades de libertação a IURD oferece?
- p) Você já viu algum Exu/encosto que não tenha sido queimado em um ritual de descarreço? Que tenha se recusado a ir embora?
- q) Por que a IURD utiliza elementos como arruda, sal grosso, flores, perfumes e ervas? Para que eles servem?
- r) A umbanda também utiliza esses elementos. Há algum problema nisso?

6. Comparação entre RAB X IURD (Intolerância religiosa):

- a) O que é “preconceito” ou “discriminação religiosa”?
- b) Você já foi vítima de algum tipo de preconceito ou discriminação religiosa? Como pessoas /amigos /família encaram a sua conversão?
- c) Você já tentou converter um membro de outra religião? Como foi tal experiência?

- d) Você já foi discriminado por um fiel dos cultos afro-brasileiros?
- e) Qual o relacionamento do templo com as outras igrejas (e terreiros) do bairro?
- f) Você assiste aos programas de televisão da IURD? O que você acha do tratamento dispensado às religiões afro-brasileiras?
- g) Em sua opinião, por que as religiões afro-brasileiras não se juntam para reivindicar seus espaços políticos e legais, como fazem os pentecostais?
- h) Você conhece pessoas oriundas da umbanda ou do candomblé que tenham se convertido à IURD? [Ou outras denominações pentecostais / neopentecostais]

Quadros de informações sobre os entrevistados

1. Dados dos entrevistados que integram a umbanda						
	Idade	Ocupação	Escolaridade	Origem	Estado Civil	Filhos
Susane	30	Publicitária	Ensino superior completo	São Bernardo do Campo (SP)	Solteira	Não
Pai Jorge	36	Auxiliar de cozinha (atualmente desempregado)	Ensino fundamental incompleto	São Paulo (SP)	Solteiro	Não
Evanir	43	Artesanato/atelier de pintura	Ensino médio completo	São Paulo (SP)	Separada	2
Rosa	39	Doméstica	Ensino médio completo	São Paulo (SP)	Solteira	1
Sílvio	32	Cabeleireiro	Ensino médio completo	São Paulo (SP)	Solteiro	Não
Alexandre	32	Professor de um curso livre de teologia umbandista	Ensino superior incompleto	São Paulo (SP)	Solteiro	Não
Daniel	55	Aposentado, mas trabalha com sistema de comunicação (rádio)	Ensino superior incompleto	São Paulo (SP)	Casado	3
Rosângela	47	Supervisora de telemarketing	Ensino fundamental completo	São Paulo (SP)	Solteira	Não
Édson	40	Vendedor	Ensino superior completo	São Paulo (SP)	Casado	1
Pai Jaime	43	Motorista [atualmente, trabalha em frentes de trabalho]	Ensino superior incompleto	São Paulo (SP)	Solteiro	Não
Tia Jane	56	Costureira	Ensino fundamental completo	São Paulo (SP)	Divorciada	3

2. Dados dos entrevistados que integram a IURD

	Idade	Ocupação	Escolaridade	Origem	Estado Civil	Filhos
Félix	22	Analista de sistemas	Ensino superior incompleto	São Paulo (SP)	Solteiro	Não
Eliane	37	Comerciante	Ensino médio incompleto	Capela Nova (MG)	Casada	1
Fabiana	17	Estudante	Ensino médio incompleto	São Paulo (SP)	Solteira	Não
Ivone	47	Costureira	Ensino fundamental completo	Parangatú (GO)	Solteira	4
Pâmela	16	Estudante	Ensino fundamental incompleto	São Paulo (SP)	Solteira	Não
Lílian	25	Assistente de Contabilidade	Ensino superior completo	São Paulo (SP)	Solteira	Não
Roberto	38	Comerciante	Ensino fundamental completo	Campina Grande (PB)	Casado	2
Otávio	51	Comerciante	Ensino médio completo	Bias Fortes (MG)	Casado	4
Rogério	30	Operador de telemarketing	Ensino superior incompleto	São Paulo (SP)	Solteiro	1
Wilians	23	Arquivista	Ensino médio completo	São Paulo (SP)	Solteiro	Não
Cordelina	48	Doméstica	Ensino fundamental incompleto	Cordilândia (MG)	Solteira	2