

NEOPENTECOSTAIS E AFRO-BRASILEIROS: QUEM VENCERÁ ESTA GUERRA?

Ari Pedro Oro*

Entre as várias modificações ocorridas nos últimos anos no campo religioso brasileiro figura uma demonstração explícita de intolerância religiosa que alguns autores chamam de "conflito religioso" (M. C. Soares, 1990), "guerra religiosa" (L. E. Soares, 1993) ou "guerra espiritual" (Corten, 1996), deflagrada pelas igrejas "neopentecostais"¹ contra as religiões afro-brasileiras². A Igreja Universal do Reino de

* Professor de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

1 "Neopentecostalismo" é um termo aplicado ao pentecostalismo de segunda e sobretudo de terceira onda, segundo a tipologia proposta por P. Freston (1993), representado no Brasil especialmente pelas igrejas Universal do Reino de Deus e Deus é Amor. Em outro lugar (Oro, 1996), considere que embora não haja fronteiras nítidas pode-se caracterizar da seguinte forma este novo modo de ser pentecostal: pentecostalismo de líderes fortes, pentecostalismo anti-ecumênico, pentecostalismo "liberal", pentecostalismo de cura divina, pentecostalismo eletrônico e pentecostalismo empresarial.

(Para o levantamento empírico dos dados aproveitados na elaboração deste texto contei com a colaboração do aluno do Curso de Ciências Sociais da UFRGS, bolsista PIBIC/CNPq, Valdir Pedde. Agradeço à ele e aos membros do Núcleo de Estudos da Religião (NER), do PPGAS da UFRGS, que leram e discutiram comigo este texto).

2 De fato, como afirma R. Prandi, as religiões pentecostais "...são o grande antagonista das religiões de origem negra nos dias de hoje, a ponto de lhe declararem perseguição sem trégua, que contamina, com intransigência e uso freqüente da violência física, as periferias mais pobres das grandes cidades brasileiras..." (Pierucci & Prandi, 1996: 258).

Como sabemos, não é a primeira vez que as religiões afro-brasileiras são vítimas de preconceitos, acusações e perseguições. Segundo I. Maggie, a repressão apoiava-se nos artigos 156, 157 e 158 do Decreto 847, de 11/10/1890, que proibia a prática ilegal da medicina, a prática do Espiritismo, da magia e seus sortilégios, e do curandeirismo; ou então, via-se os cultos como momentos de "algazarra", e "atentados a moral e aos bons costumes" (Maggie, 1986).

Historicamente, porém, no Brasil, o catolicismo hegemônico não têm pouca responsabilidade no processo de formação de estereótipos negativistas contra os cultos afro-brasileiros. É bom lembrar que a hierarquia católica condenou abertamente as práticas religiosas dos negros (em 1890, 1915, 1948 e 1953) e desencadeou, na década de 50 deste século, uma luta apologetica contra as religiões Debates do NER, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 10-36. Novembro de 1997.

Deus (IURD)³, como veremos, esta à frente deste processo⁴ pois "fez do combate à possessão (de entidades afro-brasileiras) o centro de sua atividade ritual e o instrumento maior de conquista de novos adeptos" (Birman, 1986: 93)⁵.

Pretendo, neste texto, apresentar brevemente três perspectivas analíticas formuladas por cientistas sociais sobre os sentidos embutidos nos ataques neopentecostais contra as religiões afro-brasileiras e, especialmente, pretendo compreender como a acusação é percebida pelos membros destas últimas. Ou seja, de um lado, discorro sobre o significado da demonização das religiões afro-brasileiras por parte do neopentecostalismo, sobretudo da IURD, e, de outro lado, procuro compreender a fraca reação por parte das religiões vítimas das

não-cristas, entre as quais as afro-brasileiras.

3 Fundada em 1977 pelo funcionário público Edir Macedo, então com 33 anos de idade, a Igreja Universal se tornou a mais internacional das igrejas brasileiras e é detentora de um patrimônio avaliado em 400 milhões de dólares.

De fato, segundo dados de 1995, a Universal estava presente em 32 países, sendo 7 na América Latina, 6 na América Central, 2 na América do Norte, 5 na Europa, 11 na África e 1 na Ásia. No Brasil possuía 2 mil templos, cerca de 3 milhões de fiéis e 7.000 pastores comandados por 37 bispos. A grande maioria dos pastores espalhados pelo mundo são brasileiros (Revista Veja, 19/04/1995).

A Igreja Universal é proprietária de uma rede de Televisão, a TV Record, de São Paulo, de várias emissoras de rádio, além de gráficas, estúdios de gravação, jornal, revista, uma construtora, uma fábrica de móveis, um banco e uma holding que administra todos os negócios da Igreja. Segundo Paul Freston, "na amplitude de suas atividades, a IURD começa a parecer com a Igreja Católica ou com uma igreja protestante nacional na Europa" (Freston, 1994).

4 Segundo R. Mariano, outras igrejas evangélicas implicadas nessa "guerra" são: Igreja Internacional da Graça de Deus, Igreja do Espírito Santo (dissidência da IURD no Nordeste), Cristo Vive, Comunidade Evangélica, Casa da Bênção e Igreja Deus é Amor (Mariano, 1995: 103-104).

5 As religiões afro-brasileiras são as principais, mas não as únicas, a serem acusadas de demoníacas pelos neopentecostais. A Igreja Universal do Reino de Deus refere, explicitamente, o espiritismo, os grupos do tipo Nova Era, o catolicismo, "as religiões orientais e as ocidentais ligadas ao ocultismo" (Macedo, 1995).

Porém, deve-se assinalar que, por sua vez, os grupos neopentecostais são também vítimas de intolerância religiosa, de outro tipo de "guerra santa", deflagrada sobretudo pela mídia e pelas ciências sociais, com repercussões na sociedade em geral, que mantêm uma atitude negativa e preconceituosa contra eles, resultante da "valorização negativa do emocionalismo, o desprezo pelas experiências não racionalmente explicáveis, o rechaço de gastos no sobrenatural..." (Mariz, 1995: 23).

Debates do NER, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 10-36. Novembro de 1997.

acusações⁶. Antes disso, porém, veremos como ocorre a demonização das religiões afro-brasileiras por parte da Igreja Universal do Reino de Deus.

1 - A demonização das religiões afro-brasileiras

O neopentecostalismo explora abertamente uma concepção que deita raízes nas profundezas da humanidade, em diversos contextos culturais, foi enfatizada e adaptada à cosmovisão cristã na Idade Média europeia, aportada no Brasil com os católicos portugueses e perpetuada até o presente, tanto no campo da religião em particular quanto da cultura em geral, que concebe o mundo em tensão permanente entre os espíritos ou demônios causadores do mal e da desordem e os deuses associados ao bem e a ordem. Segundo essa representação, os demônios são seres espirituais possuidores de força superior a dos homens mas inferior a dos deuses⁷.

O neopentecostalismo brasileiro reproduz e exacerba a crença

6 É claro que, como observa R. Mariano (1995: 107-108), em diversos Estados ocorreram "manifestações de repúdio as práticas de cunho inquisitorial dos soldados de Cristo. Movimentos de negros, federações de umbanda e candomblé, representantes políticos dos umbandistas, instituições religiosas e culturais defenderam-se como puderam. Protestaram, realizaram passeatas, escreveram nos e para os jornais, formaram comissões e comitês, fizeram dossiês das queixas, dos conflitos e dos atos de hostilidade e vilipêndio praticados pelos crentes contra suas religiões e seus adeptos, denunciaram-nos a polícia e as altas esferas da Justiça, pediram a prisão de Edir Macedo, sua extradição dos EUA e até uma indenização de dois bilhões de cruzeiros".

7 De acordo com B. Wenisch, na igreja católica "desde o Vaticano " não existe mais uniformidade na doutrina sobre satanás e os demônios. Muitos teólogos colocam em dúvida a existência do diabo ou se manifestam positivamente contra ela. Outros procuram interpretar de maneira nova a tradição demonológica da Igreja Católica (...). Parte dos teólogos ainda mantém a doutrina tradicional e muitos católicos ainda estão sob sua influência ou se confessam abertamente adeptos dela" (Wenisch, 1992: 41).

Segundo o mesmo autor, os teólogos evangélicos distanciaram-se da tradicional demonologia cristã bem mais cedo do que os teólogos católicos. Somente os fundamentalistas evangélicos concebem que os espíritos demoníacos se imiscuem diretamente na história do mundo e se apresentam como seres pessoais (Id. Idid., 42 e ss).

no demônio⁸. Especialmente a Igreja Universal do Reino de Deus – esta igreja que há alguns anos constitui a face mais visível (e mais polêmica) dos evangélicos – sustenta dois princípios fundamentais: o primeiro (compartilhado com maior ou menor ênfase por outras igrejas pentecostais): os demônios são os causadores dos males e problemas de toda ordem que afetam as pessoas, os elementos perturbadores da "ordem natural" das coisas ("natural" no sentido daquilo que está conforme a vontade divina), cujo objetivo é "distrair Deus" (Gomes, 1994: 233-234). Ouçamos as palavras do seu fundador, retiradas do seu livro "*Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios*"⁹: "Tudo o que existe de ruim neste mundo têm sua origem em satanás e seus

⁸ De fato, para o neopentecostalismo, "tanto é o diabo que causa as doenças, conflitos, desempregos, alcoolismo, leva ao roubo ou a qualquer crime, como é Jesus e o Espírito Santo que cura, acalma, dá saúde, dá prosperidade material e liberta do vício e do pecado. Nesta visão se nega assim por um lado a ação de outros seres espirituais como se nega a responsabilidade humana e conseqüentemente as origens históricas do mal e do bem" (Mariz, 1997: 231). Ainda, segundo Mariz, o pentecostalismo, fiel aos preceitos protestantes de não atribuir poder algum aos santos e a Virgem Maria, também não vai citar os anjos (Mariz, 1997).

E. D. B. de Menezes faz uma análise da "quotidianidade do demônio na cultura popular", especialmente em nossa literatura de cordel (onde) o Diabo, implícita ou declaradamente, constitui um dos personagens centrais da maioria de suas histórias e, quase que invariavelmente, é o móvel fundamental na explicação dos eventos, das situações e dos comportamentos" (Menezes, 1981: 4).

⁹ Trata-se de um livro escrito em 1987, dedicado "a todos os pais-de-santo e mães-de-santo de nossa pátria" e que já vendeu mais de dois milhões de exemplares. O pai-de-santo e Presidente da Federação AFROBRAS, do Rio Grande do Sul, Jorge (Xangô) Verardi, aprecia favoravelmente esse livro. Diz ele:

"É um livro fantástico. Eu tenho que tirar o chapéu. Eu sempre digo: se eu der aquele livro para um filho-de-santo meu, um guri, um menino que esteja com quinze, dezesseis anos, que esteja iniciando na religião, olha, se eu der para dez, te garanto que oito desistem da religião, porque é fantástica a forma de como ele coloca. Ele coloca tão bem as coisas e tem fotografias e tudo, que quase que convence. Se a pessoa não tiver uma convicção de verdade ela balança".

Edir Macedo, escreveu em 1995 mais um livro sobre o tema dos demônios: "O diabo e seus anjos". Nele sustenta a mesma acusação demoníaca em relação ao panteão religioso afro-brasileiro.

Embora eu cite neste texto somente os livros referidos de E. Macedo friso que os vilipêndios contra os afro-brasileiros aparecem em várias outras publicações da Igreja. Assim, como refere Machado de Almeida, "A primeira publicação da Igreja Universal foi a revista Plenitude, criada pouco tempo depois da sua fundação e, desde o seu primeiro número, o ataque à Umbanda e ao Candomblé imperaram como matérias principais. A Folha Universal, que substituiu posteriormente a revista, traz todas as semanas diversas reportagens a respeito dos males causados por estas religiões" (Machado de Almeida, 1996: 55).

Debates do NER, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 10-36. Novembro de 1997.

demônios. São eles os causadores de todos os infortúnios que atingem o homem direta ou indiretamente" (Macedo, 1987: 103). Em outro livro ele se questiona, e responde: "Qual a origem de todos os males que afligem a humanidade? Doenças, misérias, desastres e todos os problemas que tem afligido o homem desde que este iniciou sua vida na terra, tem uma origem: o diabo" (Macedo, 1995: 43)¹⁰. Portanto, para a Universal, "O diabo não é somente a antítese (o arquinimigo) de Deus. Ele é a encarnação do Mal; uma presença constante (e ameaçadora) na vida e no cotidiano das pessoas" (Barros, 1995: 146). E prossegue, com razão, a autora, afirmando que as representações sobre o diabo "constituem o eixo a partir do qual o universo simbólico desta igreja é construído ... " (Id. Idib.: 1).

Em segundo lugar (e neste ponto distinguindo-se das demais igrejas pentecostais), sustenta a Universal que "a Umbanda, Quimbanda, Candomblé e o espiritismo de urn modo geral, são os principais canais de atuação dos demônios, principalmente em nossa pátria" (Macedo, 1987: 113). Por isso mesmo, desde a sua fundação, em 1977, essa Igreja conduz um ataque sem trégua, contumaz, radical, contra àquelas religiões, a tal ponto que esse combate "tornou-se um de seus principais pilares doutrinários" (Mariano, 1995: 103). As agressões são primeiramente verbais, ou seja, ocorrem mediante urn reiterado discurso acusatório - como esse, escrito pelo seu fundador: "Essa religião (afro-brasileira) que está tão popular no Brasil é uma fábrica de loucos e uma agência onde se tira o passaporte para a morte e uma viagem para o inferno" (Macedo, 1987: 86). Além disso, seus centros seriam "morada de demônios"; seus deuses "espíritos malignos", seus cultos "rituais do demônio"; seus líderes religiosos "serviçais do diabo"; seus fiéis e clientes "pessoas ignorantes que caíram na armadilha de satanás". Em

10 Por isso mesmo é recorrente nos templos universais afirmações como estas por parte dos pastores: "tu demônio que amarrou os negócios; demônio que atua no trabalho dele; demônio que amarrou a empresa; demônio da dívida; demônio da falência; demônio da doença; demônio que vêm atuando sobre esta pessoa causando toda espécie de problema; demônio que está destruindo a saúde, a finança, a família; e o demônio que está alojado nesta pessoa; nenhum médico resolve o problema dele, só a libertação em nome do Senhor Jesus".

Relativamente as doenças, Macedo apresenta a seguinte ressalva: "Embora a doença seja demoníaca, nem todo o doente é endemoninhado. Há uma grande diferença entre estar com um espírito de enfermidade e estar possesso (...). Nem todo doente está endemoninhado, entretanto, todo endemoninhado tem doenças" (Macedo, 1987: 106-107).

outro momento do livro mencionado, o fundador da IURD acrescenta:

"Com nomes bonitos e cheios de aparatos, os demônios vêm enganando as pessoas com doutrinas diabólicas. Chamam-se orixás, caboclos, pretos-velhos, guias, espíritos de luz, etc. Dizem-se ser exus, erês, espíritos de crianças, médicos famosos, poetas famosos, etc., mas na verdade são anjos decaídos" (Macedo, 1987: 32; 1995: 48).

Essas e outras frases semelhantes¹¹ são diuturnamente repetidas nos templos universais, bem como perante as câmeras das televisões e diante dos microfones das rádios, o que significa que a Universal não nega a existência das entidades afro-brasileiras mas modifica o seu significado.

Mas, é por ocasião dos rituais celebrados nos templos, sobretudo nos momentos fortes da possessão, que ocorre a dramatização da diabolização, quando os demônios se "manifestam" em forma de entidades afro-brasileiras e são expulsos mediante o exorcismo. Nesses momentos – que, segundo o fundador da IURD, ocupam "lugar central no culto" (Macedo, 1995:36) – "os demônios são humilhados e até mesmo achincalhados" (Macedo, 1987: 134) e "milhares de pessoas tem se libertado dos exus, caboclos, orixás, erês, e outros demônios" (Macedo, 1987: 135). É especialmente nas sextas-feiras, mas não só – ocasião em que em todas as igrejas universais do país é realizada a "corrente da libertação" do diabo e suas obras malignas - que ocorre o confronto belicoso com as religiões afro-brasileiras.

Além das agressões e acusações verbais e performáticas referidas, há registros de violência não simbólica (especialmente no Rio de Janeiro) de líderes e membros das religiões neopentecostais, lê-se da IURD, contra terreiros e seus frequentadores.

Vale recordar que a demonização religiosa referida não é uma inovação da Igreja Universal. Para R. Mariano (1995: 98), "há muito

11 Eis alguns exemplos desse discurso: "Tu, espírito imundo, que foi pago no cemitério, na cachoeira... ; Isto é obra de macumbaria, feitiçaria; Omolu está aqui de joelho; você que vai consultar Maria Mulambo, olha ela aqui de joelhos na Igreja Universal; a Macumba é uma porcaria e nós vamos lutar contra esta porcaria até o fim; na Macumba têm uma legião de demônios; estes demônios da macumba só querem roubar, matar, destruir. Ele é um exu em forma de caboclo".

Debates do NER, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 10-36. Novembro de 1997.

tempo os rituais, as crenças, os deuses e guias dos cultos afro-brasileiros e espíritas são percebidos e classificados como demoníacos pelos evangélicos e até por alguns expoentes da Igreja Católica". Mesmo hoje em dia, prossegue Mariano (1995: 99-100), "outras igrejas, de forma mais branda, estão engajadas na guerra espiritual". H. Wyncarczyk, por sua vez, esclarece que a demonização neopentecostal atual se insere dentro da chamada "Teologia da guerra espiritual", surgida na década de 80 no meio evangélico norte-americano, que procedeu a demonização sobretudo das religiões não-cristãs (Wyncarczyk, 1995). Muito antes disso, porém, nas Idades Média e Moderna cristã européia, bem como na Judéia vetero-testamental, já ocorria a identificação dos deuses dos pagãos com os demônios.

Como entender a demonização das religiões afro-brasileiras por parte do neopentecostalismo, sobretudo, da Universal? Quais são os significados vinculados à este procedimento?

2 – Concorrência religiosa entre iguais

Seguindo uma perspectiva apontada por M. Weber (1991), vários autores percebem a demonização afro-brasileira por parte do neopentecostalismo como um recurso simbólico posto em prática por religiões que competem entre si para arrematar fiéis e para se impor legitimamente.

Assim, para C. Mariz, a satanização conduzida pelo neopentecostalismo visa manter a ortodoxia de uma fé ameaçada por religiões rivais, especialmente afro-brasileiras e Nova Era, e resulta, de um lado, do fato dessas expressões religiosas também oferecerem experiência emocional e mágica e, de outro lado, de serem grupos abertos a mistura religiosa e ao sincretismo. Desta forma,

"O demônio seria para os pentecostais uma arma potente tanto contra a prática simultânea de religiões distintas quanto a adoção de valores e práticas de outros grupos religiosos. Neste caso os pentecostais não demonizam apenas o oprimido socialmente (como seria o caso das religiões afros), mas também o socialmente mais bem sucedido (como o caso dos adeptos da Nova Era)" (Mariz, 1997: 237).

Por sua vez, C. R. Brandão (1988) percebe uma crescente lógica mercadológica no campo religioso brasileiro, sendo o ataque pentecostal as religiões afro-brasileiras uma expressão de concorrência religiosa existente no mercado de bens e serviços simbólicos. Igualmente, R. Mariano entende que os ataques dos crentes contra os afro-brasileiros e espíritas ocorrem por serem eles "os maiores concorrentes no mercado de soluções simbólicas e prestação de serviços religiosos para os problemas materiais e espirituais dos estratos pobres da população" (Mariano, 1995: 108-109).

No dizer de L. E. Soares, a concorrência pentecostal contra os afro-brasileiros revela a instalação, no interior da religiosidade popular, de um igualitarismo por baixo (sem individualismos porém), de uma paradoxal aliança por hostilidade das classes subalternas, de um horizontalismo nas relações entre modalidades religiosas não hegemônicas. Ou seja, o embate estaria ocorrendo simetricamente entre iguais e não mais assimetricamente como na relação com o catolicismo dominante (Soares, 1993). Também V. Boyer sublinha a situação de concorrência entre cultos de possessão e igrejas pentecostais para o recrutamento, majoritariamente feminino, num mesmo meio social (Boyer, 1995).

Sugiro, neste ponto, três observações: em primeiro lugar, como explico mais à frente, estamos diante de expressões religiosas que disputam fiéis que compartilham além do mesmo nível social, dos mesmos códigos simbólicos e cognitivos. Em conseqüência temos, de um lado, a conversão de umbandistas, até mesmo de pais e mães-de-santo e, de outro lado, pastores da Universal que precisam dominar, conhecer, os códigos das religiões afro-brasileiras para acederem aquele cargo. Em segundo lugar, verificamos a ocorrência de uma disputa por iguais que se encontram no meio urbano. De fato, como mostraram Pierucci e Prandi (1996), 42,2% dos pentecostais, 70,6% dos freqüentadores das religiões afro-brasileiras e 52,6% dos kardecistas, estão implantados nas capitais e regiões metropolitanas do país. Enfim, e não menos importante, a concorrência religiosa movida pelo neopentecostalismo não significa nem a negação do afro-brasileiro – terreiro, rituais, poder das entidades – nem, como sublinha Birman, uma simples "diminuição da importância deste, mas sobretudo e de forma significativa, de uma alteração do sentido imbuído a sua prática religiosa pelos atuais adeptos pentecostais e antigos frequentadores do seu terreiro" (Birman, 1996: 107; grifo nosso).

3 – Legitimação da máquina narrativa

Para A. Corten, o neopentecostalismo, especialmente a Igreja Universal, é portador de um discurso simples que funciona como uma máquina narrativa, segundo a expressão de U. Eco, semelhante ao que ocorre em certos tipos de romance ou de novela. Ou seja, assim como romances, tipo James Bond de Fleming, obedecem a um desenrolar rigorosamente semelhante – o interesse do público atendo-se a disposição da nova cópia do jogo – da mesma forma a Igreja Universal põe em prática uma máquina narrativa estereotipada, mas não absolutamente mecânica, que funciona para o sucesso, o êxito, a eficácia.

Segundo o discurso da máquina narrativa - relembro - o 'mundo' é povoado por forças demoníacas que interferem diretamente na vida das pessoas, causando-lhes os males e manifestando-se mais à medida que nos aproximamos da vinda de Cristo; daí a necessidade de "libertação", de uma guerra espiritual, extenuante e sem perdão. Por isso, a expulsão dos demônios inscreve-se no presente, a batalha ocorre hoje mesmo e ela precisa ser repetida todos os dias.

"A 'libertação' e a expulsão dos demônios são um espetáculo onde o diabo torna-se visível. Esta espécie de "anti-revelação" não repousa num "efeito de espelho ardente" do discurso teológico profético mas na transformação da comunidade em espetáculo. A função deste "espetáculo" que se realiza no templo é legitimar a máquina narrativa colocada em prática na televisão, no rádio e de maneira quase mecânica nas três ou cinco sessões de culto realizadas a cada dia. Somente uma poderosa organização permite ao "herói" ganhar a cada dia a batalha feroz contra as forças demoníacas" (Corten, 1996:232) (grifo nosso).

Portanto, no dizer de Corten, a demonização (afro-brasileira) realizada pela Igreja Universal, além de dar legitimidade a máquina narrativa constitui um componente estrutural da mesma. Dentro desta lógica, a igreja não têm outra escolha: precisa encurralar diariamente os demônios, exorcizá-los, para libertar os fiéis dos demônios e assim

alcançarem os milagres.

A proposição de Corten encontra guarida nas afirmações de Macedo. Escreve ele: "nossa igreja foi levantada para um trabalho especial (...) a libertação de pessoas endemoninhadas" (Id. Ibid. p. 16). E completa: "Lidamos com esse tipo de coisa há alguns anos e três ou quatro vezes por dia, de segunda a segunda, estamos preocupados em libertar as pessoas de toda a obra do diabo" (Id. Ibid., p. 46).

4 – A busca de diferenciação e rejeição do passado

Outro sentido embutido no processo de demonização afro-brasileira por parte dos neopentecostais aponta para o fato de que se trata de um mecanismo posto em prática por estes últimos, sobretudo pela IURD, para demarcar e acentuar sua diferença, singularidade, no campo evangélico (Soares, 1990; Birman, 1996; Jungblut, 1992)¹², e isto em dois níveis. Em primeiro lugar, a nível institucional, ao enfatizar um novo modo de ser pentecostal, dando-se uma especificidade, uma nova missão. Leiamos este trecho escrito pelo fundador da Igreja Universal: "temos de sair por ai dizendo que Jesus Cristo salva, batiza com o Espírito Santo, mas também, *e antes de tudo, que liberta as pessoas que estão oprimidas pelo diabo e seus anjos*" (Macedo, 1987: 131; grifo nosso). Relembro também outro trecho, acima referido, retirado das primeiras páginas de "Orixás, Caboclos e Guias": "nossa igreja foi levantada para um trabalho especial, que se salienta em todas as nossas reuniões – a libertação de pessoas endemoninhadas" (Macedo, 1987: 16). Em outro momento escreve: "Somente Jesus Cristo pode libertar completamente uma pessoa das garras dos demônios. E isso, caro leitor, que fazemos em nossas igrejas" (Id. Ibid., p. 58).

Portanto, a ênfase no exorcismo dos demônios – identificados com o panteão religioso afro-brasileiro – que perturbam as pessoas causando-lhes os males, constitui um importante código de diferenciação, um sinal diacrítico da identidade neopentecostal, especialmente da IURD. Para esta, o afro-brasileiro representa a alteridade radical, que contribui, por contraste, para a construção da sua própria identidade religiosa. Na prática, porém, como veremos, as

¹² Como veremos mais à frente, vários elementos contribuem para a construção da identidade neopentecostal, sobretudo da IURD, e não somente a demonização das religiões afro-brasileiras.

fronteiras entre essas expressões religiosas são, em certos aspectos, fluídas e porosas. Seja como for, e se retomarmos a dimensão concorrencial acima referida, percebemos aqui a importância do sentido político da identidade¹³, embora, como sabemos, este seja um entre outros significados presentes na construção desta e das identidades em geral.

Em segundo lugar, a ênfase na demonização afro-brasileira cumpre também um sentido a nível individual. Ou seja, posto que um bom número dos frequentadores do neopentecostalismo provém ou mantinham, direta ou indiretamente, contato com o mundo religioso afro-brasileiro, a dramatização ritualística da demonização traduz, até certo ponto, a rejeição do neo-converso do seu modo de vida progressivo e a expressão de sua mobilidade religiosa (e quiza também social); necessidade de sublinhar o novo em relação ao velho, o abençoado e liberto em relação ao pecaminoso e mundano. Nesta lógica, o passado não é esquecido, desmemorializado. Ele é constantemente atualizado para ser diariamente exorcizado, sempre renovado e representado no ritual do exorcismo/libertação.

Dessa forma, o sentido da demonização dos espíritos reside na necessária recordação diária aos novos crentes de que os males são causados pelos demônios (subentende-se as entidades afro-brasileiras), os mesmos que cultuavam e seguiam mas que agora devem rejeitar e abominar (sem negá-los porém), porque se encontram sob um poder maior, do Espírito Santo¹⁴.

13 Por isso mesmo tem razão C. R. Brandão (1988: 58) em definir identidade como "estratégias simbólicas de lidar com o poder através da diferença...", ou S. Novaes (1990: 8-12) em afirmar que a identidade constitui a estratégia de uma "mesmice", uma tematização sobre o mesmo "que ocorre sempre que um grupo reivindica para si o espaço da diferença".

14 Quanto à isso, como lembrou Mônica do Nascimento Barros, seria interessante saber se, de fato, entre os crentes "originários dos cultos afro, e do catolicismo popular, o Diabo é visto como uma entidade eminentemente maligna ou, se nestes casos haveria uma "relativização" de seu conteúdo maligno" (Barros, 1995: 195). Uma pista nesta direção nos é oferecida por P. Birman (1996: 99). Em suas análises de relatos de conversão esta autora observou que as pessoas efetuam uma reconstrução de suas histórias de vida que inclui a releitura "de seus vínculos religiosos anteriormente estabelecidos".

5 – A inércia das religiões afro-brasileiras

É absolutamente desmesurada a constância e a insistência dos ataques desfechados diuturnamente pelas igrejas neopentecostais contra as religiões afro-brasileiras e o silêncio, ou respostas pálidas, quase ausência de reações por parte destas últimas. E é importante saber que seus líderes e participantes de um modo geral possuem consciência das agressões de que são vítimas. Então a pergunta se impõe: por que a não reação?

Não há uma resposta à esta questão. Há várias, que apontam para elementos imbricados, como veremos a seguir, cada um incidindo mais, ou menos, segundo as circunstâncias, os atores sociais e os lugares.

Em primeiro lugar, a fraca reação pode estar relacionada com o fato de que os ataques são desfechados contra "o povo de santo", genericamente falando, "a religião" (embora inclua seu panteão, seus rituais), os "pais-de-santo de nossa pátria", e não contra indivíduos em particular. Ora, por se tratar de religiões fortemente centradas no indivíduo (Prandi, 1992), os seus membros, dos pais-de-santo aos clientes, parecem não se sentirem pessoalmente atingidos pelos ataques. Por exemplo, afirma o pai-de-santo de Porto Alegre Rafael Rodrigues Pedro, conhecido como pai Pedro da Oxum Docô: "A mim não chega a me incomodar os ataques dos pentecostais; a mim não me incomodam essas aberrações, muito pelo contrário". Em consequência dessa perspectiva, tendem a relevar os ataques e alguns a aguardar uma reação que venha dos próprios orixás. Assim, é reveladora a afirmação de Dilci da Oxum, apresentadora do programa televisivo "Axé no Sul"¹⁵, no final de junho passado: "Para eles (os evangélicos) na hora certa os nossos deuses, os orixás, vão dar a resposta"; ou a afirmação de Adalberto Pernambuco Nogueira, presidente do Conselho Estadual da Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros (CEUCAB): "deixamos por conta do *alto*, porque o *alto* sabe o que faz".

Em segundo lugar, não se pode desprezar o fato de que os

¹⁵ "Axé no Sul" é um programa transmitido por televisão a cabo, produzido em Porto Alegre pelo Jornal dos Cultos Afro-Brasileiros (JOCAB), e que alcança os estados do Rio Grande do Sul e Santa Catarina. Com duração de uma hora e meia, vai ao ar nas segundas-feiras, à tarde, com reprise nas quintas-feiras à noite e aos domingos pela manhã. Ao que parece é o único programa afro-umbandista regular da televisão brasileira.

ataques desfechados atingem plenamente o centro mesmo das religiões afro-brasileiras, ou seja, suas entidades espirituais que, tal como nos terreiros, e com semelhante performance, baixam nos templos para ali serem humilhadas e expulsas. Dessa forma, como observou M. C. Soares (1990:88), "Essas igrejas se utilizam de um simbolismo muito semelhante ao encontrado nas religiões afro-brasileiras (...); apenas os valores (positivo e negativo) se apresentam invertidos, sendo os elementos em jogo os mesmos". Este fato até certo ponto perturba os membros das religiões afro-brasileiras prejudicando o estabelecimento de reação religiosa. Em outras palavras, dificulta o encaminhamento de ações e campanhas no âmbito religioso, mesmo porque, por sua vez, os membros das religiões afro-brasileiras aceitam e reconhecem o caráter divino do Espírito Santo e da Santíssima Trindade. Assim, não podem lutar contra os neopentecostais usando as suas próprias armas. Diante disso, ou adotam a estratégia do silêncio – se calam, desconsideram os ataques, vêem-nos sem importância¹⁶ - ou, sentindo-se impotentes no âmbito religioso, acionam a esfera jurídica, embora sem qualquer eficácia, no dizer do Presidente da AFROBRAS do RGS, posto que, nesta esfera, há uma enorme dificuldade a ser superada¹⁷.

Em terceiro lugar, como sabemos as religiões afro-brasileiras possuem um passado feito de estigmatizações, preconceitos, e até mesmo de repressões, religiosas e policiais. Ora, este passado não foi apagado da memória coletiva dos adeptos destas religiões; até certo ponto ele se mantém até hoje e, por certo, contribuiu para a formação do atual ethos dos seus membros¹⁸. É reveladora neste sentido a afirmação do pai-de-santo Pedro da Oxurn: "A nossa religião não é muito de gritar;

16 A. P. Nogueira, presidente do CEUCAB, afirma que aconselha os seus filiados a ignorar os ataques dos evangélicos: "se dermos atenção à esses ataques estaremos colaborando para que esses ataques surtam os efeitos que eles querem; se nós formos nos defender, vamos nos defender de quê? De que sou feiticeiro, de que eu faço isso, de que eu faço aquilo? Se eu fizer isso, estarei dando mídia à esse pastor".

17 Jorge Verardi se refere aqui ao fato de que estão juridicamente impedidos de entrar com uma representação contra uma instituição religiosa mas somente contra a pessoa física dos pastores. E como são milhares demandaria muitas ações "o que acarretaria um ônus violento, que nós não possuímos; conseqüentemente, nós nos sentimos impotentes no momento".

18 É possível mesmo que o estigma da perseguição seja um sinal diacrítico da identidade das religiões afro-brasileiras. Durante muito tempo tiveram a igreja católica como opositora declarada; agora são as igrejas neopentecostais, com a IURD à frente.

sofremos muito, parece que ainda somos escravos". E, como historicamente sobreviveram a todas as perseguições e ações de intolerância – no aspecto religioso recorrendo, como se sabe, a estratégia simbólica do sincretismo – seus membros apostam que o mesmo vai ocorrer agora. Assim, o Pai-de-santo Aristides Mascarenhas, diretor da Federação Bahiana de Cultos Afro-Brasileiros, afirmou que "essas agressões entram por um ouvido e saem por outro". E arremata: "Nós já resistimos a coisa muito pior e estamos aqui até hoje. Deixem eles falarem. No final, a gente verá quem têm razão" (Folha de São Paulo, 22/10/1995).

Em quarto lugar, a fraca reação deve-se ainda ao secundário poder político que as religiões afro-brasileiras ocupam na sociedade brasileira. Paradoxalmente, trata-se de religiões procuradas e freqüentadas em todo o país, por indivíduos de todas as camadas sociais, inclusive por políticos, mas que não desfrutam de uma força política capaz de mobilizar a sociedade, a mídia, os intelectuais, etc, contra as reiteradas e diuturnas acusações de que são vítimas. Bem diferente é o poder político do catolicismo em nosso país. Prova disso foi a quase "comoção nacional" provocada pelo "chute" desferido pelo pastor da Igreja Universal Sergio Von Helder contra a imagem de Nossa Senhora Aparecida, em 12 de outubro de 1995¹⁹. Embora se trate de uma agressão carregada de grande densidade simbólica não é menos emblemática a agressão realizada todos os dias pela mesma Igreja Universal contra as divindades afro-brasileiras. "Eles queimam todos os dias centenas de guias e roupas de religião, imagens católicas e do sincretismo afro-católico. Eles quebram e chutam essas imagens, ofendem nossos orixás", desabafa Jorge Verardi. Mas, neste último caso,

19 F. Pierucci assinala que não é todo o conflito religioso que provoca uma controvérsia pública e envolve uma grande diversidade de atores sociais como o chamado "chute na santa". Nele envolveram-se "além de jornais e jornalistas, outros intelectuais da informação, escritores, produtores e divulgadores culturais, apresentadores de programas de rádio e televisão, músicos, bandas de pop music, rock, rap e carnaval, novos play leaders, humoristas, atores e outros profissionais das artes e espetáculos, juristas, juízes, corregedores, representantes do Ministério Público, sociólogos, antropólogos, comentaristas políticos, assistentes sociais, psicanalistas, médicos, terapeutas, líderes sindicais etc. A lista é pos-moderna" (Pierucci, 1996: 281).

Corten também apresenta um inventário das matérias publicadas na imprensa brasileira sobre a atuação da Igreja Universal e especialmente sobre o episódio "chute na santa" (ver A. Corten, 1996: 217).

nenhuma reportagem na mídia²⁰, nenhuma mobilização política, nenhuma ação jurídica, nenhuma denúncia acadêmica, em suma, aqueles atos não alcançam o espaço público. A sociedade ignora, desconsidera, olha mas (faz que) não vê, ouve mas (faz que) não escuta.

Destaco agora os dois aspectos que reputo mais significativos no sentido de compreender a pouca mobilização afro-brasileira diante dos vilipêndios lançados pelos neopentecostais.

Estou me referindo, em quinto lugar, portanto, ao fato de que há que se levar em conta a própria estrutura das religiões afro-brasileiras. Elas não estão estruturadas segundo um modelo que opera com um poder centralizador e aglutinador de milhares de centros religiosos; não possuem uma única hierarquia religiosa; não possuem uma institucionalização religiosa semelhante ao cristianismo. Em termos organizacionais trata-se de uma religião que possui uma variedade de federações e uma pulverização de terreiros, todos ao mesmo tempo autônomos e rivais entre si (Prandi, 1991, 1992)²¹. Até certo ponto, a

20 O presidente da AFROBRAS do RGS afirma que num dos encontros realizados pela sua Federação em Porto Alegre para tratar do assunto das acusações evangélicas emitiram uma nota de repúdio que gostariam de ver publicada na grande imprensa. Tentaram sem sucesso publicar nos jornais Zero Hora, de Porto Alegre, e no Jornal do Brasil, do Rio de Janeiro.

Assim como, não desinteressadamente, a Rede Globo exibiu à exaustão as imagens de Von Helder "chutando" a imagem de Nossa Senhora Aparecida, poderia, se adotasse uma postura imparcial e respeitosa do direito à liberdade religiosa, mostrar também cenas diárias de vilipêndios, satanizações e exorcismos de deuses das religiões afro-brasileiras nos templos e na mídia da IURD.

21 O fato de existirem pelo Brasil afora pais-de-santo que se auto-intitulam "Rei do Candomblé", não significa que o Candomblé tenha um ou mais líderes gerais, legitimados e reconhecidos como tais pelo conjunto das federações ou terreiros, conferindo-lhe uma estrutura hierárquica semelhante, por exemplo, a existente na igreja católica. Obviamente que o poder político e religioso de cada "rei" é limitado à sua linhagem e a rede de suas relações.

No início de agosto deste ano estive em Porto Alegre José Paiva de Oliveira, de Brasília, que se diz "Rei do Candomblé do Brasil", para conferir a Luiz Antônio de Xangô, o título de Ojuobá. Pai Paiva intitulou-se, em Porto Alegre, Oluô. Afirmou que foi eleito Rei do Candomblé em São Paulo, em 1994, sendo o terceiro rei do Candomblé, tendo sucedido a José Ribeiro, falecido em 1973 que, por sua vez, ocupou o cargo desde 1971, data do falecimento do primeiro rei do Candomblé, Joãozinho da Gomeia, aclamado como tal no Rio de Janeiro, em 1955 (Declaração de José Paiva de Oliveira prestada a TV COM, em Porto Alegre, em 5/8/1997). Na ocasião, o referido Oluô distribuiu vários "oscars" (estatuetas semelhantes a premiação de Hollywood) para algumas pessoas do Rio Grande do Sul "que se destacaram no ano", entre as quais o governador do Estado, que não recebeu pessoalmente a referida premiação.

Debates do NER, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 10-36. Novembro de 1997.

autonomia provoca a concorrência e desfavorece a união. "Cada um procura sua própria autopromoção", reconhece o presidente da Federação AFROBRAS, Jorge Verardi. "Nossa religião não têm estrutura política interna; esse é um grande problema nosso, da religião afro no Brasil. Cada casa é uma nação. Não existe todas as casas unidas", afirma o pai-de-santo Pedro da Oxum, de Porto Alegre. Nem mesmo a possibilidade de eleger um inimigo comum, como o neopentecostalismo, os une. Nem mesmo as várias federações, organizadas a nível local, regional, estadual e mesmo nacional, conseguem aglutinar e agregar um número significativo de líderes de terreiros visando alguma reação contra as igrejas neopentecostais²². Neste sentido, até parece que, por um lado, a IURD se dá conta de que em religiões que se caracterizam mais como "modelo cultural" e menos como "sistema institucional", segundo a proposição de P. Beyer (1997)²³, como as espíritas e as afro-brasileiras, pode bater, agredir, sem sofrer represálias, diferentemente da igreja católica, o caso conhecido como "chute na santa" sendo – como vimos – revelador neste sentido. Mas, por outro lado, é possível que a estrutura não centralizadora das religiões afro-brasileiras, associada ao uso constante por parte dos seus membros de um discurso caracterizado pela ambiguidade e maleabilidade (Segato, 1994), tenham sido historicamente importantes para a reprodução das mesmas religiões, malgrado os ataques e perseguições de que foram alvo, e dificulta hoje os ataques da Universal que, como vimos, é levada a efetuar ataques genéricos, embora eficazes, contra a religião mas não contra indivíduos.

22 No V Congresso Afro-Brasileiro, realizado em Salvador, Bahia, entre os dias 17 e 20 de agosto de 1997, por ocasião do Fórum que reuniu o "Povo de Santo", renomados babalorixás e ialorixás da capital bahiana reconheceram, de público, perante uma concorrida assembléia formada por professores/pesquisadores, militantes do movimento negro e membros das religiões afro-brasileiras, que eles têm alguma parcela de culpa na insistência dos ataques da Igreja Universal. Frases como estas foram pronunciadas na ocasião por líderes afro-brasileiros: "nossa falta de união é nosso calcanhar de Aquiles"; "Devemos enfrentar esta besta-fera (referido-se a Universal)"; Saíamos de nossos casulos e vamos nos organizar"; "Se não nos unirmos, vamos perder".

23 Para P. Beyer, religião como "sistema institucional" é um fenômeno recente, uma criação do moderno processo de globalização. Neste sentido, o cristianismo foi a primeira religião a deixar de ser religiosidade, comportamento religioso, ou seja, práticas religiosas relacionadas a um "modelo cultural", para se tornar o modelo de uma religião (Beyer, 1997).

Em sexto lugar, a quase inércia afro-brasileira esta relacionada à mecanismos de apropriação e reelaboração neopentecostal de crenças e códigos simbólicos presentes no universo de representação dos novos crentes.

6 – Apropriação e reelaboração de marcos interpretativos da realidade

O neopentecostalismo apresenta um discurso cognitivamente significativo para parcela expressiva de neo-conversos socializados na cultura católica e/ou afro-brasileira, estas últimas via de regra comunicando-se entre si²⁴; ou seja, ele efetua um alinhamento de marcos interpretativos ("*frame alignment*") da realidade, segundo a expressão de D. Snow et alii (1986)²⁵, constantes no universo de representação simbólica dos seus fiéis. Mais especificamente, põe em prática dois tipos de *frame alignment*: o "*frame amplification*" – na medida em que se apropria ampliando e reforçando alguns aspectos do marco interpretativo da realidade dos seus fiéis – e o "*frame transformation*", posto que ao mesmo tempo procede à uma

24 Recordemos essa afirmação de R. C. Fernandes (1981: 125): as religiões afro-brasileiras seriam, "... o lado inverso do catolicismo neste país".

Segundo Prandi, "as afro-brasileiras são a segunda fonte importante de conversos para as denominações pentecostais, com a taxa de 6%, que é dez vezes menor que a contribuição de ex-católicos" (Prandi, 1996: 263).

25 O conceito *frame alignment* é utilizado por Snow para explicar o recrutamento de indivíduos em movimentos sociais ou a conversão à novos movimentos religiosos. Para ele, *frame alignment* consiste em "estabelecer uma conexão entre as orientações interpretativas dos indivíduos e a dos grupos que pretendem recrutá-los, de tal forma que algum tipo de interesse, valores e crenças dos indivíduos vejam-se como congruentes e complementários com as atividades, objetivos e ideologia do grupo" (Snow et al. 1986: 464; Tradução de de A. Frigerio).

Este autor argentino usou aquela expressão do sociólogo norte-americano para explicar a receptividade das religiões afro-brasileiras e das igrejas neopentecostais brasileiras na Argentina (Frigerio, 1997).

transformação de aspectos do marco interpretativo anterior²⁶.

Enquadra-se no primeiro tipo, por exemplo, o uso, por parte dos pastores, de termos, expressões, familiares aos fiéis²⁷, a IURD, inclusive, fazendo isto conscientemente²⁸; o uso ritualístico reiterado de objetos e símbolos que fazem parte da tradição católica (e umbandista) como sal, azeite, água, velas; a ênfase nos rituais de cura e outros visando a resolução de problemas do cotidiano, tal como ocorre nos cultos de possessão e no catolicismo popular; a evocação e insistência de manifestações nos templos, como nos terreiros, dos espíritos da "macumba"; a ruptura de um tradicional modelo comunitário evangélico, exclusivo e claramente definido, e da introdução de uma relação quase "clientelista" com os fiéis, como nos terreiros, com a conseqüente diminuição da ênfase na conversão²⁹ e o estabelecimento de fronteiras porosas que "autorizam formas de adesão mais fluídas e indiferenciadas de parte dos que dela (Igreja Universal) participam e

26 Snow identifica 4 tipos de frame alignment: a) *frame bridging*, que consiste no relacionamento de "dois marcos interpretativos ideologicamente congruentes em relação à um problema particular, mas que estavam estruturalmente desconectados"; b) *frame amplification*, que consiste na ampliação e reforço de somente alguns aspectos do marco interpretativo anterior; c) *frame extension*, que ocorre "quando um grupo, para mostrar seus objetivos e atividades como congruentes com os valores e interesses dos possíveis membros, estende os limites de seu marco para incluir interesses que são secundários para seus objetivos, mas importantes para seus potenciais seguidores"; e d) *frame transformation*, que consiste na transformação, por parte do grupo, "do marco interpretativo anterior, eliminando velhas formas de compreender, reencaixando crenças errôneas e desenvolvendo novos valores nos membros" (Snow, 1986; tradução de A. Frigerio, 1997).

27 Os pastores referem sem cessar expressões comuns no meio popular. Por exemplo: "Esta pessoa está com a vida amarrada; o demônio amarrou os negócios dele; está tudo amarrado; o problema financeiro se deve à um trabalho; foi feito um trabalho de bruxaria; foi pago no cemitério, na cachoeira; o óleo santo para "fechar o corpo"; "fazer a corrente da saúde, da libertação".

28 E. Macedo escreve a este propósito: "*Aconselha-se o uso na prática do "exorcismo", de linguagem e ações familiares ao indivíduo da ação. Isto funciona como um código de comunicação com a pessoa*" (Macedo, 1995: 55; grifo nosso).

29 Em sua pesquisa de campo junto à IURD, Machado de Almeida observou que "diferentemente das outras igrejas evangélicas, a Igreja Universal poucas vezes fez menção à necessidade de "conversão". Foram raros os apelos durante os cultos, o que é muito comum nas igrejas evangélicas" (Machado de Almeida, 1996: 83). Em verdade, como sublinhou M. C. Soares (1990: 85), "Na Igreja Universal, assim como em outras, não se fala em conversão mas em libertação. Seu objetivo primeiro não é converter e sim libertar as pessoas do jugo do demônio".

Debates do NER, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 10-36. Novembro de 1997.

freqüentam" (Birman, 1997: 51). Além disso, percebe-se o aparecimento de evangélicos "nominais", ou seja, que se declaram como tais, sem freqüentar os templos, como ocorre no catolicismo; nota-se uma grande ênfase na possessão e no exorcismo – presentes no cotidiano religioso afro-brasileiro e na tradição católica - cujos rituais se tornam o "centro simbólico" da Universal.

Observamos o *frame transformation* por parte do neopentecostalismo (IURD) quando, por exemplo, transforma as entidades espirituais das religiões afro-brasileiras em demônios; os rituais praticados nos terreiros em "feitçaria"; os babalorixás e as ialorixás em "serviçais dos espíritos do mal"; a possessão, não mais como característica de uma pessoa que realiza a mediação entre as entidades e o grupo, como nas religiões afro-brasileiras, mas como expressão de seres malignos que dado seu poder de circulação podem atingir qualquer pessoa, mesmo os membros mais devotos da Igreja (Birman, 1997); O exorcismo, não mais como expulsão de uma entidade maligna do corpo de uma pessoa, como na concepção católica, mas como um "mecanismo para bloquear a circulação do Mal." (Id. Ibid., p. 55); ou, ainda, o "exorcismo" ("subir", "ir embora") não mais como ponto culminante de extrema sacralização do ritual, como no Candomblé, mas como "pólo negativo extremo de manifestação do sagrado por tratar-se da irrupção do mal" (Machado de Almeida, 1996: 76-77)³⁰. Conseqüentemente, o médium possuído, de respeitado e agente (nos terreiros) torna-se um desafiado e uma marionete nas mãos dos pastores (nos templos) (Boyer, 1996)³¹. Isto significa, como afirmou R. Segato, que o cenário do culto afro-brasileiro é trazido para dentro do culto pentecostal (leia-se IURD) para então ser expurgado, mas sempre de forma provisória (Segato, 1997).

Portanto, por um lado, o neopentecostalismo se articula com a religiosidade afro-brasileira, se amolda a uma matriz cultural familiar aos fiéis, "reencontra linhas do universo simbólico brasileiro tradicional..." (Sanchis, 1994: 53), se apropria de um modelo já existente de relação com o sobrenatural (M. C. Soares, 1990) (*Frame amplification*), tudo isto, como já observou R. Mariano (1995: 127),

30 Por isso mesmo diz, acertadamente, esse autor que "o culto de libertação pode ser lido como uma inversão simbólica dos rituais encontrados nos terreiros" (Id. Ibid., p. 77).

31 Esta autora efetua uma boa análise dos elementos que aproximam entre si os dois sistemas religiosos, neopentecostais e cultos de possessão (Boyer, 1996).

sendo intencional e estudado na IURD. Mas, por outro lado, opõe-se as mesmas religiões de referência e realiza uma ressemantização³² de certas crenças presentes no imaginário popular (*Frame transformation*). E, justamente, a eficácia do discurso acusatório neopentecostal deriva dessa sua capacidade ao mesmo tempo de tocar, atingir, dialogar, lidar, com espaços de "passagem" entre cultos (Birman, 1996)³³, e de ressignificar, magistralmente, alguns elementos e crenças presentes no universo simbólico de referência de parcelas significativas da população que dominam ou conhecem os códigos e as crenças afro-brasileiras e católicas tradicionais. Não é por acaso que o neopentecostalismo conhece um grande sucesso e promove conversões em regiões onde as religiões afro-brasileiras estão implantadas (Corten, 1997)³⁴, mesmo no exterior, ao menos nos países do Conesul. De fato, no Uruguai e na Argentina a instalação da IURD sucedeu a implantação das religiões afro-brasileiras, o que significa que, neste caso, a IURD se expandiu no rastro daquelas religiões porque, até certo ponto, necessita das mesmas, isto é, do conhecimento da sua cosmovisão, crenças e ritos, por parte dos seus interlocutores, para se instalar e obter sucesso³⁵.

32 Ressemantização ocorre quando conteúdos das religiões de origem, vindas de fora, são alterados por conteúdos das localidades e dos grupos que os adota; ressimbolização ocorre quando conteúdos tradicionais de um grupo adquirem nova expressão através de formas simbólicas importadas, vindas de fora (Segato, 1997).

33 Ao analisar as formas de contato cultivadas entre o pentecostalismo e os cultos de possessão, P. Birman enfatiza a idéia de passagens entre cultos religiosos, que inclui um espaço de interlocução constante, necessariamente fluído e sincrético, espaço também de redefinição de fronteiras, de inovações e invenções, de trocas simbólicas (Birman, 1996).

34 Neste caso a conversão implica numa redefinição do poder do demônio e a descoberta de sua presença e atuação em locais antes insuspeitos pelos novos crentes como os terreiros, bem como numa redução do universo de seres sobrenaturais – pois, "de agora em diante conhecerão apenas Deus e os diabos (...) Dessa forma a libertação têm um papel relativamente 'desencantador' combatendo à magias plurais e não ética" (Mariz, 1997: 240).

35 Resta saber qual é o discurso da IURD e que rituais põe em prática em países sem tradição religiosa afro-brasileira. R. Mariano sugere que efetuam a demonização de espíritos territoriais, regionais, geográficos (Mariano, 1995). É isso que provavelmente ocorre posto que o próprio E. Macedo, num dos seus livros, após efetuar uma análise dos demônios no Antigo e no Novo Testamentos, e na igreja primitiva, afirma: "É possível que nos mais diversos lugares onde a Igreja atuava, os demônios fossem identificados com a cultura local" (Macedo, 1995: 20; grifo nosso). Assim procedendo, estará a Igreja Universal adaptando a sua máquina discursiva as culturas locais. Está é, aliás, uma das características da máquina narrativa, segundo Corten (1996), ela é flexível e incorpora elementos locais. Ademais, a julgar pelas imagens e relatos de pastores brasileiros da Universal em atuação no exterior, e veiculadas pela TV Record, um importante mecanismo posto em prática pela Universal para atrair as pessoas, obter êxito e desfrutar de aceitação local consiste na prestação de ações de assistência social em relação aos mais necessitados.

Destaco duas conseqüências das articulações, diálogos, conexões, passagens, alinhamentos, procedidos pela IURD em relação as religiões afro-brasileiras. Em primeiro lugar, como já referi, a conversão à esta igreja ocorre através de um reagrupamento de "práticas rituais" (Birman, 1996) cujo resultado é a desconstituição de fronteiras nítidas e claras entre os dois grupos (afro-brasileiros e neopentecostais/ Universal), sem, porém, eliminar as diferenças entre eles (Boyer, 1995; 1996); em segundo lugar, e paradoxalmente, a "Igreja Universal no seu processo de constituição elaborou, pela guerra, uma antropofagia da fé inimiga", tornando-se parecida com o inimigo, ou seja, colocando-se numa "dimensão que a aproxima das afro-brasileiras e a distancia do segmento do qual é fruto" (Machado de Almeida, 1996: 92-96). Aliás, o próprio E. Macedo reconhece isto quando afirma: "Se uma pessoa chegar a Igreja no momento em que as pessoas estão sendo libertas, poderá pensar que estão em um centro de macumba, e parece mesmo" (Macedo, 1987: 135).

Quis, neste último item, sugerir que a fraca reação afro-brasileira contra os ataques neopentecostais resulta, também, da eficácia com que aquele grupo religioso desenvolve "um conjunto de atividades rituais e simbólicas que opera como uma ponte entre os dois sistemas religiosos" (Birman, 1996: 93).

Conclusão

Para finalizar gostaria de frisar três pontos.

Em primeiro lugar, a intolerância religiosa neopentecostal em relação as religiões afro-brasileiras se não configura uma prática de racismo constitui, ao menos, uma situação de heterofobia, segundo a definição de Alberto Memmi³⁶, isto é, de uma fobia do outro que se transforma em sua recusa e que conduz à agressividade. Tanto a heterofobia (recusa do outro em nome de qualquer diferença) quanto o

36 Para este autor, racismo: "é a valorização, generalizada e definitiva, de diferenças, reais ou imaginárias, em proveito do acusador e em detrimento de sua vítima, afim de justificar uma agressão" (Memmi, 1994: 113). Heterofobia designa "essas constelações fóbicas e agressivas, dirigidas contra outrem que pretendem se legitimar por argumentos diversos, psicológicos, culturais, sociais ou metafísicos, e do qual o racismo, no sentido biológico, seria uma variante" (Id. Ibid., p. 130).

racismo (recusa do outro em nome da raça) valorizam as diferenças, reais ou imaginárias, em proveito próprio, em detrimento de suas vítimas, para justificar a agressão. Não parece ser outra a realidade envolvendo as agressões da IURD contra os afro-brasileiros, só que, neste ponto, transparece menos o medo (Universal) do outro (afro-brasileiro) e mais a coragem e a ousadia de enfrentá-lo, sobretudo, os seus deuses.

Em segundo lugar, sublinho, com L. E. Soares (1993: 44), que "a lógica da sobrevivência para ambos (pentecostais e afro-brasileiros) corresponde à estratégia da mútua-referência", nem que seja "em estado de guerra". Nesta situação, os detratores se alimentam desta guerra – posto que, até certo ponto, necessitam das religiões afro-brasileiras para existir e se reproduzir como igreja – enquanto que os membros das religiões afro-brasileiras parecem estar tomando consciência de que se trata de uma guerra que não provoca tantas defecções ou baixas, proporcionalmente ao barulho e ao espírito guerreiro, dos universais por exemplo. Talvez os afro-brasileiros estejam até mesmo se dando conta de que a guerra deflagrada pela Universal esteja ajudando na melhoria da imagem social de sua religião e conseqüentemente na sua maior e melhor aceitação e visibilidade social. Não estará aqui, talvez, um sentido escondido, e captado pelos afro-brasileiros, para não reagirem contra os ataques dos evangélicos?³⁷

Enfim, sugiro, de um lado, que a guerra santa está provocando, até certo ponto e em determinados aspectos, a "*umbandização*" da Igreja Universal³⁸, o que significa que quanto mais ela combate o inimigo mais dele se aproxima e com ele se identifica; e, de outro lado, que a guerra santa está forçando, também até certo ponto, as religiões afro-brasileiras à se institucionalizarem (segundo a sugestão de P. Beyer, 1997), o que significa que para fazer frente aos ataques Universais essas religiões

37 Lembro que na África pentecostalismo e cultos ditos "ancestrais" e tradicionais até certo ponto se legitimaram e se conformaram mutuamente em razão de homologias de estrutura existente entre eles (Raison, 1991).

38 Recordo alguns dados à favor deste argumento: a insistência e a ênfase Universal nas entidades das religiões afro-brasileiras é tanta que elas passaram, até certo ponto, a fazer parte do panteão religioso daquela igreja; a possessão e o exorcismo passaram também a fazer parte dos cultos diários da Universal; ela realiza atos mágicos, sacraliza bens simbólicos e objetos pessoais dos crentes, de forma semelhante a procedimentos correntes nas religiões afro-brasileiras e, tal como essas últimas, tende a fazer maior uso ritualístico do corpo.

talvez sejam levadas à adotarem um modelo institucional (cristão?)³⁹, portanto, também se aproximando e se identificando, até certo ponto, com o inimigo.

Referências Bibliográficas

BARROS, Mônica do Nascimento. *A batalha do Armagedom. Uma análise do repertório mágico-religioso proposto pela Igreja Universal do Reino de Deus*. Dissertação de Mestrado, UFMG, Belo Horizonte, 1995.

BEYER, Peter. *The City and beyond as dialogue: negotiating, religious authenticity in global society*. Paper apresentado no congresso da International Society for the Sociology of Religion, Toulouse, 7-11 de julho de 1997.

BIRMAN, Patricia. *Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens*. In: *Religião e Sociedade*, 17/1-2, 1996: 90-109.

_____. *Mediation feminine et identites pentecotistes au Bresil*. In: *Problemles d'Amerique Latine*. Paris, N. 24, jan-março 1997: 49-60.

BOYER, Véronique. *Macumbeiras e crentes: as mulheres vêem os homens*. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, PPGAS, N. 1, 1995: 131-142.

_____. *Possession et exorcisme dans une Eglise pentecotiste au Bresil*. In: *Cahiers des Sciences Humaines*. 32 (2), ORSTOM, 1996: 243-264.

39 Algumas pistas neste sentido podem ser percebidas aqui e acolá. Assim, fala-se com alguma regularidade em Salvador da Bahia como "a Roma negra"; por ocasião do V Congresso Afro-Brasileiro realizado justamente em Salvador, a mãe-de-santo Sandra Medeiros Epega, de São Paulo, apresentou uma comunicação na qual preconiza o uso nos terreiros dos sacramentos, semelhantes aos católicos, bem como a mudança do nome dos líderes religiosos afro-brasileiros para sacerdotes e sacerdotizas; nesse congresso mas também em outros, e em entrevistas, líderes religiosos afro-brasileiros e dirigentes de federações se pronunciaram no sentido da formação de uma confederação religiosa afro-brasileira, de uma necessária reunião dos altos dirigentes na forma de um "concílio", na urgência de fixação de uma teologia para as religiões afro-brasileiras que fosse seguida por todos, e assim por diante.

Debates do NER, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 10-36. Novembro de 1997.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Ser católico: dimensões brasileiras*. In: Brasil & EUA: Religião e Identidade Nacional. Rio de Janeiro, Graal, 1988: 27-58.

CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo*. O Pentecostalismo no Brasil. Petrópolis, Vozes, 1996.

_____. *Pentêcotisme et politique en Amérique Latine*. In: Problemes d'Amérique Latine. N. 24, jan-março 1997: 17-32.

_____. *Miracles et obeissance. Le discours de la guerison divine a l'Eglise Universelle*. In: Social Compass, V. 44, N. 2, 1997:283-303.

FERNANDES, Ruben César. *Os cavaleiros do bom Jesus: uma introdução as religiões populares*. São Paulo, Brasiliense. 1982.

FRESTON, Paul. *Protestantismo e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese de doutorado, UNICAMP, Campinas, 1993.

FRIGERIO, Alejandro. *Estabelecendo pontes: articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no ConeSul*. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto. Globalização e Religião. Petrópolis, Vozes, 1997.

JUNGLUT, Airton Luiz. *Deus e nós o diabo e os outros: a construção da identidade da Igreja Universal do Reino de Deus*. In: Cadernos de Antropologia. N. 9, Porto Alegre, PPGAS, 1992.

LEHMANN, David. *Struggle for the Spirit. Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*. Cambridge, Polity Press, 1996.

MACEDO, Edir. Orixás, Caboclos e Guias. deuses ou demônios? Rio de Janeiro, Universal Produções, 1987.

_____. O diabo e seus anjos. Rio de Janeiro, Ed. Gráfica Universal, 1995.

MACHADO DE ALMEIDA, Ronaldo Rômulo. *A Universalização do Reino de Deus*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social apresentada na UNICAMP, 1996.

MAGGIE, Ivonne. *O medo do feitiço. Verdades e mentiras sobre a repressão as religiões mediúnicas*. In: *Religião e Sociedade*. V. 13, N. 1, março 1986: 72-86.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. Dissertação de Mestrado, FFLCH/USP, 1995.

MARIZ, Cecilia. El debate en torno del Pentecostalismo Autónomo en Brasil. In: *Sociedad y Religion*. Buenos Aires, N. 13, março 1995: 21-32.

_____. *Il demonio e i pentecostali in Brasile*. In: R. Cipriani, P. Eleta e A. Nest (org). *Identità e mutamento nel religioso latinoamericano*. Milano, FrancoAngeli, 1996: 229-244.

MEMMI, Alberto. *Le racisme*. 2. ed. Paris, Gallimard, 1994.

MENEZES, Eduardo Diathahy. *A quotidianidade do demônio na cultura popular*. Paper apresentado no V Encontro anual da ANPOCS, 1981.

NOVAES, Sylvia C. *Jogo de espelhos - imagens da representação de si através dos outros*. Tese de Doutorado, FFLCH, USP, 1990.

ORO, Ari Pedro. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1996.

PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. *Adarrum e empanadas: uma visita as religiões afro-brasileiras em Buenos Aires*. In: *Estudos Afro-Asiáticos*. N. 21, 1991: 157-165.

_____. *Perto da magia, longe da política: derivações do encantamento no mundo desencantado*. In: *Novos Estudos CEBRAP*. N. 34, nov. 1992: 81-91.

RAISON, F. *Bible et pouvoir a Madagascar au XIX siecle*. Paris, Karthala, 1911.

SANCHIS, Pierre. *O repto pentecostal à cultura católico-brasileira*. In: *Nem anjos nem demônios*. Petrópolis, Vozes, 1994: 34-66.

Debates do NER, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 10-36. Novembro de 1997.

SEGATO, Rita Laura. *Frontiers and Margins: the Untold Story of the Afro-brazilian Religious Expansion to Argentina and Uruguay*. Paper apresentado no 48th Congresso Internacional de Americanistas, Uppsala, Suécia, 4-9 de julho de 1994.

_____. *Formações de diversidade: Nação e opções religiosas no contexto da globalização*. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto. *Globalização e Religião*. Petrópolis, Vozes, 1997.

SNOW, David et alii. *Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation*. In: *American Sociological Review*. V. 51, N. 4, 1986: 464-481.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Guerra Santa no país do sincretismo*. In: *Sinais dos tempos. Diversidade religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro, ISER, 1990: 75-104.

SOARES, Luiz Eduardo. *A guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro: Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil*. In: *Comunicações do ISER*, N. 44, 1993: 43-50.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. V. 1, Brasília, Ed. UNB, 1991.

WENISCH, Bernhard. *Satanismo*. Petrópolis, Vozes, 1992.

WYNARCZYK, Hilário. *La guerra espiritual en el campo evangélico*. In: *Sociedad y Religion*. Buenos Aires, N. 13, março 1995: 111-126.