

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS
RELAÇÕES POLÍTICAS**

WALÉRIA VIEIRA DE ALMEIDA

**IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS: ANÁLISE DO
PROCESSO DE DEMONIZAÇÃO NA BUSCA PELA
HEGEMONIA NO CAMPO RELIGIOSO NEOPENTECOSTAL**

VITÓRIA
2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

WALÉRIA VIEIRA DE ALMEIDA

**IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS: ANÁLISE DO
PROCESSO DE DEMONIZAÇÃO NA BUSCA PELA
HEGEMONIA NO CAMPO RELIGIOSO
NEOPENTECOSTAL.**

Dissertação apresentada ao Pós-Graduação
em História Social das Relações Políticas
da Universidade Federal do Espírito Santo,
como requisito parcial para a obtenção do
título de Mestre em História, na área de
concentração História da Religião.

Orientador: Professor Doutor Sérgio Alberto
Feldman

VITÓRIA

2007

WALÉRIA VIEIRA DE ALMEIDA

**IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS: ANÁLISE DO
PROCESSO DE DEMONIZAÇÃO NA BUSCA PELA HEGEMONIA NO
CAMPO RELIGIOSO NEOPENTECOSTAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História na área de concentração História da Religião.

Aprovada em 25 de outubro de 2007.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prfº. Drº. Sergio Alberto Feldman
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

Profº Dr. Aloísio Krohling
Faculdade de Direito de Vitória

Prfº Dr. Geraldo Antônio Soares
Universidade Federal do Espírito Santo

Profº. Dr. Gilvan Ventura
Universidade Federal do Espírito Santo

NÃO VEIO COM A FICHA CATALOGRÁFICA

A meu marido Cristiano,
Pela paciência, apoio e companhia em todos os momentos.

À Deus.

AGRADECIMENTOS

A meu orientador o Prof^o. Dr^o. Sérgio Alberto Feldman, que me ajudou a encontrar o caminho em um momento que me encontrava perdida, e também pela paciência que teve ao longo do trabalho.

A minha amiga e mestre Prof^a. Leonor Franco de Araújo de quem recebi inúmeras dicas para aprimorar o meu trabalho e a quem pretendo me espelhar para ter a sua garra e o seu empenho.

Ao amigo e mestre Prof. Cleber José Carminatti pelas suas inúmeras idéias e pelo tempo dispensado para ouvir minhas explicações sobre o que estava escrevendo e suas intervenções que me auxiliaram a aprimorar meu trabalho.

Ao meu irmão Lúcio Vieira de Almeida pelas sugestões e revisões.

A meu cunhado Kássio Barreiros Paiva pela tradução do resumo para o inglês.

Ao Programa Conexões de Saberes que me acolheu e me fez crescer tanto a nível pessoal como a nível intelectual, e aos bolsistas do programa que muitas vezes ouviram meus ensaios sobre a dissertação e acabaram me ajudando sem perceber.

Aos amigos que me ajudaram e me apoiaram.

A minha família que me ajudou, cooperou e solidarizou em momentos cruciais.

“O diabo é possivelmente imortal, mas certamente surgiu em dado momento. Ele nada na correnteza do tempo, quiçá a dirige, ele é histórico no sentido estrito do termo. É possível a afirmativa de que o tempo começou com o diabo, que o seu surgir ou sua queda representam o início do drama do tempo, e que “diabo” e “história” são dois aspectos do mesmo processo”.

Vilém Flusser

RESUMO

A Igreja Universal do Reino de Deus desde sua emergência no cenário religioso brasileiro suscitou interesse em vários campos de conhecimento devido às especificidades de sua composição teológica, visão de mundo, simbolismo e práticas ritualísticas fundamentada no processo de demonização de seus pares. Processo este que consiste em relegar às demais religiões à condição de demoníacas numa estratégia que sugere busca pela hegemonia e legitimidade de seus preceitos doutrinários e do seu universo simbólico. Para tanto empreendeu a apropriação da idéia de Diabo presente no imaginário e no *habitus* religioso da coletividade na qual está inserida, ressignificando o conceito atribuindo-lhe novas definições e configurações. O principal alvo da demonização são as religiões não-cristãs, especialmente os cultos afro-brasileiros, embora as demais religiões cristãs não escapem ao processo. Partindo destes pressupostos elegeu-se o processo de demonização como objeto de pesquisa a fim de verificar em que medida a demonização constitui-se em mecanismo de legitimação da sua doutrina e do seu discurso. E, também em um instrumento de poder privilegiado para atingir seus objetivos expansionistas, demarcar sua identidade religiosa, servindo, ainda, como estratégia de consolidação de sua ortodoxia e na reprodução do seu discurso para fins proselitistas. Os questionamentos exigiram a delimitação de um quadro teórico-conceitual interdisciplinar que abrangesse as múltiplas dimensões da temática e fornecesse os instrumentos conceituais para efetivar a análise. Dessa forma conceitos como religião, sistema simbólico, imaginário social, *habitus*, Deus/Diabo, Bem/Mal serviram como categorias explicativas empregadas para a compreensão do universo religioso da IURD, considerado como construção histórico-social. A opção pela pesquisa bibliográfica como método analítico propiciou o embasamento teórico necessário à análise, assim como os dados que subsidiaram a pesquisa possibilitando resgatar os nexos e a dinâmica do processo de demonização permitindo concluir tratar-se de uma prática histórica empregada como dispositivo ideológico de construção e legitimação de ortodoxias religiosas que se pretendem hegemônicas, independente do contexto social ou histórico em que se efetiva.

Palavras-chave: Universal do Reino de Deus, religião, processo de demonização, sistema simbólico, imaginário cristão, *habitus*, apropriação, ressignificação, Deus/Diabo.

ABSTRACT

The Universal Church of God's Kingdom since your emergence on the Brazilian religious scenery has suscitated interest on many fields of knowledge due the specificate of your theological composition, world vision, symbolism and ritualistics practicals founded on the process of pairs demonization. This process consists in relegate the others religions to the demoniac conditions on the strategy that suggests search for hegemony and legitimacy of your doctrinaries precepts and your simbolic universe. For this undertook the appopriation of the Devil's idea presents on the imaginarium and on the collectivity religious *habitus* which is inserted, resignificated the concept giving attributions and new definitions and configurations. The demonization main objective are the non christian religions , especially the afro-brazilian cults, although the others christian religions don't escape to this process. From this presupposed the demonization process was elected as research object to verify which measure the demonization form on legitimation of your doctrine and speech. And also an instrument of privileged power to reach the expansives objectives, demarcate your religious identity, to serve as consolidated strategy of your orthodoxy and on reproduction of your speech to followers purposes. The argues demands the delimitation of a interdiscipline theoretical-conceitual board that comprise the multiple dimensions of thematic and supply the conceitual instruments to effective analysis. So concepts like religion, simbolic system , social imaginary, *habitus*, God/Devil, Good/Bad served like explanatories categories used to the comprehension of religious universe of Universal Church of God's Kingdom consider as a social-historic construction. The option for bibliographic's research as analythic method propitiated the theoric support necessary to the analysis, as well as the datas that subsidized the research possibilitated rescue the nexus and the dynamic of demonization process permitting conclude that treats of a historic practice used as ideologic device of construction and legitimation of religious orthodoxy that be hegemonics, independent of social or historic context that be effective.

Key-words: Universal Church of God's Kingdom, religion, demonization process, simbolic system, imaginary christian, *habitus*, appropriation, resignification, God/Devil.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1 A PROPÓSITO DE UMA ORIENTAÇÃO TEÓRICA DE ANÁLISE.....	15
1.1 RELIGIÃO: ALGUMAS DEFINIÇÕES.....	17
1.1.1 <i>Contribuições de Pierre Bourdieu</i>	18
1.1.2 <i>Contribuições de Geertz.....</i>	25
1.1.3 <i>Contribuições de Berger.....</i>	31
1.2 SAGRADO E PROFANO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES.....	33
1.3 SÍMBOLOS SAGRADOS E IMAGINÁRIO.....	35
1.4 - O DIABO RESPONSÁVEL PELO MAL.....	38
2 MARCO HISTÓRICO.....	43
2.1 PROCESSO DE DESENVOLVIMENTO DO PENTECOSTALISMO: CONTRIBUIÇÕES DA REFORMA PROTESTANTE.....	43
2.1.2 <i>Protestantismo: idéias que influenciaram o Pentecostalismo.....</i>	46
2.2 PENTECOSTALISMO: EMERGÊNCIA NA EUROPA E NOS EUA.....	50
2.3 EXPANSÃO DO PENTECOSTALISMO NO BRASIL.....	56
2.3.1 <i>Denominações precursoras do Pentecostalismo no Brasil.....</i>	59
a) Congregação Cristã.....	60
b) Assembléia de Deus.....	60
c) Igreja do Evangelho Quadrangular (ou Cruzada).....	61

d) Igreja Evangélica Pentecostal Brasil para Cristo.....	62
2.3.2 <i>Tipologias das denominações pentecostais: leitura sobre as definições correntes.....</i>	62
2.3.3 <i>Pentecostalismo e Neopentecostalismo.....</i>	68
2.4 FUNDAÇÃO E EXPANSÃO DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS: BREVE HISTÓRICO.....	74
3 O PROCESSO DE DEMONIZAÇÃO NA CONSOLIDAÇÃO DA IURD.....	81
3.1 DIABO NOS PRIMÓRDIOS DO CRISTIANISMO: BREVE SÍNTESE	83
3.1.1 <i>Tradição hebraica: contribuições para construção da idéia de Diabo no Cristianismo.....</i>	85
3.1.2. <i>As várias nomenclaturas do Diabo do Antigo ao Novo Testamento.....</i>	88
3.1.3 <i>Papéis e funções do Diabo nos primeiros séculos do Cristianismo.....</i>	90
3.1.4 <i>Institucionalização do Diabo na expansão do Cristianismo: Igreja Primitiva no período medieval.....</i>	93
3.1.5 <i>O Diabo na Reforma Protestante: continuidades e rupturas.....</i>	99
3.1.5.1 <i>Diabo no imaginário pentecostal</i>	103
3.2 SÍNTESE DO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE DIABO NO IMAGINÁRIO RELIGIOSO.....	104
3.2.1 <i>Papel do catolicismo brasileiro na fundamentação do conceito de Diabo.....</i>	105

<i>3.2.2 Breve histórico das religiões africanas e mediúnicas e o lugar que ocupam na construção do conceito de Diabo.....</i>	<i>107</i>
a) Candomblés.....	108
b) Macumba.....	108
c) Kardecismo.....	109
d) Umbanda.....	110
e) Quimbanda.....	111
3.3 A HORA E A VEZ DA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS: RESGATE DO DIABO	112
<i>3.3.1 Teologia do domínio, teologia da prosperidade: fundamentos teológicos da IURD.....</i>	<i>117</i>
<i>3.3.2 Dinâmica da demonização e a guerra santa.....</i>	<i>124</i>
3.4 SIMBOLISMO RELIGIOSO DA IURD: APROPRIAÇÃO E REINTERPRETAÇÃO DOS ELEMENTOS SIMBOLICOS DAS RELIGIÕES DEMONIZADAS	132
<i>3.4.2 Processo de ressignificação dos elementos simbólicos das religiões demonizadas.....</i>	<i>142</i>
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	153
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	157
APENDICE A.....	168
APENDICE B.....	179

INTRODUÇÃO

A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) foi fundada no Brasil, no ano de 1977, na cidade do Rio de Janeiro, fruto de uma cisão no interior de outra denominação religiosa, a Igreja Nova Vida. Desde o início de sua emergência no cenário religioso suscitou interesse no campo acadêmico, na mídia e no senso comum, devido as inovações que introduziu na vertente evangélica pentecostal. Considerada um fenômeno no universo religioso brasileiro dada a rápida expansão e os mecanismos utilizados para consolidar seu simbolismo e demarcar sua identidade religiosa, a IURD, pelas especificidades que apresenta, re-introduziu no centro do debate questões relativas ao papel e funções da religião e àquelas referentes ao surgimento de novas práticas e crenças religiosas, que mesmo fundamentadas no Cristianismo, empreendem uma reinterpretação dos seus preceitos, principalmente, no que concerne à antítese Deus/Diabo substrato central de sua dogmática.

Esta Igreja segue ditames bíblicos como as demais religiões cristãs, contudo construiu e consolidou sua teologia e preceitos doutrinários, na apropriação e reinterpretação do conceito de Diabo – considerado como representante de todo o Mal no cotidiano da humanidade – presente no imaginário religioso da coletividade na qual está inserida. Apropriação que teve por substrato o processo de demonização, ou seja, a estratégia de relegar e associar o simbolismo das demais religiões, presente no campo religioso tanto as cristãs quanto as não-cristãs, à condição de demoníacas, mecanismo pelo qual fundamentou seu discurso, simbolismo, crenças e práticas ritualísticas.

Além da apropriação e reinterpretação da idéia de Diabo, a IURD empreendeu, também, a apropriação e ressignificação, dentro do seu universo simbólico, do simbolismo das religiões demonizadas por ela, sugerindo como objetivo primordial a busca por legitimidade e hegemonia do seu simbolismo e do seu discurso num cenário de pluralismo religioso, no qual a diversidade de expressões religiosas e a liberdade de culto eram a tônica.

A partir dessa premissa o processo de demonização efetivado pela IURD constitui o objeto desta dissertação. A ênfase no processo de construção do simbolismo baseado na demonização como eixo analítico permite resgatar os nexos entre os mecanismos utilizados por esta Igreja na sua consolidação. E os aspectos históricos e sócio-culturais, que são produzidos e reproduzidos no universo social na qual a IURD fundamenta sua estrutura, possibilitando uma análise multidisciplinar deste fenômeno religioso e um escape às visões reducionistas que não consideram os aspectos relacionais de todo e qualquer fenômeno social.

Assim, inicialmente far-se-á a explanação e delimitação do problema de pesquisa, construção do objeto e a descrição do arcabouço teórico-conceitual que subsidiará a análise.

O capítulo seguinte tem por objetivo contextualizar a IURD no cenário religioso brasileiro por meio de uma retrospectiva histórica do campo evangélico – nas suas vertentes Protestante, Pentecostal e Neopentecostal. E, ainda, esboçar as principais características e especificidades que fazem com que ela seja considerada inovadora e paradigmática em relação às demais religiões.

Por último, analisar-se-á o processo de demonização, privilegiando os aspectos históricos, sociais e culturais referentes à construção do conceito de Diabo e sua reprodução no imaginário religioso e que serve de substrato à constituição da visão de mundo da IURD, teologia e práticas rituais, enfim do seu universo simbólico. Concomitantemente a dinâmica da demonização será analisada a fim de resgatar a sua lógica, objetivos e nexos que colaboraram no processo de fundamentação do simbolismo da IURD.

1 A PROPÓSITO DE UMA ORIENTAÇÃO TEÓRICA DE ANÁLISE

A Igreja Universal do Reino de Deus definida como neopentecostal¹ opera a partir de um “corpus” doutrinário de cunho cristão, na medida em que segue preceitos bíblicos, assim como as demais religiões fundamentadas no Cristianismo.

Todavia na sua composição teológica empreende uma apropriação de preceitos subjacentes à doutrina cristã, no que concerne ao dualismo “Deus” - condensação e fundamento do Bem, da satisfação e realização de todos os aspectos existenciais - em oposição ao “Diabo” - representação de todos os sofrimentos do homem e, por conseguinte do Mal - apossando-se da idéia de demônio presente no imaginário social a fim de construir um discurso religioso que se pretende universal. E que neste processo de universalização promove a demonização das demais religiões – tanto cristãs quanto as afro-brasileiras. Todo o simbolismo aponta para a negação do “outro” (religiões), no sentido em que promove sua demonização, sugerindo com isso, que a IURD visa se legitimar como única representante da verdade cristã.

Baseada nessa premissa a dissertação tem como objeto de estudo o processo de demonização das religiões cristãs e não cristãs (por exemplo, a Umbanda) no âmbito da Igreja Universal, no período que abrange a sua fundação, em 1977, perpassando sua expansão e consolidação no cenário religioso efetivada nos seus trinta anos de existência. Essa periodização permite apreender a construção de seus preceitos doutrinários numa temporalidade que se relaciona com a totalidade histórica na qual se insere como instituição. Permitindo ainda resgatar na construção de sua doutrina os mecanismos de reordenação do universo religioso e de ressignificação do simbolismo que fundamenta o discurso e as práticas na busca pela legitimação de sua concepção religiosa.

¹Pentecostalismo é um termo derivado de Pentecostes: uma comemoração judaica, na qual se acreditava que o Espírito Santo teria descido sobre os apóstolos e lhes conferido dons como a cura, falar em línguas estranhas (glossolalia) e o exorcismo. Portanto, no pentecostalismo existe a crença na contemporaneidade do Espírito Santo. Definido pentecostalismo pode-se falar em igrejas neopentecostais, em tais igrejas os fiéis afirmam que a partir da manifestação do Espírito Santo podem curar, falar em línguas estranhas e exorcizar. Dessa forma, crêem que foram batizados e iniciados passando a fazer parte de um corpo de crentes com acesso privilegiado em relação a Jesus Cristo e a seus poderes divinos. Esse assunto será tratado em profundidade no capítulo 2 dessa dissertação.

Orientado por estas proposições a análise pretende responder no plano teórico algumas questões, colocadas pelas hipóteses abaixo relacionadas:

- Em que medida a demonização de outras religiões pela IURD opera como instrumento político na luta pela legitimidade de sua doutrina em detrimento das demais instituições religiosas?

- A apropriação da idéia de demônio existente no imaginário social pela IURD se transforma em mecanismo de atração e manutenção de seguidores?

- Em que medida a ressignificação da idéia de “Diabo” numa materialidade concreta, em várias configurações, propicia à IURD poder sobre seus seguidores, tanto do ponto de vista espiritual, quanto social?

E para dar conta de tais questionamentos no plano empírico a pesquisa tem por objetivo:

- Identificar na elaboração teológica da IURD a forma como esta se apropria e ressignifica a idéia de demônio;

- Verificar como se efetiva a demonização das outras religiões, mas especificamente a Umbanda no interior da IURD;

- Identificar no processo de demonização das religiões a dinâmica da sua construção que transforma as demais doutrinas em concorrentes ou “inimigas”;

- Descrever o simbolismo religioso da IURD presente em seu discurso e práticas a fim de verificar por quais elementos empreende a busca pela legitimidade de sua doutrina;

- Verificar no ritual religioso que expressa as doutrinas da IURD à apropriação e ressignificação de elementos pertencentes a outras denominações e em especial os rituais afro-brasileiros.

Para empreender a análise do objeto, tanto no plano teórico como no plano empírico, optou-se pela pesquisa bibliográfica cujas publicações dos autores enfocados fornecerão os subsídios teórico-conceituais que fundamentarão a análise. Além destas fontes serão utilizadas publicações da IURD, como: livros e

seu principal periódico, o jornal Folha Universal. Tais fontes documentais consideradas de “primeira mão”² permitirão a análise empírica do objeto, visto que sintetizam o discurso e as práticas rituais da IURD.

As proposições da pesquisa remetem a análise tanto à quadros teórico-conceituais de corte macro-histórico quanto àqueles que privilegiam a análise micro do universo social. Dessa forma a IURD aparece como *lócus* privilegiado de pesquisa visto que permite a partir da análise do seu discurso e das suas práticas revelar a dinâmica das relações sociais no interior do campo religioso institucionalizado.

E, ainda, o recorte macro-histórico fornece na definição de conceitos e de um sistema conceitual os instrumentos de análise ou de pensamento a fim de efetivar o processo de investigação e racionalização do universo a ser pesquisado possibilitando trabalhá-lo em suas múltiplas dimensões e na sua totalidade.

1.1 RELIGIÃO: ALGUMAS DEFINIÇÕES

A religião é um tema recorrente nos diferentes campos que compõem as ciências humanas, por este motivo possibilita variadas concepções a seu respeito. A perspectiva adotada neste trabalho analisa a religião como fenômeno multidimensional, inserida no universo social, não como parte independente e auto-explicativa, e, sim, como partícipe de um processo mais amplo de construção da realidade, compreendida como historicamente construída e socialmente significada.

Por esta lógica as contribuições teórico-conceituais e metodológicas de pensadores como Pierre Bourdieu, Clifford Geertz e Berger serão utilizadas para o embasamento teórico desta dissertação. A escolha deve-se ao fato de que eles fundamentam suas concepções no processo de construção e significação do

² Pesquisa bibliográfica e documental se aproximam na definição e as fontes de “primeira mão” próprias dessa última são entendidas como aquelas que ainda não receberam análise científica, ou caso tenham sido analisadas ainda permitem novas conclusões. Para um melhor aprofundamento na questão ver (GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 3. ed., São Paulo: Atlas, 1991).

mundo social, no qual a religião ocupa posição de destaque. Os demais autores citados contribuirão para ilustrar ou conceituar aqueles princípios não trabalhados por eles, ou, que, devido ao viés analítico colaboram com outros elementos para o estudo. Dessa forma conceitos sobre o imaginário social, Demônio, Bem/Mal, tanto numa perspectiva histórica quanto metafísica, serão abordados, demonstrando a relevância de todos os trabalhos consultados.

A ênfase dada aos primeiros deve-se mais ao fato de que suas teorias serviram como matrizes teóricas, em maior ou menor grau, àqueles que se dedicam ao estudo da religião. Com o propósito de delinear seus conceitos e instrumentos de análise, far-se-á a seguir uma breve leitura dos pontos mais relevantes de cada um sobre a temática religião.

1.1.1 Contribuições de Pierre Bourdieu

A definição de religião encontrada, em Pierre Bourdieu (2002), liga-se, diretamente, a sua concepção de realidade social. Esta realidade é percebida como um espaço multidimensional, composto por vários campos de conhecimento e/ou representações de mundo, no interior do qual ocorre uma luta simbólica pelo poder de ordenar e construir visões de mundo. Em sua obra “Poder simbólico”³ fundamenta seu arcabouço teórico-conceitual na reelaboração que empreende de conceitos de outras teorizações correntes de sua época, tais como: sistema simbólico, poder simbólico, *habitus* e campo, a fim de problematizar e explicar o universo social.

Na reinterpretação que faz, define um universo social formatado por vários sistemas simbólicos ou sistemas de ordenação, hierarquização e legitimação de significações ou visões de mundo social e natural. Neste sentido, concorda que os sistemas simbólicos – religião, ciência, língua cultura arte, etc. - operam como instrumentos de conhecimento e comunicação, definições encontradas no

³ Nesta obra o autor estrutura e condensa seu arcabouço teórico- conceitual para análise do universo social, sistematizando, criticando e construindo conceitos para o estudo e compreensão dos diversos objetos passíveis de serem recortados dentro dessa realidade. Para maior aprofundamento ver: BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

funcional-estruturalismo e na semiologia. Mas, para além das funções sociais de integração da sociedade num conformismo lógico (visão de Durkheim), e que sugere consenso sobre as categorias de pensamento e o sentido da realidade social, Bourdieu ressalta a função política do simbolismo, cuja tendência principal, é a ordenação "gnosiológica" do mundo encerrando uma "di-visão" ou, antes, um poder de produzir visões de mundo a partir de sua ordenação.

Por esta ótica, os sistemas simbólicos são instrumentos de dominação visto que promovem distinção de classe na divisão que operam. Ao mesmo tempo possibilitam a integração da classe dominante e a desmobilização da classe dominada pela lógica da legitimação das diferenças que, uma vez, mascaradas recobrem sua função de distinção e destaca a função de comunicação dos produtos simbólicos.

Essa função política pressupõe a imposição de visões de mundo a partir de uma luta simbólica, na qual as diferentes classes se enfrentam pela definição de mundo social mais afeita aos seus interesses. A classe dominante pode travar esta luta diretamente, nos conflitos simbólicos cotidianos, ou por procuração, por meio do embate entre especialistas de produções simbólicas. O que está em jogo é o monopólio pelo poder simbólico de imposição de instrumentos de conhecimento e expressão arbitrários da realidade social. Este poder simbólico de classificação do mundo constitui o dado pelo enunciado e sua ação sobre o mundo deriva de sua capacidade de mobilização. Mas, para o autor, ele só é exercido se for reconhecido, legitimado e não percebido em sua arbitrariedade.

Nesta perspectiva busca resgatar na análise dos sistemas simbólicos, ou, antes, na sua estruturação, a relação entre seu processo de organização, cuja eficácia encontra-se na sua capacidade de ordenação do mundo social e natural encerrados em discursos, mensagens e visões de mundo, e a sua função ideológica de legitimação de uma ordenação arbitrária que tem por substrato o sistema de dominação corrente. Em outros termos, entende os sistemas simbólicos como estruturas estruturadas (relações objetivas) que exercem um poder estruturante, só, e, na medida em que, se encontram estruturados. Daí a ênfase na relação dialética entre as estruturas estruturadas e as visões de mundo

por elas engendradas e, que, são produzidas e reproduzidas a partir da ação do sujeito.

Para dar conta desta mediação entre sujeito e sociedade utiliza a análise estrutural como instrumento metodológico, apesar das críticas ao seu reducionismo. Observa que este método permite a apreensão da lógica específica das várias formas simbólicas naquilo que elas têm de objetivo (estruturado e invariante), e ao mesmo tempo classifica por oposição, introduzindo a noção de arbitrariedade, tal como na análise da linguagem, na qual a tese de correlação entre entonação e sentido foi superada, determinando a arbitrariedade entre significante e o significado que seria socialmente dado.

À noção de arbitrariedade, que permite vislumbrar a função de “di-visão” dos sistemas simbólicos, Bourdieu (2002) associa e reinterpreta os conceitos de “*habitus*” e campo. O primeiro derivado do conceito aristotélico *hexis* e que na escolástica⁴ adquiriu o sentido de aprendizado que modela as disposições dos sujeitos pela via da repetição (*habitus*) até ao ponto em que passa a perceber sua ação como natural. Na reelaboração que faz do conceito mais do que conhecimento adquirido, “*habitus*” é um “*haver*”, no sentido de crédito e de capital acumulado sugerindo disposições incorporadas, mas, atuantes, que se transformam num poder em ação. Assim, o *habitus* se reconstrói e se reproduz e, dessa forma, constitui e reproduz as condições de existência dos agentes, operando como um princípio gerador e estruturante das práticas e representações sociais. É a “interiorização das exterioridades” que passam a ser percebidas como naturais. Com essa visão dialética torna-se possível apreender a lógica da produção social e, também, a lógica das ações dos agentes sociais nestas produções. E afirmar que as ações dos agentes são engendradas no e pelo “*habitus*” e que ele atua como operador prático de construções de objetos sociais.

Quanto à noção de campo, Bourdieu, define como “lócus” no qual os diversos interesses e/ou visões de mundo se confrontariam manifestando as relações de poder objetivadas nas estruturas e nos *habitus* dos agentes sociais em luta. A

⁴ Tradução latina do conceito aristotélico de *hexis*, o termo *habitus* (participio do verbo *habere*: ter ou possuir) foi apropriado por São Tomas de Aquino, no século XIII, para designar a idéia de que o sujeito pode adquirir via introjeção de conceitos e ensinamentos, capacidade para ação ou disposições duráveis que levam à ação.

análise de sua estruturação permite apreender a lógica de sua construção e dos interesses daqueles que se dedicam ao conflito, ou seja,

“[...] apreender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta, do jogo da linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram [no interior do campo] é explicar, *tornar necessário* [...] os atos dos produtores e as obras produzidas [as lutas] que tem lugar no campo [...] tem o poder simbólico como coisa em jogo [...] o que nelas está em jogo é o poder sobre o uso particular de uma categoria particular de sinais e desse modo, sobre a visão e o sentido do mundo natural e social [...]” (BOURDIEU, 2002, p. 69-70).

E, ainda, afirmar que o que se produz no interior dos diversos campos são objetos de percepção, de divisão do mundo social, referidas em discursos arbitrários que naturalizam a ordem construída.

A descrição, acima, dos conceitos e metodologia tem por objetivo situá-los em relação à análise do universo religioso que o autor empreende em outra obra intitulada “Economia das trocas simbólicas”⁵, na qual dedica um capítulo ao estudo da gênese e estruturação do campo religioso a fim de explicar sua relevância na dinâmica social.

Define a religião como sistema simbólico. Neste sentido, é um veículo de poder e política, uma vez, que se refere à ordenação do mundo social. A estruturação do campo religioso segue, portanto, o mesmo princípio de “di-visão”, construindo representações e organizando o mundo social no recorte de classe que empreende nele. E, também no fato de engendrar o sentido e o consenso em torno da lógica da inclusão/exclusão. Desse modo pela sua própria estruturação, cumpre “as funções de inclusão e exclusão, de associação e dissociação, de integração e distinção” (BOURDIEU, 2004, p.30).

Portanto a religião:

“[...] contribui para imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como estrutura natural-sobrenatural do cosmos” (BOURDIEU, 2004, p. 33 - 34).

⁵ Para verificar a dinâmica de análise e a forma como este autor constrói o pensamento e utiliza o método estruturalista numa perspectiva dialética, na análise do universo religioso, consultar capítulo 2 da obra: BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

Bourdieu destaca a contribuição weberiana na análise da religião por ela “correlacionar o conteúdo mítico do discurso (inclusive em sua sintaxe), aos interesses religiosos daqueles que os produzem” (2004, p. 32). E, por, construir uma tipologia das crenças e práticas religiosas que expressam de forma transfigurada as estratégias dos diferentes grupos de especialistas que concorrem entre si pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e das classes que se interessam por esses serviços. Afirma que nesse ponto Weber e Marx concordam em relação à função da religião em conservar a ordem social “legitimando” o poder dos “dominantes” ou para a “domesticação dos dominados”.

Dessa forma Weber contribui para demonstrar que a religião como sistema simbólico demandou desde sua gênese a formação de um corpo de especialistas que atuam como porta-vozes de discursos ou práticas, estando investidos de poder, e que visam responder às necessidades específicas dos grupos a que servem. Mas, critica o determinismo de sua visão ao relacionar uma dependência unívoca entre as condições econômicas e a racionalização religiosa. Segundo ele, a relação refere-se mais especificamente ao desenvolvimento de um corpo de sacerdotes.

A divisão do trabalho e, por conseguinte, a divisão do trabalho religioso propicia a formação destes especialistas, produtores de sistemas ideológicos e que concorrem entre si a fim de objetivar visões de mundo ou teologias disfarçadas em dogmas legitimados:

“Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um *corpo de especialistas* religiosos, socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um ‘corpus’ *deliberadamente organizado* de conhecimento secretos (e, portanto raros) a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por essa razão em *leigos* (ou *profanos*, no duplo sentido do termo) destituídos do *capital religioso* (enquanto trabalho simbólico acumulado) e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal” (BOURDIEU, 2004, p. 39).

A desapropriação do saber no campo religioso propicia a hierarquização e permite a objetivação em estruturas e nas disposições dos agentes refletindo a alocação do capital religioso em dois pólos extremos nos quais estão o autoconsumo, de um lado, e, do outro, a monopolização da produção religiosa nas mãos de

especialistas opondo ortodoxia à heterodoxia. Como resultado dessa estruturação ocorre no âmbito do autoconsumo a oposição “do domínio prático” de apreensão e significação de esquemas de pensamento e de ação incorporadas no e pelo *habitus*, nas estruturas e no “saber erudito” que implicam em sistematização e institucionalização de um conjunto de conhecimentos pelos especialistas que por se constituírem na e pelas estruturas são incumbidos de reproduzir o capital religioso encerrando-o numa pedagogia.

No pólo da monopolização completa da produção religiosa por especialistas, ocorre a distinção dos sistemas simbólicos qualificados de mitos e aqueles qualificados de ideologias religiosas (religiões). Ambas são produtos da reelaboração letrada que responde as funções internas como a autonomização do campo religioso, e respostas externas mais afeitas às demandas dos antagonismos de classe e a luta simbólica de imposição de visões de mundo, que, segundo o autor, constitui razão de ser das grandes religiões que se pretendem universais.

Daí resulta a oposição entre sagrado e profano baseada naquela oposição entre os especialistas que monopolizam a gestão do “sagrado” e os leigos, objetivados na condição de profanos no duplo sentido do termo: de ignorantes da religião (portanto estranhos ao sagrado, uma vez que são destituídos do capital religioso) e em relação ao corpo de administradores do sagrado. Resulta também na oposição entre “manipulação legítima”, no caso da religião, e manipulação profana, caso da magia e da feitiçaria em sua condição de religião dominada. Isso se dá pela predisposição dos sistemas simbólicos em cumprir as funções de associação/dissociação/distinção relegando religiões dominadas à condição de profana e profanadora (ou vulgar).

Portanto, o surgimento de uma ideologia religiosa, para o autor, tem por tendência relegar antigos mitos ou ideologias ao estado de magia e feitiçaria, em dada formação social. Essa oposição liga-se, também à questão da distribuição do capital cultural que concorrem entre si no interior do campo religioso e que define competências dissimulando a luta simbólica pela incorporação de visões de mundo.

Como sistema simbólico objetivado na estrutura e nas disposições a religião constrói e ordena o pensamento, delimita o pensável, o dizível dentro do seu campo, ou seja, aquilo que é admitido sem discussão e, dado seu efeito de consagração ou legitimação, opera uma “mudança de natureza” no “*habitus*” e nas visões acerca do mundo social convertendo o *ethos*, definido como “sistema de esquemas implícitos de ação”, em ética, “enquanto conjunto sistematizado e racionalizado de normas explícitas”. Por estes aspectos a religião cumpre função ideológica já que legitima o arbitrário na imposição de axiomas incontestáveis, sacralizados, naturalizados e eternizados.

[...] Em outros termos, a religião permite a legitimação de todas as propriedades características de um estilo de vida singular, propriedades *arbitrárias* que se encontram objetivamente associadas a este grupo ou classe *na medida em que ele ocupa uma posição determinada na estrutura social (efeito de consagração como sacralização pela ‘naturalização’ e pela eternização)*” (BOURDIEU, 2004, p. 46).

Com esta visão, afirma que as funções sociais que a religião cumpre não se devem, apenas, ao fato de que os leigos buscam justificativas para existir em um mundo adverso, mas porque esperam dela justificações de sua existência em determinada posição social que traz em seu bojo propriedades socialmente intrínsecas:

“Se a religião cumpre funções sociais, tornando-se, portanto, passível de análise sociológica, tal se deve ao fato de que os leigos não esperam da religião apenas justificações [sic] de existir capazes de livrá-los da angústia existencial da contingência e da solidão, da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte. Contam com ela para que lhes forneça justificações de existir em uma posição social determinada, em suma, de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhes são socialmente inerentes [...]” (BOURDIEU, 2004, p. 48).

Dessa forma o interesse religioso liga-se ao interesse de uma classe ou grupo em legitimar sua visão de mundo e sua condição material e simbólica, além de sua posição na estrutura social, nesse sentido depende diretamente dessa posição. Nessa medida a mensagem religiosa impregnada de idéias e representações do mundo social e natural, para satisfazer o interesse religioso de determinado grupo, ou seja, para ter eficácia simbólica e legitimidade (ou consagração) deve fornecer objetos de justificação das propriedades inerentes ao grupo (objetivadas) para que ele se reconheça nela e assim reconheça sua legitimidade. Nesse sentido sua circulação

“[...] implica necessariamente em uma reinterpretação que pode ser operada de forma consciente por especialistas (por exemplo, a vulgarização religiosa com vistas à evangelização) ou efetuada de modo inconsciente apenas pela força das leis da difusão cultural (por exemplo, a ‘vulgarização’ resultante da divulgação). Quanto maior for a distância econômica, social e cultural entre o grupo dos produtores, o grupo dos divulgadores e o grupo dos receptores, tanto mais ampla a reinterpretação” (BOURDIEU, 2004, p. 51).

As funções sociais e políticas que a religião cumpre na produção e reprodução de determinada ordem social em cada contexto histórico, ou seja, na representação e significação do universo social devem ser analisadas na relação dialética entre agente social e sociedade, a fim de se compreender as razões pelas quais certos discursos religiosos são legitimados em detrimento de outros. Deve-se buscar o processo de construção e significação dessa legitimidade socialmente atribuída.

1.1.2 Contribuições de Geertz

Na dimensão macro-teórica, encontrada em Bourdieu (2004), o objeto pode ser analisado no seu processo de construção histórico, social e político. Em compensação na dimensão micro-teórica há possibilidade de análise por dentro do objeto de estudo interpretando suas estruturas de significação, contextualizando-o em sua base social e determinando a sua importância. É nesta perspectiva que as concepções de Geertz (1989), são enfocadas nesse estudo já que fornece os parâmetros teórico-conceituais para se pensar a religião como sistema cultural, ou seja, no seu simbolismo.

Em sua obra “A interpretação das culturas”⁶ estabelece conceitos e métodos para a análise da cultura ou antes para sua interpretação naquilo que denomina “teoria interpretativa da cultura”. Num primeiro momento define os contornos de sua concepção sobre cultura e afirma que seu conceito sobre o tema “é essencialmente semiótico”. Concordando com Max Weber, Geertz afirma “[...] que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias” (GEERTZ, 1989, p. 4). Neste sentido, busca interpretar estas teias de significados, encerradas num simbolismo.

⁶ Para maior compreensão do conceito de cultura numa perspectiva semiótica e interpretativa, uma percepção mais aprofundada da metodologia e do viés antropológico sobre os vários aspectos da realidade social, ver: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

Dessa forma, entende a análise da cultura como “descrição densa” que busca interpretar os significados das ações sociais a partir dos significados dado pelos sujeitos da ação, ou seja, compreender o outro nas teias de significados na qual ele se move e dessa forma apreender “ler (no sentido de construir uma leitura de)” e não para codificar regularidades abstratas.

Neste ponto, cabe fundamentar sua concepção sobre cultura para melhor situar seus pressupostos teóricos. Cultura, para o autor, é um documento de atuação, um contexto de significados que sinaliza o comportamento, não está no interior do sujeito, ela é “pública porque o seu significado o é”. Observa a necessidade de contextualizar as ações sociais no interior desse “documento público” de atuação.

Para ele seu conceito de cultura:

“[...] denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (GEERTZ, 1989, p. 66).

Entendido dessa forma seu estudo sobre religião volta-se para a “dimensão cultural da análise religiosa”, que define como:

“(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições 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” (GEERTZ, 1989, p. 66 - 67).

Para explicitar seu conceito, e, na medida em que trabalha com a noção de significado, aceita o paradigma de que os símbolos sagrados cumprem a função de

“[...] sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre ordem” (GEERTZ, 1989, p. 66-67).

Ou seja, a representação de mundo que se inscreve nestes símbolos. Na medida em que opera suas crenças e as põem em prática esse *ethos* adquire razoabilidade em termos de significação, visto que, promove a adaptação, no plano das idéias, daquilo que a visão de mundo descreve como significativo e,

portanto, real. Na mesma proporção no plano emocional o que a visão de mundo representa torna-se convincente. Adquirindo uma imagem de verdade, demonstrando que o estado das coisas tem sua lógica e que estão acomodados perfeitamente à ordenação construída.

Assim o *ethos* confronta e confirma a visão de mundo (teia de significados) e vice-versa, resultando em dois efeitos: por um lado estruturam significados a exemplo das preferências morais e estéticas, que aparecem como condições existenciais impostas, parte imutável do mundo e que por isso fazem parte do senso comum. Por outro lado, acomodam essas preferências recebidas da realidade significada invocando àqueles sentimentos morais e estéticas inscritos na estrutura, mas que uma vez “sentidos” atuam como comprovação da sua veracidade. Geertz (1989, p. 67) concorda com a afirmação de que a “[...] religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana [...]”. Mas ressalta que não se pode investigar empiricamente a capacidade dos símbolos sagrados em efetivar essa coerência entre a construção da significação da realidade e a apreensão desta realidade significada, que é sentida como real e imutável.

O aspecto simbólico dos acontecimentos sociais, somente, pode ser apreendido na totalidade de significados, portanto, torna-se necessário uma separação entre a estrutura da teia e a subjetividade do indivíduo. A análise da dimensão simbólica deve ser “extrínseca” centrada no universo intersubjetivo de entendimento comum a todos, ou seja, na própria teia. Os sistemas simbólicos (padrões culturais) são modelos de comportamento, ou antes, os modela, o que encerra, para o autor, seu duplo sentido que é o de significar, conceituar a realidade social, moldando-se de acordo com ela e a moldando de acordo com eles. Dessa forma, operam duplamente como programa no sentido de “documento público” (símbolo) e na atuação como representação do programado ou do concebido. Isto para o autor é muito claro em relação aos símbolos religiosos. Na crença e nas práticas religiosa esses símbolos atuam como proposições resumidas da realidade e/ou como um modelo de respostas para sua produção, eles “expressam o clima do mundo e o modelam”.

Modelam no sentido de levar o crente a certo conjunto de disposições tais como: o compromisso, habilidades, hábitos, inclinações que atribui o caráter perseverante ao desenvolvimento da atividade e à qualidade da experiência vivenciada.

Os símbolos sagrados induzem às disposições religiosas na medida em que se articulam com as idéias gerais que se têm sobre o real. Essa articulação formula conceitos sobre o que é transcendental. Toda religião precisa definir verdades sobre a realidade se não quiser cair no moralismo formal.

Para o autor a construção de símbolos religiosos está implícita na capacidade que o homem tem de responder por sua existência, aliás, de construir padrões culturais a fim de obter tais respostas. Em virtude disso, a dependência do homem em relação aos símbolos e aos sistemas simbólicos torna-se decisiva para sua existência humana. Sem os símbolos perderia a direção, o sentido e o poder de controle e de autocontrole do mundo. Langer citado por Geertz (1989, p.73) concorda que:

“[...] [o homem] pode adaptar-se, de alguma forma, a qualquer coisa que sua imaginação possa enfrentar, mas ele não pode confrontar-se com o caos. Uma vez que a concepção é a sua função característica e seu predicado mais importante, seu maior medo é encontrar algo que não possa construir – o sobrenatural [...]”.

O caos ou falta de interpretabilidade, para o autor, ameaça o homem em três aspectos: na sua capacidade de analisar dados pelas representações e/ou significações construídas culturalmente, na sua capacidade de resistir e na sua condução moral, que levados a extremos desafiam as formulações de que sua existência é compreensível e de que é possível conduzir-se dentro dela pelo pensamento. Nesse sentido para existir a religião tem que enfrentar tais desafios.

Mais do que escape às pressões insuportáveis, ela, contraditoriamente, acomoda o sofrimento demonstrando não apenas como evitá-lo, mas caso sofra, como enfrentá-lo.

Para àqueles que adotam seu simbolismo garante fundamentos para a compreensão do mundo e no ato de compreendê-lo possam situar seus sentimentos e definir suas emoções a fim de poder suportar:

“[...] o simbolismo [...] focaliza o problema do sofrimento humano e tenta enfrentá-lo colocando-o num contexto significativo, fornecendo um modo de ação através do qual ele possa ser expresso, possa ser entendido expressamente e, sendo entendido, possa ser suportado [...]” (GEERTZ, 1989, p. 77).

Mesmo entendendo o sofrimento como um “Mal” ele pode não ser considerado imerecido para aqueles que sofrem, o que explicaria a disparidade inerente entre o que conjuntos de preceitos religiosos ditam e as recompensas materiais recebidas pela introspecção de sua moralidade.

O sofrimento e o Mal encerram a mesma problemática visto que aparecem como uma nebulosa sobre a coerência do cosmo, sem significado ou sentido, como algo inexplicável, lançando dúvidas sobre a ordenação que se apresenta como real. A essa dúvida a religião responde formulando símbolos que transmitam uma imagem de ordem verdadeira explicando e até celebrando tais ambigüidades num esforço de negar a sua existência e afirmar que a vida é mesmo insuportável e que a justiça é ilusão.

Assim, a religião pode afirmar a inexorabilidade da ignorância, do sofrimento, da injustiça no plano da existência humana e concomitantemente negar que tais irracionalidades componham o mundo como um todo. Neste sentido seu simbolismo relaciona à esfera da existência do homem outra mais ampla.

Essa negação que a religião faz e que o homem reconhece e crê como verdadeira reside da “crença” na autoridade e na veracidade de suas concepções, no olhar ou leitura que faz sobre o mundo. A religião repousa sobre axiomas, para Geertz:

“[...] 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 [...] a essência da ação religiosa constitui [...] imbuir um certo complexo específico de símbolos – da metafísica que formulam e do estilo de vida que recomendam – de uma autoridade persuasiva” (1989, p. 82).

Afirma, assim, que a convicção na veracidade dos axiomas religiosos e na correção de suas interpretações se origina no ritual que é o “comportamento consagrado”. Seja de que tipo for é no ritual que se dá o encontro entre as “disposições” e “motivações” induzidas pelos símbolos e as concepções de

mundo significadas neles: “[...] Num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, tornando-se um mundo único [...]” (GEERTZ, 1989, p. 82).

Observa que, quanto mais elaborados e públicos são os rituais mais eles atuam sobre o *ethos* e a visão do mundo de um povo, modelando-os. Os rituais mais do que modelo de religiões são modelos para crença nelas visto que na dramatização o homem vivencia e retrata sua fé. Mas destaca que nem mesmo os mais “devotos” vivem permanentemente no mundo dos símbolos religiosos, neste sentido, a religião não descreve por si só toda ordem social (senso comum), mas a modela, ajusta e contorna a exemplo do que faz o ambiente.

Existe uma movimentação entre a visão do senso comum e a visão religiosa e o homem transita por dentro dela possibilitando discernir sobre a prática e a experiência religiosa. E, mais, concluir que a religião pelo,

“[...] fato de colocar atos íntimos, banais em contextos finais que torna a religião socialmente tão poderosa [...] ela altera [...] radicalmente, todo panorama apresentado ao senso comum, altera-o de tal maneira que as disposições e motivações induzidas pela prática religiosa parecem, elas mesmas, extremamente práticas, as únicas a serem adotadas com sensatez, dada a forma como as coisas são ‘realmente’” (Ibidem, p. 89).

O autor não busca os aspectos morais e/ou funcionais da religião, mas a análise daquilo que lhe concede importância, ou seja, a sua capacidade de modelar, de ser fonte de significado das concepções de mundo gerais servindo de modelo da atitude de indivíduos ou grupos e no processo de ir e vir, servir de fonte para as “disposições mentais”, de modelo para suas atitudes. Ela extrapola o contexto metafísico que a especifica na medida em que fornece representações gerais que nos seus termos dão significado a uma parte da experiência real – mas precisamente àquelas relativas ao intelectual, moral e emocional. E, por esse prisma pode ser analisada na sua dimensão cultural para além de sua institucionalidade.

A religião entendida como sistema simbólico tem por propriedade principal a ordenação num todo coerente de um conjunto de símbolos sagrados já que nunca é apenas metafísica. Toda e qualquer cultura sacraliza (torna inviolável) seus objetos e práticas de culto revestindo-os de um sentido moral que obriga e

encoraja a devoção. E, mais, materializa e armazena os significados através de símbolos como, por exemplo: cruz, correntes e outros. Eles são dramatizados nos rituais evocando aquilo que procuraram significar modelando visões de mundo e organizando condutas (*ethos*).

1.1.3 Contribuições de Berger

Berger (1985) é outro autor que trabalha a religião numa perspectiva de sistema simbólico, ou conjunto de significações, construídas e legitimadas socialmente e historicamente. Estudioso da realidade social interessa-se pelo fenômeno religioso na medida em que este se relaciona com esta realidade, ou antes, participa dela como produto histórico do agir humano. Em sua obra “Dossel Sagrado”⁷, Berger traça os parâmetros da sua concepção. Para, ele a sociedade é resultado do trabalho humano de construção do mundo e a religião tem lugar destacado nesse empreender do homem. Com objetivo de relacionar a religião à construção do mundo social analisa a sociedade em termos dialéticos.

Afirma que a realidade social como produto do fazer humano recua, continuamente sobre ele demonstrando o caráter inerentemente dialético e que se dá em três momentos: “a exteriorização” o trabalho contínuo físico ou mental sobre o mundo, “a objetivação” que seria a materialização conquistada pelo produto adquirindo concretude exterior e distinta dele; e a “interiorização” que define como reapropriação pelos homens dessa realidade por eles estruturada transformando-a em estruturas da consciência subjetiva.

Neste sentido homem e sociedade são produtos um do outro. E, a exteriorização é culturalmente necessária, uma vez que ele só se concebe e existe como homem na sua relação com o mundo. Ou seja, “[...] o homem não só produz um mundo como também se produz a si mesmo. Mais precisamente – ele se produz a si mesmo num mundo” (BERGER, 1985, p. 19).

⁷ Neste trabalho o autor se debruça sobre a análise da religião naquilo que denomina de perspectiva, um olhar diferenciado sobre o objeto, que tanto pode ser antropológico, histórico, sociológico e outros, sempre numa visão dialética, demonstrando a multiplicidade de compreensões possíveis sobre o mesmo. Ver: BERGER, Peter L. **Dossel sagrado**: elementos para uma sociologia da religião. 3. ed., São Paulo: Paulus, 1985.

Nesta concepção, define a sociedade como um aspecto do conjunto total dos produtos dos homens que podem ser materiais ou intangíveis e a essa totalidade define como cultura. Na dialética homem/sociedade, a última estrutura sua relação com o homem pela interiorização a partir do processo de socialização, de compreensão dessa objetividade coletivamente construída compartilhada, reconhecida e significada. Significado socialmente construído, cujo objetivo é ordenar a realidade, e que confere a ela uma “qualidade protetora”.

Para Berger (1985) quando em situações marginais ou limites esta qualidade protetora não dá conta de significar o real abre hiatos de suspeição subjetiva sobre a “normalidade” da ordem social admitida como óbvia. Nesse ponto introduz a religião como produto do trabalho de construção de significação do mundo a partir do qual fundamenta um cosmos sagrado para dar conta de aspectos precários percebidos no universo social. A religião é representação máxima da “auto-exteriorização” do homem na construção de significados para a realidade, ou seja, “[...] é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo” (p. 41). Assim, atribuí sentido e direção ao cosmos como um todo superando a percepção de que aquela já referida “normalidade” não é tão real.

Mas, enfoca a “precariedade” constante destas realidades que, por serem, socialmente construídas, tornam necessário que os “saberes”, objetivados e interiorizados como reais, sejam admitidos como determinantes na explicação e justificação da ordem social, ou seja, legitimados. O autor entende estas legitimações como respostas aos questionamentos sobre os “dispositivos institucionais”. Nesta medida propõe “o que é” e normatiza o agir social, retroagindo sobre seus produtores, assim as realidades objetivadas podem ser interiorizadas definindo e validando a realidade subjetiva. A exterioridade, para o autor, garante uma ordenação nas relações sociais que se estabelecem entre os indivíduos e a interiorização possibilita a manutenção e reprodução subjetiva do mundo social.

Neste sentido, a religião pode ser considerada historicamente o mecanismo mais eficaz de legitimação da realidade definida coletivamente em cada contexto social que relaciona com o cosmos sagrado às construções de mundo empírico à mercê

de contingências que podem perturbar a ordem objetivada e significada. Dessa forma, Berger (1985), observa que: “a religião legitima as instituições infundindo-lhes um *status* ontológico de validade suprema, isto é, *situando-as* num quadro de referência sagrado e cósmico. [...]” (p. 46).

A legitimação operada na e pela religião possibilita a interpretação da ordem social como constituída por uma realidade (um espaço) sagrada. Realidade esta que uma vez significada possibilita superar a desordem percebida como contraditória à ordem social evidenciada e objetivada. Esta visão permite compreender a legitimação operada subjetivamente pelos indivíduos uma vez que ser contrário à ordenação religiosa do mundo é arriscar-se a cair no contraditório e não-significativo “[...] é [...] aliar-se às forças primevas da escuridão [...]” (BERGER, 1985, p. 52).

Mas dado o processo intrínseco de mudanças sociais, que como contínuo produto humano está sempre em aberto, a religião necessita de um instrumento que garanta a perenidade de sua legitimação, ou seja, função de atribuir sentido e ordenação. O ritual tem sido esse instrumento que traz à memória dos homens a possibilidade constante do caos.

A religião aparece então como núcleo de significação e legitimação de visões de mundo para dar conta dos aspectos não evidenciados na construção do mundo social e natural, dos hiatos, das nebulosas. Tanto Geertz (1989) quanto Berger (1985) perceberam a condição inerente dos sistemas simbólicos que traz implícito um “vazio de significação” que precisa ser preenchido a fim de garantir o sentido e a ordenação do real. Assim, a religião estabelece seu espaço de atuação e significação do real, objetivado e estruturado como espaço sagrado e que se relaciona com o mundo social e natural pela distinção, ou seja, pela dicotomia entre sagrado e profano.

1.2 SAGRADO E PROFANO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Berger (1985, p. 39) define sagrado como tudo aquilo que está imbuído por um “poder misterioso e temeroso” que se distingue do homem ao mesmo tempo em

que se relaciona com ele e que estaria presente em alguns objetos da experiência. Nessa relação,

“[...] O sagrado é apreendido como algo que “salta para fora” das rotinas normais do dia a dia, como algo extraordinário e potencialmente perigoso, embora seus perigos possam ser domesticados e sua força aproveitada para as necessidades cotidianas. Embora o sagrado seja apreendido como distinto do homem, refere-se ao homem, relacionando-se com ele de um modo em que não o fazem os outros fenômenos não-humanos (especificamente, os fenômenos de natureza não-sagrada). Assim, o cosmos postulado pela religião transcende, e ao mesmo tempo inclui, o homem. O homem enfrenta o sagrado como uma realidade imensamente poderosa distinta dele. Essa realidade a ele se dirige, no entanto, e coloca a sua vida numa ordem, dotada de significado”.

Em Geertz (1989) a religião como sistema de símbolos, empreende a confrontação e confirmação entre o *ethos* e as visões de mundo de um povo e que se realiza em termos de simbolismo religioso que visa relacionar sua existência cotidiana a uma esfera mais ampla do que aquela tomada como evidente. Nesse sentido os símbolos religiosos oferecem garantias de compreensão e ordenação do cosmos como um todo. Para tanto são imbuídos de uma significação e uma autoridade persuasiva que determinam a verdade incontestável de suas diretivas e/ou sentido. Mas os significados que servem à interpretação da experiência e para organização de condutas têm que ser armazenados em referentes, em símbolos que detém a verdade incontestável de sua capacidade de responder aos “vazios de sentido” anteriormente mencionados.

Tais símbolos são consagrados, sacralizados e servem de mediadores entre o mundo percebido e aquele que transcende à percepção do homem sobre o universo como um todo.

A religião, nesse sentido, se apropria dessa construção e representação social encerrando-a num universo ordenado que embora se relacione com o todo difere dele em essência por não ser percebido na realidade imediata, atribuindo ao sagrado (construído e reproduzido socialmente) um significado e um valor em si mesmo e desse modo operando a distinção.

Como visto anteriormente, as várias possibilidades de construção de visões de mundo ou representações do real constituem, para Bourdieu (2004), o pano de fundo para uma luta simbólica entre as classes que buscam o poder de definir

visões de mundo mais afeitas aos seus interesses. É nessa perspectiva, para o autor, que a religião cumpre uma função política.

Nessa imposição de representações e/ou visão de mundo produz e estrutura de forma objetiva e nas disposições dos agentes um “corpo de verdades” ao desapropriá-los de seus saberes ou representações do real. Para o autor, na análise dessa estruturação, ou seja, do campo religioso observa-se a distinção entre sagrado e profano. A oposição se efetua pelo componente ideológico na medida em que ao estruturar um campo específico de conhecimento e construção de conhecimento e percepção do mundo promove sua hierarquização (di-visão) jogando nas mãos de especialistas o monopólio da construção dessas visões.

Tais especialistas definem, produzem e reproduzem um saber organizado cujo segredo e raridade fundamenta sua especificidade, revestindo tais saberes de uma aura de verdade que garante sua incontestabilidade. Os excluídos desse processo são transformados em leigos ou profanos num duplo sentido do termo estão desapropriados do capital religioso (trabalho simbólico acumulado) e reconhecem a legitimidade da destituição por não a perceberem como tal.

Assim para Bourdieu (2004),

“[...] A oposição entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e os leigos, objetivamente definidos como profanos, no duplo sentido de ignorantes da religião e de estranhos ao sagrado e ao corpo de administradores do sagrado, constitui a base do princípio da oposição entre o *sagrado* e o *profano* e, paralelamente, entre a manipulação legítima (religião) e a manipulação profana e profanadora (magia ou feitiçaria) do sagrado [...]” (p. 43).

1.3 SÍMBOLOS SAGRADOS E IMAGINÁRIO

Nos três autores acima citados o sagrado aparece como elemento intrínseco ao universo religioso, seu referente, seu conjunto de significações, seu aspecto ideológico (di-visão) e como espaço de distinção, de oposição entre a realidade perceptível e àquela mais ampla que compõe o universo como um todo. Mas o sagrado não tem substâncias em si mesmo, é uma construção de significados.

O simbolismo sacralizado ou sagrado que compõe a religião, ou antes, a representa, define e reproduz se representando e se reproduzindo nas consciências de forma direta e indireta.

Elias da Silva⁸ (2002) sociólogo interessado no estudo do universo religioso ao analisar esse processo de percepção do simbólico, observa que o objeto pode ser apreendido na sua concretude e de forma imediata ou “reapresentado” à consciência por uma imagem. Durand citado por Elias (2002, p.30) observa que “[...] a imaginação simbólica, propriamente dita, acontece quando o significado a que você está se referindo ou querendo expressar, não é mais absolutamente apresentável”.

Essas considerações permitem delinear uma concepção de imaginário como reapresentação e reprodução nas consciências das significações que as visões de mundo constroem.

Outro autor que fornece mais subsídios para conceituar imaginário é Denis de Moraes (2002). Na análise que faz sobre o tema, imaginário social se compõe de um conjunto de “relações imagéticas” que agem como memória afetivo-social de uma cultura, como um substrato ideológico mantido pela comunidade.

É uma produção coletiva que encerra a memória coletada pelos grupos que vivenciam no cotidiano. Pelo imaginário social é possível detectar, segundo o autor, as diversas percepções que os atores têm de si mesmos e deles em relação aos outros ou como se percebem como partes do coletivo. Nele as identidades e objetivos são esboçados e organizados. O imaginário é expresso por ideologias, símbolos, rituais, mitos, por seu intermédio pode-se atingir as aspirações, medos e esperanças de um povo já que seus elementos modelam condutas e visões de mundo estabilizando e/ou modificando a ordem social. Baczko citado por Moraes (2002, p. 1) observa que,

“[...] a imaginação social, além de fator regulador e estabilizador, também é a faculdade que permite que os modos de sociabilidade existentes não

⁸ O autor é um estudioso do imaginário social, na análise do tema busca uma definição para este conceito sempre tão difuso e genérico e que na maioria das vezes acaba associado à noção de representação social. O autor no seu artigo faz uma tentativa de construção de uma definição própria ao termo.

sejam considerados definitivos e como únicos possíveis, e que possam ser concebidos outros modelos e outras fórmulas”.

Pelo imaginário é possível perceber os usos sociais das representações e das idéias. As significações imaginárias que são despertadas pelas imagens servem de referência simbólica dão sentido ao real, pela imaginação a consciência apreende a vida e a elabora “[...] mas o imaginário não é apenas a cópia do real, seu veio simbólico agencia sentidos, em imagens expressivas” (MORAES, 2002, p. 1).

O imaginário social engendra os sistemas simbólicos inclusive os símbolos sagrados, que aparecem como sua síntese, unificando as consciências em torno das representações coletivamente produzidas e reproduzidas.

O universo religioso entendido como sistema simbólico, analisado pelos autores citados até o momento, traz implícita a questão da construção de significações para o mundo, considerada essencial à existência humana já que propõe à ordenação, direção e sentido ao real. Mas em todos está presente a questão do “vazio de significação” ou como citado em Geertz (1989) “o problema do significado” que pressupõe hiatos de significação na ordenação socialmente construída. E, abre a possibilidade de se pensar as várias visões sobre o “Bem”, o “Mal” e o “Diabo”, assim como sua configuração, tanto do ponto de vista, metafísico e teológico, quanto histórico, antropológico e sociológico. Não se fará uma dissecação aprofundada desses conceitos e sim uma leitura de várias definições sobre as temáticas naquilo em que se relacionam e/ou se interpenetram a fim de situá-los no contexto do objeto de estudo ora proposto. Até porque as considerações sobre eles não são bem definidas, mas aparecem nos autores referenciados dentro das perspectivas de análise em que se inscrevem. São delineados ao discorrerem sobre outros objetos, mais precisamente, sobre a religião.

1.4 - O DIABO RESPONSÁVEL PELO MAL

Bem e Mal (visão sistêmica) são conceitos antagônicos: o bem corresponde ao mundo criado para ser perfeito, representa ainda o amor, o cumprimento do dever, o prazer, a ordem. O Mal seria o seu oposto, o desprazer, a dor, o ódio, a maldade, a desordem. O Mal estaria centrado basicamente em três pontos principais: a morte, o sofrimento e o pecado (mostra a falibilidade do homem). No Vocabulário de Teologia Bíblica (1972, p. 92) tem-se a definição etimológica de Bem e Mal:

“A palavra hebraica *tôb (tov)* (traduzida diretamente pelos gregos *kalos* e *agathos*, belo e bom) designa primitivamente as pessoas ou os objetos que provocam sensações agradáveis ou a euforia a todo o ser... pelo contrário, tudo que conduz à doença e ao sofrimento em todas as suas formas, e sobretudo à morte, é mau.”

De acordo com o Dicionário de Ética e Moral (2003), o Mal pode ser dividido em diversas categorias, como o Mal moral, o Mal físico e o Mal metafísico. O Mal físico está relacionado à dor e a miséria; o Mal moral é o Mal cometido pelos homens e Mal metafísico está relacionado a criatura imperfeita que é o homem, sujeito à falhas, ao erro e ao pecado.

O Mal está associado ao sofrimento, que possui um princípio e existência próprios relacionando-se, diretamente, à culpa. Geertz (1989), como citado anteriormente (conferir tópico: **1.1.2**, p. 15), também afirma que o Mal vem do sofrimento humano. Weber trata a questão do sofrimento em seus primórdios, em um primeiro momento o sofrimento ganha “relevância” em festas religiosas comunitárias, quando ocorriam enfermidades ou outros tipos de infortúnios.

“Os homens, sofrendo permanentemente, de luto, de enfermidades ou qualquer outra desgraça, acreditavam, dependendo da natureza de seu sofrimento, estar possuídos por um demônio ou vitimados pela ira de um deus a quem teriam insultados” (WEBER, 1946, 313).

A partir da idéia de que os homens desagradavam ao Deus, a religião passa a atender a uma necessidade de significação do real como um todo. A busca dos homens pelas religiões institucionalizadas, ou seja, pelo deus tribal tem esta finalidade. Os deuses do Império, neste contexto, não respondiam ao indivíduo, mas, às situações da comunidade como um todo. Os indivíduos procuravam, então, alternativas para eliminação dos seus males e confiavam ao mágico ou

sacerdote a solução de seus problemas. O mágico que, inicialmente salvava, ou eliminava males individuais, adquiria credibilidade e legitimidade passando a cuidar de um número cada vez maior de pessoas. Estes fatores levaram à formação de comunidades mágicas e ao atendimento das massas que necessitavam de salvação. Consequentemente tornou-se necessário a figura de um salvador (visão racional do mundo).

A religião (que estava condicionada a racionalização) passa a anunciar e prometer àqueles que necessitam, a salvação. Pretendendo ser a organização profissional para a “cura da alma”, relega os mágicos à condição de causadores de males e sofrimentos. O salvador “[...] o deus ressurreto garantia o retorno da boa sorte neste mundo ou a segurança da felicidade no outro” (WEBER, 1946, p. 316). Dessa forma, a salvação passa a ser condicionada aos rituais religiosos, e o pecado aparece como causa de todos os males.

O salvador, segundo Weber (1946), deve possuir um caráter individual e universal e ainda garantir a salvação individual de todos os que se voltam para ele.

Escolhendo assim viver com Cristo para obedecer aos impulsos do Espírito Santo, o cristão se dessolidariza da opção de Adão. Pelo que o Mal moral vem a ser nele verdadeiramente vencido. (1946, p. 99)

Pela definição da Bíblia o Mal é uma força que corrompe o homem e o universo. Sendo assim, há o início da guerra entre o Maligno e Deus, este deverá triunfar sobre o Mal. Conforme ensinamentos cristãos, no Novo Testamento, somente Jesus Cristo pode vencer o Mal, os homens são incapazes de fazê-lo, pois Cristo é mais forte que o Diabo. O Mal no Cristianismo está personificado na figura do Diabo que, encarnado em seres espirituais maléficis, estaria presente no mundo. O mundo seria a morada do Diabo. O “Evangelho de João” contém uma visão negativa do mundo social (chamado “este mundo”), dominado pelo Diabo, que aparece mais como adversário do que como servidor de Deus. (ELIADE, 2003)

O Diabo surge como personificação do Mal no Novo Testamento. No Antigo Testamento o Mal estava associado à desobediência humana, Deus é o autor de todas as coisas, tanto boas quanto más para o homem.

“No texto sagrado, Deus aparece como o criador de todas as coisas, inclusive do gênero humano, de forma boa e perfeita. O ser humano recebe orientações de seu criador para viver e se perpetuar no estado de bondade e perfeição. O ser humano, todavia, desobedece às orientações de Deus e a conseqüência de sua ação é a dor, a vergonha, o trabalho árduo da terra, a dominação da mulher pelo homem. A desobediência humana, fator desencadeador destes males, é instigada por um animal, a serpente, e não por um ser sobrenatural (anjo caído, demônio ou Diabo). Isto acontece porque o Antigo Testamento é permeado por uma visão monista, no qual Deus garante a ordem cósmica e qualquer ser/pessoa que pretenda atrapalhar esta ordem, recebe a devida retribuição por sua desobediência. Neste sentido, pode-se dizer que no Antigo Testamento o mal é praticado pelo ser humano que traz embutido em si o castigo” (ALFREDO OLIVA, 2005, p.83).

Nogueira (2002), estudioso da religião, observa que o Antigo Testamento traz poucas referências sobre o “espírito do mal”, pois o Judaísmo tentava manter o seu monoteísmo atuante, existindo até mesmo uma legislação que proibia as superstições. Os deuses que pertenciam a outros povos não faziam parte da corte divina do deus de Israel. Algumas tribos judaicas colocavam os deuses alheios como pertencentes à corte do demônio.

“As repetidas beligerâncias que compõem o processo de expansionismo dos povos da Antiguidade têm como tradução, numa esfera religiosa, a assimilação dos deuses dos inimigos a entidades malignas, pois estes *pertencem* a seus povos e atuam como representantes destes” (p. 15).

Os vencidos colocavam no deus dos vencedores a culpa pela derrota. Ao restaurarem a situação e expulsarem os invasores, passam a personificar o Mal na figura do deus daquele povo. A idéia do Mal é indefinida no Antigo Testamento, mas os judeus eram punidos por espíritos enviados por Deus. Somente no Livro de Jó que se encontra menção ao Satan. Conforme Nogueira (2002, p. 16-17),

“O *Satan* é, por conseguinte, a causa de todos os tormentos que são enviados ao servo de Deus, mas não tem ainda personalidade definida, como demonstra junto ao seu nome a presença do artigo “o” – o *Satan*. Mas, como a descrição dos tormentos de Jó coloca o grande problema do Mal e da dúvida, esse poema do sofrimento contribuirá para conferir a Satã a sua imortalidade. Gradualmente, Satã passa de acusador a tentador, tornando-se o Diabo por excelência, em sua tradução grega *Diábolos* – isto é, aquele que leva a juízo -, que rapidamente se transformará na entidade do Mal, no adversário de Deus”.

Os judeus foram influenciados pelos gregos e persas que tinham uma visão dual na qual Deus passa a ter um oponente. A partir destas influências Deus detém a autoria, apenas, do que é bom, o Mal estava nas mãos do inimigo de Deus. O

Diabo e o ser humano seriam os responsáveis por todos os males. O Diabo seria, ainda, o responsável por tudo de negativo que acontece com os homens, como o roubo, o uso de drogas, a prostituição.

A personificação do Diabo tem início em Lúcifer⁹, o anjo caído dos céus, criado por Deus e que traz em sua queda inúmeros outros anjos que passaram a ser conhecidos como demônios. A demonização do outro tem início no Evangelho de Mateus, e vários outros evangelistas seguem essa idéia. Devido a perseguição feita pelos romanos aos cristãos, estes passaram a ser identificados como demônios. A luta contra o Diabo passa a ser uma prática comum no Cristianismo.

No terceiro século começa a prática do exorcismo, Alfredo Oliva (2005) observa três formas que o Diabo atua, e automaticamente a forma de expulsá-lo: em um primeiro momento atua como oposição a Deus na luta do Bem (Cristianismo) contra o Mal (Judaísmo/Império Romano) e a forma de retirar, ou seja, exorcizá-lo deveria ser feita de forma bélica e/ou doutrinária; quando a luta atinge o corpo das pessoas, para exorcizá-lo é necessário resistir às tentações da carne; a terceira maneira de exorcizar o Mal seria por intermédio de um homem santo que possa, em nome de Cristo, retirar o demônio do corpo da pessoa. A batalha entre o bem e o Mal passa a acontecer dentro dos corpos.

O Diabo só começa a ter uma forma a partir do século IX, apresentando características do deus *Pã* grego: chifres, cascos, orelha, rabo e parte inferior do corpo peluda. A explicação encontrada por autores como Nogueira, O'Grady e Link sugere que era prática comum ao Cristianismo associar o Mal/demônio a tudo o que não fizesse parte do seu universo. A demonização do outro feita pelo Cristianismo tem como justificativa perseguição sofrida por eles, efetuada pelos romanos no contexto da sua formação.

“Quando uma religião concorre com o cristianismo, ela tende a ser encarada como um fenômeno que trava uma batalha contra aquele. Muitos são os casos em que o cristianismo acaba por demonizar seus concorrentes no campo religioso. A construção iconográfica do Diabo é um exemplo da forma demonizante como o cristianismo tem lidado com as religiões que com ele concorrem” (ALFREDO OLIVA, 2005, p. 103-104).

⁹ A palavra Lúcifer pode significar: estrela da manhã, aquele que leva a luz, astro brilhante, aurora, manhã.

A leitura dos vários autores abordados até o momento teve por finalidade fundamentar a análise do objeto de estudo ora proposto. A religião detém em seu bojo um leque de possibilidades investigativas. Assim sendo, a escolha de certo número de pesquisadores permite a delimitação daqueles aspectos que mais atendem o escopo desse esforço de análise.

2 MARCO HISTÓRICO

O movimento pentecostal é considerado, atualmente, um fenômeno religioso que traz em si enorme complexidade e perplexidade aos defensores da tese da secularização da religião. Sua efervescência e expansão coloca no centro do debate não apenas o “reencantamento” do mundo, mas a emergência de novas práticas religiosas e novas configurações de Deus e do Diabo dentro do Cristianismo. Em nossa sociedade ganha contornos específicos visto que na cultura nacional a hegemonia do catolicismo, pelo menos no discurso oficial, sugeria certa unidade no imaginário social, da tradição e na visão de mundo do universo religioso. Neste sentido o pentecostalismo aparece como categoria explicativa privilegiada para compreensão das transformações deste universo.

Alvo do interesse de vários estudiosos, em diferentes campos de conhecimento, entre eles: Leonildo Campos (1997), Luís Campos Jr. (1995); Ari Pedro Oro (1996); Sílvio Oliveira (1996); Francisco Rolim (1987); Ricardo Mariano (1995). Na análise que empreendem sobre o pentecostalismo remetem-se ao contexto histórico da Reforma Protestante (século XVI), cujas idéias serviram de substrato à sua emergência, embora destaquem as diferenças entre o protestantismo e o pentecostalismo.

2.1 PROCESSO DE DESENVOLVIMENTO DO PENTECOSTALISMO: CONTRIBUIÇÕES DA REFORMA PROTESTANTE

A Reforma Protestante (século XVI) significou uma ruptura com o pensamento teológico hegemônico da Igreja Católica, um dos ramos do Cristianismo. No entanto, as causas da cisão do Cristianismo, na Europa Ocidental, naquele contexto, ultrapassam a esfera religiosa propriamente dita. Várias transformações histórico-sociais, econômicas, políticas e culturais encontravam-se imbricadas. Entre elas a formação dos Estados Nacionais; defesa de concepções humanistas que deslocaram o eixo das explicações sobre a realidade do teocentrismo para o antropocentrismo, construindo uma nova racionalidade que impactou as visões de mundo legitimadas. Emergência do capitalismo, rompendo as relações sociais

vigentes, dentre outros fatores articularam-se para criar as condições históricas que possibilitaram uma nova perspectiva religiosa e um novo *ethos* engendrado pela Reforma, como veremos a seguir.

Os preceitos teológicos do Catolicismo fundamentam-se na Bíblia considerada fonte de suas doutrinas. No contexto da Reforma sua interpretação era restrita ao corpo eclesiástico que compunha a Igreja e seus dogmas considerados incontestáveis. Mas esta hegemonia não eliminava as críticas centradas na interferência da Igreja na política, nos usos e costumes, na visão de mundo preconizada, nos obstáculos ao desenvolvimento econômico e nas transformações histórico-sociais e culturais em gestação.

Do ponto de vista teológico ampliaram-se as críticas aos dogmas e as práticas religiosas, como a venda de indulgências e de relíquias a fim de arrecadar verbas para as obras institucionais. Além, das críticas à falta de preparo dos sacerdotes que desconheciam os fundamentos da doutrina católica e o comportamento ético deles que colocavam em risco o preceito-chave de intermediação entre o homem e Deus.

Conjuntamente, ganhava força à corrente religiosa baseada na visão de Santo Agostinho, que preconizava a salvação do homem apenas pela fé, em oposição à visão dominante entre os líderes da Igreja, cujo fundamento era a concepção de São Tomás de Aquino, para o qual a salvação dependia da fé, mas também das boas obras.

No esteio das críticas, diferentes visões teológicas ganham visibilidade no seio da própria Igreja, com destaque para aquelas defendidas por Martinho Lutero e João Calvino. De acordo com o Dicionário de Ética e Filosofia (2003, p. 87 - 88), Martinho Lutero, monge agostiniano, considerado o precursor da Reforma Protestante condenava abertamente a prática de venda de indulgências e o comportamento ético do clero, que lhe parecia “[...] um desprezo a seriedade da graça e do pecado original [...]”¹⁰. Devido sua formação teológica e a função de

¹⁰ Tanto que Lutero, no ano de 1517, contestou publicamente a decisão do Papa Leão X de vender indulgências para construção da Basílica de São Pedro, afixando na Igreja de Wittenberg suas “95

exegeta construiu seu pensamento por meio do diálogo com as Escrituras Sagradas resultando numa ética, fundamentalmente, teológica. Seus preceitos defendiam a “salvação” e a “justificação” apenas pela fé. Nas palavras de Lutero “[...] comecei a compreender que a justiça de Deus é aquela pela qual o justo vive o dom de Deus, ou seja, da fé [...] a justiça passiva pela qual o Deus misericordioso nos justifica pela fé [...]”.

Por esta ótica a justificação (absolvição dos pecados) e a salvação seriam dadas gratuitamente por Deus e não pela ação da moral secular ou pela contribuição das obras humanas, mesmo assim não excluía totalmente os aspectos seculares. Na sua visão o ser humano coexiste no mundo temporal (secular), e no mundo espiritual. Daí sua oposição aos votos monásticos do celibato e a visão positiva a respeito do trabalho, que para ele “constitui uma vocação” desde que destinado ao bem de todos.

Defendia também o sacerdócio universal, no qual todos aqueles submetidos às leis do evangelho estariam aptos a exercer esta função. Dentre os principais pontos de sua doutrina destacam-se: a fé como único caminho para a salvação; a Bíblia como fonte única para a fé; acesso livre dos fiéis à Bíblia; fim do culto e adoração aos santos e o não reconhecimento da autoridade do Papa.

Além de Lutero, cabe ressaltar as contribuições de João Calvino (1509-1564). Teólogo e jurista nascido na França aderiu aos ideais reformadores sendo por isso perseguido pelas autoridades católicas francesas e acusado de heresia. Calvino tem em comum com Lutero a concepção de salvação por meio da fé, mas difere dele no que concerne à salvação por predestinação. Segundo Calvino, o homem estava destinado *a priori* a merecer o “céu” ou “inferno”. Eram eleitos por Deus predestinados à salvação ou condenados à maldição eterna. Ademais não via a inserção no mundo temporal de forma negativa. Na sua visão as obras mundanas, mesmo não sendo meio de salvação convidam à regeneração. Dessa forma articulava a coexistência de um mundo temporal, pluralista e secular com o mundo espiritual pelo viés da ética e afirmava que as obras humanas derivadas da fé

Teses” na qual compilava sua concepção teológica demonstrando as razões de sua posição contrária, o que lhe rendeu um processo por heresia e a excomunhão no ano de 1520.

contribuíam para a santificação. Sua doutrina condenava os prazeres mundanos, o culto aos santos e o luxo ostensivo e defendia o trabalho como vocação divina.

A Reforma expandiu-se por toda a Europa a exemplo da Inglaterra que em 1534 rompeu com a Igreja Católica fundando a Igreja Anglicana, embora mantivesse sua estrutura hierárquica e litúrgica.

Além das correntes luterana, calvinista e anglicana outros movimentos religiosos estavam presentes dentre eles os anabatistas; os puritanos que desejavam uma reforma mais radical no anglicanismo; os pietistas; os arminianos e os avivalistas. Tais movimentos interessam pelo fato de demonstrarem que os ideais da Reforma não mantiveram uma unidade no seu processo de formação. Nos séculos subseqüentes o protestantismo, como ficou conhecido este movimento que se fundou nas idéias reformadoras, passou por modificações substanciais (OLIVEIRA, 1996).

Ao mesmo tempo estas mudanças ocorreram exatamente pelo diálogo e interação das idéias contidas em tais movimentos que eram aceitas na íntegra, rechaçadas ou reelaboradas por este ou aquele grupo resultando em concepções diferenciadas culminando em outras significações e visões de mundo.

2.1.2 Protestantismo: idéias que influenciaram o Pentecostalismo

Os seguidores do Protestantismo sofreram inúmeras represálias por parte das autoridades católicas, transformando a Europa dos séculos XVI e XVII num palco de intolerância religiosa. Frente ao avanço protestante a reação foi a punição violenta, inclusive com a reedição dos Tribunais da Inquisição. Mas a expansão foi inexorável e o Protestantismo neste contexto atingia quarenta por cento da população europeia distribuído em várias denominações que no seu processo de formação foram influenciadas pelos movimentos descritos a seguir.

Conforme demonstrado por Oliveira (1996) vários movimentos teológicos influenciaram as religiões protestantes procedentes da Reforma: os

fundamentalistas, anabatistas, avivalistas, arminianismo, pietismo e puritanismo. Citando Mendonça observa que os fundamentalistas,

“[...] defendem pontos ‘fundamentais’ na doutrina e na moral [...] caracteriza-se [...] pela verdade bíblica – a Bíblia sempre permanece como verdade eterna - bem como por sua intolerância ‘ao acreditar na posse da verdade, não vê sentido no diálogo com os que não afirmam a verdade” (p. 28).

Para Campos Jr. (1995), os anabatistas foram um dos primeiros grupos reformadores. Defendiam em sua doutrina a idéia do batismo por imersão, no qual o indivíduo é imerso na água de um tanque ou rio, na idade adulta considerada a idade de razão. Conhecidos pelo sectarismo radical sofreram inúmeras perseguições tanto dos reformadores, quanto da Igreja Católica, mesmo assim conseguiram se expandir por várias regiões da Europa (Suíça, Alemanha, Morávia).

Os avivalistas utilizavam técnicas e instrumentos que induziam no decorrer da experiência religiosa ao êxtase, acreditavam que assim conseguiriam maior proximidade com Deus. (OLIVEIRA, 1996)

Quanto ao arminianismo, surgiu com o teólogo calvinista Jakobus Arminius, que em contraposição à ortodoxia calvinista sobre a predestinação, defendia uma concepção na qual a salvação seria oferecida por Deus a todos aqueles que aceitassem Cristo como Salvador e não apenas aos predestinados. Em reação os calvinistas ortodoxos condenaram as teses de Arminius, com a exclusão do seu grupo e a defesa da predestinação absoluta. (OLIVEIRA, 1996)

O pietismo foi um movimento de reação à ortodoxia luterana, surgiu, no século XVII, com Philipp Jacob Spener, teólogo luterano, participaram, também, August Hermann Francke, líder luterano e Nicolas Louis von Zinzendorf, que estruturou o movimento. Nessa concepção, o ser humano ao se justificar pela fé, dá início a uma nova vida em Cristo e busca a perfeição cristã e o isolamento do mundo. Tanto a Igreja quanto o clero estavam “mundanizados”, e por isso formavam grupos de santificação a fim de atingir a perfeição e evangelizar os novos adeptos da doutrina. A salvação não seria conseguida após a morte e sim no presente comprovando a realização do indivíduo “[...] Todo crente era considerado ministro de Deus e dirigente de sua palavra” (OLIVEIRA, 1996, p. 29).

Sobre o pietismo tem-se, ainda, a definição encontrada no Dicionário de Ética e Filosofia (2003, p. 336), que aponta neste movimento um ponto-chave: a leitura bíblica no centro da pregação, da teologia e da vida em comunidade. Comportaria seis pontos básicos: a difusão da palavra de Deus a fim de conhecê-la por si mesmo e não visando estabelecer uma dogmática; defesa do sacerdócio universal; concepção de um Cristianismo concreto vivenciado cotidianamente na prática e não sistematizado em conceitos e numa ortodoxia; recusa de controvérsias teológicas e religiosas; oratória simples e direta, sem exageros retóricos.

Por sua vez, o puritanismo foi o movimento religioso que surgiu na Inglaterra como reação à Reforma Anglicana que se desligou do catolicismo oficial, mas manteve sua estrutura litúrgica e a hierarquia clerical. Foi formado por presbiterianos, congregacionais e batistas, que embora fortemente influenciados pelo calvinismo, opunham-se a tese de predestinação. Para eles a predestinação só era discernível pela fé dos eleitos (ou seja, aqueles que aceitavam o Evangelho como axioma). E a eleição seria o “[...] primeiro passo para a santificação, nova vida em Cristo. Os sinais ‘revelados’ externamente passam a ter muita importância na ética puritana [...]” (OLIVEIRA, 1996, p.29). São marcas de distinção que comprovam a salvação e vivem em busca deles. Para os puritanos a falta de atividade religiosa e profissional é sinal de não caminho dos eleitos e ao contrário o ativismo é sinal de fé e de sua eleição.

Dessa forma, Oliveira (1996) observa que tendências teológicas diversas permeavam os preceitos doutrinários de calvinistas, luteranos batistas, presbiterianos, congregacionais e outros que foram se formando durante a consolidação e expansão da Reforma. Não obstante as diferenças pode-se observar aspectos comuns entre elas, como por exemplo, a presença da Bíblia como fonte da verdade teológica com sua interpretação literal e da retidão moral. Além do ascetismo e do sectarismo como garantia e busca da salvação e da justificação. E a certeza de que a salvação é conseguida pela graça de Deus e pelo exercício da fé.

Rolim (1987, p. 17) destaca em sua análise que preceitos doutrinários são re-significações da idéia de Deus construídas ao longo da história dos homens, como por exemplo, o batismo por imersão e a busca pelo contato maior com Deus

verificados no anabatismo e no pietismo e que também podiam ser encontrados no Cristianismo primitivo. Neste sentido as várias vertentes que influenciaram o protestantismo, num primeiro momento, e depois fundamentaram o pentecostalismo podem ser entendidos como resgate e reelaboração de visões de mundo sobre um Deus histórico, produto do fazer humano confirmando que “[...] não há história apenas de idéias e práticas religiosas. O que há é um povo que fazendo sua história, faz também a sua religião [...]”.

Esta noção, também pode ser encontrada em Berger (1985, p. 41), que por sua visão dialética aponta que a religião

“[...] desempenhou uma parte estratégica do empreendimento humano da construção do mundo. A religião representa o ponto máximo da auto-exteriorização do homem pela infusão, dos seus próprios sentidos sobre a realidade. [...] a religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo”.

Além deste resgate de significações associadas a outros contextos históricos, a Reforma Protestante também assume o sentido de luta pelo monopólio do discurso religioso que busca se legitimar numa reação à ortodoxia existente e pelo controle dos bens de salvação e do poder simbólico de construir visões de mundo mais concernentes com a realidade social da época. Na análise de Bourdieu (2004, p. 62), a existência de uma forte concentração de poder no interior da Igreja Católica, naquele período, propiciava o surgimento de movimentos heréticos no seu interior, na sua concepção:

“[...] O conflito pela autoridade propriamente religiosa entre os especialistas (conflito teológico) e/ou o conflito pelo poder no interior da Igreja conduz a uma contestação da hierarquia eclesiástica que toma a forma de uma heresia [...] em meio a uma situação de crise, a contestação da monopolização do monopólio eclesiástico por parte de uma fração do clero depara-se com os interesses anticlericais de uma fração dos leigos e conduz a uma contestação do monopólio eclesiástico enquanto tal”.

Diante destas argumentações pode-se inferir que o protestantismo logrou êxito em sua expansão, a despeito da hegemonia do catolicismo, por trazer implícito idéias que faziam parte do repertório religioso, ou seja, do imaginário social, daquela parcela da população da qual obteve adesão. E, também, por seu discurso, pelo efeito ideológico que encerra, “exprimir ou inspirar” interesses religiosos e ideológicos de categorias de leigos que buscavam, em última instância, legitimar sua visão de mundo.

2.2 PENTECOSTALISMO: EMERGÊNCIA NA EUROPA E NOS EUA.

Os pressupostos acima citados podem ser aplicados na análise da emergência do Pentecostalismo que em sua fundamentação adquiriu um caráter de re-significação das idéias do Protestantismo, que por ter encerrado seus preceitos numa ortodoxia e hierarquia, terminou se contrapondo à idéia básica que lhe servira de substrato, ou seja, a liberdade pela busca direta da salvação e justificação, concedidas apenas por Deus.

Como visto anteriormente, vários foram os movimentos religiosos formados ao longo da consolidação da Reforma que se influenciaram mutuamente ou que se isolaram em dogmáticas próprias. Acirradas, também, foram as perseguições sofridas por estes grupos impactando diretamente em sua expansão.

Oliveira (1996) observa que a expansão do Protestantismo coincidiu com o período histórico de colonização européia pelo mundo, mais especificamente a colonização dos EUA, levando consigo os ideais dos puritanos ingleses, pietistas, avivalistas e outros. Afirma que o protestantismo que chegou a América do Norte, logo após a sua ocupação, em 1620, deriva suas concepções dos puritanos ingleses que imigraram fugindo das perseguições da monarquia em seu país de origem. Pretendiam fundar uma nova Canaã, visando à expansão do Reino de Deus na Terra (mundo visível), e buscavam construir uma sociedade “pura”, cujos valores se centrariam no Evangelho, substituindo a “lei civil” pela “lei de Deus”. Juntamente com os puritanos vieram os presbiterianos e congregacionais, *quakers*, batistas e anglicanos. Quanto aos luteranos e demais reformadores holandeses chegariam posteriormente.

Campos Jr. (1995), também, faz referências as perseguições sofridas pelos protestantes para explicar a imigração de milhares deles para a América do Norte, considerado o berço do Pentecostalismo. Remete-se a figura de John Wesley, ministro anglicano considerado fundador do metodismo na Inglaterra, a fim de analisar as especificidades dos movimentos religiosos norte-americano. Segundo ele, Wesley entrou em contato com os grupos anabatistas quando em viagem pelos EUA. Observa que tais grupos adquiriram em solo americano um forte caráter

pietista. O encontro culminou numa reelaboração de suas concepções e no desejo de buscar uma maior santificação e aproximação com Deus.

Ao retornar para Inglaterra iniciou um movimento de avivalismo religioso cujo objetivo seria o avivamento do despertar da crença no Evangelho através de orações, do isolamento para leitura da Bíblia a partir de sua interpretação literal e direta. Em consequência, Wesley modificou sua relação com a igreja anglicana, em 24/5/1774, data em que passou pela “experiência de coração aquecido”. Começou a fazer pregações fora dos templos atingindo milhares de pessoas que para o autor originavam-se da massa proletária formada pelo desenvolvimento do capitalismo emergente. Ressalta que Wesley contribuiu para o surgimento do metodismo termo este derivado de método “[...] o grupo do qual ele fazia parte recebeu o apelido de metodista devido às constantes reuniões e estudos bíblicos em dia e hora previamente marcados” (CAMPOS Jr., p.13). Inovou ao fugir do clericalismo, permitindo, inclusive, a presença de pregadores leigos, a exemplo de Nelson, um pedreiro negro sem formação teológica.

Oliveira (1996) também observa na teologia metodista a influência do anabatismo e do pietismo, principalmente no que concerne à liberdade e responsabilidade humana em buscar a salvação através de Cristo, ao sectarismo e ascetismo, e a evangelização direta. Nesse sentido ambos os autores concordam que apesar dos fundamentos do pentecostalismo estarem nos grupos religiosos protestantes europeus, principalmente metodistas e batistas, interessados na busca de uma maior santificação e aproximação com Deus, foi em solo americano que ele adquiriu características próprias dado o contexto propiciado pela colonização.

Essa preocupação com a santificação, as idéias de reavivamento da crença e de distanciamento do mundo vieram junto com os imigrantes e foram disseminadas ao longo do tempo. Campos Jr. (1995) afirma que

“A preocupação com a ‘santificação’ foi passando de movimento a movimento, avançando no tempo, e chegou aos grupos pentecostais, originando sua doutrina básica: o Batismo do Espírito Santo. As considerações sobre os movimentos anteriores ao pentecostalismo tem como objetivo dar uma visão de como as posições radicais serviram de base para o fenômeno [...]” (p.16).

Com o avanço da colonização as dificuldades enfrentadas pelos pioneiros só fizeram aumentar com as disputas territoriais com indígenas e as exigências do trabalho de famílias inteiras empenhadas no povoamento de regiões ainda não habitadas. As reuniões religiosas adquiriram grande importância naquele ambiente inóspito, que se transformou em local privilegiado de evangelização e propagação de novas idéias. Cita como exemplo os metodistas que além de pregadores leigos passaram a utilizar espaços chamados *camp meetings* e da técnica evangelizadora dos *circuit rider*:

“[...] o *camp meetings* (acampamentos onde se dava ênfase às orações e às leituras da Bíblia), através de pregadores itinerantes, com pouca instrução e boa identificação com os povos da fronteira: pertenciam à mesma camada social e por isso tinham um universo mental semelhante. O *circuit rider* (pregador que se deslocava) pregava o mesmo sermão várias vezes, pois deslocava-se com freqüência de uma localidade para outra. A repetição, a pregação constante, o transformava num comunicador hábil, que geralmente conseguia muitos adeptos [...]” (CAMPOS Jr., 1995, p.18).

Nestas reuniões ocorriam manifestações emocionais, consideradas exageradas por pregadores de outras denominações como, por exemplo, presbiterianos. Para Campos Jr. (1995), o êxtase conseguido nestes encontros de avivamento concedeu ao protestantismo um caráter pietista, plenamente adaptado ao contexto da colonização. E, mais, o avivalismo diferia do calvinismo tradicional, que na sua doutrina ressaltava a predestinação, implicando num certo elitismo, contrapondo-se ao pensamento popular dos desbravadores, cujo objetivo era trabalhar para ter ascensão social, além de liberdade de profissão de fé. Nesse sentido o

“[...] o protestantismo norte-americano foi marcado pelo voluntarismo (avivalismo de forma geral apregoava que ‘todos poderiam estar sobre a graça de Deus’, enquanto o calvinismo tradicional considerava a graça acessível apenas para os ‘escolhidos’ com reflexos na vida secular)” (p.19).

Além da oposição ao elitismo e ortodoxia do protestantismo tradicional, o contexto da colonização permitiu o resgate e a re-significação de elementos do repertório religioso que foram atualizados. A exemplo da crença na contemporaneidade dos dons do Espírito Santo apregoado nos sermões dos pregadores dos movimentos avivalistas, que acreditavam na promessa de derramamento do Espírito Santo tal qual descrito na Bíblia. Nesta crença encontravam-se as raízes do pentecostalismo termo que deriva de Pentecostes, descrito em Atos 2, como um evento marcado

pela efusão do Espírito Santo e que ocorreu 50 dias após a ascensão de Cristo. Neste evento os apóstolos estariam reunidos em Jerusalém e entre eles ocorreram manifestações dos poderes de Deus, como curas divinas exorcismo e dom de falar em línguas estranhas, denominado glossolalia. (CAMPOS Jr., 1995)

Os autores analisados concordam que as idéias difundidas pelos metodistas tiveram grande influência no surgimento do pentecostalismo, embora alguns ressaltem as contribuições dos batistas. Campos Jr. (1995) defende que o pentecostalismo originou-se das doutrinas de John Wesley, para o qual o homem após a justificação deveria dedicar-se à santificação. Os evangelistas e teólogos que faziam parte do movimento de santificação ou *Holiness* (surgiram em meados do séc. XIX nos EUA) se apropriaram das idéias de Wesley, e numa separação dos metodistas carismáticos, reelaboraram as mesmas distinguindo justificação e santificação que, segundo eles, não significava a mesma coisa e que por isso denominavam de santificação o “batismo do Espírito Santo”. Entre os representantes mais destacados dessa corrente estão Asa Mahan e Charles Finney.

Muitas foram as denominações ou grupos de oração, surgidas entre 1880 e 1923, nos EUA, e muitas, também as divergências quanto a forma como se daria a manifestação do Espírito Santo no seu batismo. Até que numa reunião, na Carolina do Norte, realizada pelo pastor batista Richard G. Sperling ocorreu o fenômeno da glossolalia, que até hoje é considerado como forma de manifestação do Espírito Santo.

Mas para o autor, foi Charles Parhan quem aprofundou a discussão sobre o batismo do Espírito Santo. Fundador do Lar de Curas Betel (1898) e do Colégio Bíblico Betel (1900), em Topeka no Kansas, propôs aos seus alunos a questão se existiria na Bíblia evidências que comprovassem o fenômeno.

Acabaram concluindo que a glossolalia era o sinal principal, faltando apenas uma evidência concreta na qual alguém falasse em línguas diversas. Fato que ocorreu em 1901, quando durante uma vigília de oração Agnez Ozman, aluna de Parhan sentiu necessidade de receber orações por imposição de mãos e começou a falar em línguas estranhas. Com este fato teve início o pentecostalismo, nos EUA. Embora a glossolalia não seja restrita ao pentecostalismo, o fato de ter ocorrido por

ocasião do seu surgimento acabou fortemente associada a ele. (CAMPOS Jr., 1995)

O movimento que no seu início estava circunscrito ao Estado do Kansas, começou sua expansão quando em 1905, Parhan criou em Houston, no Texas, uma escola bíblica. Entre seus alunos estava W. J. Seymour, pregador negro que pertencia ao grupo *Holiness* (santidade), aceitou a tese da glossolalia como sinal de santidade pregando sua defesa nos sermões. Quando de sua estada em Los Angeles, pregava na Igreja dos Nazarenos (dissidentes do avivamento), acabou criticado pelos protestantes tradicionais, sendo proibido de pregar a nova doutrina. Passou, então, a pregar numa casa ao norte da cidade.

Numa dessas reuniões, em 6/4/1906, sete pessoas manifestaram-se em línguas estranhas, entre elas um menino de 8 anos, além do que as pregações eram entremeadas de música e palmas, o que acabou atraindo a atenção da vizinhança que passou a freqüentar a casa. Seymour transferiu-se para o templo metodista na rua Azusa e por três anos realizou reuniões dia e noite. (CAMPOS Jr., 1995)

Neste ponto cabe um parêntese para destacar a discordância da pesquisadora Barros (1995) em relação a Campos Jr. sobre o marco inicial do pentecostalismo. Na análise que empreende afirma que foi através de Seymour, por ocasião da reunião acima descrita, que o pentecostalismo teve início, adquirindo também visibilidade na mídia da época. Apesar das diferenças, ambos concordam sobre a importância de Seymour para sua consolidação e disseminação.

Destacam, ainda, a sua contribuição para definição doutrinária da teologia pentecostal, fundamentada basicamente pelo batismo no Espírito Santo, considerado ponto-chave.

“Para Seymour, havia três estágio na ‘vida espiritual’ do pentecostal: a conversão, também definida como regeneração; a santificação que era necessária para ‘purificar o coração’, e o batismo do Espírito Santo, tendo como sinal o dom de línguas” (CAMPOS Jr., 1995, 24).

Após a experiência em Topeka, vários foram os movimentos pentecostais criados. Em muitas igrejas protestantes históricas houve dissidências devido às novas idéias e vontade de modificar a liturgia. Por exemplo, Parhan, acreditava na

necessidade de “uma igreja dinâmica, conduzida pelo Espírito Santo como descrito em Atos 2” (CAMPOS Jr., 1995).

Outro exemplo encontrava-se na definição de outro pastor batista presente naquela reunião chamado W. H. Durhan, oriundo de Chicago. Para este pregador o Batismo do Espírito Santo seria a segunda benção e não a terceira como na concepção de Seymour:

“Para Durhan haveria apenas dois estágios: o da conversão, ou regeneração, e o do batismo do Espírito Santo, seguido de novas línguas. A santificação seria um processo contínuo por toda a vida do pentecostal, e não um estágio intermediário entre a conversão e o batismo do Espírito Santo” (CAMPOS Jr., 1995, p.25).

Tanto Campos Jr. (1995) quanto Rolim (1987) concordam que os pentecostais tem em comum a busca pela santificação e o batismo do Espírito Santo a crença maior em torno do qual derivam as práticas religiosas. Para Rolim (1987, p. 7) “[...] o centro do pentecostalismo é o batismo no Espírito Santo, que não é um rito como o batismo em água, e sim uma presença toda especial do Espírito Santo, que tem como sinal exterior proferir palavras estranhas [...]”.

A teologia e liturgia pentecostal que aportaria no Brasil no início do século XX estavam sob a influência de Durhan através de seus seguidores que fundaram aqui suas próprias agremiações. Entre eles estavam: os suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, além do italiano Luigi Francescon. Os dois primeiros foram responsáveis pela implantação da Assembléia de Deus no Brasil e também nos EUA. O segundo trouxe consigo o embrião da Congregação Cristã. Campos Jr. aponta que logo após iniciado em 1906, o pentecostalismo “deu origem a Assembléia de Deus, que se organizou em 1919 sob o nome de General Council”, sendo que a adoção definitiva do nome Assembléia de Deus ocorreu posteriormente nos EUA.

Após 1910, além das Assembléias de Deus, surgiram a Quadrangular em 1918, dirigida pela canadense Aimeé Simple Macpherson. Fundada em Los Angeles, quando da inauguração do Templo Ângelus. Macpherson foi metodista e, também, freqüentou a Igreja Batista, conseguiu expandir sua congregação por todo os Estados Unidos e pelo mundo.

A outra igreja surgida na mesma época da Assembléia de Deus foi a Congregação Cristã, fundada pelo imigrante italiano Luigi Francescon. Ele teria sido influenciado pelos valdenses, para os quais a Bíblia, e principalmente o Novo Testamento, era a única regra de vida e sua interpretação literal. Autor cita como principais preceitos: uso apenas da oração dominical, ação de graças antes das refeições, prática de ouvir confissões e celebrar juntos a ceia do senhor. (CAMPOS Jr., 1995)

As idéias de Francescon fortaleceram o movimento pentecostal. Logo que chegou a Chicago filiou-se a Igreja Presbiteriana, e foi batizado em 1903 por imersão. Mas as idéias de W. H. Durhan fundamentaram sua visão, tendo recebido o dom das línguas em 25/8/1907. A partir desse ponto tem início sua evangelização itinerante pelo EUA. Este pioneiro do pentecostalismo afirmava ter recebido a revelação de pregar em Buenos Aires, Argentina, seu objetivo eram as colônias italianas ali localizadas e posteriormente as do Brasil. (CAMPOS Jr., 1995)

2.3 EXPANSÃO DO PENTECOSTALISMO NO BRASIL

O envio de missionários pelo mundo foi um fator de expansão das novas idéias (na mesma medida em que havia colaborado, anteriormente, na propagação do protestantismo), a despeito das divisões doutrinárias efetivadas ao longo do processo de consolidação do pentecostalismo.

Tanto que no século XIX, já se tem registros da presença de missionários no Brasil, filiados ao protestantismo histórico de missão atraídos pela afluência de migrantes alemães luteranos (cujo registro de chegada data de 1823), mas sem muita relevância em termos histórico-institucional. Num primeiro momento, durante o contexto do Império, envidaram tentativas de se estabelecer no país, mas devido ao fato do Catolicismo ser a religião oficial do Estado não obtiveram êxito, a presença era apenas tolerada desde que não construíssem templos. Freston (1993) ao analisar o período observa que:

“A primeira tentativa de evangelização de brasileiros, por metodistas norte-americanos entre 1836 e 1840, foi cautelosa. Não chegou a estabelecer igrejas, limitando-se a distribuição de Bíblias [...] Vemos aí o primeiro ‘projeto’ protestante para o Brasil: a reforma da igreja nacional, em que a

vontade política de rompimento com Roma seria acompanhada de um reforma de doutrina e costumes provocada pelo conhecimento das escrituras” (p. 47 - 48).

Assim a primeira igreja protestante de que se tem conhecimento data de 1855 foi fundada pelo missionário escocês Robert Kalley, e era freqüentada pelas damas da corte, o que favoreceu sua implantação, era denominada Congregacional. A partir deste momento outras congregações chegariam ao Brasil: Igreja Presbiteriana, em 1859; Metodista, em 1867 e a Batista em 1882. Posteriormente se consolidaram devido à imigração de alemães e italianos, que vieram trabalhar nas lavouras de café.

No final do século XIX, trazem como diferencial o objetivo de conquistar seguidores e evangelizar as culturas “pagãs”, baseados no tripé religião-sociedade-educação e na visão milenarista (Campos Jr., 1995). Em relação ao pentecostalismo divergiam quanto ao batismo do Espírito Santo e a atualização dos seus dons como a glossolalia, as profecias, as curas e o exorcismo, características principais do mesmo. E, também, no que se refere ao público alvo do proselitismo que no protestantismo voltava-se mais para as camadas médias da população, além do que a hierarquização exigia dos seus pastores formação teológica em escolas próprias, cujo currículo oferecia formação em teologia, história do Cristianismo e da Bíblia, sugerindo certo elitismo na composição do discurso e na sua estrutura litúrgica.

“[...] enquanto o evangelismo utilizava-se da Bíblia e a difundia através do processo organizacional elitista e o catolicismo empenhado na catequese adotava procedimentos também elitistas, expressando um e outro formas culturais autoritárias, de cima para baixo, de quem sabe para quem não sabe, o pentecostalismo desde o início rompeu com este esquema [...]” (ROLIM, 1980, p.140).

A importância dos primeiros missionários refere-se mais a disseminação de idéias que continham um simbolismo religioso diferenciado daquele imposto pelo catolicismo enquanto religião oficial. A principal seria a concepção de liberdade e responsabilidade pela salvação, a interpretação direta e literal do Evangelho propiciado pela distribuição de Bíblias. Por conseguinte, quando da chegada dos primeiros missionários do pentecostalismo americano já se encontravam impregnadas concepções de mundo concernentes à nova doutrina. Mesmo divergindo sobre a questão do batismo do Espírito Santo, a noção de santificação

resumidos no *ethos* de uma moralidade ascética e sectária encontrava-se presentes no imaginário social.

Além disso, conceitos sobre um Deus onipotente que cura e cuida de todos os aspectos do mundo material e espiritual; a aceitação da divisão da Santíssima Trindade (Pai/ Filho/ Espírito Santo), presente também no catolicismo; a crença contida no Novo Testamento de que somente Jesus Cristo poderia vencer o Mal, personificado na figura de um Demônio teológico e histórico (portanto racionalizado e institucionalizado)¹¹ encontravam-se presentes nas representações sociais sobre o sagrado.

Tais fatores contribuíram para a expansão e consolidação do pentecostalismo no Brasil que naquele contexto enfrentava mudanças significativas na realidade social, tais como urbanização e emergência do capitalismo impactando as visões de mundo reproduzidas nas relações sociais em franco processo de transformação. Nesse sentido o novo re-significado em outro simbolismo religioso vem para corrigir e contemplar as distorções, como aponta Geertz (conferir Capítulo 1) promovendo a acomodação e aceitação de uma outra realidade que se apresenta conflitante, se não para todos, ao menos para uma grande parcela da população.

Neste sentido, como sugere Rolim (1987, p. 30-31) o que ocorreu foi a re-interpretação de simbologias contidas no protestantismo histórico e no devocional católico, assim:

“[...] a memória do povo não esqueceu a crença no Espírito Santo e o devoto não a perdeu. Convertendo-se ao pentecostalismo o antigo devoto trocou o santo pela Bíblia. Lendo-a vem-lhe à consciência a crença no Espírito Santo. O santo não lhe falava. Dava-lhe proteção. A Bíblia, porém, é um livro que fala do poder de Deus, da proteção divina [...] a proteção divina, o poder de Deus, não somente estão agora perto dele, mas estão dentro dele, o novo crente. A presença do poder de Deus é assegurada pela presença do Espírito Santo que faz os irmãos falarem em línguas desconhecidas [...]”.

Nesta perspectiva pode-se compreender a aceitação social das idéias trazidas pelos primeiros missionários, como veremos a seguir, e a subsequente expansão e consolidação das igrejas pentecostais em solo brasileiro, inclusive com especificidades próprias e um avanço, que em termos históricos, pode ser

¹¹ Conferir capítulo 1 desta dissertação

considerado surpreendente para aqueles que não considerarem tais particularidades na análise do tema.

2.3.1 Denominações precursoras do Pentecostalismo no Brasil

As primeiras igrejas pentecostais no Brasil foram: Congregação Cristã (1910), Assembléia de Deus (1911), Igreja do Evangelho Quadrangular (1951) e Igreja Evangélica Pentecostal Brasil para Cristo (1956), na definição de Campos Jr. (1995) e Oliveira (1996). Embora existam outras classificações, que serão apresentadas no decorrer da análise, a descrição das características destas igrejas seguem abaixo, a fim de destacar sua originalidade e importância no processo ulterior de fundamentação do movimento pentecostal:

a) Congregação Cristã

Como citado, Francescon afirmava ter recebido a revelação de pregar na América Latina, primeiro Argentina, e depois no Brasil, a fim de realizar seu trabalho pentecostal. Chegando ao Brasil radicou-se em São Paulo e freqüentou reuniões da Igreja Presbiteriana. Mas seus conceitos sobre a Bíblia entraram em choque com as doutrinas conservadoras e calvinistas dos presbiterianos locais.

Mesmo assim deu início ao seu trabalho de proselitismo junto à colônia italiana do estado e mais tarde expandiu suas pregações para o Paraná. No retorno a São Paulo seus sermões começaram a atrair batistas, presbiterianos, metodistas, católicos. Até que um grupo de presbiterianos se organizou com camponeses ampliando, ainda mais a Congregação Cristã. O fato de ser operário aproximava Francescon das camadas mais populares devido sua linguagem simples. (CAMPOS Jr., 1995)

A estratégia usada pela Congregação Cristã para evangelização é o contato direto transmitindo a palavra da Bíblia, fonte de inspiração do proselitismo. Os cultos são realizados pelo dirigente-mor, que é o ancião e não o pastor. Não há liturgia pré-

determinada, o dirigente inspirado pelo poder do Espírito Santo abre o Evangelho à revelia, conferindo ao culto apelo emocional, no qual a espontaneidade é a tônica. Isto favorece as manifestações de êxtase, no entanto só seguem a Bíblia e não admitem instrumentos como bateria, guitarra, pandeiros e nem violões.

Acreditam em profecias reveladas pelo batismo do Espírito Santo, e a regra de fé é a Bíblia. Os dirigentes não recebem salários dos dízimos e os templos são construídos pelos fiéis. Quanto aos costumes e estética fazem diferença por gênero. As mulheres são proibidas de usar calças e cortar o cabelo. Para os homens existe um corte padronizado. (CAMPOS Jr., 1995) Oliveira (1996) cita outras características como a crença na predestinação, mas sem o radicalismo calvinista, tanto que o ato do batismo realiza-se com a apresentação frente a autoridade religiosa num apelo mudo, visto que crêem que somente os eleitos permanecem. Os cultos diferem das demais pentecostais pela exaltação feita à ascensão social encarada como prêmio pela obediência à doutrina.

b) Assembléia de Deus

Originou-se nos EUA a partir da dissidência do batista Daniel Berg, que ao presenciar as pregações de Durhan, juntamente com outro sueco Gunnar Vingren, entraram para o serviço missionário e se sentiram “chamados ao Brasil”. Chegaram em 1910 radicando-se em Belém do Pará, onde ficaram hospedados em templos batistas. Os missionários devido às idéias inovadoras entraram em conflito com os batistas que não concordavam com as interpretações que eles faziam da Bíblia. O elemento central do embate foi a concepção do Batismo pelo Espírito Santo defendida por eles. Em suas pregações ambos manifestavam a glossolalia e acabaram expulsos da igreja. O primeiro nome do movimento iniciado por eles não foi Assembléia de Deus, mas sim Missão da Fé Apostólica.

Em 8 anos conseguiram formar a primeira igreja (1918), adotando o nome de Assembléia de Deus. Mesmo começando em 1910 o primeiro templo da Missão só foi inaugurado em 1914. De acordo com Campos Jr., que utilizou como fonte o

informativo da Igreja, jornal Mensageiro da Paz o trabalho desse ramo pentecostal passou por 4 etapas:

1ª etapa entre 1911-1924: separação em relação aos batistas e construção do templo;

2ª etapa entre 1924-1930: expansão pelo estado do Pará;

3ª etapa entre 1930-1950: expansão pelo Norte e Nordeste do Brasil;

4ª etapa entre 1950-1990: ênfase no trabalho missionário em nível nacional e internacional.

Neste ramo do pentecostalismo posturas mais conservadoras estão presentes, por exemplo, no interior do templo existe separação de homens e mulheres, com exceção dos grupos musicais. Mas, mesmo pregando o isolamento do mundo realizam atividades comunitárias e participam da vida política. Não existe muita distinção quanto à doutrina das demais pentecostais a não ser quanto ao proselitismo que difere da Congregação Cristã. Atualmente utiliza até mesmo a televisão. (CAMPOS Jr., 1995)

c) Igreja do Evangelho Quadrangular (ou Cruzada)

De origem americana, chegou ao Brasil em 1951, com Harold Willians que usava uma estratégia diferenciada com a utilização de tendas de lona. Considerada mais liberal que os outros movimentos citados, conservava a base da doutrina pentecostal com ênfase no batismo do Espírito Santo.

Com as tendas visava maior proximidade com o povo. O início das atividades foi em São João de Boa Vista, expandindo-se rápido para São Paulo. Além do batismo do Espírito Santo, exaltam a “cura divina” o que para o autor propiciou o seu desenvolvimento. As mulheres tinham mais oportunidades no que concerne à pregação a exemplo da pastora Odar de Castro, que dirige a igreja em Curitiba. Sua doutrina se fundamenta nas 4 visões de Cristo: Cristo Médico, Rei, Batizador e Ressuscitado, daí o termo Quadrangular. (CAMPOS Jr., 1995)

d) Igreja Evangélica Pentecostal Brasil para Cristo

Diferente de Campos Jr. (1995), Oliveira (1996) classifica esta denominação entre as clássicas. Fundada em 1956, deriva-se do movimento de cura divina da Cruzada Nacional Evangelista, criada por Manoel de Melo ex-membro da Assembléia de Deus. A Cruzada teve início em 1955 com as pregações de reavivamentos em praças públicas e tendas itinerantes.

2.3.2 Tipologias das denominações pentecostais: leitura sobre as definições correntes

Campos Jr. (1995) e Oliveira (1996) denominam como pentecostalismo clássico a implantação das primeiras denominações pentecostais, no Brasil, criadas pelos missionários que migraram para os Estados Unidos e entraram em contato com as pregações de W. H. Duram e se sentem compelidos a espalhar suas pregações pelo mundo, são eles: o italiano Luigi Francescon, os suecos Daniel Berger e Gunnar Vingren, e pelo brasileiro Manoel de Melo já citados anteriormente. Embora não seja consensual, como veremos ao longo da análise, as classificações diferenciadas não chegam a divergir totalmente sobre a contextualização histórica das igrejas pentecostais, com a maioria deles concordando, pelo menos em parte, com as periodizações assinaladas. A falta de consenso refere-se mais às definições sobre os preceitos teológicos e doutrinários, que caracterizam cada uma das denominações e a relação de proximidade que guardam entre si.

Oro (1996) na análise sobre o movimento evangélico brasileiro, no qual o ramo pentecostal se insere, define o campo religioso em Evangélico, Histórico e Pentecostal. Segundo ele, o termo evangélico é bastante genérico cobrindo o conjunto de igrejas protestantes e pentecostais, independente de suas características, baseando-se mais na importância dada ao Evangelho.

Para autor é comum no campo evangélico a classificação em dois grandes grupos: históricos e pentecostais. No grupo dos históricos coloca a Igreja Evangélica de

Confissão Luterana, no Brasil; Igreja Evangélica Luterana do Brasil (a primeira veio no esteio da imigração alemã, em 1824, mais ligada à Alemanha e considerada mais liberal; a segunda liga-se mais ao Sínodo de Missouri, EUA e foi fundada em 24 de junho de 1904, são mais apegados a doutrina); Igreja Episcopal Brasileira; Igreja Metodista; Igreja Presbiteriana do Brasil; Igreja Adventista do Sétimo Dia; Igreja Batista (Convenção Batista Brasileira) e Igreja Evangélica Congregacional.

Quanto às denominações pentecostais, cujos seguidores se auto-denominam “crentes” ou são assim denominados estão: Igreja do Evangelho Quadrangular; Igreja Evangélica Assembléia de Deus; Congregação Cristã do Brasil; Igreja Deus é Amor; Igreja Evangélica Pentecostal Cristã; Igreja Brasil para Cristo Igrejas Batistas (da Convenção Batista Nacional e Convenção Batista Independente); Igreja Universal do Reino de Deus. (ORO, 1996)

Mariano (1999) na análise que empreende sobre o campo religioso brasileiro, observa que o pentecostalismo que aqui se estabeleceu sempre conteve diferenças internas, no que concerne às distinções eclesiásticas e doutrinárias que engendraram formas e estratégias de evangelização e de inserção na sociedade secular, basicamente diversas. Cita como exemplo a Congregação Cristã (1910) e a Assembléia de Deus (1911). Mesmo assim aceita a classificação relativamente consensual atribuída a estas igrejas que são definidas como clássicas. Mas se restringe à noção de pioneirismo e antiguidade que o termo sugere. Apesar da generalidade e falta de esclarecimento contido no conceito de clássico, se considerarmos:

“[...] a história do pentecostalismo nos EUA e no Brasil [...] podemos inferir, embora não necessariamente, além do pioneirismo, a transformação da comunidade sectária numa instituição que ao longo do tempo ascendeu social e economicamente e, em busca de respeitabilidade confessional, estimulou a formação teológica de seu clero (que antes se baseava na inspiração do Espírito Santo e recusava terminantemente o ensino teológico formal), distanciando o púlpito dos leigos; instituindo novas exigências além da posse de carisma para o exercício do pastado; criando um corpo burocrático para administrar a igreja a fim de preservá-la para além da vida de seus fundadores; dificultando a ascensão à hierarquia eclesiástica; limitando e disciplinando as manifestações carismáticas em seu interior e diminuindo a rejeição ao mundo exterior promovendo (não sem retrocesso, lutas internas e cismas), sucessivas acomodações à sociedade inclusiva” (p. 24).

Assim, tanto Mariano quanto Oro, aceitam parcialmente a tipologia de Freston (1993) que em sua análise dividiu o movimento pentecostal em ondas. Mariano destaca que ele partiu de um viés histórico-institucional e da dinâmica do pentecostalismo brasileiro, revelando as especificidades das igrejas fundadas em cada contexto histórico, que entre a segunda e a terceira onda apresentaram diferenças cruciais. Oro (1996) também observa na periodização possibilidade de compreender a expansão pentecostal em suas particularidades internas contidas, principalmente, na mensagem do seu discurso.

Para Freston (1993) o desenvolvimento do pentecostalismo se deu em três etapas históricas ou ondas. A primeira onda tem início na década de 1910 e abrange as denominações fundadas pelos missionários do pentecostalismo americano: Congregação Cristã (1910) e a Assembléia de Deus (1911), e que tem como característica principal a ênfase na glossolalia.

Mariano (1999, p. 29 - 30) observa, também, o anticatolicismo ferrenho e a crença no retorno de Cristo e na salvação dos crentes justificados pelo ascetismo e sectarismo. Destaca, ainda, a busca atual pela inserção nas camadas médias, de profissionais liberais e empresários. Apesar de não concordar com a correlação do avanço pentecostal à participação dos pobres, ressalta a inegável expansão diferenciada entre as camadas populares e médias da sociedade e neste sentido acusa a mudança,

“[...] 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. Seu recente e deliberado ingresso na política partidária e na TV, em busca de poder, visibilidade pública e respeitabilidade social, ao lado de outras transformações internas, sinaliza de modo irrefutável sua tendência à acomodação social, à dessectarização”.

A segunda onda pentecostal ocorreu entre os anos 1950 e início dos anos de 1960, fruto de dissidências no campo pentecostal que se fragmentou culminando no surgimento de três grandes grupos: Igreja Quadrangular (1951), Igreja Brasil para

Cristo (1955) e Deus é Amor (1962), segundo Oro (1996), elas têm como ponto central a ênfase na cura divina.

Mariano concorda que a cura divina permeou as doutrinas neste período sendo um poderoso recurso proselitista e um vetor para a aceleração do desenvolvimento do pentecostalismo. E, mais, destaca as inovações trazidas no trabalho de evangelização de dois missionários norte-americanos, ex-atores de filmes de faroeste, Harold Williams e Raymond Boatright, vinculados à International Church of The Foursquare Gospel:

“[...] À frente da Cruzada Nacional de Evangelização, braço evangelístico da Evangelho Quadrangular (São Paulo, 1953) eles trouxeram para o Brasil o evangelismo de massa centrado na mensagem da cura divina. Difundiram-na por meio do rádio [...] do evangelismo itinerante em tendas de lona, de concentrações em praças públicas, ginásio de esportes, estádios de futebol, teatros e cinemas. Com mensagem sedutora e métodos inovadores eficientes, atraíram, além de fiéis e pastores de outras confissões evangélicas, milhares de indivíduos dos estratos mais pobres da população, muitos dos quais migrantes nordestinos. Causaram escândalos e reações adversas por toda a parte [acusados] de charlatanismo e curandeirismo [pela] imprensa [...]” (MARIANO, 1999, p. 30).

A propaganda contribuiu para dar visibilidade e difundir as idéias deste movimento religioso. Mas provocou uma fragmentação denominacional relevante no movimento pentecostal brasileiro, até aquele momento, restrito a Assembléia de Deus e Congregação Cristã. Sob a influência da Cruzada do Evangelho Quadrangular surgiram às igrejas Brasil para Cristo (SP, 1955), Deus é Amor (SP, 1962), Casa da Benção (BH, 1964) e outras menores.

Observa que o corte histórico-institucional é válido para classificar as igrejas das duas primeiras ondas, dado o espaço de tempo de 40 anos que as separa. Mas quanto às teologias afirma que não existe distinções substanciais entre elas. Na sua visão as diferenças referem-se mais a ênfase dada aos dons do Espírito Santo, as primeiras ao dom das línguas e as segundas aos da cura. Com exceção da crença na predestinação, de origem calvinista, da Congregação Cristã que se distingue da teologia arminiana das demais igrejas pentecostais, defende uma relativa homogeneidade na teologia de ambas as vertentes. (MARIANO, 1999)

Esta continuidade do corpo doutrinário nestas vertentes relaciona-se à origem teológica, fundada na concepção de Durhan, que permeou os preceitos e dogmas

tanto dos fundadores da Assembléia de Deus, quanto da Quadrangular. Dessa forma a segunda onda constitui um “desdobramento institucional tardio”, em solo brasileiro, do pentecostalismo clássico brasileiro. (MARIANO, 1999)

A terceira onda abrange o período final dos anos 70 e a década de 80, as principais representantes são Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Internacional da Graça de Deus (1980), com ênfase no exorcismo das forças demoníacas e na Teoria da Prosperidade¹².

Mariano (1999) assinala além destas duas, a Igreja Cristo Vive (RJ, 1986). Sendo que todas originaram-se da Igreja Nova Vida, fundada em 1970, no Rio de Janeiro, pelo missionário canadense Robert McAlister. Junto com a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (Goiás, 1976), Comunidade da Graça (SP, 1979), Renascer em Cristo (SP, 1986) e Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (SP, 1994) são as principais criadas no período.

As Igrejas acima citadas foram denominadas com o termo Neopentecostal (devido a ênfase atribuída ao exorcismo e à teologia da prosperidade), por vários pesquisadores.¹³ Mariano concorda com esta terminologia já que a designação *neo* remete tanto à sua formação recente quanto ao seu caráter inovador. Alvo de diferentes análises, nas quais outros autores constroem tipologias próprias, daí termos como pentecostalismo autônomo, pentecostalismo tardio e outros, em vez de neopentecostalismo, o que querem na realidade é descrever algo novo e inusitado.

Assim em Bittencourt (1991), outra nomenclatura é utilizada para designar as igrejas do terceiro ciclo, classificadas com o termo pentecostalismo autônomo, cujas características seriam a ênfase na cura divina, na prosperidade e no exorcismo, com exacerbação do misticismo e utilização de objetos de mediação do

¹²Campos define a Teoria da Prosperidade, cuja origem é americana, fundada em uma concepção segundo a qual “[...] todos os fiéis – aqueles que passaram pelo processo de conversão, portanto ‘nascidos de novo’ são filhos de Deus, ou melhor, do Rei. Sendo Deus o criador, todas as coisas, por direito, lhes pertencem e estão ao seu dispor”. Ver CAMPOS, Leonildo 1997, p. 362 - 372.

¹³ Entre os que empregam o termo neopentecostalismo encontram-se: Pierucci & Prandi, Maria das Dores Campos Machado, Luís Carlos de Almeida. O termo, inclusive já foi usado pela grande imprensa nacional, sendo que a própria Igreja Universal se auto-intitula neopentecostal, Conferir Folha Universal. 11/06/1995.

sagrado. Mariano contesta o termo autônomo, por não ver rupturas essenciais no que concerne à teologia, embora concorde em parte com a definição restante relativa a centralidade da guerra espiritual e uso intensivo da mídia.

Outro que se dispõe a construção de uma classificação das igrejas do terceiro ciclo é Mendonça (1989). Este autor define tais denominações como “agências de cura divina”, possuidoras de um “público flutuante” e descompromissado, chegando a citar como exemplo a Deus é Amor, afirmando que esta tem como objetivo a prestação de serviços religiosos mediante pagamento, sem exigência de fidelidade. Acusa ainda o distanciamento da Bíblia e o desconhecimento do batismo no Espírito Santo. Mariano em sua crítica credita esta definição à ausência de conhecimento empírico do autor principalmente sobre a Deus é Amor, sabidamente sectária e ascética, exigindo dos seus membros fidelidade absoluta aos textos bíblicos e a doutrina.

Conforme Brandão (1980) as igrejas em questão são definidas pelo critério de classe no qual utiliza a tipologia seita-igreja, com a presença de pequenas seitas nas camadas desfavorecidas da população atuando como mediadoras. Mariano numa crítica a esta classificação aponta a impossibilidade de identificar a Deus é Amor nesta tipologia, dado seu alcance e consolidação em nível nacional.

Já Campos (1997) utiliza o termo pentecostalismo tardio, visto que encontra-se mais interessado na análise da mensagem religiosa, observa nestas igrejas, por exemplo a IURD, a adequação das mesmas às

“[...] necessidades e desejos de um determinado público. Trata-se de uma Igreja que atua dentro de um quadro de pluralismo religioso, cuja estratégia é localizar nichos de pessoas insatisfeitas, provocando nelas estímulos diferentes a fim de atraí-las para novas experiências religiosas [...]” (p.52).

Todavia Oro (1996) faz uma distinção diferente e define como neopentecostais as igrejas surgidas a partir dos anos 50. Afirma que até a década de 50 a atuação do movimento pentecostal era discreta, restrita a três denominações. No contexto histórico-social e econômico da década, houve a fragmentação e expansão do pentecostalismo e as igrejas genuinamente brasileiras foram criadas. Cita a Igreja Brasil para Cristo (1956); Igreja do Evangelho Pentecostal Cristã (1956); Igreja Nova Vida (1960); Igreja Casa da Bênção (1964); Igreja Pentecostal Deus é Amor

(1962); IURD (1977) e Igreja Internacional da Graça de Deus e Renascer em Cristo (1986).

Sendo que as três primeiras originaram-se do pentecostalismo tradicional americano. As demais nacionais estão se expandindo por todo país e exterior. Mesmo seguindo cada uma a sua maneira os fundamentos doutrinários comuns ao pentecostalismo tradicional possuem especificidades que se consideradas implicam novas definições, e por isso são denominadas neopentecostais. (ORO, 1996)

2.3.3 Pentecostalismo e neopentecostalismo

Não obstante as diferenças de classificação todos concordam que as tipologias surgiram a partir da implantação da IURD no cenário nacional. Considerada responsável pela expansão do neopentecostalismo por trazer implícito certas especificidades como a exacerbação do exorcismo e da demonização do mundo social. Deslocando para esfera espiritual tanto a origem como a solução das questões da realidade, e das demais religiões erigidas à condição de concorrentes.

Mariano (1999) deixa claro que o neopentecostalismo abriga uma parcela das igrejas surgidas nos últimos 25 anos, e não a sua totalidade. Define, então três características fundamentais do neopentecostalismo que na sua concepção abrange:

“[...] 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, é o fato de elas se estruturarem empresarialmente [...] resulta destas características a ruptura com os tradicionais sectarismo e ascetismo puritano [...] e constitui a principal distinção do neopentecostalismo [...] a ponto de se poder permitir dizer que o neopentecostalismo constitui a primeira vertente pentecostal de afirmação do mundo” (p. 36).

Apesar de certas semelhanças com as igrejas da segunda onda, para Mariano (1999) são as diferenças em relação às precedentes, existentes na IURD, que fazem dela parâmetro de análise. Por exemplo, observa que o ritual de exorcismo é comum às outras pentecostais, mas naquela igreja sua exacerbação adquire contornos de “guerra santa”, pelo destaque dado ao demônio e a identificação que

opera entre esta figura sobrenatural e as demais religiões cristãs e não-cristãs, espíritas e afro-brasileiras, principalmente. As entidades destas últimas são associadas às forças demoníacas.

Dessa forma, a distinção teológica do neopentecostalismo refere-se, além, da busca pela acomodação social, diminuindo o sectarismo e o ascetismo estereotipado na figura do “crente” e da aceitação passiva do sofrimento terreno como garantia da salvação. Na exacerbação da guerra espiritual fundamentada na Teologia da Prosperidade (com a noção de direito a uma vida abundante) e na Teologia do Domínio, cujo foco são os embates espirituais contra os demônios hereditários e territoriais. Ambas constroem a representação de uma

“[...] cosmologia acentuadamente dualista, de que na atualidade, vivemos e participamos de uma empedernida guerra cósmica entre Deus e o Diabo pelo domínio da humanidade [...]. Tal perspectiva teológica, porém, não se reduz à crença nesta guerra sobrenatural e mediações ritualísticas para enfrentá-la. A teologia do domínio ostenta um ideário de dominação sócio-política [...] ou, nos termos de Gilles Kepel, concepções de recristianização da sociedade pelo alto [...]” (MARIANO, 1999, p.44).

A filiação religiosa existente nas neopentecostais, aparece assim mais apropriada para vivenciar fins terrenos, o que para Mariano evidencia a razão da figura do Diabo ser tão exaltada no discurso e o seu combate o objetivo maior. Uma vez considerado o causador de todas as mazelas e sofrimentos materiais e espirituais da humanidade, a antítese do divino e principal obstáculo a ser combatido, a fim de que a graça de Deus se efetive no mundo. Essa visão acomoda os interesses mundanos que são legitimados sem escamoteações ou culpas sociais e religiosas. (MARIANO, 1999)

Oro (1996) observa que as fronteiras entre pentecostalismo e neopentecostalismo não são nítidas, existindo entre eles mútua influência, dessa forma analisa os aspectos comuns e aqueles que sugerem diferenças a fim de compreender e definir as especificidades do neopentecostalismo.

Dentre os aspectos em comum destaca como característica constitutiva o que denomina de pentecostalismo dos desfavorecidos, indicando incidência maior nas camadas mais pobres da população, embora não estejam restritas a esse

segmento. Credita o fato à cooptação de uma parcela oriunda do meio rural com certo tradicionalismo religioso mais receptivo ao discurso destas igrejas.

Outra semelhança encontra-se no que chama de pentecostalismo exclusivista, que revela intolerância religiosa e ecumênica em relação às respostas demandadas pelos fiéis no que diz respeito à salvação e solução de problemas, falta de abertura em relação às demais organizações religiosas, sejam católicas ou protestantes tradicionais. E, também, um discurso sectário e de oposição em relação a algumas denominações, como as religiões afro-brasileira e as não-cristãs, chegando ao nível de uma “guerra santa”. Estas associam

“[...] suas divindades como causadoras de males e das desgraças que se abatem contra as pessoas e a sociedade em geral. Igualmente, decretam de público a condenação eterna dos freqüentadores dos terreiros. Percebe-se que esta oposição em relação às religiões afro-brasileiras e a resistência ao diálogo com outras organizações religiosas constitui-se em estratégia de construção da própria identidade religiosa e confessional, ao mesmo tempo em que agem dessa forma para alcançar a hegemonia religiosa nos meios populares [...]” (ORO, 1996, p.50).

Pentecostalismo emocional seria a outra característica comum entre o pentecostalismo e o neopentecostalismo, com a exacerbação emocional no cenário e na dinâmica ritualística. A utilização de recursos técnicos como sonorização e ambientação são estratégias muito usadas, além de um discurso direto sem intermediação hierárquica, denotando a proximidade pastor/fiel. As manifestações espontâneas são incentivadas em gestos e palavras, configurando, para Oro, a ritualização da palavra e do gestual, na construção de uma linguagem subliminar que induz até mesmo em alguns participantes certo transe.

O pentecostalismo ideológico está presente na estratégia de identificar previamente as demandas dos fiéis que buscam soluções para problemas sociais e emocionais, deslocando tais problemas para esfera espiritual. O sobrenatural como fonte de todos os problemas serve de instrumento ideológico para efetivar a demonização de todas as questões existenciais. Tais demônios,

“[...] são muitas vezes nominados, identificados, com as entidades das religiões afro-brasileiras [...] Resulta disso que, para eles, as ‘verdadeiras causas’ da doença, da miséria, pobreza, desemprego, mortalidade infantil, desacertos amorosos, angústias, etc., são buscados na ação de Satanás (dos orixás e dos pais-de-santo) [...] ‘se os problemas partem do plano espiritual para o material, as soluções também partem do plano espiritual para o material’ afirmou um pastor da IURD. Ou seja, é somente mediante

a conversão individual (a entrega a Jesus), e apoiado Nele, lutando contra os orixás, que os males podem ser eliminados” (ORO, 1996, p. 52 - 53).

Esse deslocamento das desigualdades para esfera espiritual que o discurso opera mascara suas causas sociais, ao mesmo tempo em que oferece uma explicação lógica e satisfatória para as mesmas. Como observa Geertz, (1989, p. 79) a fim de superar incongruências “[...] A resposta religiosa [oferece] por meio de símbolos [...] uma imagem de tal ordem genuína do mundo [aos] enigmas e paradoxos da experiência humana [...]”.

Listados os aspectos comuns, Oro (1996) define as especificidades do neopentecostalismo. Observa em tais igrejas a presença de lideranças fortes e centralizadoras que exercem um forte controle doutrinário e administrativo-financeiro. E que se valem do carisma para obter prestígio entre os fiéis. Fundamentando-se na idéia de força interior e posse de dons extraordinários que lhes são reconhecidos e/ou atribuídos pelos fiéis. A esta característica denomina pentecostalismo de líderes fortes.

Outro aspecto seria o pentecostalismo liberal, significando as modificações relativas aos usos e costumes, numa redefinição que visa romper com o estereótipo do crente. E, também o rompimento com a concepção de isolamento e distanciamento do mundo como condição da salvação. Quanto ao comportamento moral que antes seguia literalmente os ditames da Bíblia e que se constituía nos sinais distintivos de santificação e justificação são relativizados e muitas vezes abandonados. Para vários neopentecostais o principal é o combate ao Diabo e não a preocupação com usos e costumes arcaicos que desvia a atenção dos “crentes” e que não passa de uma estratégia do “inimigo”.

Mas, Oro ressalta que se,

[...] por um lado, o neopentecostalismo se apresenta como liberal nos usos e costumes, bem como na utilização de recursos tecnológicos modernos (sobretudo no uso dos meios de comunicação de massa, como veremos), por outro lado, ele constitui um movimento religioso fundamentalista pelo fato de nutrir a certeza da verdade divina inquestionável do texto escriturístico, sem qualquer possibilidade de interpretação” (1996, p. 56).

Pentecostalismo da cura divina assinala uma estratégia do neopentecostalismo embora ocorra em outras religiões. A classificação de doenças pela sua origem

está presente também no espiritismo, nas religiões afro-brasileiras e outras. Por esse mecanismo as patologias dividem-se entre aquelas que têm explicações naturais e físicas passíveis de serem solucionadas pela medicina. E aquelas cujas causas não encontram diagnóstico ou solução na área médica, são assim creditadas ao sobrenatural, espiritual ou psicológico. E, o seu tratamento também estaria na esfera espiritual. (ORO, 1996)

Mesmo não sendo uma explicação rígida no pentecostalismo, este discurso é exaltado visto que permite demonizar aspectos existenciais, fortalecendo a mensagem do milagre. O neopentecostalismo “[...] aponta o demônio como dispositivo simbólico explicativo da causa das doenças e dos males em geral” (ORO, 1996, p. 57).

Mariz citada por Oro (1996, p. 57-58), concorda com esta de que a apropriação da figura do demônio é central no neopentecostalismo o que para Oro

“[...] representa, por um lado, uma continuidade entre o pentecostalismo e todo o universo religioso dominante no Brasil (que crê no diabo) e por outro lado, uma ruptura em relação a este mesmo universo na medida em que atribui importante centralidade ao demônio e o concebe como um ser a-histórico, com força somente superável por Deus. Por trás desta visão do mal, continua Mariz, ‘... está uma concepção de indivíduo cuja autonomia é relativa. Concebe-se um indivíduo que não escolhe o mal, mas é possuído por este. Nesta visão o homem mau é visto como uma vítima’. Segundo esta representação, ‘o indivíduo não tem vergonha do mal que fez, do mesmo jeito que não tem da doença que sofreu, pois não foi responsável nem por um nem outra’.”

Esses rituais terapêuticos são fundamentais no neopentecostalismo, revelando uma das representações dos “crentes” em relação à religião: a certeza de que ela cura. Mas insiste em que tais rituais não estão restritos à cura de doenças, estendem-se a solução de outros males e sofrimentos pessoais, cujas causas são demoníacas configurando-se em uma representação religiosa quanto ao sobrenatural. Assim problemas “[...] de relacionamento inter-pessoal, afetivos e econômico-financeiro. A cura consiste, neste caso, na libertação divina do Mal que os ocasiona” (ORO, 1996, p.61).

Dessa forma ressignificam as visões de mundo referentes à eficácia da crença e a origem dos males terrenos, creditando todas as causas ao demônio. Mariz citada por Oro (1996, p. 61) observa,

“[...] Tanto é o diabo que causa as doenças, conflitos, desemprego, 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, conseqüentemente, as origens históricas do mal e do bem”.

Outra faceta do neopentecostalismo é a utilização de várias mídias para difundir sua mensagem, e principalmente a sua imagem, ou seja, o pentecostalismo eletrônico. Mesmo não sendo exclusividade do neopentecostalismo, esse mecanismo assume crucial importância no seu proselitismo, não apenas para atração de fiéis, mas também, na propagação de seu discurso. Para tanto inovaram na utilização de estratégias de marketing que visam além dos objetivos assinalados, a captação de recursos financeiros que garantem seu auto-financiamento e a divulgação de sua imagem.

Oro (1996, p. 39) assinala que o avanço do pentecostalismo, para dados de 1996, girava em torno de 70%, com estimativas de chegar a 90% em 10 anos, o que comprova a importância deste fenômeno religioso. Afirma que seus adeptos são recrutados, em sua maioria, no catolicismo, permitindo inferir:

“[...] são recrutados em terreno católico de tendência tradicional/popular, o que sugere existir um trânsito entre essas expressões religiosas, catolicismo/pentecostalismo (embora, via de regra, ele não se dê diretamente e malgrado a ruptura deste último com a devoção aos santos), em razão de certas concepções religiosas muito próximas – embora em graus diferentes segundo as denominações – como a concepção de um sagrado totalizante e envolvente no cotidiano das pessoas e do mundo em geral, a relação de reciprocidade para com o sobrenatural – sem a obrigatória intermediação institucional, que regula a obtenção da graça, [...] além de práticas ritualísticas semelhantes, prática religiosa devocional, atenção às demandas espirituais e necessidades das pessoas, uso de objetos de mediação do sagrado (especialmente nas igrejas neopentecostais), recorrência de temas comuns como a noção de pecado, céu, inferno, demônio, salvação da alma, julgamento divino, etc.”.

2.4 FUNDAÇÃO E EXPANSÃO DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS: BREVE HISTÓRICO

A importância atribuída à IURD, no cenário do movimento neopentecostal, deve-se à sua condição de paradigma de um novo movimento religioso delineado e consolidado em nossa sociedade, nos últimos 25 anos, como observado pelos vários autores até agora analisados.

A Igreja Universal do Reino de Deus, surgiu no Rio de Janeiro, no ano de 1977, como uma idealização de Edir Macedo e Romildo Soares. Nasceu de uma dissidência no interior da Igreja Nova Vida. Igreja, esta, que se fundamentava nos preceitos do pentecostalismo da terceira onda, baseado na demonização de outras religiões, na Teologia do Domínio, na Teologia da Prosperidade, na acomodação social e na relativização da rigidez comportamental. Suas práticas são centradas no “[...] combate ao Diabo, valorização da prosperidade material mediante a contribuição financeira, ausência do legalismo em matéria comportamental” (MARIANO, 1999, p. 51).

Nessa denominação, segundo descrições de Mariano (1999), tem início a guerra santa contra as religiões afro-descendentes e a conseqüente demonização desta manifestação religiosa. Passando a correlacionar suas entidades e deuses ao Diabo e a origem dos males e sofrimentos humanos às praticas e rituais da Umbanda e do Candomblé, durante os trabalhos realizados pelas mães-de-santo. Dessa forma, pode-se inferir que seriam essas as representações do sagrado que permeavam a visão de mundo daqueles que se desligaram para mais tarde organizarem a IURD.

Entre os dissidentes estavam Romildo Soares e Edir Macedo que iniciariam juntos a trajetória para a implantação da nova Igreja. Este último se destacou pelo carisma e agressividade administrativa, gerando inúmeras controvérsias e descontentamentos culminando em separações e formações de outras denominações, como veremos a seguir na descrição de sua trajetória.

Edir Bezerra de Macedo nasceu, em fevereiro de 1945, na cidade de Rio das Flores, Rio de Janeiro, numa família de migrantes. Seu pai era alagoano e possuía uma pequena “venda de secos e molhados”. Sua mãe, Eugênia Macedo Bezerra era mineira, dona de casa, teve 33 filhos, dos quais dez morreram e dezesseis foram abortados, sobrando apenas sete. Durante a adolescência de Macedo a família se mudou duas vezes, a primeira para Petrópolis e em seguida para São Cristóvão, subúrbio carioca.

Aos dezessete anos, Macedo ingressa como servente na Loteria do Rio, conseguindo uma promoção para a função de agente administrativo. Mediante um

pedido de licença, em 1977, passa a se dedicar a religião acabando por se desligar da Loterj, definitivamente, em 1981. Entre as informações disponíveis consta que frequentou duas Universidades, a Federal Fluminense onde iniciou o curso de matemática e a Escola Nacional de Ciência e Estatística, onde começou o curso de estatística, não chegando a concluir nenhum dos dois.

Converteu-se ao pentecostalismo aos 18 anos quando passou frequentar a Igreja Nova Vida. O motivo, segundo Mariano (1999), foi a cura de uma bronquite asmática de sua irmã, em um dos cultos dessa igreja. O próprio Macedo alega que chegou ao “fundo do poço” e procurou ajuda na Igreja Católica e na Umbanda, fatos que são narrados em seu livro “Caboclos, Orixás e Guias: Deuses ou Demônios” (2005).

Por doze anos foi membro da “Igreja Nova Vida”, mas durante este período não conseguiu apoio para suas idéias que entraram em choque com as lideranças da igreja, culminando com sua saída em 1974. Macedo fundou, então, junto com Romildo Soares e Samuel Fidélis Coutinho (ex pastor batista), a Igreja Cruzada do Caminho Eterno, no ano de 1975.

De acordo com Mariano (1999) por ocasião da fundação da Cruzada do Caminho Eterno, Macedo e Romildo Soares, ainda não possuíam o título de pastor que foi conseguido posteriormente num curso ministrado na Casa da Benção, pelo missionário Cecilio Carvalho Fernandes.¹⁴ Mesmo tendo sido agraciado com o título ficou responsável pela tesouraria da Cruzada.

Dois anos após a fundação da Cruzada ocorreu nova cisão e Romildo Soares, Edir Macedo e Roberto Lopes (ex pastor da Nova Vida) fundaram a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) no dia 9 de julho de 1977. De todos os fundadores Macedo é o único que continua até hoje como líder espiritual da Igreja.

¹⁴ Existem algumas controvérsias quanto à trajetória de Macedo, verificadas ao longo da pesquisa. Entre elas as informações sobre seu passado na Umbanda, citada pelo próprio Macedo e outra quanto a sua permanência na Casa da Benção de onde teria saído para fundar a IURD. Consta, ainda, que ele teria se consagrado pastor na Igreja Nova Vida. Para maior aprofundamento consultar: BEZERRA, Edir Macedo. Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios (2005); ORO (1996); MARIANO (1999).

Logo da fundação da IURD, o líder da igreja era Romildo Soares e, também, seu principal pregador. Entretanto Edir Macedo devido seu caráter centralizador e autoritário conseguiu aos poucos o controle da igreja e destaque junto aos demais pastores. Com um programa alugado na Radio Metropolitana arrebanha grande número de fiéis para a denominação, conseguindo, ainda a admiração e respeito dos mesmos. Com isso Macedo propôs uma eleição para verificar quem ficaria a frente da IURD, como líder. Com a vitória, Romildo Soares se desligou, em 1980, e fundou a Igreja Internacional da Graça de Deus. (MARIANO, 1999)

Edir Macedo e Roberto Lopes, criaram uma nova estruturação eclesial e introduziram o episcopado na IURD, sagrando-se Bispos, em 1981. Após este episódio Edir Macedo inicia a expansão da igreja pelo país. Ele ficou no Rio de Janeiro e Roberto Lopes foi para São Paulo para fundar um templo naquela capital. A primeira sede da IURD, em São Paulo, foi no Parque D. Pedro II, sendo logo transferida para o Bairro da Luz e posteriormente para o antigo cinema Cine Roxi, no bairro de Brás, tornando-se sede nacional em 1992.

Em 1986, Lopes é eleito deputado federal mas se afasta da IURD poucos meses após a vitória e retorna para a Igreja Nova Vida. Ainda no ano de 1986, Macedo se muda para os Estados Unidos e em entrevista ao *New York Times*, em 31 de dezembro de 1988, destaca que Nova York é “o centro de todas as nações do mundo, como Roma era no tempo de Jesus” e que pretendia criar naquela cidade núcleos para o evangelismo mundial.

Tal afirmação deixa transparecer os planos ambiciosos de Macedo para transformar a IURD numa religião universal nos moldes do catolicismo. Em 1989, retorna ao Brasil optando pela transferência da sede da Universal para São Paulo. No mesmo ano adquiriu a Rede Record de televisão e rádio. Em 1990 elegeu três deputados federais, dois pelo Rio de Janeiro e um, em São Paulo, elegendo ainda quatro deputados estaduais (dois do Rio de Janeiro, um, em São Paulo, e um na Bahia). Nesse período a IURD já demonstrava seu caráter expansionista, o veio empresarial e a opção por estratégias de marketing. (MARIANO, 1999)

A força da IURD pode ser avaliada durante o episódio da prisão de seu líder Edir Macedo, acusado de charlatanismo, curandeirismo e estelionato. Ficou preso na

91ª Delegacia de Polícia da zona oeste de São Paulo, chegou a receber visita de Lula e de seu cunhado Romildo Soares. Após doze dias foi solto,

“Sua detenção foi espetacular. Para prendê-lo foi montada uma verdadeira operação militar. Como protestaram alguns líderes pentecostais, o aparato repressivo empregado era desproporcional à periculosidade e à capacidade do acusado de resistência à prisão. Nada menos que cinco delegados e 13 agentes da Delegacia de Capturas e do Grupo de Ação e Repressão a Roubos Armados foram mobilizados. Empunhando revólveres e metralhadoras e ocupando cinco carros, os policiais cercaram o automóvel do Bispo no bairro paulistano de Santo Amaro, quando ele saía de um dos maiores templos da Universal na capital. Dada a voz de prisão, Macedo seguro pelos braços [...] passou pelo humilhante constrangimento de ser transportado, como um meliante qualquer, num camburão. Chegando à delegacia, era esperado por reportagem da TV Globo, única emissora informada da operação. Esse foi um duro golpe em quem havia apenas duas semanas fora recebido no Palácio do Planalto pelo então presidente Fernando Collor de Mello” (MARIANO, 1999, p. 75).

Edir Macedo soube catalizar o tema da sua prisão, a seu favor. Tratou de se colocar como vítima de um complô. Ao invés do estigma tornou-se “mártir” da intolerância e se aproveitou da mídia para obter apoio e mais seguidores.

Mariano observa que a década de 80 foi um período de expansão e consolidação da IURD no Brasil, confirmado pelos dados relativos ao número de templos. No primeiro ano da década de 1980 contava com 21 templos, em cinco Estados do Brasil. Em 1982, chega ao número de 47 templos em 8 Estados. No ano de 1986 o Bispo Macedo se muda para os Estados Unidos e a IURD contava nesse período com 240 templos em 16 Estados,

“No final de 1987, com 356 templos, em 18 Estados, 2 em Nova York, e mais de 27 “trabalhos especiais” em cinemas alugados, já reunia gente suficientes para promover sua primeira grande exibição de força: lotar o Maracanã e o Maracanãzinho concomitantemente. Até então suas anuais concentrações evangelísticas no Rio de Janeiro eram realizadas (desde 1981) apenas no Maracanãzinho, jamais no estádio. Em agosto de 1988, além de 26 “trabalhos especiais”, possuía 437 templos em 21 Estados e Brasília, 3 deles fincados nos EUA e 1 no Uruguai. Em abril de 1989, ano em que negociaria a compra da TV Record, somava 531 templos” (MARIANO, 1999, p. 65).

Como visto a IURD chegou a inaugurar um templo por dia, durante a década de 80, confirmando sua condição de fenômeno religioso. Estima-se que atualmente tenha em média 3.000 templos em diversos países do mundo e uma faixa de um milhão de adeptos. (MARIANO, 1999)

Entre outros fatores que contribuíram para a expansão e fundação de um grande número de templos da IURD está a utilização dos meios de comunicação de massa. A IURD usa o rádio e a TV para atrair fiéis para os seus templos, ao contrário dos televangelistas norte-americanos, que só visam a audiência dos programas não estimulando a frequência aos templos. Além da implantação de uma mentalidade empresarial para captação de recursos financeiros e da centralização no gerenciamento dos recursos

“Sua expansão se deve, em grande medida, à sua eficiência no uso dos meios de comunicação de massa, sobretudo o rádio, veículo no qual sempre se fez proselitismo. Nos primórdios, procurava alugar horário nas emissoras logo após o término de programas de pais e mães-de-santo, para aproveitar a audiência dos cultos afro-brasileiros. Seu primeiro programa, na Rádio Copacabana, durava irrisórios 15 minutos. Mas em pouco tempo a Igreja expandiria sua presença nas ondas radiofônicas. Em abril de 1983, já transmitia 27 programas de rádio. A compra da primeira emissora, a Copacabana, do Rio, ocorreu no ano seguinte. Mas foi a partir de 1988 que a igreja, com mais de 400 templos, deslançou a comprar rádios. Em 1990, já havia adquirido emissoras nos Estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Ceará, Minas Gerais, Goiás, Bahia, Rio Grande do Sul e Paraná. Bastariam poucos anos mais para que possuísse uma rede em expansão de cerca de 40 emissoras” (MARIANO, 1999, p. 66).

Quanto ao uso da televisão constam o programa *O Despertar da fé* na Rede Bandeirantes transmitido para os Estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Paraná, Pernambuco e TV Itapuã, Bahia. Com rápida expansão, no ano de 1983, era exibido em todo o país. Mas o fato que foi determinante ocorreu com a compra da Rede Record de Rádio e TV , em novembro de 1989.

“[...] Para comprar esta tradicional, porém decadente e virtualmente falida rede de televisão – com uma dívida na faixa de 300 milhões de dólares, posteriormente quitada -, a liderança da igreja, oculta na transação, feita por testas-de-ferro, não mediu esforços, ou melhor, sacrifícios. Realizou a campanha “sacrifício de Isaac”, na qual seus pastores doaram cinco salários mensais, carros, casas e apartamentos. Com o mesmo espírito de renúncia e despojamento, fiéis de todo o país foram convocados a participar do sacrifício, doando, além de dízimos e ofertas, jóias, poupança e propriedades. Desde então a Universal não parou mais de fazer aquisições e negócios milionários [...] Além da Record (rede nacional em expansão, cuja programação e administração foram reestruturadas com os recursos da igreja), da *Folha Universal* (jornal com mais de um milhão de exemplares) do diário *Hoje em Dia* (Belo Horizonte), da revista *Mão Amiga*, dos jornais *Tribuna Universal* (Portugal) e *Stop Suffering: A New Life Awaits You!* (África do Sul), constavam cerca de 40 emissoras de rádio e 16 de TV em nome de líderes da igreja” (MARIANO, 1999, p. 66 – 67).

Com estas aquisição a IURD despertou a atenção da imprensa nacional que saiu em busca de informações sobre igreja e seu líder Edir Macedo. Independente das

denúncias Macedo consegue reerguer a Record, saldando as dívidas, investindo em equipamentos e programação. Aparece, assim como forte concorrente as tradicionais Redes Globo e Manchete de televisão. Estas chegaram a veicular programas especiais de conteúdo denunciativo:

“[...] duas redes de TV, Globo e Manchete, nos programas *Globo Repórter* e *Documento Especial* (programas exibidos em 15.9.90 e 11.9.90) esquadrinharam a ‘seita’. A rede Globo, apoiada em opiniões de religiosos católicos e pastores protestantes históricos, exagerou nas críticas. Ridicularizou a credence, a ignorância e a ingenuidade dos crentes. Questionou a idoneidade religiosa de Macedo e a eficácia das curas, bençãos, práticas rituais e promessas taumatúrgicas da Universal” (MARIANO, 1999, p.70).

Mas, a utilização do rádio como elemento difusor e propagador das idéias da Universal deve ser destacada. O rádio configura-se numa mídia com inegável poder de penetração, tanto em espaços privados, quanto em ambientes de uso comum. Possui o poder de entrar nas casas, ser ouvido no carro, no trabalho, na feira e por um custo mínimo.

Um dos ex-líderes da Universal, Pastor Carlos Magno, citado por Mariano aponta, em entrevista ao *Jornal da Tarde* (02/04/91), a importância do rádio para a propagação da Igreja:

“A implantação da Igreja é praticamente igual em qualquer lugar. Em, João Pessoa, por exemplo, consegui um horário na rádio e comecei a pregar o evangelho. Arranjei um clube e marquei para fazer reuniões aos domingos. Muita gente ia porque ouvia rádio. Começa assim: um núcleo a partir de um programa de rádio ou televisão e dali nasce uma igreja. Só então você aluga um lugar para reunir pessoas. Foi assim que começou a Universal no Rio, com horário alugado na Rádio Metropolitana, na época um programa de 15 minutos. Em Natal, eu implantei a igreja e consegui um horário na televisão, coloquei lá na TV Ponta Negra, do senador Carlos Alberto, e depois de 15 dias fui fazer a reunião. E assim implantei a Universal em todos os Estados do Nordeste, exceto, Ceará” (MARIANO, 1999, p. 69).

A análise do uso das mídias e a ressignificação da simbologia religiosa do pentecostalismo das primeira e segunda ondas, o contínuo processo de demonização das religiões cristãs e não cristãs empreendida pela IURD nas suas estratégias proselitistas, no seu marketing, na sua teologia e no seu discurso, serão aprofundados no próximo capítulo. Por ora basta reter a acelerada expansão e crescimento da IURD, que num primeiro momento definida como seita tratou de

empreender esforços, visando sua consolidação como religião legitimada socialmente por uma parcela da população que reproduz sua simbologia e teologia.

3 O PROCESSO DE DEMONIZAÇÃO NA CONSOLIDAÇÃO DA IURD

Os esforços envidados pela IURD para se consolidar no cenário religioso brasileiro confirmam a concepção de Bourdieu, para o qual toda religião que se pretende socialmente legitimada e que reivindica um caráter universal, tendencialmente, relega as demais à condição de profanas, retirando das mesmas seu status de detentoras do sagrado a partir de sua demonização, portanto “[...] a aparição de uma ideologia religiosa tem por efeito relegar [...] uma outra religião [e] seus deuses à condição de demônios [...]” (BOURDIEU, 2004, p. 44).

A IURD não se furtou ao longo de sua consolidação em usar dessa estratégia para legitimar seu discurso e suas práticas ritualísticas. Tampouco inovou na utilização deste mecanismo de demonização dos seus pares a fim de se firmar no universo religioso em dado contexto. Esta é uma prática histórica, também, presente em outras religiões cristãs, assim como naquelas denominadas não-cristãs e, que tem por substrato a luta pela hegemonia e gestão dos bens de salvação e legitimidade de sua visão de mundo encerrados no seu simbolismo sagrado, num cenário de concorrência religiosa.

Concomitante ao aspecto ideológico implícito na demonização outra questão que deve ser considerada na análise desse processo é a própria construção da representação do Diabo, os vários papéis e funções que desempenhou no Cristianismo, desde os seus primórdios. Afinal a IURD não inventou um conceito de Diabo. Ele sempre esteve presente no próprio fundamento da doutrina cristã que baseada na concepção de um Deus onipresente, condensador de todo Bem, tenta dar conta do paradoxo do sofrimento e do Mal na existência humana. Nesse sentido o Diabo emerge como antítese, como representação de um adversário de Deus, responsável por todo o sofrimento humano, na contraposição entre o Bem e o Mal.

Mariano (1999) observa que historicamente a figura do Diabo e os malefícios por ele causados aos seres humanos teve sua importância ampliada ou diminuída de acordo com os interesses de grupos teológicos específicos em cada contexto. Seja no Cristianismo Primitivo, na constituição da Igreja Católica, no Protestantismo e no Pentecostalismo, ele aparece ora como instrumento de construção de teodicéias e

teologias, ora como delimitação de uma ortodoxia. No primeiro caso constrói as representações referentes ao sobrenatural, atribuindo sentido à realidade. No segundo caso atua como mecanismo de demonização a fim de se opor aos pensamentos desviantes e possíveis heresias.

O Diabo aparece então como produto do fazer humano, fruto de uma determinada época, podendo ser analisado como construção social. A partir dessa concepção torna-se possível apreender suas várias configurações, as continuidades e rupturas de suas funções e papéis no imaginário cristão e na consolidação das várias vertentes religiosas que pretendem se legitimar em dado contexto histórico-social. E, mais, compreender qual Diabo se faz presente na IURD, permitindo a ela desqualificar no seu discurso as demais religiões e, assim, construir seu próprio discurso.

Partindo do pressuposto de que este processo de demonização ocorre na apropriação da idéia de demônio presente no imaginário e pela reelaboração dessa representação ao lhe conceder novos significados. A análise, neste capítulo, remete-se num primeiro momento à construção macro-histórica do conceito de Diabo no Cristianismo e nas suas vertentes mais representativas. E, num segundo momento, visa determinar o impacto das diversas concepções do Diabo no universo religioso brasileiro, para então demonstrar a dinâmica da apropriação do conceito de Diabo pela IURD na construção de sua visão de mundo, nos seus preceitos doutrinários, na fundamentação da sua identidade religiosa, ou seja, nas suas especificidades.

Entre os autores elencados para contribuir com a análise estão Luther Link, Robert Muchemplet, Carlos Roberto Nogueira, Alfredo Santos Oliva, Margarida Oliva, Ricardo Mariano, que a partir de variados recortes observam como o conceito de Diabo assume nuances específicas em cada contexto histórico e cultural. Mas em todos se percebe uma visão dialética do Diabo que inserido num sistema simbólico religioso assume aspecto relacional dentro do mesmo, tornando-se essencial à sua produção e reprodução, em suma ao seu sentido.

3.1 DIABO NOS PRIMÓRDIOS DO CRISTIANISMO: BREVE SÍNTESE

Toda e qualquer cultura, nos mais diversos contextos históricos tem que lidar com problema do Mal e do sofrimento na existência humana. A recorrência dessa questão está no cerne da compreensão da construção do conceito de Diabo como resposta e significação a este aspecto da realidade. Produzida e reproduzida por séculos, a representação do Diabo como configuração do Mal e do sofrimento, ganha contornos mais específicos no esteio da consolidação do Cristianismo, no qual adquire papel central na experiência religiosa.

Mariano (1999) observa que essa importância deve-se ao paradoxo inerente à concepção de um Deus, que por princípio condensa o Bem, a justiça e a onipotência, que não deixa margem para se compreender essa contradição. Na mesma perspectiva Nogueira (2002) demonstra que independente das múltiplas configurações assumidas ao longo dos séculos a representação do Diabo no Cristianismo sempre cumpriu a função de atribuir lógica a idéia de um único Deus perfeito em contraposição a incoerente existência do Mal. Sem o Diabo o Mal adquire existência ontológica diminuindo a perfeição de Deus e de sua criação.

Nesse sentido, o Diabo exerce ação co-protagonizadora na história do homem, na medida em que forma o sistema que opõe o Mal/Bem e Deus/Diabo. Além de dar sentido aos aspectos inexplicáveis da existência, colabora para compor a noção de liberdade do indivíduo, a partir do livre-arbítrio. Mas tal historicidade tem por correlato às diversas ressignificações nos diferentes contextos históricos e sociais que implicam em configurações concretizadas nos discursos teológicos da época da qual é produto. Por este motivo a identificação de uma cronologia exata para o início das sistematizações sobre a figura do Diabo mostram-se complicadas. O caminho analítico mais eficiente tem sido a conceituação do Diabo a partir das reflexões teológicas, sobretudo o Cristianismo, da iconografia e do imaginário religioso. (NOGUEIRA, 2002)

A construção do sistema explicativo do Cristianismo desde seus primórdios impactou e modificou as representações do mundo natural e, principalmente o mundo sobrenatural. As articulações entre a realidade vivenciada e o imaginário se fundiram num sistema simbólico, no qual no mundo invisível seres sobrenaturais se

empenham na luta entre o Bem e o Mal. Este combate rompe às fronteiras do sagrado direcionando a conduta moral e o comportamento social, dando sentido à realidade, aos infortúnios e explicando possíveis desvios à ordem moral vigente. (NOGUEIRA, 2002)

Os especialistas do sagrado, na sua condição de guardiões e detentores do simbolismo sagrado que compõe o Cristianismo, manipulam este imaginário na tentativa de uniformizar visões de mundo. Mas como mediadores entre sagrado e a realidade não conseguem seus objetivos “[...] essa mediação está longe de ser eficaz, pois estamos diante de uma coletividade permeada por diversos conteúdos simbólicos, no qual o Cristianismo preenche – ainda que de modo dominante – somente uma parcela das representações” (NOGUEIRA, 2002, p. 11).

Na luta pelo monopólio do sistema simbólico sagrado que define visões de mundo e garante a oferta dos bens de salvação ou a hegemonia das crenças,

“[...] a Igreja necessita detectar, divulgar e exorcizar o Mal, garantindo assim, o domínio da consciência coletiva. Aqui, chocam-se duas tendências: uma religiosidade que é vivida pela coletividade e entremeada de crenças tradicionais e a tarefa da ortodoxia de ganhar o poder sobre as consciências, e levar a coletividade a aproximar-se e sujeitar-se ao discurso eclesial” (NOGUEIRA, 2002, p. 12).

Muchembet (2001) também aponta a necessidade de construção de um sistema teológico, pelos seus teóricos, que encerrasse as múltiplas concepções sobre o Mal encontradas no Antigo e no Novo Testamento, ao longo do processo de consolidação do Cristianismo, e as diferentes visões de mundo contidas nos sistemas religiosos politeístas presentes na época.

Link (1998) reforça essa concepção ao analisar as mudanças da iconografia do Diabo na história do Cristianismo e de como elas são representativas de mudanças radicais nas diretrizes da ortodoxia religiosa que pretende se legitimar.

Desse modo as influências culturais e religiosas que serviram de substrato para construção do conceito de Diabo no imaginário cristão revestem-se de vários matizes confirmando seu caráter essencialmente histórico e que remonta, principalmente, à tradição religiosa hebraica, visão encontrada nos vários autores, e as reelaborações das tradições religiosas da Antiguidade efetivadas por ela,

revelando em seu bojo recorrentes apropriações, reinterpretações e ressignificações de outras crenças no interior do campo religioso.

3.1.1 Tradição hebraica: contribuições para construção da idéia de Diabo no Cristianismo

De acordo com Nogueira (2002) da tradição hebraica emergiu no imaginário das gerações posteriores o arquétipo do adversário de Deus. Os hebreus em sua diversidade herdaram crenças religiosas e para-religiosas das diferentes tribos que compunham sua nação, seus mitos e práticas heréticas que permeavam a Mesopotâmia da época. Para o autor, no princípio os hebreus não sentiam a necessidade de configurar uma entidade representativa do Mal. Seu Deus tribal *Jahveh* era superior aos deuses das tribos vizinhas encarados como adversários e personificação da maldade tornando desnecessário uma figura do Mal. Não obstante o monoteísmo implícito na ortodoxia, no nível popular, como *lócus* privilegiado de reinterpretações coexistiam tradições religiosas, práticas mágicas, superstições, história oral que apontam o sincretismo das representações religiosas.

Existiam, portanto, superstições e crenças que se traduziam em noções de que ora os deuses estrangeiros eram apenas ídolos sem poder sobre o verdadeiro Deus: o Deus de Israel. Ora trabalhavam com a noção de que como deuses tribais configuravam espíritos das trevas. Vê-se, neste contexto, o elemento político de demonização do adversário e os conflitos territoriais da Palestina naquele período reforçavam esta prática. Mesmo sem uma conceituação clara do demônio os hebreus possuíam no seu sistema simbólico religioso os “*rouach raha*” ou espíritos malignos, mas que eram enviados por Deus a título de punição. Estes espíritos eram configurados em consonância com a idéia de Deus único Senhor do Bem e do Mal.

A construção da representação de uma hierarquia demoníaca entre os hebreus teria sofrido influência decisiva no período conhecido como cativo da Babilônia, no século VI a.C.. Neste contexto ao lado da crença oficial, foram reelaboradas

crenças tribais não extintas pelo discurso ortodoxo. Estas crenças adquiriram sentido e significado no contato com tradições religiosas mesopotâmicas que tinham aspectos simbólicos em comum e que foram sistematizadas num sistema mágico-religioso significativo.

Assim entre os caldeus encontravam-se referências a um sistema demonológico composto por legiões de entidades semi-divinas hierarquizadas em classes. Para cada classe, atributos específicos. Embora tais entidades não fossem consideradas propriamente malignas, já se configuravam em representações iconográficas que oscilavam entre o homem e o animal. Várias lendas personificam este arquétipo mesopotâmico sobre o demônio: Azazel (aziz = força e El = deus) demônio do deserto; Lilith – primeira mulher de Adão considerada depois demônio da luxúria. Segundo Nogueira (2002) do contato com os caldeus e suas divindades advém o substrato que forneceria aos demônios o seu chefe.

Ainda neste período de cativo na Babilônia, e, também, posteriormente, os judeus entram em contato com o mazdeísmo persa o que foi determinante para a corporificação da demonologia deste povo. A religião persa cuja doutrina dualista trazia implícita a oposição entre o Bem e o Mal num combate incessante no qual arcanjos “spenta” representam o bem; e os “daêvas” deuses iranianos representavam as forças demoníacas. Assim “[...] O mazdeísmo fornecerá o pano de fundo dualista que libertará o Demônio no pensamento judaico e possibilitará, através da assimilação da crença em espíritos *benéficos* e *maléficos* a composição de um hierarquia [...]” (NOGUEIRA, 2002, p.19).

Outra contribuição relevante na construção de uma demonologia no judaísmo seria a cultura helenística. O contato com os gregos significou o imbricamento de crenças religiosas diferentes e uma sistematização do elemento do Mal num sistema simbólico coerente traduzido numa mudança da perspectiva teológica “[...] Do século II a.C. ao I d.C. desenvolver-se-á uma rica literatura sobre o demoníaco, à margem da tradição erudita [...]” (NOGUEIRA, 2002, p.20).

Por esta literatura o imaginário rompeu com as fronteiras da ortodoxia e concepções de espíritos malignos que se contrapõem aos desígnios do Criador

emergem provocando reinterpretações do Antigo Testamento, como no caso do livro dos Jubileus (135 – 105 a.C.). (NOGUEIRA, 2002)

Nestas reinterpretações o Diabo cristão começou a ganhar forma e função e com a associação à reforma no politeísmo grego pela escola neoplatônica, na qual se formulou uma cosmovisão cujo sistema teogônico admitia um Deus que não dividia seus atributos divinos com outros entes espirituais. Mas para manter a coerência da religião helenística distribuíram as divindades em seres com poder abaixo do Ser Supremo, que participavam do mundo sobrenatural, ora como entidades que personificavam a perfeição de Deus, ora as fraquezas humanas. Para não serem confundidos com Deus, Platão denominou estes seres inferiores em poder com o nome de demônio (*daimon*) palavra que designa ação divina tanto para o Bem quanto para o Mal. (NOGUEIRA, 2002)

Essa reelaboração neoplatônica se fundamentou numa concepção monoteísta, mas sem excluir o politeísmo expressado nos rituais praticados e no sistema mitológico constitutivo do imaginário. Assim, no universo neoplatônico legiões de demônios estão presentes em todos os aspectos da realidade natural e sobrenatural.

A essa reinterpretação associou-se à liturgia helênica rituais mágicos e orientais. Práticas religiosas da Grécia, Egito, Pérsia, Fenícia e Mesopotâmia, por tendências sincréticas e confluentes, foram demonizados neste período. Neste contexto, estas visões teológicas se mesclaram à religiosidade judaica. Com a entrada no século II d.C., os livros sagrados destes povos foram traduzidos para grego e as divindades pagãs classificadas de demoníacas (*daimonia*) juntamente com os animais fantásticos que povoavam o imaginário religioso do Antigo Oriente.

Assim a tradição judaica imbricada nestas representações foi inundada por espíritos malignos,

“É o primeiro momento de glória de Satã: a sua grandiosidade, negada pelo Antigo Testamento, será devidamente estabelecida pela literatura apócrifa e posteriormente reconhecida pelos Evangelhos e pelo Apocalipse de São João, onde Satanás assume o lugar de príncipe das trevas, responsável pela perdição do gênero humano. Desenvolve-se uma distinção mais nítida entre anjos e demônios, incorporada nos contatos com os povos vizinhos, e constitui-se uma doutrina escatológica, até então ausente entre os hebreus, uma vez que a preocupação de sobrevivência da nação

suplanta a preocupação individualista de salvação da alma no Além, impedindo uma verdadeira figuração do outro mundo. Presente nos sistemas religiosos vizinhos, notadamente o caldeu e o persa (onde a doutrina dualista acentua o prestígio do Além), que prevêem destinos diferentes para os pecadores e os puros, a noção de *Inferno* assume um alto grau de elaboração na literatura apócrifa” (NOGUEIRA, 2002, p. 22- 23).

Dessa forma à noção de Céu/Inferno associaram-se visões místicas sobre recompensas e punições divinas.

3.1.2. As várias nomenclaturas do Diabo do Antigo ao Novo Testamento

As nomenclaturas do Diabo seguem a historicidade da tradição religiosa do judaísmo construída e ressignificada na interação com outros povos e suas crenças. Como citado acima o monoteísmo compunha a ortodoxia religiosa dos hebreus e a idéia do Mal era indefinida em consonância com a representação de um Deus absoluto. O Mal neste contexto era compreendido como punição do próprio Deus sem configuração e personalidade definida. As referências no Antigo Testamento a um elemento concreto do Mal se restringem ao Livro de Jó, no qual Deus envia seu anjo para testar sua fidelidade, mesmo assim o *Satan* designava um posto na hierarquia divina e não um ser maligno.

Conforme assinalado por Nogueira é do contato com povos inimigos nos vários períodos de cativo que os judeus assimilaram suas divindades a demônios. Ou reinterpretaram em outros significados como no caso do termo Lúcifer (que aparece em Isaias 14:12 no Antigo Testamento), que originalmente representava entre os caldeus uma designação ao rei e, não um demônio personificado. E, ainda, Belzebu (Baal-Zeboub), deus filisteu que também foi associado ao demônio entre outros. Dessa forma trazem um conteúdo mais político que propriamente teológico. (NOGUEIRA, 2002)

Link (1998), também, aponta nas diversas nomenclaturas designativas do Diabo as reelaborações e reinterpretações históricas operadas neste conceito a partir da interpenetração da tradição judaica com outras culturas, que podem ser observadas nas referências encontradas no Antigo e no Novo Testamento, mas

especificamente nos textos apócrifos. Na sua análise demonstra como a palavra Satã é anterior ao termo Diabo e não o seu nome.

Nas línguas ocidentais usam o termo Diabo: *devil, diable, diablo, diabolo, teufel*. Mas em todas na qual o termo Diabo aparece têm também o termo Satã,

“Embora sejam mais ou menos a mesma coisa, não há Diabo sem Satã, e não há Satã sem Diabo. ‘Mais ou menos a mesma coisa’ hoje em dia, porém muito diferentes no princípio. *Satan* é uma palavra hebraica que em geral significa adversário, nada mais. Às vezes ele é um ser humano, às vezes uma figura celestial. Em Jó, no Antigo Testamento, Satã é um membro do conselho de Deus. Satã é um posto, seja de inspetor, seja de promotor. Satã é um título, não é um nome de ninguém. Satã *não* é o Diabo (embora viesse a tornar-se o Diabo em comentários cristãos). No cânone do Antigo Testamento, exceto em Jó, raramente encontramos o Satã (ou Satã); quando encontramos, ele não é importante. O adversário de Deus - o Diabo - é chamado *diabolos* nos Evangelhos de Lucas e Mateus. Essa palavra grega significava acusador ou difamador; foi traduzida para o latim como *diabolus*. O Satã e o Diabo eram diferentes. Porém, mais de trezentos anos antes de Cristo, um fator de resultados imprevisíveis fora introduzido pelos judeus alexandrinos: ao verterem o Antigo Testamento para o grego, traduziram o *satan* hebraico para o grego *diabolos*. É por isso que o Diabo do Antigo e do Novo Testamentos têm o mesmo nome, embora não signifiquem a mesma coisa [...] Mas o significado de *diabo* deriva de três palavras em hebreu, grego e latim - *satan, diabolos e diabolus* -, confundindo as pessoas ao longo dos séculos [...]” (LINK, 1998, p.24).

Outro termo designativo de Diabo ou demônio seria *Daimon*, mas no original significava um espírito mediador entre deuses e homens. Demônio, também, podia significar o “gênio” de um homem, e, ainda, espírito perverso, dominador, que aparecem no Novo Testamento como reinterpretações dos demônios platônicos, que não eram considerados nem bons e nem maus. Mas que adquiriram nova conotação na associação deuses pagãos = demônios maus = diabos, a fim de legitimar a condenação de cultos aos deuses pagãos. (LINK, 1998)

No Novo Testamento, em Marcos, Diabo é chamado de Satanás demonstrando as confusões semânticas das traduções, assim surge o *satan* hebreu, convertido a *diabolos* em grego ou no aramaico por *satanas*. Satã, Satanás, *diabolos* e *diabolus* têm seus significados inter-relacionados. Embora somente Satã fosse associado a demônios ao longo do processo histórico de construção da idéia de Diabo estes termos se confundem. Em suma Satã passa a representar o nome do Diabo, no paralelo Satã = *diabolos*, como exemplo tem-se as menções em Apocalipse 12:9. Nesse sentido houve fusões de termos de diferentes tradições religiosas encerradas em traduções, propiciando as confusões semânticas e as reduções de

nomes diferentes a um único significado. As traduções da Bíblia para o grego e depois para o latim enterram toda e qualquer distinção, completada por volta do século III. (LINK, 2002)

Esta multiplicidade de termos designativos do Diabo aponta, ainda, para os diversos papéis e funções por ele desempenhado na construção de teologias do Cristianismo. Para cada nome ou intercâmbios de nomes, um papel ou função na construção e significação do sistema religioso no qual ele aparece como elemento explicativo do Mal.

3.1.3 *Papéis e funções do Diabo nos primeiros séculos do Cristianismo*

Por inferência, conclui-se que a emergência do Cristianismo significou um processo de reelaboração, apropriação, imbricamento e reinterpretções das tradições religiosas correntes. Neste processo de reinterpretação dos simbolismos sagrados alguns de seus elementos foram repelidos ou aceitos e envolvidos por uma bagagem mística que existia paralelo à ortodoxia. Vários movimentos religiosos e heresias multiplicavam-se, religião e magia se misturavam. A visão de mundo se transforma. O mundo social volta seu interesse para o supranatural, entrelaçando o universo real com a realidade invisível. O mundo concreto aparece como mero reflexo desta realidade não perceptível, no qual, o confronto entre Bem e Mal determina os acontecimentos. (NOGUEIRA, 2002)

Neste contexto, o Cristianismo e a concepção de mundo do Judaísmo tardio sobre o Mal se encontraram e a aquiescência das idéias correntes deu início à percepção da existência de um inimigo concreto de Deus,

“[...] A demonologia que inicia o seu aparecimento nos textos apócrifos é retomada de forma ligeiramente modificada – mais sistematizada – no Novo Testamento. Ao contrário de Yahvé no Antigo Testamento, Deus agora possui formidáveis adversários na pessoa de Satã e sua corte de demônios. Os evangelhos, os Atos dos Apóstolos, as Epístolas de Paulo e o livro do Apocalipse trazem abundantes alusões a essa luta formidável. Daqui por diante, Satã é o *grande adversário*, tendo por missão combater a religião que acaba de nascer e que será no futuro o Cristianismo; Satã é o inimigo implacável de Jesus e seus discípulos, tramando incessantemente a ruptura da fidelidade ao Senhor e pondo a perder os seus corpos e almas [...]” (NOGUEIRA, 2002, p. 25-26).

O demônio que antes servia de arquétipo para a construção da representação judaica de luta do povo escolhido por Deus para sobreviver aos adversários, serve agora a noção da humanidade como povo de Deus que deve ter por objetivo o Paraíso Eterno.

Outra questão pertinente foi que esta idéia de Diabo que tenta o homem e se apossa de seu corpo e de sua alma causando inúmeros malefícios teve por consequência a relevância maior atribuída à cura e ao exorcismo. Estes rituais fundamentados nas narrativas do Novo Testamento na qual Jesus e seus Apóstolos expulsavam demônios e curavam as enfermidades apareceram como demonstrações concretas do conflito entre o Bem e o Mal, que se realizava no campo físico e espiritual. O embate anunciava a vitória sobre a morte e que o poder de Jesus estava ao alcance dos homens. (MARGARIDA OLIVA, 1997)

A concepção de que o mundo se divide entre o Reino de Deus e o Reino do Diabo emerge no imaginário religioso. O Cristianismo descrito como Reino de Deus opõe-se ao Reino de Satã, representante do Mal, no qual se materializa um eterno combate entre Deus e o Diabo.

Esta dicotomia trazia implícita a idéia de que tudo o que afastava o homem de Deus, ou do Cristianismo, seria obra do Diabo. Neste discurso a busca pela hegemonia religiosa fica clara no processo de demonização da própria religião judaica da qual a representação de Diabo fora retirada, ocorrendo o mesmo processo com outros credos não cristãos relegados à condição de “pagãos” ou cultuadores de Satanás.

O papel do Diabo passa a ser definido na oposição a Deus, no qual ele era seu adversário e sua função seria incitar os homens ao pecado afastando-os de Jesus e sua finalidade era a posse da alma e do corpo ocasionando os mais diversos males e sofrimentos. Estas idéias mesmo próximas do sistema explicativo do Novo Testamento no qual o sacrifício de Jesus determinava a relação de dependência de Satã foram sendo, paulatinamente, reinterpretadas no esteio da institucionalização da doutrina cristã e a sua função teológica se delineia e se configura “[...] o Espírito do Mal passa a integrar o dogma central do cristianismo, ou seja, o da queda do

homem, do pecado original e da redenção pela morte do Messias na cruz” (NOGUEIRA, 2002, p. 28).

O Diabo assumia, para os primeiros cristãos, o papel de atribuir sentido aos fenômenos que não podiam controlar. Em suas crenças as desgraças, sofrimentos e calamidades eram creditadas à intervenção de forças malignas e o contrário às forças divinas. (NOGUEIRA, 2002)

As concepções de Satã disfarçando-se e configurando-se concretamente a fim de exercer sua malignidade foi lançada por meio da idéia de anjo caído ou como a serpente que tentou Adão e Eva no Paraíso, engendrado nos meios cristãos, cujo corolário encontrava-se nos textos apócrifos do século I d.C. Nos séculos II e III d.C. a noção foi retomada pelo clero da Igreja e institucionalizada pela Igreja grega e latina. O maior exemplo dessa visão, como demonstra Link (1998), encontra-se em Santo Agostinho, principal pensador cristão do século V, que aprofundou a sistematização da idéia de Diabo como anjo caído e, diretamente, relacionado à presença do Mal na existência humana. Em sua obra “A Cidade de Deus” ele constrói sua representação de Demônio expulso dos céus por ter cometido o pecado do orgulho, tentando, assim resolver os questionamentos sobre a origem do Mal. Qualquer oposição as idéias defendidas significava neste contexto manifestação de heresia e sua associação ao Diabo.

No plano teológico, na retórica da Igreja, servia para legitimar o discurso oficial em busca de hegemonia, além de ratificar a ação maligna do Diabo entre o povo de Deus por meio das práticas religiosas pagãs. Ao mesmo tempo em que reforçava a posição de Satã no sistema religioso e sua função de testar a fé dos cristãos, determinava sua inferioridade em relação a Deus e à Igreja Primitiva. Neste sentido “[...] A permissão concedida por Deus aos demônios de colocar os cristãos à prova era simplesmente para que estes pudessem cobrir os espíritos malignos de vergonha e, ao mesmo tempo, reforçar a sua própria fé [...]” (NOGUEIRA, 2002, p. 32).

Não obstante a expansão do Cristianismo, nos primeiros séculos, sobre as religiões pagãs, que fundamentava ainda mais esta percepção entre os teólogos, a persistência de crenças e práticas rituais politeístas demonstram a ineficácia dos

interditos institucionais naquele contexto. Os núcleos das crenças populares não foram destruídos a despeito das proibições, como por exemplo, consulta aos oráculos, de sacrifícios e dos rituais de celebração. A correlação entre o Diabo e as religiões pagãs sistematizada pela Igreja encontraria seu limite na própria demonização que acabou por reproduzir as crenças que objetivava suplantar.

Dessa forma, a Igreja engendrou a apropriação de elementos e práticas dos cultos pagãos presentes no imaginário religioso da época. As festas organizadas para celebração de divindades antigas foram assimiladas numa nova estrutura, houve a transformação de santuários em templos para culto aos santos, a Jesus e à Virgem Maria, indicando os mecanismos de resignificação. Nessa fase observá-se no Cristianismo duas tendências contraditórias que permaneceriam por longo tempo: a conciliação operada pela apropriação e resignificação de divindades, crenças, ritos e festas religiosas o que pressupunha um compromisso com o universo religioso da época; no outro extremo aprofundava a intolerância religiosa nas definições de heresias que ortodoxia referendava em seu discurso. (NOGUEIRA, 2002)

3.1.4 Institucionalização do Diabo na expansão do Cristianismo: Igreja Primitiva no período medieval

No longo processo de expansão do Cristianismo, no decorrer da Idade Média, o imaginário religioso fundado, anteriormente, no politeísmo clássico de tão reelaborado se fragmentou sob a base comum dos dogmas cristãos, embora tenha permanecido implícito com outras significações na estrutura que se consolidava e, ainda na memória da coletividade. O Diabo passou a ocupar posição primordial no sistema religioso e a ele era creditada a responsabilidade pelos acontecimentos considerados insólitos ou que representassem desordem. Ele servia de explicação para a loucura, a morte, o sofrimento e todo e qualquer fato cotidiano por mais banal que fosse.

Daí adveio à expressão comum de que no período medieval o Diabo estava solto no cotidiano dos cristãos que,

“[...] Embora acreditando que Jesus havia vindo ao mundo para salvar o homem do Diabo, a Igreja deixou de sustentar que ele estava totalmente vencido. Se assim fosse, não haveria razão para a continuada existência da Igreja. Aos olhos dos cristãos, surgia a aterrorizante certeza da existência de uma conspiração sobrenatural contra o triunfo do Salvador. O poder absoluto de Satã sobre a humanidade havia sido quebrado, mas ele permanecia um formidável oponente. Ele odiava Deus e todos os seres humanos, concebidos à imagem divina, e ansiava por capturar o maior número possível de almas em seu reino infernal, para despojá-las de sua divina semelhança, vingando-se por sua queda: negando os homens a Deus e Deus aos homens” (NOGUEIRA, 2002, p. 41).

A oposição Bem/Mal igual a Deus/Diabo se fundamenta de forma definitiva naquilo que os autores consultados identificam como “pedagogia do medo” que institucionalizou este dualismo a ponto do Diabo ter mais destaque que Deus no discurso religioso. Mas esta obsessão pelo diabólico teve como contrapartida sua incursão no imaginário social como um elemento familiar. Até mais familiar que os santos e patriarcas que emergiam no papel de representantes exemplares dos dogmas da Igreja oficial, na Baixa Idade Média. Enquanto o Diabo era representado de forma burlesca e ambígua (podendo ser configurado como homem, animal, monstros híbridos ou na forma dos deuses pagãos), em sua função de adversário de Deus e responsável pela punição dos pecadores e/ou hereges, e, ainda para reforçar sua inferioridade diante de Deus. A percepção corrente era da que o Diabo poderia ser de alguma forma ludibriado e ridicularizado por fórmulas mágicas não totalmente abandonadas e esquecidas pela cultura popular, ratificava a noção de que a vitória de Deus estava assegurada. (NOGUEIRA, 2002)

Essa visão de Diabo domesticado traz implícito a lentidão do processo de demonização das crenças populares e das superstições contidas no folclore desses grupos. Os autores analisados concordam que as representações do Diabo ganharam centralidade em função da busca de hegemonia pela Igreja que se viu obrigada a encerrar as múltiplas concepções do Mal dispersas numa sociedade fragmentada, tanto na esfera cultural, social e política, em uma teologia legitimada e racional. Assim, de figura que interessava mais os teólogos, construiu-se, a partir do século XII, uma linguagem simbólica identitária encerrada num discurso no qual o Diabo era o eixo, instalando uma atmosfera de terror no seio da sociedade,

“[...] O demônio era considerado capaz de se apresentar sob todas as formas humanas imagináveis [...] Podia fazer crer a seus interlocutores que era um anjo de luz. Assumindo a estatura de um

gigante, falando através de um ídolo, soprando o seu veneno em uma rajada de vento, ele nem sempre manifestava sua diferença, sua monstruosidade [...]" (MUCHEMBLET, 2001, p. 26).

Nogueira (2002), também, assinala uma sistematização dogmática das representações do Diabo numa idéia uniforme, em meados do século XII. Se antes sua intervenção nos assuntos humanos estava subsumido num folclore multifacetado, no qual suas ações eram taxadas de diabólicas ou de travessuras e perversidades, denotando sua ambigüidade, nesse contexto de sistematização esta duplicidade desaparece dando lugar a percepção de que a Terra estava impregnada de legiões de Demônios. O reforço para esta concepção fundamentou-se através da autoridade de São Tomás de Aquino que lhe revestiu de uma malignidade absoluta.

Ao Diabo, este teólogo, concedeu poder de atuação quase infinita no mundo perceptível, podendo assumir qualquer forma concreta e se valer de todos os artifícios: o Diabo podia assumir a forma de animais, seres humanos e, principalmente, negros. Era impossível delimitar seu número e por isso o homem poderia ser importunado por vários deles, ao mesmo tempo. As concepções da época são assim justificadas em São Tomás de Aquino que atribui substância, inteligência e poder ilimitado ao Diabo com este podendo invadir o pensamento, o corpo e alma dos homens.

O que era folclore transformou-se em dogma legitimado na doutrina da Igreja que definiu os atributos dos demônios que eram comandados por Satã que se transformou no arquiinimigo dos homens. Estes precisavam da constante intervenção de Deus e ajuda dos sacerdotes. A igreja então definiu dezessete sinais da presença dos demônios para auxílio dos sacerdotes no exorcismo e que abrangiam um leque extenso de possibilidades, que encontravam sentido nas vicissitudes cotidianas, mesmo que a maioria da população jamais tivesse presenciado um caso de possessão.

Aos dezessete sinais de possessão os médicos medievais acrescentaram outros dezessete sinais que refletiam o universo mental deste contexto histórico e que contribuíram para revestir o discurso religioso de uma aura de cientificidade. Entre eles os mais ilustrativos estavam:

- doenças não identificadas e que se agravavam com os tratamentos da época; quando os sintomas e as dores fossem de tal magnitude a ponto de não seguir a lógica da maioria das doenças conhecidas;
- quadros de melancolia sem motivo aparente; perda de apetite ou mal estar; impotência;
- constrangimento na presença de sacerdotes ou de pessoas as quais se acreditava ser responsável pelo Mal e por último quando ao se aplicar unções sagradas nas partes afetadas pelo Mal ocorresse transpiração ou qualquer outra modificação anormal. (NOGUEIRA, 2002)

No discurso oficial e nos sermões litúrgicos a onipotência do Diabo era referendada pela exaltação dos malefícios causados a humanidade e pela crença corrente de que ele agia com a permissão de Deus. No século XIII o medo do Diabo se expandiu enormemente, chegando aos séculos XIV e XV, despertando o pânico reforçado pelas crises no feudalismo e aumento da miséria levando a coletividade a encontrar no demônio toda explicação. A percepção corrente é de que Deus abandonara a humanidade que estava sob o jugo do Reino do Diabo. (NOGUEIRA, 2002)

Portanto, a demonologia com suas concepções de Diabo e Inferno passam de simples metáforas religiosas a doador universal de sentido e o Mal de elemento extrínseco ao homem a algo palpável e concreto no interior do corpo e da alma reforçando as noções de pecado, de culpa e de punição, e conseqüentemente, transformando-se num mecanismo legitimador da ortodoxia. O Diabo invade o imaginário social construindo e reproduzindo as visões de mundo impactando, também, a noção de santidade.

“[...] O modelo de santidade, colocou-se, de certo modo, ao alcance de um público maior, obviamente ainda minoritário dentro da sociedade, dando a seus membros o sentimento de participarem de uma obra divina glorificadora, reservada aos melhores fiéis. O processo mental em questão baseia-se na ênfase dada ao sentimento de culpa, sobretudo de quem não consegue abafar completamente a animalidade que cada um sabe trazer em si. O olho de Deus está dentro do seu corpo imperfeito e sofredor. O demônio aí também se encontra à vontade, se não for expulso, se não lhe forem cerradas as vias de entrada [...] O diabo deixa de ser um homem decaído na graça, ou pervertido, para tornar-se a fera

imunda escondida nas entranhas do pecador [...]” (MUCHEMBLET, 2001, p.47 - 48).

Mestre dos disfarces o Diabo assume várias configurações como aponta Link (1998) a partir de análises da iconografia da arte cristã no decurso de sua consolidação, desde animais grotescos, dragão, diabretes com chifres, garras, figura humana deformada e repugnante, configurado. O Diabo tem a máscara do seu tempo. Se no século IX ele aparece na forma humana diversas vezes, progressivamente assume formas grotescas, pêlos, asas, patas e garras, retornando na forma humana no século XV. Quando na forma humana a concepção implícita é de um Diabo que pode ser ludibriado, demonstrando sua impotência frente a Deus. No século XIII, monges acreditavam que pegavam diabos como se pega um resfriado. Ele não era apenas um micróbio no tecido social era o responsável por todos os males. A idéia de Diabo como micróbio prevalece até fins da Idade Média.

Mas a grande influência na iconografia do Diabo foram os deuses das religiões clássicas, principalmente, as figuras de Pã, de sátiros e faunos. As principais características seriam chifres, orelhas de bode, cascos, rabo e parte inferior do corpo peluda, meio animal e meio homem ou um homem totalmente coberto de pelos. (LINK, 1998)

Nogueira (2002) ressalta outros aspectos além destes retirados de Pã e dos faunos, os acréscimos de asas de morcegos animal de hábitos noturnos e que dorme diabolicamente de ponta-cabeça. Na tradição popular o Diabo ficou coxo quando precipitado dos céus implicando em riscos para aqueles que porventura tivessem deformidades físicas. E, mais, na forma de touro, camundongo, mosca ou cão preto, cor predominantemente associado ao demônio. Nogueira assinala que no fim da Idade Média a idéia de demônio povoava o imaginário cristão despertando interesse na sua classificação, na determinação e alcance do seu poder, e no seu conhecimento.

Teólogos faziam tentativas de estabelecer o número de demônios existentes e sua hierarquia. Outros tentavam nomeá-los de acordo com o poder a eles atribuídos, mas admitiam Lúcifer como chefe hierárquico, cita o exemplo de Spina (século XV)

para o qual cada ser humano além do anjo da guarda tinha um demônio pessoal que o acompanha ao longo da vida, o mesmo ocorria com as cidades e castelos.

A classificação por função dos espíritos do Mal emprestava ordem e coerência à demonologia, além, de servir de justificativa para perseguições às possíveis heresias, que apareciam como respostas alternativas frente o discurso ortodoxo. Inegavelmente no Cristianismo as heresias adquiriram suma importância, este termo derivado do grego *hairesis* denotava escolhas entre diversas filosofias, originalmente, e para gregos, judeus e romanos não pressupunha conotação moral. Foi a partir do século VI que heresia passou a ser definida como desvio da doutrina cristã, creditado a ação do Diabo. Por essa lógica a Inquisição adquiriu coerência e legitimidade, visto que os opositores da Igreja, que representava o poder de Deus na Terra, só poderiam representar o Diabo. (LINK, 1998)

Referências ao Diabo, para Link (1998), sempre significaram referências aos oponentes. O Diabo não tem rosto, seu rosto é do concorrente. Enquanto historicamente Cristo tornou-se individualizado expressando todos os rostos, com exceção da luxúria. O Diabo raramente aparece individualizado, mesmo que judeus, sarracenos e hereges o fossem, por isso, o anti-semitismo foi tão constante na arte cristã. Produto do seu tempo, sem caráter ou forma definitiva,

“O Diabo é uma extraordinária mistura de confusões. Satã é uma criatura da teologia, da ideologia e política práticas e de tradições pictóricas estranhamente ligadas. O soberano do Inferno, o anjo rebelde, a contrapartida de Miguel na pesagem das almas e o perverso micróbio provocador [...] Sem uma iconografia fixa, o Diabo pôde ser Godzilla, um Pã desvirtuado, uma peste peluda, com ou sem asas, com ou sem chifres, com ou sem cascos fendidos, feroz ou cômico. Uma vez que o Diabo podia ser tanto um micróbio quanto um anjo caído, como poderia ter um rosto? Não poderia pois não era um caráter, era apenas uma abstração [...]” (LINK, 1998, p. 193).

Na mesma perspectiva Muchemplet (2001) analisa a mudança da imagem do Diabo no final da Idade Média. Mudança derivada da imaginação popular e dos monges. O Catolicismo conquistador intensifica sua imposição, transformando Satã num mito obsessivo. A partir da construção do Maligno, paulatinamente, elaboraram um corpo de doutrinas mais próximos do imaginário do povo, atribuindo-lhe um novo sentido, até desembocar na produção de um arquétipo humano de Mal Absoluto, traduzido na figura da feiticeira e da teoria de *sabbat*. E, que foi colocada em

prática pela Inquisição (a partir do século XIII), por sucessivas gerações resultou na mudança de percepção sobre a figura do demônio. Este se tornou tão distante quanto Deus com o agravante de poder entrar nos corpos de seus adeptos humanos.

A figura da feiticeira encarnava neste contexto o combate as heresias que a ortodoxia religiosa queria extirpar (séc.XV). A Igreja concentrava, assim, em um inimigo simbólico comum todas as práticas heréticas, que ao mesmo tempo realinhava divergências internas e externamente expressava a legitimidade e a ortodoxia dos grupos que se pretendiam hegemônicos. Dessa forma, não foi por mera coincidência que a repressão à feitiçaria ocorreu mais intensamente nas regiões européias de maior incidência de heresias e alvo de concorrência pelo poder político e papal. Em Savóia, Suíça e Borgonha o Diabo estava solto ou em outros termos as disputas pelas imposições de leis e do tipo de fé de cada grupo “[...] neste corredor asperamente disputado, onde a imprensa havia nascido, acentuando os antagonismos intelectuais, à espera de Lutero [...]” (MUCHEMBLET, 2001, p.62). O Renascimento também emerge com as novas idéias humanistas delineando o confronto entre o velho e o novo.

3.1.5 O Diabo na Reforma Protestante: continuidades e rupturas

Nogueira (2002) ressalta que o início da Idade Moderna (século XVI) encontra uma Europa permeada pelo medo aterrorizante do Diabo consolidando sua figura no imaginário cristão cuja difusão foi dinamizada pela imprensa nascente. Muchemplet (2001) acrescenta à importância da imprensa, as artes como vetor de circulação de novas imagens de Satã, visto que as representações realistas do corpo humano significaram uma verdadeira revolução cultural, tornando-se um desafio para a religião.

Embora persistisse a coexistência de duas imagens de Satã, a erudita e a popular. O segundo derivando de tradições míticas não extintas, sendo, portanto mais familiar e domesticável e, ainda um mecanismo de defesa ao medo dominante expressado na cultura erudita, o clima de medo permanecia. A Igreja oficial

reforçava o terror através do discurso e dos esforços de evangelização com sermões, caça às bruxas, missões, catequeses. Nem mesmo a Reforma Protestante significou uma ruptura com a idéia de Diabo presente na época. Para a Igreja o Diabo, nesta fase, foi dialeticamente necessário ao servir de substrato ideológico no combate as heresias que emergiam contra a ortodoxia religiosa vigente. Ademais justificava os esforços missionários no auge da colonização de outros povos. (NOGUEIRA, 2002)

A confirmação de que o advento do Protestantismo não culminou no fim da caça às bruxas encontra-se no fato de que os precursores da Reforma, Lutero e Calvino, aprovaram a pena capital (1540), para feiticeiros e/ou hereges. Os protestantes apoderaram-se do mito satânico desde o principio, perseguindo os hipotéticos seguidores do Demônio. Assim, o medo do Diabo no segundo quarto do século XVI teve forte impulso, remetendo-se às disputas pelo poder e as mudanças culturais no interior das elites sociais,

“[...] A renovação diabólica se enxertou nesta trama [que] provinha de uma reorientação desejadas pelas igrejas [...] Uma espécie de competição se desenvolveu entre protestantes e católicos para provar que o demônio estava ainda mais ativo do que antes, devido aos pecados e aos crimes do inimigo religioso [...]” (MUCHEMBLET, 2001, p. 73).

A ênfase partiu dos protestantes que buscaram no Antigo Testamento argumentos para demonstrar as astúcias do Diabo, desempenhando papel importante na divulgação dos seus poderes, contando ainda com a imprensa para sua difusão. No contexto do século XVI o mundo era visto como um campo fechado no qual se travava uma luta feroz entre o Bem e o Mal, com o agravante de que o demônio podia se esconder no corpo de pecadores, fundamentando ainda mais a cultura moral religiosa: Deus tornou-se um terrível vingador. O Diabo foi transferido para o centro da natureza humana tornando-se mais concreto, presente e temido. (MUCHEMBLET, 2001)

Nogueira (2002, p. 99) citando Lutero demonstra a percepção deste sobre o poder do Diabo no mundo,

“Nós somos corpos submetidos ao Diabo, em um mundo onde o Diabo é o príncipe e deus. O pão que comemos, a bebida que bebemos, as vestimentas que usamos, até o ar que respiramos e

todos os pertences de nossa vida corporal fazem parte do seu império”.

Muchemblem também destaca a crença de Lutero em demônios citando-o diversas vezes em sua obra “Conversações à mesa” (1531-1546), afirmando que ele “adere ao homem mais estreitamente que sua roupa ou que sua camisa, mais estreitamente até que sua pele”. Nesse sentido não havia distanciamento em relação ao universo mental da época. Para o pai da Reforma, Satã era concreto e palpável, muito mais que um princípio condensador do Mal. Podia estar em tudo e em todos,

“[...] Muitas vezes um ‘carrasco’ a serviço do Senhor, enviado para punir os pecadores, parecia-lhe capaz de agir em todos os momentos e sob múltiplas formas. Ele habitava o corpo dos hereges, dos revoltosos, dos usurários, das feiticeiras e até das velhas prostitutas, mas podia também aparecer como um anjo branco ou fazer-se passar por Deus. Ele assumia a forma de certos animais, leão, dragão, serpente, bode, porco, cão, lagarta multicor, papagaio, macaco de cauda longa e sobretudo moscas [...] difundia crenças populares a propósito do habitat preferido do demônio [...] Ele imputava à Satã a peste e considerava inúmeras doenças como devidas a seus esbirros em ação no corpo; era o caso dos loucos, dos sífilíticos, dos coxos, dos cegos, dos mudos, dos surdos, dos paralíticos [...]” (MUCHEMBLET, 2001, p. 147).

Mas o acirramento desta concepção de um Diabo terrificante e de um Deus vingador dinamizado pelos esforços pedagógicos da Igreja oficial e do Protestantismo, culminaram no aparecimento de uma estética do Mal e do Satanismo. Uma estratégia de convivência ou de defesa derivada da impotência humana frente às desgraças materiais. O homem encontrava-se dividido, ao mesmo tempo em que ansiava pelo Bem, interagia com o Mal a fim de encontrar significado e sentido para o inexplicável. Simultaneamente o Satanismo adquiria contornos de contestação ao controle religioso e, portanto social. No plano individual a lógica de adoração ao Diabo ou uso de elementos ocultistas estava associado a sua eficácia,

“[...] Práticas e cultos satânicos representam uma saída possível, seja para os arquetípicos problemas amorosos, para a obtenção de riqueza, da tão almejada saúde e felicidade, para os fins políticos ou então como uma forma de lazer que possa iluminar a monotomia de um cotidiano insípido e rejeitado [...]” (NOGUEIRA, 2002, p. 115).

A Reforma, então, referendou o poder do Diabo conferindo-lhe direitos e magnitude, encerrado nos discursos religiosos que buscavam se legitimar na

desqualificação de qualquer crença desviante da mensagem que visava difundir, não apenas àquelas relativas ao catolicismo, como também as interpretações dos demais reformistas protestantes: pietistas, gnósticos, arminianos, etc.

O potencial explicativo da perenidade do Mal e do Sofrimento no discurso religioso do protestantismo não declinou. Nesse contexto, o Diabo relaciona-se mais a ética e a conduta moral de cada cristão, nas suas escolhas individuais. Todavia, jamais perdeu seu lugar no sistema religioso visto que sua representação completa o sistema. Nogueira resume bem esta questão ao citar Michelet para o qual banir a existência do Diabo seria como negar a existência de Deus, assim,

“[...] Tocar o eterno vencido não é tocar o eterno vencedor? Duvidar dos atos do primeiro é a mesma coisa que duvidar dos atos do segundo, dos milagres que fez, precisamente para combater o Diabo. As colunas do céu têm os seus pés no abismo. O insensato que move essa base infernal pode queimar o Paraíso [...]” (MICHELET APUD NOGEIRA, p. 106).

O desencantamento do mundo por uma visão mais racional certamente impactou a noção de Mal na existência humana acrescentando novas fontes explicativas afora aquelas encontradas na concepção religiosa, fazendo com que o Diabo passasse a ocupar novos espaços na realidade social como, por exemplo, na filosofia e na literatura. No século XVIII, como demonstra Muchemplet (2001) ele aparece mais no mundo do mito e do simbolismo, na maior parte da Europa com exceção dos países ibéricos. Longe das práticas sociais a interiorização do Mal retira do Criador a imagem de indiferença, deixando-se de questionar a sua benignidade. E mais medicina e ciência invadem o cenário do imaginário social dividindo com o sobrenatural o conhecimento e sentido do mundo.

As racionalizações nos sistemas religiosos deslocaram o problema do Mal para a esfera metafísica, mas sem excluí-lo, apenas realinharam sua posição no sistema explicativo a fim de se adequarem as exigências de um mundo em mutação. Assim no imaginário social dos séculos XIX e XX, o demônio estaria dentro do homem, na luta interna ditada pelo comportamento ético e na interpretação correta das Sagradas Escrituras. A correção moral e a observância à doutrina aparecem como barreiras à presença do Mal e, por conseguinte do Diabo na vida do cristão protestante.

Alfredo Oliva (2005) destaca na formação discursiva sobre o Diabo entre os protestantes clássicos a visão de que ele mesmo possuindo realidade ontológica e personalidade só pode agir no homem quando este não observa a retidão moral e os preceitos bíblicos e doutrinários. A possessão ocorre raramente estando relacionada às falsas ideologias religiosas e ao mundanismo que leva ao pecado contra Deus.

3.1.5.1 Diabo no imaginário pentecostal

Se nos séculos subseqüentes o Catolicismo e o Protestantismo retrocederam na concepção de um Diabo presente no cotidiano, atribuindo-lhe uma condição abstrata e metafórica naquilo que foi designado de teologia liberal. E que no caso do Protestantismo clássico, trazia implícito a descrença na contemporaneidade dos poderes do Espírito Santo, ou seja, da atuação do sobrenatural na história e na vida cotidiana. O Pentecostalismo americano do século XIX ampliou novamente a crença na figura do Diabo e no seu poder. Entre os pentecostais deste contexto histórico e do século seguinte a crença no poder do Diabo sobre a humanidade se fundamenta. Mitos, crenças e práticas de cunho mágico são engendrados para se opor as ações demoníacas que acreditam estar presentes em todos os níveis da existência humana. Nada é obra do acaso para estes fiéis, tudo encontra sentido. Se algum acontecimento não pode ser explicado pela ação divina então sua causa é demoníaca. (MARIANO, 1999)

Embora haja diferenças significativas nas práticas discursivas das Igrejas Pentecostais clássicas e da segunda e terceira ondas, estas se referem mais a ênfase dada à centralidade e ao poder de atuação do Diabo. Nas duas primeiras vertentes o Diabo mesmo visto como ser pessoal não se apossa com frequência das pessoas, principalmente dos crentes. Nesta visão a correção doutrinária, o ascetismo e o sectarismo atuam como armaduras contra o poder do maligno. O fiel convertido a uma destas denominações estaria protegido da ação demoníaca por meio da proteção do Espírito Santo, portanto, as possessões são raras e restritas aos não crentes. (ALFREDO OLIVA, 2005)

3.2 SÍNTESE DO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE DIABO NO IMAGINÁRIO RELIGIOSO

O Diabo chega ao Brasil por meio dos colonizadores, a partir do século XVI, o erudito com os jesuítas e o popular com o homem do povo, degradados e aventureiros. Ao chegarem os jesuítas encontraram uma população local cuja cosmovisão era permeada por espíritos soltos na natureza sendo cultuados e temidos. A demonização das crenças indígenas foi imediata e os missionários afirmavam que Satã andava solto por estas terras e os índios eram vistos como povo do Diabo. O Diabo para barrar a evangelização agia intrepidamente espalhando hóstias com o vento, enviando jacarés para virar as canoas, enfim, tudo que atrapalhasse o andamento normal era considerado ação do Diabo. A obsessão dos missionários era tanta que contribuíram como agentes da demonização espalhando terror entre os índios que chegaram a morrer de puro medo do inferno. (MARGARIDA OLIVA, 1997)

Duas questões se colocam neste processo de demonização, a primeira refere-se ao estranhamento dos colonizadores ao se depararem com povos tão diferentes e com uma natureza aparentemente selvagem e indomável. A segunda questão remete-se ao próprio imaginário dos religiosos da Igreja e das autoridades coloniais impregnado pela idéia de um Diabo príncipe do mundo, que na visão dos representantes da Igreja deveria ser exorcizado independente da região geográfica onde se encontrassem. No imbricamento destas questões a correlação entre as crenças religiosas dos índios e a atuação do Diabo adquiriu status de realidade. Além do que tanto a colonização quanto a evangelização tem a sua lógica justificada, atribuindo legitimidade, pela via da demonização, à usurpação do território que se pretendiam colonizar. (ALFREDO OLIVA, 2005)

Souza citado por Alfredo Oliva (2005, p. 122-123) resume perfeitamente esta transposição do imaginário europeu para terras tupiniquins,

“Tal imaginário desembocado em terras brasileiras, foi logo depositado sobre ameríndios aqui encontrados bem como suas manifestações sociais e religiosas. Os nativos, com suas naturais dificuldades, em absorver a mensagem de um império terreno

absoluto e de sua versão celestial – um reino de Cristo – logo assumiram o papel de forças de oposição que, na leitura dos colonizadores e religiosos lusitanos, tinha por objetivo conspirar e lutar contra os ideais da mensagem cristã. Dentro dos padrões daquele imaginário tornavam-se portanto, parceiros das hostes infernais sob a batuta do arquiinimigo da Cristandade, o Diabo”.

Ao contrário dos jesuítas a parcela do povo que representava o conceito de Diabo familiar, bruxas e feiticeiros, utilizava o Diabo e os demônios para resolução de problemas de todo tipo a partir da magia. Houve interação com as crenças indígenas e posteriormente com os cultos de origem africana, que para cá vieram com a implantação do regime escravocrata. Margarida Oliva (1997, p. 94) na análise da construção do conceito de Diabo brasileiro observa que,

“No Brasil, o imaginário religioso popular português se mesclou facilmente com o ideário religioso indígena e com o do escravo africano. A concepção mágica do mundo era praticamente a mesma. Os espíritos que intermediavam ente a divindade e a criatura humana eram aparentemente diferentes, mas tinham raízes comuns, fossem santos, Yurupari ou exus [...]”.

Para autora a interpenetração da espiritualidade branca, indígena e negra foi encerrada num todo único simultaneamente multifacetado. Cita como exemplo os rituais mágicos europeus e indígenas, patuás, bezenduras, adivinhações e outras praticas, que atraiu para o país os visitantes do Santo Ofício, na incessante busca por hereges. Estes inquisidores, por sua vez, contribuíram para disseminar a representação do Diabo no imaginário do povo. Mas, que mergulhado no sincretismo se abasileirou, perdendo a arrogância e a lascívia, de anjo rebelde transformou-se em “[...] o cão, coisa ruim, pé-de-cabra, canhoto, capeta, tinroso, exu [...]” (MARGARIDA OLIVA, 1997, p. 95).

3.2.1 *Papel do catolicismo brasileiro na fundamentação do conceito de Diabo*

Margarida Oliva em conformidade com as concepções que apontam no Brasil a inexistência de um catolicismo oficial, cuja ortodoxia e cânones sejam seguidos a risca, afirma que no país o que há são catolicismos populares dependendo do nível social e cultural dos adeptos. Derivado de fontes diversas entre elas africana ameríndia e europeia. Esta última trazida pelos portugueses colonizadores cujos aspectos do imaginário medieval ainda são encontrados nas camadas populares dos quais cita “[...] o fascínio do milagre, o gosto das promessas, procissões e

romarias, o penitencialismo e a benção [...] batismo e confirmação podem funcionar como benção nesse sentido” (MARGARIDA OLIVA, 1997, p. 63).

Dessa forma, os estudos destacam o misticismo no qual as lendas e crenças fatalistas permanecem aliadas as superstições e credices construindo um *ethos* produzido e reproduzido no *habitus* religioso do catolicismo brasileiro. A relação com o sagrado se efetiva pela mediação com uso de objetos, além de crenças recorrentes como céu, inferno, purgatório, alma penada, demônio, pecado que causam uma percepção de um sagrado envolvendo todos os aspectos do cotidiano.

Ademais, como analisado ao longo deste capítulo o Catolicismo desde seus primórdios sempre foi essencialmente sincrético promovendo no decurso de sua consolidação acomodações, demonização e apropriações do repertório mágico-religioso das religiões com as quais interagiu ou concorreu, sendo fundamental na construção de uma idéia de Diabo no imaginário dos cristãos. E, também dos não-cristãos conforme será demonstrado em relação a Umbanda e os demais cultos mediúnicos e afro-brasileiros. E, nas referências históricas ao Protestantismo e ao Pentecostalismo vistos como manifestações heréticas sempre taxadas de seitas e cujo objetivo é a desqualificação do discurso religioso e da eficácia simbólica destas religiões.

A Igreja Católica mesmo retrocedendo nas perseguições e, posteriormente, promovendo o ecumenismo e a tolerância entre os diferentes grupos, teve papel primordial na construção de um conceito de Diabo que emerge, independente do contexto histórico, na própria difusão de sua mensagem. Uma vez que, toda religião encerra em seus simbolismos elementos ideológicos na construção de seus axiomas, num cenário de concorrência pelos bens religiosos e soluções simbólicas para as massas, a reprodução do seu simbolismo garante a reprodução no *habitus* e no imaginário das concepções sobre o Diabo e sua perenidade, até mesmo quando sua importância parece relativizada.

3.2.2 Breve histórico das religiões africanas e mediúnicas e o lugar que ocupam na construção do conceito de Diabo

Conforme Magnani (1991) ao se analisar as influências dos escravos na religiosidade brasileira deve-se considerar a diversidade inerente a essas culturas vindas de diferentes regiões africanas ao longo de três séculos. Religiões e mitos diversificados compunham suas organizações sociais que foram reduzidas, inclusive seus deuses, a um denominador comum: a escravidão. Este processo de redução impactou os sistemas causando dissolução de suas estruturas religiosas, transformando-os num conjunto uniforme cujo aspecto comum era a cor e a servidão.

Tal redução traz implícito a artificialidade por não reproduzir a diversidade na junção que empreenderam. No entanto, a confluência produziu quadros de referências sociais possibilitando a conservação de crenças, tradições e línguas. No contexto da escravidão encontros de cunho religioso eram proibidos, relegados à condição de feitiçaria, mas aceitavam-se confraternizações profanas de danças, batuques (nome dado as danças profanas e em alguns lugares designa os cultos afro-brasileiros). Mas dado a falta de limites claros entre folclore e religião nestes sistemas religiosos a eficácia da proibição deve ser questionada e considerada. Simples folguedos serviam à manutenção de rivalidades e as danças podiam conter evocações aos deuses tribais. Assim ressignificados, neste processo de fragmentação as culturas conseguiam garantir sua preservação. (MAGNANI, 1991)

A contribuição da Igreja Católica neste processo de fragmentação/preservação aparece na organização de confrarias, irmandades de “homens pretos” nas quais as divisões tribais reapareciam em outro contexto. Enquanto o objetivo da Igreja era a erradicação dos cultos “fetichistas” os escravos mantinham a partir de reelaborações do culto oficial nas confrarias suas tradições usando, por exemplo, os santos como disfarces para seus deuses;

“Essa utilização de santos católicos como máscaras para o culto aos orixás tinham como base as características atribuídas aos santos, produzindo, assim, uma série de correspondências: Santa Bárbara, por exemplo, invocada como proteção contra tempestades, é associada com Iansã, orixá dos ventos e dos raios; São Jorge, montado num cavalo e subjugando o dragão com sua lança, servia para representar Ogum, orixá guerreiro e senhor do ferro; Nanã,

considerado a mãe de todos os orixás, era cultuada sob o disfarce de Santa Ana, mãe da Virgem Maria, e assim por diante” (MAGNANI, 1991, p.15).

Assim, a tolerância oficial aos batuques, confrarias e nações configurou um espaço de refúgio e contato transformador de tradições que em princípio desejava-se extinguir. Com sucessivas apropriações e reelaborações as nações africanas mantiveram seus cultos por meio de ressignificações ou estruturando-os num outro sistema. Os exemplos abaixo são ilustrativos deste processo.¹⁵

a) Candomblés

O processo de transformação e preservação das crenças, mitos e tradições não se deu no mesmo nível para todas as nações. O Candomblé que inicialmente denominava as diversas danças dos negros de várias nações, tanto as profanas quanto as sagradas teve seu significado redefinido, passando a designar os cultos religiosos dos negros. Devido à dispersão territorial dois tipos de Candomblés podiam ser encontrados: um ligado aos nagôs (sudaneses) e o outro denominado Candomblé caboclo ou de Angola. (MAGNANI, 1991)

b) Macumba

A diferenciação por nações continuou no decurso da escravidão. Enquanto os sudaneses dividiam-se entre seus Candomblés, os bantos possuíam a cabula. Extremamente plásticos os bantos se apropriaram da estrutura dos cultos sudaneses e alguns deuses das nações iorubas e juntamente com elementos de outras crenças e rituais, como por exemplo, os caboclos catimbozeiros, práticas mágicas dos europeus e dos muçulmanos e os santos do catolicismo, entre outros deram origem a Macumba. Carneiro citado por Magnani (1991, p. 22) define o termo Macumba:

“Antes de dançar, os jongueiros executam movimentos especiais pedindo a benção dos cumbas velhos, palavra que significa jongueiro experimentado, de acordo com essa explicação de um preto centenário: ‘cumba é jongueiro ruim, que tem parte com o demônio, que faz feitiçaria, que faz macumba, reunião de cumbas’. O jongo, dança semi-religiosa precedeu, no centro-sul, o modelo nagô. Como o vocábulo é sem dúvida angolense, a sua sílaba inicial

¹⁵ Para maior aprofundamento da estrutura dos cultos afro-brasileiro e do kardecismo na análise de Magnani ver apêndice A.

talvez corresponda à partícula *ba ou* ma que, nas línguas do grupo banto, se antepõe aos substantivos para a formação do plural, com provável assimilação do adjetivo feminino má.”

c) Kardecismo

Derivação do nome de Allan Kardec, poeta celta, kardecismo foi adotado pelo teórico da doutrina, o francês Leon H. Rivail (1804-1869). Pode ser definido como um sistema filosófico-religioso cujo substrato é a junção da concepção hinduísta do karma (crença em reencarnações) e a comunicação entre vivos e mortos. No plano especificamente religioso trabalha o postulado de um Deus inacessível ao homem pelo seu distanciamento, os espíritos dos mortos ao contrário estariam mais próximos e sua missão seria a de ajudar a humanidade na expiação de faltas passadas e na sua evolução.

Na sua vertente mais corrente o universo é hierarquizado em planos diferenciados conforme a posição na escala evolutiva que parte de um plano inferior próximo à matéria até um plano superior da suprema perfeição espiritual. Inserido na lei da evolução só que nesse caso interiorizado em cada ser tem implícita a idéia de ascensão espiritual:

“Neste ordenamento evolutivo, a Terra ocupa um dos mais baixos escalões: é o lugar onde campeia o mal, sob a forma de vícios, ignorância, sofrimento, doenças. Mas a Terra é também o lugar de expiação: pelo sofrimento os seres podem purificar-se, redimir-se de suas culpas e ascender em busca da perfeição. O Mal, assim, é ao mesmo tempo sinal de imperfeição e condição de sua superação: adquire inteligibilidade na medida em que se articula ao movimento de um sistema mais amplo. Só pode ser pensado por oposição ao bem, que no ápice da escala comanda o processo evolutivo” (MAGNANI, 1991, p. 23 - 24).

No Brasil o aspecto religioso teve maior expansão, embora existissem correntes mais racionalistas voltadas para teorizações a respeito do sobrenatural. Por outro lado a vertente popular pouco se dedicou as teorizações do sobrenatural, mas em contrapartida enfatizou sua atuação por meio de incorporações “[...] dos desencarnados nos médiuns, trazendo aos adeptos palavras de consolo, livrando-os dos eflúvios maléficis e oferecendo lenitivos para seus males físicos e espirituais” (MAGNANI, 1991, p. 24). Dessa forma os aspectos mágicos foram mais relevantes.

Entre os desencarnados a presença de espíritos escravos e indígenas não era incomum. Todavia, foram, progressivamente, perdendo seus aspectos individualizantes para se constituir nesse culto em categorias genéricas de pretos-velhos e caboclos. Nesse processo denominado baixo-espiritismo, houve a aproximação do espiritismo das concepções e dos cultos bantos dos antepassados resultando numa integração nos quadros de referência da macumba mais do que nos quadros do espiritismo kardecista erudito.

d) Umbanda

Nas primeiras décadas do século XX surgiu no Rio de Janeiro um novo culto inserido entre os cultos de possessão no qual o sobrenatural se faz presente pela via do transe. Considerada essencialmente sincrética, a Umbanda contém elementos de várias religiões das quais apropriou, reelaborou e resignificou mitos, e práticas rituais. Numa sessão de Umbanda pode-se perceber esta condensação,

“[...] No altar ou *congá*, encontram-se imagens de Cristo, Nossa Senhora, Cosme e Damião, São Jorge, ao lado de estatuetas de Buda, lemanjá, índios, ciganos, pretos-velhos e, mais dissimuladas, representações que sugerem a figura do diabo [...] Rezam-se padres-nossos, ave-marias e invocam-se os orixás; os espíritos *descem* nos iniciados através do transe, provocados pelos toques dos atabaques, cantiga e sinais cabalísticos desenhados no chão: os pontos riscados [...] durante as cerimônias os médiuns tomados por seus *guias*, dançam [...] dão passes e conversam com os assistentes [...] A cor das roupas é predominantemente branca [...]” (MAGNANI, 1991, p. 12).

A Umbanda deriva-se, então, de um duplo movimento: apropriação de elementos de cultos, ritos e valores religiosos populares presentes na macumba, baixo espiritismo e Candomblé; e da reinterpretação e resignificação destes elementos, pela lógica do kardecismo, numa nova estruturação daquelas práticas mágico-religiosas num novo discurso, e que pela institucionalização almejava espaço e legitimação social.

Com a expansão veio a visibilidade e a busca por espaço e legitimidade na estrutura social. Mas devido ao seu processo de apropriação e reelaboração de elementos heterogêneos nem todos legitimados, tornou-se alvo de críticas da Igreja Católica, instituições médicas e científicas, da imprensa e da polícia. Todos os discursos tendiam a desqualificar os aspectos que no seu processo de estruturação

a Umbanda procurou descartar, como por exemplo, sacrifícios de animais e outros considerados demasiados primitivos. Nos argumentos de um cardeal católico têm-se acusações de fetichismo, herança africana e indígena, denominada genericamente de macumba e acusações de magia negra. No discurso médico a associação da religião com o aumento dos casos de doenças mentais entre os adeptos e de curandeirismo e charlatanismo, acusações que cabiam a polícia averiguar.

Para se defender os umbandistas reafirmaram suas praticas e as bases científicas de sua doutrina e rituais e buscaram proteção jurídica na institucionalização. Em seu conjunto enfatizaram as práticas assistencialistas pautadas no preceito da caridade considerada o cerne de sua doutrina. (MAGNANI, 1991)

O processo de apropriação e reelaboração numa nova estrutura como foi o caso da Umbanda não se deu sem conflitos. Além dos ataques da imprensa, Igreja e outros setores da sociedade, resistências internas foram comuns. A depuração de certos elementos dos cultos afros e indígenas operada pelos primeiros umbandistas usando como filtro o espiritismo kardecista foi considerada uma deturpação por alguns membros, que acusa na atualidade a presença de uma onda de mistificação. Além de sugerir no seu processo de formação a demonização daqueles cultos a partir de estereótipos já presentes no imaginário religioso de seus adeptos engendrados em sua maioria no catolicismo.

e) Quimbanda

A Quimbanda foi o que restou da Macumba original após a reinterpretação operada pela Umbanda que eliminou os aspectos considerados muito primitivos e associou seu principal espírito Exu a demônio, na busca pela legitimação de sua doutrina. Na Quimbanda, Exu, pertencente à mitologia nagô, é o elemento representativo da energia vital que movimenta o universo, para o qual se presta culto e nos rituais dedicados a ele são realizados trabalhos ou oferendas com sacrifícios de animais, vísceras, cabelos, etc. Quimbanda então foi definida em relação à Umbanda pela oposição direita/esquerda. Na primeira, de esquerda, os espíritos são considerados

como pertencentes ao reino das trevas ou do Mal, ocupando posição inferior na hierarquia evolutiva. Na Umbanda, de direita, ao contrário os espíritos são de Luz ou do Bem. (MAGNANI, 1991)

Nesta breve síntese pôde-se observar que as perseguições aos cultos indígenas, afro e, posteriormente, o espiritismo e o kardecismo, remontam à sua própria constituição histórica num Brasil que durante séculos mesclou religião e política. Igreja e Estado, primeiramente, depois um ou outro revestiu-se de práticas, discursos e saberes elitistas, fundamentados no etnocentrismo, no evolucionismo positivista e nos preconceitos culturais e raciais para legitimar e justificar as perseguições e a demonização destas religiões. (MARIANO, 1999)

3.3 A HORA E A VEZ DA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS: RESGATE DO DIABO

Até este ponto da análise pôde-se confirmar que a demonização é um mecanismo histórico de construção de ortodoxias religiosas. E, também, um instrumento de legitimação de discursos diversos que concorrem entre si, no interior do campo religioso. Desde sua fundamentação o Cristianismo, e depois a Igreja Católica, sistematizou, conceituou e configurou o Diabo a fim de sancionar sua ortodoxia. No decurso da expansão outras religiões cristãs, que foram surgindo, se apropriaram da idéia do Diabo como dispositivo ideológico que desqualifica a mensagem das concorrentes na busca pelo monopólio do sagrado. E, ainda, como produtor de significado e sentido para o problema do Mal e do sofrimento.

Atualmente, o mesmo processo tem sido conduzido pelas denominações neopentecostais, principalmente a IURD, considerada protagonista desta demonização. O alvo novamente são os cultos denominados mediúnicos, como a Umbanda, Candomblé e suas vertentes, Espiritismo kardecista e demais religiões esotéricas. O acirramento das perseguições, em meado dos anos 80, relaciona-se com a visão doutrinária que concede centralidade à figura do Diabo e sua ação sobre o mundo e, por conseguinte, ao exorcismo, que serve de substrato ao seu discurso e proselitismo. Remete-se, ainda a construção por parte desta Igreja de

uma identidade própria num universo religioso pluralista e aos seus objetivos expansionistas.

O Diabo na visão de mundo da IURD aparece como eixo explicativo de todos os males cotidianos numa aproximação com a perspectiva teológica encontrada na Idade Média e início da Idade Moderna. Nessa medida a idéia de demônio, possessão e exorcismo presente em sua teologia e doutrina estabelece relação de continuidade com o imaginário constitutivo do universo religioso brasileiro.

De acordo com Mariz (1997) nesta visão os demônios são seres espirituais configurados negativamente com força superior a dos homens, só perdendo em poder para Deus. São seres atuantes neste mundo podendo ser vislumbrados e reconhecidos e podem aparecer sob as mais diversas formas. Cita o exemplo coletado em sua pesquisa, no qual um pastor identificou, durante um culto de libertação, a figura do Diabo numa radiografia de abdome, creditando a ele a responsabilidade pela doença. Afora as constantes acusações aos cultos afro-brasileiros, esotéricos e espíritas de ligação com o demônio. Nas pregações da IURD o Diabo sempre está presente.

Edir Macedo (2005, p. 26 – 27 - 28), fundador e teólogo da IURD, em seu livro “Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios” condensa a visão sobre o Diabo, sua atuação no mundo e define sua configuração,

“[...] Os demônios [...] são espíritos sem corpos [...] sempre na história da humanidade satanás arranjou um jeitinho para entrar no corpo do homem e usa-lo [...] Os demônios atuam [também] desde as seitas mais primitivas vindas da África até os salões da sociedade moderna. Atuam também nas religiões orientais e nas ocidentais ligadas ao secretismo [sic] Vivem procurando penetrar até mesmo nas religiões cristãs onde têm conseguido algum resultado. Perturbam, destroem ou se apossam das pessoas, causando os maiores malefícios possíveis, pois são demônios, mensageiros de satanás”.

Macedo (2005, p. 28) afirma, ainda, que os Demônios são espíritos revoltados, pois perderam o posto de mensageiros de Deus,

“[...] querem fazer o possível e o impossível para verem as outras criaturas de Deus perdidas e sem a imagem do seu Criador. Eles (os demônios) não podem fazer nada contra Deus, mas podem tocar nas Suas criaturas [...] Movidos por uma inveja muito grande dos seres humanos, que foram criados menores que eles e acabaram por tomar suas posições, os demônios desencadeiam uma feroz luta contra os homens, desejando

aproveitar-se destes e levá-los a destruição, a fim de cumprirem seus intentos malignos, o que, quase sempre, implica em um total afastamento de Deus, e na conseqüente submissão a eles”.

Dessa forma a IURD fundamenta seus preceitos teológicos na concepção dualista de que o mundo está dividido entre o Reino de Deus e o Reino do Diabo, no qual se estabelece uma guerra cósmica pelo domínio da humanidade. Dessa forma todos os acontecimentos do mundo material aparecem como reflexo e conseqüência da luta entre Deus e o Diabo no mundo espiritual. No entanto a luta não se restringe apenas a Deus e ao Diabo e seu séquito, o homem pelo livre arbítrio participa do embate ao lado de Deus ou do Demônio, dependendo de suas escolhas. (MARIANO, 1999)

Na construção de sua dogmática assinala que a IURD tem como missão libertar as pessoas dos Demônios através do Evangelho de Jesus Cristo e do poder do Espírito Santo. Este trecho demonstra sua crença em demônios que são relacionados aos deuses das religiões não-cristãs. Assim reafirma a existência,

“[...] Devemos, entretanto, afirmar, de início, que eles existem. São espíritos sem corpos, anjos decaídos, rebeldes que atuam na humanidade, desde o princípio, com a finalidade de destruí-la e afastá-las de Deus. Esses anjos decaídos têm enganado os homens há milhares de anos. Nas religiões mais remotas, tais quais o vedismo, o bramanismo e o hinduísmo (2000 a. C.), já se encontram evidências, ora repudiados como verdadeiros demônios, ora adorados como deuses. Tanto nas religiões hindus, egípcias ou babilônicas, quanto nas nativas da África e outras regiões, os demônios tem sido evitados ou adorados” (MACEDO, 2005, p. 13 – 14).

Macedo segue demonstrando que no Brasil a adoração ao demônio teve origem no sincretismo religioso do brasileiro no qual se misturaram práticas religiosas diversas,

“[...] Houve, com o decorrer dos séculos, um sincretismo religioso, ou seja, uma mistura curiosa e diabólica de mitologia africana, indígena brasileira, espiritismo e cristianismo, que criou ou favoreceu o desenvolvimento de cultos fetichistas como a umbanda, a quimbanda e o candomblé” (MACEDO, 2005, p. 13).

Dessa forma em nosso país os demônios são adorados,

“[...] em seitas como vodu, macumba, quimbanda, candomblé ou umbanda, os demônios são adorados, agradados ou servidos como verdadeiros deuses. No espiritismo mais sofisticado, eles se manifestam mentindo, afirmando serem espíritos de pessoas que já morreram (médicos, poetas, escritores, pintores, sábios, etc.). Se fazem também passar por espíritos de pessoas da própria família dos que se encontram

nas reuniões quando são invocados para “prestar caridade” ou receber uma “doutrina” (MACEDO, 2005, p. 14).

Macedo então descreve os deuses destas religiões e os rituais dos adeptos para adorá-los ou para receber graças,

“No candomblé, Oxum, Iemanjá, Ogum e outros demônios são verdadeiros deuses a quem os adeptos oferecem trabalhos de sangue [...] Na umbanda, os deuses são orixás, considerados poderosos demais para serem chamados a uma incorporação. Os adeptos preferem chamar os “espíritos desencarnados” ou “espíritos menores” (caboclos, pretos-velhos, crianças, etc.) para os representantes e, a estes, obedecem e fazem os seus sacrifícios e obrigações. [...] Na quimbanda, os deuses são os exus, adorados e servidos no intuito de alcançar alguma vantagem sobre um inimigo ou alguma coisa imoral, como conquistar a mulher ou o marido de alguém, obter favores por meios ilícitos, etc. [...] No kardecismo e nas demais ramificações espíritas ou espiritualistas, os demônios se apresentam como espíritos evoluídos ou ainda em evolução, que precisam de doutrina. Na maioria desses cultos, eles são invocados para prestar caridade, seja transmitindo mensagens que vão “iluminar” os adeptos. Existem grupos espiritualistas que lidam com os espíritos (demônios) por intermédio da mente ou de práticas experimentais de meditação, transmigração e coisas assim. Alguns desses demônios chegam a afirmar que são moradores de outros planetas, com uma função espiritual na Terra” (MACEDO, 2005, p. 14 - 15).

E se propõe a mostrar que na realidade estes deuses e espíritos são demônios e de como eles precisam de um corpo para se manifestar:

“Os exus, os pretos-velhos, os espíritos de crianças, os caboclos ou os “santos” são espíritos malignos sem corpo ansiando por achar um meio para se expressarem neste mundo, não podendo fazê-lo antes de possuírem um corpo. Por isso, procuram o corpo humano, dada a perfeição de funcionamento dos seus sentidos. Existem casos em que, por força das circunstâncias, eles chegam a possuir animais para cumprir seus intentos perversos [...]” (MACEDO, 2005, p. 16).

Afirma que o demônio é:

“[...] uma personalidade; um espírito desejando se expressar, pois anda errante procurando corpos que possa possuir para, através deles, cumprir sua missão maligna. Os orixás, caboclos e guias, na realidade, nunca fazem bem [...] Exigem obediência irrestrita e ameaçam de punição aquele que não estiver andando “na linha”. Vivem castigando seus seguidores e não têm bênção alguma para dar. Pessoas bem intencionadas e religiosas passam anos e anos acreditando de todo coração nos poderes dos orixás e dos pretos-velhos” (MACEDO, 2005, p.16).

Nestas religiões, para Macedo, existe uma trama diabólica na qual as pessoas são ameaçadas pelo medo. Mas os demônios são desmascarados nos cultos de libertação da IURD. Sempre fundamentado por trechos bíblicos, Macedo demonstra

que Deus proíbe aos homens consultas aos espíritos e feiticeiros e, por conseguinte aos cultos mediúnicos,

“[...] A Bíblia condena todas as práticas da umbanda, do candomblé e do espiritismo de um modo geral. Tanto no Antigo Testamento quanto no Novo, encontramos versículos bíblicos, mostrando a desaprovação de Deus a essas práticas enganosas e diabólicas” (MACEDO, 2005, P. 18).

Assim, somente aqueles que estão ao lado de Deus, na IURD (ou das igrejas neopentecostais) são revestidos de autoridade e poder concedido por Deus, para em nome de Cristo, rebater o Mal. No outro extremo estão os cultos mediúnicos representantes do Diabo neste mundo, visto que através deles os demônios conseguem se materializar e atuar. Dessa forma credita a responsabilidade pelo Mal e ação do Diabo no mundo aos deuses e espíritos dos cultos afros e não-cristãos e os transforma em inimigos “[...] A partir disso, o combate à macumba, aos exus, guias, pretos-velhos e orixás tornou-se um de seus principais pilares doutrinários [...]” (MARIANO, 1999, p. 115).

Embora os demais evangélicos, de todas as vertentes, demonizem os cultos mediúnicos numa apropriação do temor presente no imaginário em relação à macumba, a feitiçaria, a magia negra e reproduzam os preconceitos relativos aos cultos afro-brasileiros, existe na IURD uma exacerbação. Tal centralidade é reveladora do aspecto ideológico que permeia a dogmática desta igreja na sua busca pela hegemonia de seus axiomas e do simbolismo com os quais pretende demarcar sua identidade, daí a intransigência não apenas com as religiões citadas.

A IURD além de desqualificar as religiões afro-brasileiras, kardecista, católica, estende este mecanismo às outras do próprio ramo pentecostal. O objetivo é a posse total dos bens de salvação e da legitimidade bíblica e para tanto recusam a teologia das demais pleiteando o poder e o status que tais símbolos conferem aos seus portadores. A negação do outro legitima a posse e definição dos axiomas religiosos que conduz à salvação. (MARIANO, 1999)

Assim duas questões se colocam, primeiramente, qual substrato simbólico fundamenta a teologia da IURD e lhe permite construir seu discurso pela via da demonização. E segundo por qual dinâmica a demonização se efetiva.

3.3.1 Teologia do domínio, teologia da prosperidade: fundamentos teológicos da IURD

A luta entre o Bem e o Mal, ou melhor, a guerra entre Deus e o Diabo fundamenta a teologia da IURD. Sem o Diabo não existiriam infortúnios e milagres. Esta visão de um Diabo presente e atuante em todas as esferas do cotidiano constituiu-se a partir da releitura de trechos bíblicos do Antigo e do Novo Testamento e com o pensamento religioso medieval e moderno, como demonstrado nos tópicos anteriores. Naquele período o Demônio ocupava lugar central entre Católicos e Protestantes na construção de suas teologias. Visão que se estendeu aos pentecostais baseados na crença de contemporaneidade do Espírito Santo, extensivo aos seus adeptos que em nome de Jesus poderiam expulsar demônios e promover curas e milagres. Inclusive nesta concepção doenças e injustiças em sua maioria tem causas demoníacas.

Mesmo que os pentecostais da primeira e segunda ondas tenham retrocedido na concepção de um Diabo quase onipotente, devido a noção de que os crentes estão sob a proteção divina pelo simples fato de professarem a doutrina pentecostal em nenhum momento deixaram de acreditar no poder do Diabo sobre o homem. Eles, também, tendiam a identificar o demônio com as religiões mediúnicas e católica, pela crença em outros deuses e oculto aos santos considerado como idolatria. (MARIZ, 1997)

Mas na IURD como assinala Mariano o Diabo é onipresente, visão esta que se insere numa vertente mais ampla denominada Teologia do Domínio que emerge nos meios cristãos dos EUA, nos anos 80, e na qual se desenvolveu conceitos totalizantes sobre a guerra dos cristãos com o Diabo. Nesta concepção a luta é travada contra demônios específicos denominados espíritos territoriais e hereditários. Tais demônios são “[...] Considerados demônios de alta posição na hierarquia satânica, os espíritos territoriais estão distribuídos pelo Diabo para agir sobre áreas geográficas (bairros, cidades, países), instituições e grupos étnicos, tribais e religiosos [...]” (MARIANO, 1999, p. 137).

Edir Macedo defende, a partir desta perspectiva, não apenas a contemporaneidade do Espírito Santo, como também a do demônio, que nesta concepção é um ser a-histórico. Desde a Antiguidade adquiriu várias configurações e atuam em qualquer região geográfica, sendo assim, segundo Macedo os negros africanos:

“[...] trouxeram com eles as seitas animistas e fetichistas que permeavam seus países de origem na África. Aqui, encontraram muita afinidade por parte dos índios que tinham também uma forma de religião semelhante, onde os espíritos dos mortos eram consultados e onde se faziam trabalhos para agradarem aos desencarnados ou deuses em seus rituais, ora folclóricos, ora macabros. Para evitar atritos com a Igreja Católica, os escravos que praticavam a macumba, inspirados pelas próprias entidades demoníacas, passaram a relacionar os nomes dos seus deuses ou, para ficar mais claro, demônios, com os santos da Igreja Católica. Assim, podiam escapar à grande perseguição que a própria Igreja Católica moveu contra eles, após a libertação dos escravos, por praticarem tais cultos” (MACEDO, 2005, p. 44).

Por essa razão os nomes usados pelos demônios, que na visão de Macedo são os Orixás e as entidades do panteão afro-brasileiro, coincidem com a dos santos da Igreja Católica,

“[...] Na umbanda, por exemplo, São Jorge representa Ogum; a Virgem Maria representa Iemanjá; a Santíssima Trindade representa demônios como Zambi, Oxalá e Orixalá. Basicamente, eles são os exus (espíritos atrasados) ou orixás, que afirmam ser adiantados” (MACEDO, 2005, p. 45).

Por esta lógica existe a crença num domínio diabólico sobre os seres humanos destes grupos sociais e a libertação depende da guerra espiritual a fim de restituir a Deus a posse do ser humano. Idéia antiga que pode ser encontrada no século XV quando Alphonsus de Spina, teórico da Igreja já fazia tentativas de estabelecer o número das hostes malignas, definir a hierarquização, função e território de atuação dos demônios. Afirmava, ainda, que cada ser humano tinha um demônio pessoal que o acompanhava por toda vida, da mesma maneira que fazem hoje em dia os adeptos da teoria dos espíritos hereditários.

Os espíritos hereditários ou de geração relacionam-se com as maldições familiares. A IURD adota desta concepção crê que todo indivíduo, cuja família em alguma época teve contato com idolatria, espiritismo ou práticas religiosas anti-bíblicas traz consigo uma maldição originada por demônios herdados. A libertação implica em renunciar ao pecado ancestral e as ligações demoníacas e “quebrar”, através do poder de Deus acionado em cultos de libertação, tais maldições. Para Mariano essa

idéia objetiva explicar fenômenos recorrentes ou que fogem a dinâmica normal familiar como alcoolismo, prostituição e vícios, que podem ser encerradas neste discurso de maldição hereditária. Todo e qualquer comportamento desviante ou acontecimento excepcional pode ser significado por esta crença. Além de deslocar as explicações de suas causas da ética para o transcendental com o mesmo ocorrendo com problemas sociais históricos relativos às desigualdades intrínsecas da nossa sociedade. Mariano cita a fala de um defensor da crença como ilustração,

“Foi através da genealogia de Caim que as armas vieram a existir, as guerras se espalharam na terra e os homens tornaram-se violentos”, diz Robson Rodovalho, especialista em guerra espiritual. Para ele, “nossa sociedade aceita com naturalidade as favelas, os menores abandonados nas ruas e um salário mínimo tão absurdo” por causa da ‘mentalidade’ dos escravocratas dos quais ‘estes princípios que estão impressos em nossas estruturas sociais’ e em ‘nossos genes’ (MARIANO, 1999, p.140).

Mariano destaca que nessa concepção o Diabo é enfatizado como princípio explicativo do Mal, da falta de ética e problemas sociais. Dessa forma abre um parêntese para discutir a questão da ética e da culpa (resultado de escolhas) nesta religião. Observa que mesmo tão moralistas quanto suas precedentes a IURD (e demais igrejas neopentecostais) não destaca o livre-arbítrio, ou seja, as escolhas éticas que derivam em Bem/Mal. Quando transgridem normas são atingidos por males e sofrimentos seus fiéis são colocados na posição de vítimas do Diabo, pela própria condição pecaminosa que lhes é inerente.

São vulneráveis, pois não estão ainda sob o “poder de Deus”, assim, a libertação está condicionada à proximidade maior ou menor com Deus. Mais a tentação é constante, justificando inclusive crimes pelos quais os praticantes não se sentem responsáveis, visto que estavam possuídos por demônios.

Afinal estão sob jugo demoníaco que interfere em todos os parâmetros da existência,

[...] Responsável pelo mal, incessantemente o inimigo tenta, oprime, possui, escraviza e aflige suas vítimas com sofrimentos físicos e psíquicos. O príncipe deste mundo está sempre em posição de ataque. Dita e delimita ação divina posterior realizada para reverter suas obras, Deus vem em seguida para exorcizar, curar, acudir e abençoar aos que caíram nas garras do Diabo [...]” (MARIANO, 1999, p.146).

Num círculo incessante que se fecha e se refaz, a luta eterna condiciona e significa todos os problemas humanos entre os quais saúde e prosperidade são os mais recorrentes.

Associada à Teologia do Domínio, a IURD, também se inscreve na corrente teológica denominada Teologia da Prosperidade na qual a concepção de ascetismo e sectarismo foram reavaliadas. A partir dos anos 70 adentra nas igrejas neopentecostais uma visão contrária àquela comumente encontrada nas Pentecostais de que o sofrimento a miséria e as injustiças só poderiam cessar no plano espiritual. Prosperidade material e os valores do mundo ganham novos significados sugerindo maior acomodação à sociedade de consumo na qual as demandas das parcelas em busca de ascensão social pudessem ser atendidas. A teologia anterior centrada no distanciamento do mundo material e dos valores terrenos encontra seu limite. (MARIANO, 1999)

A Teologia da Prosperidade emerge nesse contexto de mudança para responder os questionamentos sobre a realidade daqueles dogmas religiosos. Numa reinterpretação dos ensinamentos e mandamentos do Evangelho, a nova doutrina se encaixou perfeitamente às demandas e trouxe junto uma visão ritualística para solução de problemas financeiros e satisfação de desejos de consumo, de superação da miséria e entraves tanto dos mais pobres quanto daqueles mais afortunados. Para camadas sociais desfavorecidas acenava com promessas de superação e para os mais privilegiados economicamente justificava e legitimava sua condição e seu modo de vida.

As novas interpretações bíblicas da Teologia da Prosperidade concediam a justificativa necessária contrapondo-se à noção anterior que apregoava à renúncia ao materialismo. O mundo terreno aparece, então, como *lócus* da felicidade, prosperidade e abundância na realidade dos fieis que são herdeiros e têm direito às promessas divinas. A sociedade de consumo adquire legitimidade divina. (MARIANO, 1999)

Mas a consolidação desta doutrina levou cerca de 30 anos, surgida na década de 40 nos EUA, influenciada por variadas concepções sendo resultado da combinação sincrética de distintas tradições religiosas, práticas esotéricas e paramédicas. Entre

elas Mariano destaca o princípio da reciprocidade encerrado na máxima “é dando que se recebe” defendida pelo televangelista norte-americano Oral Robert, que em seus programas prometia retorno financeiro até sete vezes maior para aqueles que colaborassem com ofertas. E a Confissão Positiva que reside na crença de que os cristãos “[...] detém poder – prometido nas Escrituras e adquirido pelo sacrifício vicário de Jesus – de trazer à existência, para o bem ou para o Mal, o que declaram, decretam, confessam ou determinam com a boca em voz alta. [...]” (MARIANO, 1999, p. 152-153).

Baseado no livro de Gênesis entre outros, seus defensores afirmam que Deus criou o mundo por meio da palavra. Assim sendo palavras proferidas com fé têm o poder de criar realidade visto que compelem Deus à ação. Esta noção concede novo sentido à fé. Os seguidores dessa doutrina crêem que o sacrifício de Jesus libertou o homem do pecado original e das maldições da lei de Moisés – enfermidade, pobreza e morte espiritual e que as promessas de Deus a Abraão e seus descendentes como, por exemplo, saúde e riqueza material são para a vida terrena. Nesta visão um pacto é estabelecido com Cristo e a fé determinada verbalmente é o elemento fundamental para conseguir a bênção:

“[...] Pela fé, os cristãos podem possuir tudo (desde que não conflite com a moralidade bíblica) o que determinarem verbalmente em nome de Jesus. Saúde perfeita, ou cura das enfermidades, prosperidade material, triunfo sobre o Diabo, uma vida plena de vitória e felicidade, ‘direitos’ do cristão anunciados na Bíblia, figuram entre as bênçãos mais declaradas por eles. Para obter tais bênçãos, o fiel deve possuir uma fé inabalável, confessar a posse da bênção, observar as leis da prosperidade, ou o que Mauss (1974), no ‘ensaio sobre a dádiva’, nomeia de ‘princípio da reciprocidade’, popularmente conhecido no Brasil pela expressão ‘é dando que se recebe’” (MARIANO, 1999, p. 154).

Mariano (1999) ressalta que confessar na Teologia da Prosperidade não é pedir ou suplicar. Os cristãos devem decretar, exigir, determinar sempre em nome de Jesus a fim de se apossar da bênção sua por “direito”. Antes devem crer *a priori* que tais bênçãos já foram concedidas mesmo que não tenham se concretizado no plano material.

Caso a graça não seja alcançada a explicação é imediata. O não recebimento de bênçãos e milagres e da perenidade dos males é responsabilidade dos homens, do Diabo e dos demônios. Ou os fiéis foram pouco hábeis na confissão de fé, devido à

falta da mesma, por possessão demoníaca ou por ter pecado. Ou ignoram seus direitos à determinação de bênçãos uma vez que estão presos à velhas teologias. O elemento mágico está presente nesta concepção em duas vertentes. Caso se concretize, o fiel manipulou adequadamente as forças sobrenaturais. Do contrário, a responsabilidade recai na sua própria inépcia e falta de fé.

Os teólogos da Prosperidade enfatizam a necessidade de se crer mesmo frente a demora e de se insistir na determinação quanto tempo for necessário. Ressalta que muitas vezes,

“[...] aquilo que é confessado não se torna realidade imediatamente. Explicam ao fiel que, embora o objeto de sua confissão ainda não tenha se concretizado no mundo material, é dever do cristão, de antemão, orar agradecendo a Deus pela posse da bênção confessada, como se fosse aplicação metódica de uma fórmula mágica, uma vez que no mundo espiritual ela já foi concedida. Além de agradecer, ele deve agir como se já tivesse recebido a bênção, ainda que todas as evidências indiquem o oposto” (MARIANO, 1999, p. 156).

A dúvida é apontada como inimiga da vitória já que cria uma confissão negativa que abre as portas para o demônio agir.

Em solo brasileiro a Teologia da Prosperidade adquiriu especificidades dentro da IURD e em outras denominações neopentecostais. No discurso foram enfatizados um ou outro aspecto da doutrina em consonância com as tradições já fundamentadas no imaginário cristão dos adeptos. A IURD está entre aquelas que assimilam a ênfase na prosperidade financeira e na adoção, por exemplo, da crença de que o objetivo divino é a saúde, prosperidade e bênçãos às suas criaturas. E que estes aspectos dependem da fé, ou seja, a prosperidade financeira está diretamente relacionada ao cumprimento do que diz a Bíblia sobre as promessas divinas. Aqueles que não cumprem os ditames bíblicos carecem de fé estando envolvidos, direta ou indiretamente, com o Diabo, desnecessário dizer que o compromisso com Deus só se efetiva, plenamente, em sua denominação. A posse de bens materiais e vida sem sofrimentos confirmam a espiritualidade dos fiéis. (MARIANO, 1999)

As críticas a esta visão centram-se em razões teológicas como a defesa da Confissão Positiva que implica em mudanças na relação com Deus. Ao invés de pedir seus adeptos exigem, determinam, decretam. Outro ponto possível de

controvérsia é a orientação que estimula os fiéis a “dar (dinheiro) para receber (bênçãos)” (MARIANO, 1999, p. 158), visando aumentar o número de dizimistas e de recursos. Alvo de acusações de estelionato, charlatanismo e exploração da fé dos mais humildes.

Os defensores da Teologia da Prosperidade defendem que o pecado original implicou numa quebra da aliança dos homens com Deus que se tornaram escravos do Diabo. Para recompor a aliança Deus enviou seu Filho à cruz para a redenção dos homens. Mas só isso não foi suficiente para que Deus voltasse a ser “sócio dos homens”. Além do sacrifício na Cruz, Jesus passou por outra provação ao derrotar o Diabo no próprio inferno, ou seja, no seu território. Assim o pacto foi restabelecido e ao homem cabe o pagamento do dízimo, obrigação dada por Deus e que consta na Bíblia. Para Macedo Ele é o “sangue da Igreja” – e junto à determinação verbal garantem o direito à abundância nesta vida. (MARIANO, 2005)

Macedo como defensor dessa visão, aparado por trechos bíblicos (Malaquias 3.10 - 12), por exemplo, correlaciona prosperidade ao dízimo e ofertas e argumenta que,

“[...] devemos dar o dízimo de tudo o que nos vier às mãos; quer seja do salário bruto, quer seja da venda da casa [...] dos juros de qualquer investimento financeiro; da herança; enfim, de todo o dinheiro que nos vier às mãos [...] se a pessoa não der o dízimo que não pertence ao senhor, é problema dela com Deus [...] é claro também que os que são fiéis nos dízimos têm o privilégio de exigir de Deus, cumprimento da em suas vidas e, obrigatoriamente o senhor tem que cumpri-la” (MACEDO, 2003, p. 116 - 117).

Segundo Mariano a Teologia da Prosperidade subverteu o ascetismo pentecostal garantindo prosperidade material, poder terreno sobre o sofrimento e a pobreza que se tornam sinônimo de falta de fé. O pilar das religiões de salvação desmorona nessa concepção. Não mais a redenção após a morte, pelo contrário afirmam que Jesus veio ao mundo para redimir os pobres da pobreza e aos doentes realizar a cura. Tudo está na Bíblia, Deus deseja a prosperidade de seus servos. Os verdadeiros servos de Deus são e têm que ser prósperos. O que ocorria anteriormente era influenciado pelo Diabo que impedia o acesso às bênçãos e promessas divinas:

“Essa teologia está operando e promovendo forte inversão de valores no sistema axiológico pentecostal. Faz isso ao enfatizar quase que exclusivamente o retorno da fé nesta vida, pouco versando acerca da mais

grandiosa promessa das religiões de salvação: a redenção após a morte. Além de que, em vez de valorizar temas bíblicos tradicionais de martírio, auto-sacrifício, isto é, a “mensagem da cruz” – que apregoa o ascetismo (negação dos prazeres da carne e das coisas deste mundo) e a perseverança dos justos no caminho estreito da salvação, apesar do sofrimento, das injustiças e perseguições promovidas pelos ímpios contra os servos de Deus -, a Teologia da Prosperidade valoriza a fé em Deus como **meio** de obter saúde, riqueza, felicidade, sucesso e poder terrenos. [...]” (MARIANO, 1999, p. 158).

Nesta ótica Deus está totalmente comprometido e sem escolhas. Está preso as promessas bíblicas. Na sociedade estabelecida cabe ao homem pagar o dízimo, exercer a fé em Deus e na palavra e confessar as bênçãos publicamente. Quanto a Deus, está comprometido com suas promessas entre elas, derrotar o Diabo e conceder bênçãos para prosperidade. No contrato Deus tem direitos e deveres semelhante aos homens, que conscientes de seus direitos podem exigir o cumprimento de suas determinações.

3.3.2 Dinâmica da demonização e a guerra santa

A centralidade atribuída aos demônios na IURD implica na necessidade de configuração dos mesmos. Semelhante aos primeiros teólogos do Catolicismo e do Protestantismo Histórico que conferiam às religiões concorrentes identidade diabólica nas acusações de heresia e de culto ao Diabo, resumidos na figura da feiticeira e dos deuses pagãos. O Diabo e seu séquito são agora configurados e assimilados aos deuses das religiões mediúnicas, não cristãs e ao próprio Catolicismo com seu culto aos santos relegado à condição de idolatria. Nesse sentido a IURD reinterpreta num novo contexto as funções e o papel do Diabo no mundo atual a partir da apropriação da idéia de uma figura que personifica o Mal absoluto e que pode ser identificado por meio do conceito de possessão.

A IURD, nesse sentido, se coloca na linha de frente no combate ao Diabo revelando seus disfarces, objetivos e modo de atuação. O inimigo se concretiza nas demais religiões que no cenário religioso concorrem entre si pelo monopólio de soluções sacrais e dos bens de salvação. O objetivo é a soberania sobre o mundo material e sobre os homens que são fruto da criação divina. A possessão é o canal de atuação que os demônios utilizam para se expressar no mundo físico.

Macedo define em seu discurso a representação de um mundo terreno sob influência da esfera espiritual na qual a guerra entre Deus/demônios se realiza e se manifesta concretamente,

“Essa luta é renhida e, embora não andemos atrás dos demônios, eles andam à nossa procura para nos afastar de Deus. São inimigos d’Ele e do ser humano; daí a necessidade da luta. Essa luta com satanás é necessária para podermos dar o devido valor à salvação eterna, pois não há vitória sem luta!” (MACEDO, 2005, p. 33).

Na concepção de Macedo sua Igreja tem a missão de libertar as pessoas do Diabo e seus demônios por meio do Evangelho de Cristo e do poder do Espírito Santo. E com o propósito de alertar a todos contra o demonismo que se disfarça sob o manto de religiões afro-brasileiras, espíritas e até cristãs pretende demonstrar como nestas religiões os demônios usam as pessoas para os seus objetivos. A maioria delas não tem consciência de que estão ao seu serviço,

“A pessoa, muitas vezes sem ter noção, já abriu a sua vida para a atuação dos demônios; se entregou ao diabo e passa a ser mais uma de suas vítimas. Uma vez participante dessas falsas seitas, a hierarquia começa a ser seguida. Filha-de-santo, mãe-pequena, mãe-de-santo, babá, e por aí vai. O apelo também é à vaidade de cada um, e a cada ‘promoção’ a pessoa vai mais e mais trabalhando para o diabo, sendo usada pelos demônios [...] Tanto no “alto” espiritismo como no “baixo”, seja lá qual for o rótulo usado, a pessoa é encaminhada sorrateiramente até envolver-se totalmente com o mundo dos espíritos. Umbanda, quimbanda, candomblé, kardecismo, Bezerra de Menezes, esoterismo, etc., são apenas nomes de seitas e filosofias usadas pelos demônios para se apoderarem das pessoas que a eles recorrem, ora buscando ajuda, ora por mera curiosidade” (MACEDO, 2005, p. 37).

Dessa forma, desqualifica pela demonização o sistema simbólico destas religiões que se fundamentam na intermediação entre o mundo natural e transcendental pela via de incorporação de espíritos. Afirma que mediunidade é uma farsa demoníaca a exemplo da serpente do Jardim do Éden, que nada mais era do que o Diabo disfarçado a fim de levar ao pecado original. Para ele os adeptos da Umbanda, Quimbanda e Candomblé e outras formas de espiritismo são possessos. Define possessão como estado no qual as pessoas são possuídas por espíritos, isto é, por demônios. Para ele nestas formas de cultos os espíritos se dizem deuses (orixás) e outros se dizem desencarnados. Os desencarnados podem ser qualquer pessoa morta a meses ou séculos. (MACEDO, 2005)

Os demônios disfarçados nas mais diversas seitas usam nomes diferentes para serem adorados a fim de possuir as pessoas,

“Essa é uma maneira de os demônios enganarem muitas pessoas. No espiritismo kardecista, por exemplo, que é normalmente freqüentado por pessoas de nível social mais elevado, os demônios se apresentam como espíritos de pessoas que morreram e precisam de doutrina, ou como espíritos que estão habitando outros planetas e vêm pregar suas mensagens na Terra. [...] Dizem também serem vultos do passado, como Napoleão, Dr. Fritz (médico alemão), rainha Elizabeth da Inglaterra, etc. Usam a psicografia para transmitir suas mensagens do além e atuam nos meios de científicos como se fossem grandes cientistas. Na realidade são demônios. No meio de pessoas ignorantes e leigas, se manifestam como exus, caboclos ou guias.[...] Nos terreiros de macumba há uma grande mistura, embora os espíritos neguem, de kardecismo com umbanda, quimbanda, etc. A Nova Era, por exemplo, envolve todas as manifestações espíritas com o esoterismo; o espiritismo de mesa se assemelha ao espiritismo de terreiro e, este se mistura com aquele” (MACEDO, 2005, p. 46).

Além das religiões mediúnicas os demônios podem estar disfarçados em outras denominações não cristãs,

“Nas seitas orientais como Hare Krishna, Perfect Liberty, Igreja Messiânica e outras, pode se dar o caso de seus adeptos não manifestarem demônios, mais isso não quer dizer que tais pessoas não estejam endemoninhadas [sic]. Há demônios que não se manifestam. Agem na surdina, ficando disfarçados nas mentes, muitas vezes religiosas, das pessoas” (MACEDO, 2005, p. 53).

No caso da Igreja Católica os demônios usam os santos para se expressarem e serem cultuados e Edir Macedo estabelece a identificação a partir dos malefícios causados por eles e os nomes dos santos católicos. No caso da epilepsia estaria associada a

“Omulu, por exemplo, que se intitula rei da calunga ou do cemitério, é um dos grandes responsáveis por esse tipo de enfermidade. Da mesma forma, pessoas que sofrem de feridas e chagas que os médicos não conseguem curar e ficam anos com as pernas feridas, normalmente são possuídas por esse demônio que é associado a São Lázaro, da Igreja Católica” (MACEDO, 2005, p.47).

A possessão aparece então com *modus operandis* do Diabo para se manifestar neste mundo e Macedo aponta as maneiras com ela se efetiva:

1 - Hereditariedade, nesse caso os pais freqüentaram religiões mediúnicas “[...] Em muitos casos, um espírito foi o ‘senhor’ do corpo do pai ou da mãe que faleceu e

procura agora se apossar do filho ou da filha para continuar a sua obra maligna” (MACEDO, 2005, p. 39);

2 - Pela participação direta ou indireta em centros espíritas “[...] quando alguém visita um lugar infestado de demônios, corre o risco de sair contaminado também, a menos que esteja preparado para tal [...]” (MACEDO, 2005, p. 39 - 40);

3 - Por trabalhos ou despachos “[...] Inúmeros trabalhos e despachos são feitos pelos adeptos da feitiçaria com o intuito de atingir um inimigo. [...] Tanto no vodu como nas demais ramificações do espiritismo que se atêm a tal prática, não se pode negar a realidade diabólica dos efeitos desses trabalhos” (MACEDO, 2005, p. 40);

4 - Por maldade dos próprios demônios para demonstrar poder “[...] Existem demônios que se dizem responsáveis pelas encruzilhadas e vivem à espreita dos que passam por ali para deles se apossarem” (MACEDO, 2005, p. 40 - 41);

5 - Por envolvimento com pessoas que praticam o espiritismo, como aquelas dos locais de trabalho, vizinhança, escolas que freqüenta religiões demoníacas. O contato com eles transmite influências demoníacas “[...] Na cultura popular brasileira, são bem conhecidas expressões como: mau-olhado, quebranto [...] pé-frio, azarado, etc. Essas expressões traduzem de alguma forma um sinal de possessão por demônios” (MACEDO, 2005, p. 41);

Macedo cita que expulsa demônios até de crianças devido ao contato que elas, através dos pais, têm com rezadeiras e benzedadeiras “[...] Dessa maneira tiveram suas vidas oferecidas a esse ou aquele demônio que passa a perturbá-los e os acompanha, se possível, até a morte” (MACEDO, 2005, p. 41 - 42);

6 - Por comidas sacrificadas a ídolos “[...] Quase todas essas baianas são filhas-de-santo que ‘trabalham’ a comida para terem boa venda. Algumas pessoas chegam a vomitar as coisas que comeram, mesmo que isso tenha sido há muito tempo” (MACEDO, 2005, p. 42);

7 - Por rejeitarem a Cristo “[...] Quando uma pessoa [...] rejeita a Cristo, não querendo a Sua proteção e não se colocando sob Suas mãos para receber as Suas

promessas, está colocando a sua vida, quer acredite nisso, quer não, à disposição de satanás e seus anjos” (MACEDO, 2005, p. 43).

No processo de demonização o Diabo se configura e mostra seu poder de atuação em todas as esferas da existência. Dessa forma problemas materiais, emocionais, mentais, de saúde e outros encontram lógica e significado na ação dos demônios. Macedo faz esta correlação por meio da assertiva de que todo aquele possuído pelo demônio tem alguma doença física ou mental e lista os sintomas mais freqüentes resumidos em dez sinais de possessão, na mesma dinâmica dos exorcistas da Idade Média. Os sinais seriam:

1 – Nervosismos “[...] O nervosismo é um estado patológico caracterizado por distúrbios do sistema nervoso. Os demônios também se alojam no sistema nervoso do homem, daí poderem dominá-lo completamente [...]” (MACEDO, 2005, p. 64-65);

2 – Dores de cabeça constantes “[...] quando se trata de dores de cabeça constantes, podemos garantir que na grande maioria dos casos há possessão” (MACEDO, 2005, p. 66);

3 – Insônia, nesse caso o espírito se aloja na mente “[...] Normalmente, quando uma pessoa é oprimida pelo demônio, ela tem nervosismo, dores de cabeça e insônia. A insônia freqüente é um dos maiores males de possessão por espíritos demoníacos. [...]” (MACEDO, 2005, p. 67 - 68);

4 – Medo, também é obra dos espíritos. Essas pessoas procuram, então, se livrar do medo com consultas a horóscopos, pós, medalhas, rosários, imagens e todo tipo de amuletos “[...] Muitos vivem obrigados ao uso de guias, vestimentas especiais, turbantes, pulseiras, colares e anéis que são verdadeiros cabrestos que os espíritos impõem a eles, seus fiéis ‘cavalos’ [...]” (MACEDO, 2005, p. 68);

5 – Desmaios ou ataques “[...] Outra característica da pessoa possuída são os constantes desmaios [...] Existem até demônios especialistas em ataques. Omulu [...] é um dos que causam ataques, desmaios ou ataques epiléticos” (MACEDO, 2005, p. 68 - 69);

6 – Desejo de suicídio, para Macedo todos aqueles que pensam em suicídio são endemoninhados “[...] Quando alguém chega a cometer suicídio é porque já foi atormentado demais pelos demônios. O triste é que tais pessoas se matam para descansar e, no entanto, vão passar a eternidade juntas com os mesmos [...]” (MACEDO, 2005, p. 70);

7 – Doenças que os médicos não descobrem as causas;

8 – Visões de vultos ou audição de vozes;

9 – Vícios;

10 – Depressão. (MACEDO, 2005)

Pessoas que apresentam alguns destes sinais normalmente manifestam algum demônio. Ele vai mais longe, ainda, ao afirmar que germes e bactérias vivem graças a uma força demoníaca, denominado espírito da enfermidade;

“Existem demônios que têm prazer em se apossar de um germe e atuam no corpo de uma pessoa para fazer-lhe mal. Não é de estranhar que, ao falarmos ao demônio alojado no estômago, na garganta ou em qualquer outra parte para que saia, a pessoa após estremecer fique curada” (MACEDO, 2005, p. 61).

O mesmo princípio se aplica às doenças mentais “[...] Podemos afirmar que nem todo doente é endemoninhado [sic]; entretanto, afirmamos, com certeza, que todo o endemoninhado [sic] é doente. Quando não o é fisicamente o é espiritualmente [...]” (MACEDO, 2005, p. 61).

Da mesma forma que o Catolicismo do início do século XX, para Macedo (2005) o espiritismo, como canal de atuação dos demônios em todas as suas vertentes, é uma fábrica de loucos e a causa de todos os problemas sociais do Brasil.

Assim desqualificadas pelo discurso da IURD, Macedo por meio da demonização defende o poder da sua Igreja no combate aos demônios. As demais como o espiritismo e suas ramificações, as religiões orientais, disseminam demônios com seus cultos. As que se denominam cristãs como o Catolicismo, Protestantismo e Pentecostalismo colaboram para sua permanência no mundo, na medida em que se preocupam mais com teologias e doutrinas, permitindo a atuação dos demônios

em seu interior. Nesse sentido acusa suas co-irmãs de não aderir à luta contra as hostes demoníacas por estarem ligadas ao racionalismo ou aos usos e costumes e não a palavra de Deus conforme a Bíblia. Define então a Igreja de Cristo,

“O apóstolo Paulo afirma que a Igreja é um corpo, cuja cabeça é o Senhor Jesus. Logo, não existe igreja fraca, a não ser sob o ponto de vista organizacional, onde encontramos comunidades realmente carentes do conhecimento do poder de Deus. Algumas se preocupam com tantos pormenores que parecem não ter campo para exercer a autoridade que Jesus conferiu aos Seus seguidores; outras conhecem o poder de Deus teoricamente, através de estudos e palestras, sem o colocarem em prática” (MACEDO, 2005, p. 121).

As outras pentecostais estariam presas por um demônio denominado exu-tradição uma vez que seus “[...] membros não se alistam no combate contra as potestades e passam a se preocupar com jogos, passatempos, diversões ou, no outro extremo, com as ‘vestes dos santos” (MACEDO, 2005, p. 122).

Macedo (2005, p. 122), então, rompe com a visão de que os crentes estariam protegidos pela conversão do poder do Diabo e exalta a capacidade de sua Igreja em combater o Demônio, que nesse sentido contribui para legitimar seu discurso,

“Temos certeza de que o Espírito do Senhor nos tem dirigido, razão pela qual estamos pisando na cabeça de satanás. Em nossas reuniões, os demônios são humilhados e até mesmo achincalhados, numa prova de que o Senhor está conosco. As pessoas são libertas e se transformam em novas criaturas de Deus”.

Conforme Mariano (1999) inicialmente a IURD elegeu como principal alvo o Catolicismo com ataques diretos ao clero pela mídia. As acusações de idolatria e responsabilidade pelas desigualdades sociais, que chegou ao limite com o episódio do “chute à santa” por um dirigente da IURD. Posteriormente os ataques se estenderam aos cultos afros e espíritas e na sua expansão acabou atingindo todas as religiões num cenário de pluralismo religioso, naquilo que denomina de pedagogia guerreira.

De acordo com Mariz (1997) a demonização de todos os aspectos da realidade, efetivado pela IURD, rompeu com o policentrismo do Mal presente no catolicismo popular e nas religiões mediúnicas. Nelas entre Deus e os Demônios existiriam seres espirituais capazes de atenuar os seus malefícios. Ademais o conteúdo fortemente sincrético, também, garantiria a relativização do Mal absoluto que

produz e reproduz o discurso iurdiano. Daí a ruptura operada pela IURD que ao colocar o Diabo como eixo constitutivo de sua ortodoxia luta pela sua legitimidade,

“[...] No caso do Brasil, a manutenção da ortodoxia religiosas parece ser um dos mais importantes papéis da ênfase no demônio (de fato, é o mais importante no livro do Bispo Macedo, já citado). Talvez isso ocorra pela concorrência das religiões afro-brasileiras e também pela necessidade de se opor à sua tendência sincrética, tendência esta compartilhada pelo catolicismo popular, cujos os fiéis tendem a misturar crenças, símbolos e a freqüentar simultaneamente os rituais dos diferentes grupos religiosos” (MARIZ, 1997, p. 52).

Na eterna guerra entre Deus/Diabo, como assinala Birman (1997), a IURD na demonização que empreende significa e explica o Mal na referência que faz aos infortúnios dos adeptos e na demarcação dos autores, ou seja, o Diabo e seus demônios, configurados como espíritos e divindades dos cultos mediúnicos Assim ser atingido pelo Mal e combatê-lo faz parte da própria ordenação do mundo, mas que pode “[...] será eficazmente resolvido através da intervenção divina, por intermédio de ações de purificação ritual” (BIRMAN, 1997, p. 69).

A libertação dos demônios seria, então, o objetivo desta guerra que tem como protagonistas a IURD *versus* Religiões Mediúnicas ou Deus/Diabo. Todavia, a demonização destas religiões tem como contrapartida o reconhecimento da sua eficácia religiosa implicando muitas vezes na apropriação dos seus elementos simbólicos e da sua visão de mundo. Nesse sentido, são legitimados no conflito, pois seu discurso tem que aparecer como real, do contrário não poderia ser combatido “[...] isto é, os crentes acreditam piamente que os demônios existem, agem neste mundo e se passam, entre as muitas formas que assumem, pelos deuses e entidades das religiões mediúnicas [...]” (MARIANO, 1999, p.127).

Assim, a libertação do Mal por meio de rituais concede ao exorcismo papel central no universo simbólico da IURD que estabelece uma relação necessária com a cultura da possessão e com seus sistemas simbólicos.

3.4 SIMBOLISMO RELIGIOSO DA IURD: APROPRIAÇÃO E REINTERPRETAÇÃO DOS ELEMENTOS SIMBÓLICOS DAS RELIGIÕES DEMONIZADAS

A IURD constrói seus dogmas através da relação de proximidade tanto com Deus quanto com o Diabo a partir da redefinição que opera pelo processo de demonização e desqualificação das doutrinas das demais religiões cristãs e não cristãs. Tanto um quanto o outro encontram-se dentro do indivíduo, como elementos constitutivos. O Diabo agora tem novas configurações e a materialidade da guerra espiritual pode ser presenciada nos cultos de libertação realizados pela Igreja.

A IURD em seus cultos invoca os Demônios relacionando-os aos deuses e espíritos dos cultos afros e espíritas com a finalidade de exorcizá-los. Dessa forma, concede a elas grande força diabólica ao mesmo tempo em que as legitima e reconhece a existência de seus deuses. No que concerne aos adeptos independentes de sua formação anterior: católicos, pentecostais de outras vertentes, ex-freqüentadores de cultos mediúnicos, etc., redefinem a concepção de Diabo acatando a visão de que eles atuam no mundo em detrimento do ser humano.

Assim, sendo, também reelaboram suas representações de Demônios associando-os aos cultos mediúnicos. Em sua análise Birman descreve como as relações são recorrentes e referidas na história de vida dos adeptos que acreditam que tem ou podem vir a ter demônios:

“[...] As razões que nos são apresentadas variam: seja porque simplesmente desconfiam que possam ter algum espírito, embora jamais tenham tido qualquer prova; seja porque desconfiam que possuem espíritos de ‘nascença’; seja porque herdaram o espírito do pai ou da mãe, por ocasião da morte de algum deles [...] Em qualquer das circunstâncias, não há como conceber espíritos sem percebê-los como entes [cujo] desejo [...] na leitura destes religiosos é pois de ‘entrar’ e de permanecer ‘perturbando’ as pessoas [...] Os espíritos mais frequentemente mencionados [...] são aqueles que reconhecidamente ‘pertencem’ ao campo maléfico, na classificação dada pelos cultos de possessão [...] exus [...] Onde tem roubo e morte não é difícil imaginar a presença de um *exu Tranca-Rua*, de um *exu Caveira* [...] Onde existe conflito no casamento, ou separação tem-se a presença de *pombas-gira* [...]” (BIRMAN, 1997, p.71 - 72).

O mecanismo utilizado pela IURD, então, é a apropriação da linguagem e do simbolismo das religiões demonizadas, por meio do que Mariano denomina de inversão dos valores positivo/negativo que constrói seu significado. Nesse sentido,

a IURD ressignifica o simbolismo religioso de suas concorrentes utilizando seus elementos simbólicos num novo contexto: os cultos de libertação que podem ter como objetivo o exorcismo, a cura ou a prosperidade uma vez que todo e qualquer problema tem causa diabólica. Nestes cultos a invocação dos demônios visa a identificação do seu nome e sua qualidade que são idênticos àquelas dadas pelos sacerdotes e adeptos dos cultos mediúnicos. Quando identificados todos os males e infortúnios são atribuídos a eles,

“[...] Resulta disso que essas igrejas dispõem grandes esforços para retirar encostos, desfazer inveja e olho-grande, libertar pessoas da feitiçaria, dos despachos de macumba, das possessões por orixás, guias e espíritos [...]” (MARIANO, 1999, p. 128).

Dessa forma na IURD, ao contrário das demais pentecostais que têm na glossolalia o principal elemento distintivo de sua doutrina, elegeu o exorcismo, ou antes, a possessão como aspecto constitutivo de sua identidade religiosa. Conforme Bonfatti (2000) a principal razão estaria na continuidade com as representações que compõem o imaginário religioso de seus adeptos. Bonfatti, citando Soares observa que

“[...] os pastores ‘acatam’ todo o panteão afro-brasileiro: falam com eles, dão credibilidade a sua existência. Seria bastante ineficaz chegar para uma pessoa que durante anos recebeu um determinado guia dizendo que tais coisas não existem. O que o pastor faz é mostrar que elas existem, mas que ele tem poder sobre elas [...] no momento em que o pastor invoca uma entidade ela se manifesta [...]. Esse poder é reforçado quando o pastor se mostra capaz não só de invocá-las mas também de fazê-las falar, confessar sua origem demoníaca e, por fim, numa prova de força, expulsá-las” (2000, p. 88 – 89).

Dessa forma, a possessão conecta-se ao indivíduo que traz em si a possibilidade de re-atualizar a guerra cósmica que é constantemente dramatizada nos cultos iurdianos.

A possessão, assim, aparece como uma das condições necessárias para que o exorcismo possa existir. Enquanto nos cultos mediúnicos contém outro significado, de elemento de mediação com o sagrado, no qual os espíritos se apossam dos médiuns para a realização de curas, milagres e aconselhamentos. Na IURD a partir da redefinição que empreende através da inversão positivo/negativo, estes espíritos são convocados a se manifestar a fim de confessarem os malefícios e infortúnios que costumam causar. Edir Macedo no trecho descrito abaixo não

descarta a capacidade dos espíritos realizarem curas, mas denuncia uma trama diabólica implícita:

“Aliás, isso acontece de maneira enganosa nos centros espíritas. Muitos aparentes milagres são feitos nesses lugares, da seguinte maneira: o demônio que está fazendo a pessoa ter dores horríveis na cabeça, ao receber um passe, sai da cabeça da pessoa. Aí, vem o engano. Aquele demônio não abandona a pessoa, mas passa a agir em outro local do corpo. É claro, que um demônio não expulsa outro; entram em um acordo de cavalheiros. Por isso, muitos que freqüentam os centros espíritas dizem que também foram curados dessa ou daquela doença. [...] Cada uma dessas pessoas será mais uma alma a serviço de satanás; mais uma a ser atraída pelos demônios, até que Cristo tenha lugar na sua vida e a liberte completamente das garras do diabo, e a transforme em uma nova criatura. Antes que isso aconteça, ela irá sofrer, muitas vezes, sem saber o porquê” (MACEDO, 2005, p. 63).

Em outra passagem esta visão é ratificada:

“Os demônios fazem de tudo para atrair e envolver o maior número possível de pessoas. Na ânsia satânica, anunciam que podem curar, resolver problemas, atrair prosperidade, libertar de algo ou alguém, realizar sonhos, etc. [...] A grande verdade a respeito das supostas curas e operações invisíveis feitas no espiritismo é a seguinte: para atrair uma pessoa, os demônios entram nela que, por não ter o revestimento cristão suficiente [...] Quando os demônios querem dominar por esse método, continuam causando doenças para fazerem a pessoa se submeter; quando não, a curam, deixando-a quase completamente boa. Digo quase porque, daí para adiante, entram na sua mente e no seu coração, que já foi conquistado pela “grande obra” supostamente realizada. [...] Muitas pessoas que têm chegado doentes às nossas reuniões saem curadas, após terem expulsado de suas vidas os exus, caboclos, orixás e todo tipo de demônios que habitavam nelas” (MACEDO, 2005, p. 87).

Daí a importância ritual da manifestação de espíritos nos templos da IURD, cuja finalidade seria o de amarrá-los e exorcizá-los, concretizando de forma ritualística a vitória de Deus. Nos cultos de libertação as manifestações são reelaboradas em função dos rituais de possessão que devem ser realizados no interior dos templos.

“[...] da luta entre Satã e Deus, estreitamente associada à prática de possessão. Por intermédio destas práticas rituais, temos explícita a forma pela qual esta luta ocorre, como seus protagonistas se definem uns em relação aos outros, que tipo de ordem e de equilíbrio é possível alcançar entre eles. São dois os cenários de ocorrência: o primeiro, a igreja, com seus pastores, os fiéis e as pessoas possuídas; o segundo, o corpo de cada um, com seus espíritos e com a força de Deus e do Espírito Santo. Os dois cenários se duplicam, como se duplica no mundo a luta cósmica entre Deus e o diabo. Em cada corpo estas forças estão sempre em luta, e, em cada igreja, os espíritos de todos os tipos desafiam o poder de Deus” (BIRMAN, 1997, p. 73).

Birman em suas análises demonstra como as categorias manifestar e amarrar, referidos na possessão, revelam a construção da representação da IURD sobre o

eterno embate. Manifestar seria, então, a apresentação pública dos espíritos nos possessos,

“[...] O espírito é suposto estar dentro da pessoa no sentido *escondido*, de prender-se indevidamente a esta sem que haja qualquer intencionalidade por parte de quem o guarda, no sentido de mantê-lo. Quando o espírito se manifesta, está, pois, revelando a sua presença contra a sua própria vontade – está sendo obrigado a apresentar-se diante daquele público e, sobretudo, diante do seu inimigo maior que é Jesus” (BIRMAN, 1997, p. 73).

Segundo Campos (1997) o termo exorcismo deriva-se do grego *exorkismós* cujo significado seria afugentar, esconjurar pela invocação de uma divindade os espíritos maus que habitam as pessoas, animais ou coisas. Mas ele só se realiza num universo simbólico no qual a possessão seja constitutiva do imaginário religioso,

“[...] O exorcismo é uma intervenção ordenadora de alguém, cujo poder é aceito como legítimo, ao mesmo tempo em que é também expressão de uma luta mais ampla, ao redor da submissão do ser humano a um tipo de poder. Exorcizar é libertar, mas libertar quem, e do quê?” (p. 337)

Na mesma perspectiva Margarida Oliva aponta que no possesso é um “outro” que age indicando seu caráter de fenômeno social, dessa forma:

“ ‘A atividade do espírito maligno adapta-se ao espírito da época’. O Diabo depende inteiramente do contexto social para se manifestar numa pessoa. E se manifesta segundo a cultura, os costumes, as crenças do meio social. Algumas condições e atitudes gerais são necessárias, portanto, para que se manifeste a possessão. [...] a primeira condição é a crença na realidade de um poder ou de poderes sobrenaturais [...] A segunda é crer que estes poderes podem influenciar os negócios humanos e [...] ser influenciados por agentes humanos [...] a terceira condição é que aja algum tipo de apoio social [...]” (1997, p. 108 - 109).

As condições apontadas por Margarida Oliva (1997) estão presentes tanto entre os dirigentes quanto dos adeptos da IURD, como revela a fala de Macedo ao explicar a invocação dos demônios,

“Ao fazermos orações em favor daqueles que nos procuram, ordenamos, na autoridade que Jesus nos concedeu, que as entidades malignas abandonem seus esconderijos e venham até o lugar onde estamos. Isso tem dado resultado positivo, pois, em obediência à ordem, imediatamente se manifestam e são expulsas, para a glória do nome de Jesus. [...] Por que há necessidade de se fazer isso? É simples: os demônios são personalidades atuantes; têm vontade, intelecto e razão. Usam os corpos dos seres humanos para se expressarem por meio deles, mas existem individualmente; são seres espirituais. Para expulsá-los, conversamos com eles e lhes damos ordens em nome de Jesus, que também fez isso [...] Não há exus, caboclo, orixá, preto-velho, omulu, erê, nem qualquer força do

inferno que possa resistir à nossa ordem quando dada em nome de Jesus. O diabo sabe disso e treme quando este nome é pronunciado com autoridade. Ele se amedronta quando encontra alguém que exerce a autoridade de Jesus. Os demônios caem de joelhos, os exus e Cia. rolam no chão e andam de joelhos se ordenarmos isso a eles!” (MACEDO, 2005, p. 125-128).

Dessa forma, o ritual de exorcismo segue uma seqüência padronizada “[...] A seqüência do exorcismo feito diante da assistência é invariavelmente esta: manifestação, controle do demônio, revelação do nome, de como *entrou* na pessoa, dos males causados, humilhação e, finalmente, expulsão” (BONFATTI, 2000, p. 106).

Embora, diariamente, haja libertação de demônios, a IURD, normalmente, reserva um dia específico para os cultos de libertação. A escolha, invariavelmente, segue o calendário dos cultos mediúnicos, a exemplo da sexta-feira, que na Umbanda é consagrado aos Exus, que descem nos centros para trabalhar ou serem doutrinados (ver Apêndice A). A IURD segue a mesma seqüência e se apropria do simbolismo da Umbanda invertendo seu sentido pela via da demonização.

Mariano (1999) em sua análise descreve a dinâmica da libertação durante os cultos. Normalmente, ocorre durante orações conduzidas pelos pastores. Os fiéis acompanham de pé e com olhos fechados, uma das exigências do ritual. Enquanto isso, os obreiros percorrem o templo atentos à potenciais manifestações demoníacas. Frente a qualquer possibilidade ou sintomas como tremores, lágrimas, mal-estar, os obreiros seguram o fiel pela nuca e ordenam que os demônios se manifestem. Entre uma ou outra sacudidela não são incomuns os desequilíbrios e demonstrações de privação de sentido, imediatamente significados como possessão.

Diante dos virtuais transes os obreiros procedem ao exorcismo e nos casos mais reticentes o possesso é levado para púlpito onde o pastor dramatiza o exorcismo e reforça a eficácia simbólica do ritual. Num padrão repetitivo, após a manifestação, o pastor realiza a entrevista com o espírito para que ele se identifique, desnecessário dizer que os nomes são aqueles dos deuses e espíritos dos cultos mediúnicos. Na seqüência ordena que ele revele os malefícios que tem causado no possesso. Finalmente depois de demonstrar para a assistência seu poder sobre o demônio, obrigando-o a cumprir seus ditames como, por exemplo, imitar animais, ajoelhar-se

denotando submissão frente ao poder de Deus, eles são, então, expulsos. (MARIANO, 1999)

Nos fiéis que manifestam tais espíritos, além da redefinição do significado simbólico dos mesmos (de benéficos em seus cultos de origem para demoníacos na lógica da IURD), existe o encontro de sentido para aqueles males e sofrimentos anteriormente inexplicáveis. Birman confirma esta atribuição de sentido ao observar que na fala do Diabo, que se apossa do indivíduo, durante o ritual, a reelaboração se efetiva visto que legitima a demonização e significa a realidade, como demonstra o trecho abaixo que reproduz entrevista realizada por ela,

“Quando os diabos se manifestam na igreja, o pastor pergunta o que é que ele está fazendo na vida daquela pessoa, e o diabo fala que está destruindo a vida sentimental daquela pessoa, que está botando vício na família da pessoa [...] Porque se for para manifestar, não tem jeito. O pastor põe a mão na sua cabeça e você manifesta na hora. Não adianta o medo, né. Ele fala: ‘Demônio, você que está escondido aí, se manifesta, sai desta vida!’ E aí não tem jeito [...] Você vê as pessoas manifestando e os demônios dizendo o que estavam fazendo e o que iam fazer na vida da pessoa. Eu estou cansado de ver. ‘Eu vou destruir a vida daquela pessoa. Eu vou destruir o filho dela. Aquela ali vai para a lixeira’” (D. MARIA entrevistada por BIRMAN, 1997, p. 74 - 75).

Todo o processo de ressignificação é revelado nas descrições dos cultos, realizadas pelos autores ora citados, entre eles Mariano o qual descreve um ritual bastante ilustrativo da IURD:

“Os fiéis cantam: ‘Tranca-Rua e Pomba-Gira fizeram combinação/ combinaram acabar com a vida do cristão/ torce, retorce, você não pode não/ eu tenho Jesus Cristo dentro do meu coração’. E mais esse corinho: ‘O nome de Jesus é poderoso/ não há quem possa derrotar/ o demônio sai, a doença sai/ quando o nome de Jesus vem operar’. Depois da oração, da manifestação e libertação de demônios, o pastor indaga quem está se sentido melhor. A maioria dos presentes levanta as mãos em sinal afirmativo. Nisso uma mulher há pouco liberta, novamente fica possessa, do modo característico, isto é, com os olhos fechados, corpo retorcido, emitindo ora grunhidos guturais, ora gritos histéricos, os braços voltados para traz e as mãos em forma de garra. [...] O pastor pergunta gritando, qual é o nome do demônio que a está possuindo. Vencida a resistência inicial, recebe a resposta, com a voz cavernosa de sempre: ‘Exu Capa-Preta’. Insolente, o Exu diz odiá-lo. O pastor, então, escarnece dele, dizendo estar tremendo de medo. Todos riem. O pastor o que Exu está fazendo na vida da possessa. Estou matando-a aos pouquinhos, responde ele. Segurando-a pelos cabelos, o pastor pergunta com qual doença ele a infligiu. Descobre que são várias as doenças que a acometem. Interroga também o marido da possessa, presente ao culto. Este menciona que são várias enfermidades, a elevada quantia gasta com remédios e hospitais, cita nomes de exames laboratoriais sofisticados e de médicos famosos e lamenta, apesar dos gastos e esforços, os pífios resultados conseguidos até então. Do alto da sua experiência com o fenômeno, o pastor diagnostica que o problema é de

natureza espiritual. Em seguida, começa por retirar Lúcifer, rei dos demônios. Diante da resistência deste, persiste, agora com o auxílio dos fiéis que batem os pés no chão enquanto bradam 'queima, queima,' até o pastor amarrar Lúcifer, deixá-lo de joelhos e obrigá-lo a admitir, oralmente e por mais de uma vez, estar derrotado por Jesus. Depois de humilhá-lo, ordena a ele que retire todo o mal posto na fiel e desfaça os pontos. Pede para Jesus queimar o Lúcifer, o Capa-Preta, toda a legião de demônios e as enfermidades. 'Queima agora', esbraveja. Após a expulsão do Exu Capa-Preta, o pastor diz que ela está curada em nome de Jesus [...] Saciados com mais essa vitória de Jesus, todos cantam entusiasmados. Aproveitando o clima de regozijo, o pastor pergunta quem trouxe o envelope com ofertas" (MARIANO, 1999, p. 131 - 132).¹⁶

Outro exemplo encontra-se na narrativa de Margarida Oliva que em sua exposição permite captar no discurso os mecanismos de desqualificação das mensagens concorrentes, de afirmação de sua hegemonia e busca de legitimidade, além de revelar sua visão de mundo. O culto ocorreu no ano de 1990, no dia 17 de agosto, uma sexta-feira,

"[...] O pastor chega, cumprimenta e começa o canto: *Eu vim buscar minha libertação / somente Deus me libertará / só Jesus me satisfaz / a sua graça ele vai me dar [...]* segue outro canto: *Eu confio em Nosso Senhor, com fé esperança e amor [...]* Em seguida, de microfone em punho, andando de um lado para o outro no palco, começa a orar: *Senhor, meu Deus e meu pai, em nome de Jesus, Cristo nós entramos na tua Santa presença, invocando o teu santo nome, ó Deus Pai para que teu poder, para que teu Espírito [...]* *Porque sabemos que teu Espírito é vivo e ele se faz presente quando te invocamos [...]* *Ah, meu Deus, nós precisamos de tuas luzes porque aqui na tua casa, no dia de hoje, pessoas cansadas, sobrecarregadas, pessoas que necessitam de libertação, meu Pai, e a sua palavra nos fala como fazer a libertação deste mundo. A tua palavra nos promete, Senhor, que através da oração, da fé, que tu expeles os demônios [...]* A oração [...] termina com palmas e a assembléia repetindo as palavras do pastor: *GRAÇAS A DEUS!* Segue novo canto acompanhado de palmas: *A unção de Deus chegou aqui / pode acreditar o mal tem que sair.* E uma série de outros [...] As pessoas cantam animadamente, gíngando o corpo. [...] *A minha fé é poderosa / pela graça de Jesus / a macumba vai saindo / porque não resiste à cruz / Sai, sai, sai, em nome de Jesus [...]* O pastor retoma a palavra [...] *o pessoal vem e pega a oração forte, né? Porque nós vamos entrar no inferno daqui a pouco. A gente vem aqui pra ver Deus e vamos entrar no inferno? (ri) É verdade. É porque nós estamos no inferno. A verdade é que este mundo aqui é o inferno. Pois nós vamos ver: antes que o diabo nos consuma, nós vamos consumir ele. Porque se Deus está conosco, diabo nenhum, pode ter mais resistência do que nós. Amém? [...]* Continua a pregação a partir de Fil 2, 6-11, explicando que a Igreja Universal vai levantar a bandeira: 'Jesus é o Senhor' [...] Explica que qualquer pessoa, invocando o nome de Jesus com fé, pode alcançar qualquer coisa, pode ajudar as pessoas, embora não seja sacerdote, nem padre, nem bispo, nem pastor, mas para isso a pessoa tem que ter a vida abençoada: *De que adianta eu sair por aí falando de Deus e de Cristo se esse Jesus não está fazendo nada na minha vida? [...]* *Isso é hipocrisia [...]* *É por isso que nós fazemos uma corrente de libertação todas as sextas-feiras. Porque libertação, o próprio nome diz – libertar significa se livrar de tudo aquilo que não presta [...]* *são muitas as pessoas que trazem o demônios na sua vida. Trazem o demônio há muito tempo. Coisa de vinte anos! Ela já está*

¹⁶ Mariano descreve um culto da IURD do bairro Santa Cecília, em São Paulo no dia 01/02/1989.

*tão acomodada com o demônio que na vida dela é normal ter o demônio. Porque ele não mata só. Ele vem ao mundo para matar, roubar e destruir [...] Quando você pensa que está prosperando, ele vem e destrói sua prosperidade [...] Ele vai te destruindo, ele destrói a sua vida sentimental. Quando você pensa que está bem na sua família, ele vem e mexe com seu ente querido. Ou mexe com você [...] A atitude do pastor, de modo geral, é de animador de auditório. Dependendo dos dotes especiais, os pastores estabelecem, uma comunicação ativa com a assembleia. A pregação continua com a explicação de como depois de roubar e destruir, tenta matar a pessoa quando ela descobre suas artimanhas: *Aí a gente precisa que Deus nos proteja realmente! Daí porque nós orientamos as pessoas a procurarem à Igreja. Principalmente as pessoas que estiveram envolvidas com os espíritos. Mas, não só os espíritos não! Porque detrás das imagens também estão os espíritos. Amém? A Bíblia fala, a Bíblia condena as imagens, as esculturas, a adoração das imagens, seja ela qual for [...]* E conta o testemunho dado, num programa de rádio, por uma senhora que tinha desde os 7 anos de idade, o dom de ter visões: *Quando ela viu um casal, que ela tanto gostava, sendo destruído, ela foi a uma imagem. Foi pedir àquela imagem. E por ela ter visão, ela viu a imagem se transformar no diabo. [...]* Quer dizer ela viu a verdade [...] Isso é natural, porque a Bíblia mesmo mostra que existe um espírito adivinhador que anda penetrando nas pessoas [...] Essa afirmação é ilustrada com uma passagem do Novo Testamento (AT 16, 16-18) em que o Apóstolo Paulo expulsa um espírito adivinhador de uma mulher possessa que o perseguia. Explica o pastor: *Ele (Paulo) chegou ao ponto de se irritar com aquela mulher – mas não era a mulher, era o espírito que estava na mulher - e gritou : ‘Retira-te dessa mulher, espírito imundo! Em nome de Jesus Cristo!’ E o espírito saiu e a mulher parou de gritar/ Amém, gente? (‘Amém!’ Responde a assembleia) Era o espírito adivinhador. Quando Paulo ia fazer alguma coisa, ela já dizia antes o que Paulo ia fazer. Porque o diabo sabe [...] Você não sabe, mas ele sabe quantos pessoas vão ser libertas daqui a pouco, aqui [...] Vamos chamar o diabo daqui a pouco. É para saber na vida de quem ele está, para poder ajuda. Vamos queimar ele [...]*” (MARGARIDA OLIVA, 1997, p. 33 - 36).*

Da mesma forma que a possessão é ressignificada nos cultos, a IURD reinterpreta o universo simbólico do Catolicismo, tanto o popular quanto o oficial. Alguns exemplos, apontados por Mariano, são ilustrativos da dinâmica deste mecanismo, como no caso dos feriados religiosos, Sexta-Feira Santa e Nossa Senhora Aparecida, nos quais a IURD costumava realizar concentrações evangelísticas em grandes estádios, nas principais capitais brasileira, numa demonstração aberta de concorrência pela eficácia dos bens de salvação. Em tais encontros as pessoas são estimuladas a fazerem votos com Deus (semelhante às promessas no catolicismo), a fim de se libertarem de vícios, atingir alguma graça divina ou milagres. Outro exemplo são as versões de melodias associadas à liturgia Católica como a Ave Maria de Gounod que fazia fundo às Orações das Seis, veiculada pela Rede Record. No dia de Finados os pastores concentram a evangelização em cemitérios, se for dia de Cosme e Damião fazem distribuição de “balas unguadas”, numa apropriação do ritual de oferta de doces aos “eres”,

feitos pelos adeptos da Umbanda e do Catolicismo popular que assim pagam aos Santos suas promessas. (MARIANO, 1999)

Com intuito evangelistas a IURD se apropria do simbolismo contido na idéia de dia santo promovendo ressignificação de seus elementos. Assim,

“No afã de tirar proveito evangelístico da mentalidade e do simbolismo religiosos brasileiros, a Universal incentiva relações de troca com Deus, promete bênçãos, milagres, poder e autoridade divinos para combater o mal e “acata” o panteão dos deuses das religiões inimigas ao invocá-los. Com isso, rearticula sincreticamente crenças, ritos e práticas dos adversários. Tal reapropriação sincrética é intencional, estudada, encerra claro propósito proselitista. A liderança da igreja tem plena consciência da eficácia dessa estratégia. Há até mesmo quem a explicita de modo apurado, o que revela seu caráter pragmático, para não dizer claramente manipulativo” (MARIANO, 1999, p. 135-136).

Bonfatti (2000), também, aponta esta rearticulação e afirma que as correntes, reuniões semanais realizadas em dias específicos para resolução de problemas determinados, nada mais são do que redefinição das novenas católicas num outro contexto.

Nesse sentido, a IURD promove uma ruptura com a doutrina Protestante e Pentecostal que se fundamenta apenas na Bíblia, considerada o único elemento de mediação com o sagrado. Nas pentecostais precedentes, somente os rituais de cura divina e, em menor medida o exorcismo de não-membros, com unção de óleo, oração com imposição de mãos e batismo são admitidos.

A IURD ao contrário, utiliza a mediação com o simbólico por meio de outros elementos. Um exemplo são as práticas de purificação ritual que dentro de sua lógica assume o caráter mágico de limpeza do corpo, da pessoa e do ambiente sendo constitutivo de sua identidade religiosa. Ao mesmo tempo em que confirmam a partir da análise destas práticas religiosas a ênfase no simbolismo para resolução de problemas. Assim, em seu discurso atribui sentido e significado às aflições, mesclando o espiritual com o material, a fim de arregimentar sua membresia na luta para a libertação do mundo das forças demoníacas.

Com isso, reproduzem sua ideologia e simbolismo e se legitimam sobre a égide da presença do Diabo e da constante necessidade de libertação sob a qual

fundamentam seu discurso. Por esta lógica produzem e reproduzem sua teodicéia e simbolismo sempre enfatizando o Mal e aplicando a solução para eles:

“[...] os líderes neopentecostais procuram tratar diretamente do mal, falando de enfermidades, baixos salários, desemprego, briga entre cônjuges e pais e filhos, separações amorosas, alcoolismo, vício em drogas, depressão. Daí seu sucesso e a relevância do Diabo em seu discurso. Responsável pelo mal, incessantemente o inimigo tenta, oprime, possui, escraviza e aflige suas vítimas com sofrimentos físicos e psíquicos” (MARIANO, 1999, p. 146).

A transcrição abaixo revela que os dirigentes da IURD têm consciência da reelaboração de elementos simbólicos de outras religiões deixando transparecer seu pragmatismo e as intenções proselitistas. Mariano assinala o caráter manipulativo e utilitarista verificado na fala do Pastor Paulo de Velasco (apud Mariano, 1999, p. 136),

“O Bispo Macedo é uma pessoa muito prática. E uma vez ele estava conversando conosco e disse que o Brasil é um grande terreiro de macumba. E nós temos trabalhado exatamente em cima da experiência do brasileiro [...] quando você pergunta, ‘quem veio da umbanda, do candomblé, do espiritismo’, 90% da igreja levanta a mão [...] Muitas vezes nós somos criticados porque procuramos despertar a fé do povo da maneira mais simples e da maneira mais palpável [...] Quanto menos intelectualizada é a pessoa, menos abstração ela consegue fazer. Ela não abstrai, não consegue sair da matéria para a transcendência [...] Para despertar a fé da pessoa, nós às vezes entregamos alguma coisa na sua mão dizendo que aquilo é exatamente algo que vai ajudá-la. Então cada vez que ela olha esse giz, ela vai dizer ‘eu vou conseguir’. Ela mantém então, a esperança e continua com fé. E, tendo fé, ela consegue aquilo que precisa [...] então porque não pegar a arruda que é um negócio que todo mundo conhece no Brasil? [...] Você bota a arruda numa bacia de água e espalha, onde bate aquela água o camarada, se ele está endemoninhado, manifesta demônio [...] Essas coisas você faz para despertar a fé das pessoas, e, inclusive, utilizar o que está arraigado no subconsciente coletivo brasileiro para fomentar a fé e libertar a pessoa. A finalidade é libertar a pessoa [...] Porque Jesus cuspiu no chão e passou a lama nos olhos daquele homem? Para despertar a fé dele, sem dúvida nenhuma [...] Outro dia eu estava conversando com o bispo. ‘Escuta bispo, a fulana – a gente conversava muito sobre experiência – acredita que esteve na França e trouxe de lá uma potestade etc’. ‘Ela acredita nisso? Trabalhe em cima do que ela acredita’”.

Portanto, no esteio da guerra espiritual, cujo substrato é a demonização dos concorrentes a IURD constrói seu discurso, demarca sua identidade e luta pela hegemonia e legitimidade no cenário religioso brasileiro. O mecanismo é a apropriação e ressignificação do simbolismo imerso neste universo e no qual está inserida. Afinal como assinala Bonfatti (2000) confirmando o pragmatismo e a

percepção da IURD em relação às representações que constituem o imaginário de seus frequentadores.

Assim, a IURD trabalha com elementos constitutivos das representações que produzem as visões de mundo dos fiéis e que são reproduzidos pelo seu *habitus*. Por serem conhecidas e aceitas como legítimas podem ser ressignificadas numa outra estrutura, articulando-se com o entendimento já presente no fiel, que dialeticamente reconstrói e redefine sua visão.

A IURD nesse sentido aproxima-se da estrutura do Catolicismo no qual os sacramentos e a lógica de mediação com o sagrado compõe-se pelo sincretismo e apropriação de elementos simbólicos de várias religiões. E, no contexto atual, mesmo pertencendo ao ramo das pentecostais é a que mais profundamente transita entre a religião e magia. (MARIZ, 1997)

3.4.1 Processo de ressignificação dos elementos simbólicos das religiões demonizadas

Como visto, anteriormente, nas vertentes Protestantes e Pentecostais o uso de qualquer tipo de mediação com o sagrado via *sacramentum* – meios de graça ou sinais visíveis de graça – são condenados. A IURD, neste sentido, rompe com esta visão e ao contrário das suas co-irmãs evangélicas utiliza a riqueza simbólica contida nos rituais das demais religiões demonizadas, nas quais objetos e símbolos variados são usados de forma mágica, como instrumento de manipulação do divino. Em seus cultos efetiva a apropriação do simbolismo religioso das concorrentes e os reinterpreta nos seus rituais redefinindo seus significados.

Na lógica da IURD o uso de objetos de mediação servem ao propósito de “despertar e colocar a fé em ação” e como método de evangelização, que segundo seus dirigentes foram usados até por Jesus Cristo, como exemplifica a Bíblia. Tais afirmações são estratégias de defesa frente às críticas de que ela se aproxima de práticas idólatras e mágicas. E, também estabelece uma relação de continuidade com o *habitus* religioso dos frequentadores, tanto aqueles que transitam sincreticamente entre o catolicismo e os cultos mediúnicos. Quanto aquelas de

outras religiões, que crêem *a priori* na existência do Diabo, encerrando a idéia de Mal absoluto. A mediação, então, adquire valor e sentido, não obstante o deslocamento, ou antes, o mecanismo de associação/dissociação que a IURD promove na construção de significados. Assim os objetos simbólicos usados e distribuídos, durante os cultos, têm valor positivo na IURD, pois são consagrados e abençoados, enquanto nas religiões de origem pela ressignificação tem sentido negativo, relegados à condição de artimanhas demoníacas e à idolatria, mesmo que sejam idênticos.

De forma sincrética, a IURD, se apropria dos elementos constitutivos do Catolicismo, do Judaísmo, dos Cultos Mediúnicos, das religiões Afro-brasileiras. Os exemplos são variados, como aponta Bonfatti (2000), ao observar na estruturação litúrgica da Igreja à utilização do “copo de água”, que durante as orações realizadas nos programas de rádio e TV, são consagrados e abençoados, numa ressignificação do ritual de fluidificação ou energização da água dos cultos mediúnicos esotéricos e, também, da “água benta” do Catolicismo. Não são incomuns o uso do sal grosso, da arruda, fechamento do corpo, bala ungida, distribuição de rosas do amor, maçã do amor, sabão ungido, etc., numa reinterpretação destes elementos tão conhecidos por adeptos dos cultos afro-brasileiro.

Esse mecanismo de ressignificação vai de encontro às experiências dos fiéis, possibilitando as reelaborações e a legitimação das práticas e elementos rituais re-contextualizados.

“[...] Afinal de contas, quando se passa uma vida freqüentando cultos afro-brasileiros ou fazendo promessas a santos é porque, de alguma forma, esse referencial fazia sentido. Quando se chega na IURD, isso não pode ser descartado simplesmente, como se esta experiência nunca tivesse existido. Ao contrário de um rompimento radical com um universo religioso interno e externo preexistente no membro, há uma *re-inauguração* deste mesmo *universo* por meio de uma nova concepção e sentido oferecidos pela IURD” (BONFATTI, 2000, p. 91).

Os objetos ritualísticos reaparecem, assim, nos cultos da IURD, revestidos de poderes específicos a partir das soluções demandadas pelos fiéis. Eles são veículos de manifestação divina e não tem valor em si mesmo (CAMPOS, 1997). Os poderes atribuídos dependem e se referem aos contextos que se desenrolam durante os cultos. Dessa forma seus significados mudam de acordo com os fiéis e

a reutilização dos mesmos objetos para diferentes finalidades é uma prática que se repete, confirmando o aspecto pragmático do seu uso e as constantes ressignificações das práticas religiosas demonizadas. O trecho, abaixo, da análise de Mariano reforça esta constatação,

“[...] Não obstante os meios pentecostais tradicionalmente se opunham ao uso de objetos sagrados (exceto a Bíblia) dotados de poder mágico e terapêutico para não sucumbirem à idolatria, Universal [...], mediante pagamento de ofertas estipuladas, distribuem aos fiéis rosa, azeite do amor, perfume do amor, pó do amor, saquinho de sal, arruda, sal grosso, aliança, lenço, frasquinhos de água do Rio Jordão e de óleo do Monte das Oliveiras, nota abençoada (fotocópia de cédula benzida), areia da praia do Mar da Galiléia, água fluidificada, cruz, chave, pente, sabonete. Tal como na umbanda e no catolicismo popular, recomenda-se que eles sejam ora colocados na comida, ora jogados num rio, ora passados no corpo, ora guardados na carteira, carregados no bolso [...]” (MARIANO, 1999, p. 134).

Assim, a IURD, constrói sua linguagem simbólica que lhe permite efetuar a transposição do visível para o sobrenatural na amálgama dos fragmentos apropriados do simbolismo dos concorrentes. Por esta dinâmica a IURD fundamenta sua expansão. Desse modo a legitimidade conseguida na difusão de sua mensagem depende de sua eficiência em resgatar o simbolismo do universo religioso, produzido e reproduzido pelo *habitus* no imaginário da cultura na qual se insere, estabelecendo com ela relação de continuidade a partir de sua retórica, que no processo de ressignificação constrói a lógica de sua estrutura. (CAMPOS, 1997)

Com isso, a Igreja se distancia do fundamentalismo Protestante e Pentecostal de interpretação literal da Bíblia, que aparece mais como suporte para atribuição de significados simbólicos às práticas e objetos ritualísticos que compõem sua estrutura litúrgica.

“[...] a Bíblia é muito mais um depósito de símbolos, alegorias e de cenas dramáticas, ou até um amuleto para exorcizar demônios e curar enfermos, do que a ‘Palavra de Deus’, encarada por grupos protestantes como “regra única de fé e prática”, e para os fundamentalistas, ‘a regra infalível’” (CAMPOS, 1997, p. 82).

Como bem explicitado por Geertz toda religião que não deseje aparecer, como mero código moral que simplesmente direcione condutas, tem que referenciar sua visão de mundo em um complexo de símbolos que armazene os significados que quer produzir e reproduzir em seus rituais,

“Entretanto, os significados só podem ser ‘armazenados’ através de símbolos: uma cruz, um crescente [...] Tais símbolos religiosos, dramatizados em rituais e relatados em mitos, parecem resumir, de alguma maneira, pelo menos para aqueles que vibram com eles, tudo que se conhece sobre a forma como é o mundo, a qualidade devida emocional que ele suporta, e a maneira como deve comportar-se quem está nele. Dessa forma, os símbolos sagrados relacionam uma ontologia e uma cosmologia com uma estética e uma moralidade: seu poder peculiar provém de sua suposta capacidade de identificar o fato com o valor no seu nível mais fundamental, de dar um sentido normativo abrangente àquilo que, de outra forma, seria apenas real [...]” (GEERTZ, 1989, p. 93-94).

Nesse sentido, os símbolos sagrados sintetizam o *ethos* e as visões de mundo num nível concreto, mas simultaneamente transcendente, propiciando a ordenação do mundo natural e sobrenatural, possibilitando o trânsito entre eles,

“Os objetos [de culto] são sinais detonadores de emoções e de estados místicos subjetivos e [...] provocam a reorganização de sentimento e de significado [...] agem dialeticamente, pois permitem uma espiritualização do material e uma materialização do espiritual. São autênticos símbolos na medida em que servem de ponte entre duas realidades, uma visível e outra, não menos importante, invisível aos sentidos, captadas intuitivamente pela fé [...]” (CAMPOS, 1997, p. 83).

A IURD pela ampla utilização de pontos de contato reelabora e ressignifica os símbolos cúlticos permitindo aos fiéis o trânsito entre o sagrado e o profano, reforçando a crença no divino por meio de objetos concretos. Nessa medida,

“A lucratividade simbólica da Igreja Universal está no fato de ela poder, através do despertar da fé, contabilizar para si mesma, o privilégio da atribuição de significados a tais símbolos. É por meio dessa ‘legitimidade’, respaldada pelos ‘resultados positivos’, que palitos de madeira são percebidos como a ‘vara de Jacó’, e simples rosas personificam o próprio Senhor Jesus. Em outras palavras, pela capacidade de dotar os objetos de significado, a Igreja proclama que um pão não é simplesmente um pão e uma pedra é muito mais do que uma simples pedra. Dessa forma o objeto, ao receber um segundo sentido, permite a invasão da vida rotineira, fria e desinteressante, pelas forças do imaginário. Assim, transfigura-se a realidade material pela instalação, dentro e através dela, do sagrado invisível. Para que isso aconteça é preciso banalizar os símbolos de outros grupos religiosos, e, eventualmente, até agredi-los e destruí-los [...]” (CAMPOS, 1997, p. 84).

Nesta perspectiva a IURD acrescenta aos elementos e objetos sacramentados nas demais religiões, um arsenal de outros elementos que sem valor ritual adquirem em sua estrutura novos significados, legitimados por trechos bíblicos que lhes servem de substrato, com poder de sacramento como: areia, sal, flores, sabonete, perfume, anel, etc. E, que, são dramatizados nos cultos, como parte da estruturação dos mesmos, como, por exemplo: rosa abençoada, óleo da benção, água orada, pedras do Sinai, pão de Israel, água do Rio Jordão, areia do Sinai,

galho de arruda, sabonete de descarrego, fitas coloridas e inúmeros outros apetrechos distribuídos gratuitamente. Os objetos, dessa forma, exteriorizam visões de mundo construídas por representações figurativas e cósmicas como água, fogo, luz, alimentos e outros elementos da natureza, que servem à composição de diferentes religiões nos vários contextos sócio-culturais, nos quais adquirem especificidades. A IURD, então, consegue resgatar e reatualizar elementos abandonados por outras religiões, independente de sua origem teológica, temporal ou geográfica. (CAMPOS, 1997)

Esse mecanismo dá a IURD um leque de possibilidades simbólicas a serem dramatizados em seus rituais de exorcismo e cura. E, também, reforça outra característica da IURD, observada nas suas estratégias proselitistas e de evangelização que é a importância do Templo como *locus* privilegiado de produção e reprodução de sua visão de mundo, encerrados no discurso, que é posto em circulação nos rituais, nos quais os aspectos simbólicos adquirem sentido e são legitimados pelos frequentadores.

Como demonstrado por Campos, mesmo realizando concentrações em estádios, praias, etc., a IURD opta por locais fechados, nos quais estrutura seus cultos dividindo-os em correntes e campanhas, cuja finalidade é o atendimento às demandas dos fiéis que buscam resoluções de infortúnios de todo o tipo. São exemplos significativos:

DOMINGO - Reunião de Louvor e Adoração

O domingo foi instituído como “Dia do Senhor”. É quando todos participam do tratamento espiritual que visa, também, o fortalecimento e o reavivamento da fé.

SEGUNDA - Reunião da Nação dos 318

Congresso Empresarial que reúne 318 pastores e centenas de obreiros, que, juntos, clamam a Deus pela prosperidade financeira.

TERÇA - Sessão Espiritual do Descarrego

Os pastores e obreiros trabalham forte contra a inveja, o mau olhado, as opressões e todo tipo de doenças.

QUARTA - Reunião dos Filhos de Deus

Tem o objetivo de fortalecer, reavivar e renovar a fé dos que desejam ter um verdadeiro encontro com Deus.

QUINTA – Corrente da Família

Busca libertar nossos familiares de qualquer seta maligna e fazer com que possamos alcançar a paz e a harmonia dentro de nossas casas.

SEXTA - Corrente da Libertação

Direcionada para a quebra de maldições e de tudo quanto possa impedir o progresso das pessoas.

SÁBADO - Terapia do Amor

Este dia foi separado não só para os solteiros, mas também para os casados que buscam uma vida conjugal de qualidade

Análogo às festas religiosas católicas, no interior dos templos da IURD, pode-se verificar simulacros de procissões, nas quais os fiéis fazem deslocamentos que vai da aflição ao milagre. Dependendo da finalidade da campanha tem-se, por exemplo, movimentação pelo “corredor do milagre” formado por setenta pastores, nos dias da “corrente de fé”, voltados para se atingir milagres. Há, ainda, o “Arco do Amor”, travessia do Rio Jordão, Vale do Sal,

“[...] As dramatizações proporcionam às pessoas uma saída momentânea do presente e um reencontro com as dimensões sagradas da existência [numa] trajetória que vai da aflição ao milagre, do profano ao sagrado, apresentando à divindade as ofertas, pagando suas promessas e recebendo as dádivas divinas [...]” (CAMPOS, 1997, p.89).

Outra questão relevante nos templos está no sincretismo encontrado no próprio ambiente, que também contribui para a confirmação da hipótese de apropriação e ressignificação operada por esta Igreja e da multiplicidade simbólica, que aparece

como característica definidora de sua estrutura. Os diferentes objetos cúlticos que compõem o púlpito são bastante ilustrativos da posição limítrofe ocupado pela IURD no campo religioso,

“[...] Na frente do palco, uma cruz de madeira, vazia, sem a imagem do Cristo crucificado se posiciona entre o rigor protestante, que excluiu dos seus templos o crucifixo, e a Igreja Católica, que fez dele sua marca distintiva [...] no pé da cruz estão a ‘água abençoada’ e uma discreta tigela de ‘azeite orado’, marca dos cultos kardecistas e afro-brasileiros. Sobre a mesa está o menorah, castiçal judaico de sete velas, cujas as velas raramente são acesas [...]” (CAMPOS, 1997, p. 89).

Mariano, também, destaca este aspecto limítrofe e as diversas utilidades que os objetos adquirem nos cultos da IURD, como elemento mágico. Além de revelar a centralidade do templo como espaço de dramatização do sobrenatural. Ao transcrever passagens de programas televisivos da IURD, assinala suas práticas mágicas semelhantes às daquelas da Umbanda e das benzedadeiras católicas, quando os pastores convocam os fiéis para irem aos templos a fim de participarem das campanhas, demonstrando a capacidade de variação ritualística,

“[...] Daí encontramos corrente: de Jó, de Davi, do tapete vermelho, dos 12 apóstolos, do nome de Jesus, da mesa branca, do amor, das 91 portas; campanha do cheque da abundância, vigília da vitória sobre o Diabo, semana da fé total. Estratégia para socializar e converter clientes e novatos, as correntes ou campanhas exigem a presença do fiel numa seqüência de cultos durante sete ou nove dias e até por 12 semanas consecutivas. A quebra da corrente, isto é, a ausência do fiel em um dos cultos [...] impede a recepção da benção em razão da ruptura do elo [...] Atribui-se a quebra da corrente aos demônios [...] Numa referência à umbanda, a Universal realiza vez ou outra, mas sempre às sextas-feiras, ritual de descarrego, no qual os fiéis, para serem libertos, são aspergidos com galhos de arruda, molhados em bacias cheias de água benta e sal. A arruda é às vezes conduzida pelo fiel para captar o mal presente em casa e nos moradores, sendo depois levada de volta ao templo para ser queimada. Faz ainda rituais de “fechamento de corpo”, típico da umbanda, e a “corrente da mesa branca”, que pelo nome, evoca o kardecismo. Nessa corrente, coloca uma mesa branca diante do púlpito com um copo de água benta no centro. Em fila indiana, os fiéis caminham e passam a mão sobre a mesa unguida e depois na cabeça, ou na parte enferma do corpo, para retirar os maus fluidos, libertar-se dos infortúnios que os acometem.” (MARIANO, 1999, p. 135)

A importância atribuída aos templos como *lócus* de manifestação do sagrado relaciona-se ao dogma central propagado pela IURD, que é a guerra espiritual. Nesse sentido os templos são espaços conquistados por Deus, na eterna guerra contra as forças demoníacas,

“[...] Pois a partir dos templos, os pastores se posicionam em ‘correntes de oração’ e ‘santos jejuns’, para invadir o território do adversário, distribuir a energia que vem de Deus, e energizar todos os objetos ligados ao templo, dotando-os de um poder, que se expande para fora. É comum pessoas testemunharem [...] que sua vida mudou e um milagre lhes aconteceu, ‘só por terem entrado num templo iurdiano’. Esse lugar se torna, na mente das pessoas, um centro irradiador de ‘energia positivas’, a sede da felicidade; logo a ‘morada do sagrado’ [...] Por esse motivo, os endereços dos templos são sempre anunciados como ‘local da benção’ [...] ou então, ‘em tal lugar um milagre espera por você. A benção, cura e libertação têm lugar certo para se realizar, um espaço geográfico peculiar, que é o templo da Igreja Universal [...] Essa percepção da sacralidade do espaço de culto é reforçada por meio de ‘campanhas de fé’, tais como a ‘campanha de Israel’ ou da ‘fogueira santa de Israel’” (CAMPOS, 1997, p. 127-128).

Concomitantemente tem-se na IURD o uso intensivo da mídia eletrônica e impressa como instrumento disseminador de sua mensagem e como estratégia proselitista, no qual por meio de testemunhos atrai para seus templos novos fiéis e consolida a permanência dos freqüentadores mais assíduos. Assim reforça a eficácia simbólica de sua forma de manipulação do sagrado, através da utilização de testemunhos nos quais a narração da história do indivíduo descreve seus infortúnios, antes e depois, da entrada na IURD.

De acordo com Campos, a IURD utiliza a linguagem publicitária para atrair a atenção do público, difundir suas práticas religiosas e sua eficiência na resolução de problemas. Na descrição que faz de um dos programas da IURD na TV Record, observa que ele segue a dinâmica de um Talk-Show, no qual o pastor atua como âncora. Atendendo telefonemas realizando entrevistas, nas quais as pessoas dão testemunhos dos milagres vivenciados por eles. O pastor convida reiteradamente para o templo, normalmente após a apresentação de alguma dramatização em estilo novelístico, nas quais são relatadas cenas impactantes de brigas familiares, problemas financeiros e, outros temas representativos de sofrimentos e problemas diversos. No término as orações servem de veículo de comunicação com Deus e os pastores entoam súplicas por milagres, segurando um copo de água a fim de que seja ungida ou consagrada pelo Espírito Santo. Gesto que deve ser seguido pelos fiéis em suas residências que no término da prece devem ingerir o conteúdo. A relação com o Kardecismo fica evidente visto ser prática corrente a energização da água com passes e orações. A ingestão da água reforça o simbolismo contido na visão de água abençoada, tornado-se um dos principais rituais dos programas de TV,

“[...] O gesto simbólico do ‘sacramento do copo d’água’ é muito significativo, pois nele o telespectador pode associar de uma forma subliminar os rituais dos cultos afro-brasileiros com a mensagem [...] Isto porque nas religiões afro-brasileiras, cachoeiras e beira-mar são lugares onde se dá a conexão humana com a esfera sagrada [...]” (CAMPOS, 1997, p. 292).

As realizações de milagres que são testemunhados nos programas deixam clara a necessidade de participação nas correntes e campanhas e da disponibilidade de dizimar e ofertar. As bênçãos e milagres na visão da IURD, inseridas na vertente teológica da Prosperidade, estão condicionadas pelas ofertas e dízimos (como visto anteriormente o dinheiro adquire caráter simbólico ao mediar à relação com Deus), que simbolicamente representam a concretização da Aliança com Deus, que se torna sócio dos ofertantes e dizimistas. (CAMPOS, 1997)

Não obstante, o dízimo ser constitutivo da dogmática pentecostal em todas as vertentes evangélicas, na IURD ele adquire um significado ritualístico que no seu simbolismo pode ter várias finalidades: cura, exorcismo, prosperidade, superação de problemas como vícios, amor, solidão, etc.. Assim,

“O dinheiro adquire um simbolismo de um *canal de comunicação com Deus*, num universo em que nada é dado ou recebido gratuitamente, nem mesmo com Deus. [...] fica claro que o dinheiro toma, para toda a comunidade de fiéis, uma conotação bem diferente da que estamos acostumados a ter. Ele continua sendo moeda, porém, passa a assumir conotações simbólicas distintas exclusivamente de poder de compra e venda, ou seja, assume um papel de barganha e intermediação com o sagrado, em que a IURD torna-se o *lócus* escolhido para realizar tal evento” (BONFATTI, 2000, p. 75).

Esse simbolismo do dinheiro é enfatizado nos testemunhos durante os cultos, na mídia eletrônica e impressa, como demonstra as matérias de alguns jornais da IURD, descritos abaixo, e depoimentos disponíveis em Apêndice (B):

“De endividado a empresário bem-sucedido:

[...] Trabalhei durante 22 anos [...] sem conquistar absolutamente nada. A mudança e todos os sentidos só aconteceram quando Deus tomou a direção da minha vida e eu aprendi que somente através do sacrifício seria possível uma transformação completa [...] Participei da Fogueira Santa porque não agüentava mais sofrer e a minha vida mudou completamente” (ARISTODEMO GATTI APUD FOLHA UNIVERSAL, 2006, p. 8).

“Empresário falido teve vida restaurada: o empresário Mário Galati, 44 anos, há sete participa das reuniões da Igreja Universal [...] hoje desfruta de uma vida confortável e feliz ao lado da família. Porém antes de chegar à Igreja e aprender a exercer, de fato, a fé no Senhor Jesus, enfrentou momentos de profunda angústia e privação por causa dos problemas

financeiros [...] a ruptura de uma sociedade fez com que, da noite para o dia, perdesse tudo: ‘_ *Fiquei endividado, cheguei a dormir no chão [...] foi dessa forma que eu cheguei à Igreja, não só os pensamentos mudaram, mas, através da fé, toda a minha vida mudou [...] fui colocando a minha situação financeira em ordem _ [...] concluiu o empresário satisfeito*” (FOLHA UNIVERSAL, DEZEMBRO DE 2006, p. 21).

“Ó Deus não se esqueça que eu sou dizimista fiel”: Com uma dívida de aproximadamente R\$ 1 milhão, Celso Marques, 45 anos, quase foi à falência com sua marmoraria [...] Tinha 123 títulos protestados, 40 cheques sem fundos, sem contar com a grande humilhação que passava diante dos parentes. Fora as dívidas da empresa, devia R\$ 200 mil, valor acumulado com despesas pessoais [...] Através de um convite de um amigo, ele e a esposa chegaram à Igreja Universal e através dos ensinamentos dados nas reuniões, aprenderam a importância do dízimo _ *‘Aprendi que o dízimo é fundamental, reconheço a sua importância na minha vida e na obra de Deus [...] graças ao fato de sermos dizimistas, hoje temos uma vida abundante como a palavra de Deus determina _ conclui Celso*” (FOLHA UNIVERSAL, NOVEMBRO DE 2006, p. 9).

“De bóia-fria a empresário: [...] Ari Tavares Alves, 49 anos, começou a trabalhar na roça ainda criança. Aos 21 anos [...] foi buscar uma vida melhor na cidade do Rio de Janeiro. No início aquilo que parecia um sonho passou a ser um sofrimento. Agora, ele não plantava, vendia plantas na feira; não comia mais em marmitas, bebia água da torneira, e era a vizinha que lhe dava um prato de comida [...] morava num quartinho sem janelas [...] Foram anos difíceis. A situação que já era terrível, piorou quando se casou [...] _ fiz um clamor a Deus ‘Senhor não posso mais viver nesta situação. Não aceito esta vergonha [...] O ex bóia-fria chegou a IURD bastante desmotivado, mas ainda restava a esperança que o Senhor Jesus pudesse mudar a sua vida [...] _ *Decidi participar da Fogueira Santa, fui perseverante e em nenhum momento duvidei que seria abençoado. Hoje eu sou empresário, proprietário de uma grande floricultura. Temos três caminhões, carros de passeio, casa de praia [...] imóveis alugados e terreno em um condomínio [...] _ testemunha*” (FOLHA UNIVERSAL, NOVEMBRO DE 2006, p.8).

Portanto, a IURD utiliza-se de vários mecanismos proselitistas, cujo substrato encontra-se na concepção de guerra espiritual, fundamentando sua teologia e estratégias expansionistas. Da demonização à apropriação e ressignificação do simbolismo religioso das religiões concorrentes tais mecanismos e estratégias têm por finalidade a atração e manutenção de fiéis – tanto fixos quanto os flutuantes – na redefinição que opera no conceito de Diabo já existente no imaginário religioso de seus adeptos. Assim a aceitação *a priori* de um elemento configurativo do Mal, e a divulgação constante na mídia de sua eficácia simbólica no combate das forças demoníacas, contribui para a legitimação do seu discurso e na consolidação de sua hegemonia e na construção de uma imagem vigorosa de Igreja Forte, a única capaz de vencer o Diabo.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise da religião em sua dimensão de sistema simbólico permitiu sua compreensão como historicamente construída e socialmente significada. Considerada nesta perspectiva ela constrói, ordena e atribui significado à realidade social como um todo, na distinção que empreende entre mundo natural e sobrenatural. Dessa forma, os aspectos da realidade – sofrimentos, infortúnios, injustiças e o Problema do Mal, por exemplo - que não encontram sentido e significado no mundo concreto são remetidos à outra esfera, que, embora não evidente, completa a ordenação do real, preenchendo os “vazios de significados.”

Assim, a religião, a despeito do paradoxo, antes de solucionar os problemas do Mal e do Sofrimento na existência humana, objetiva a acomodação dos mesmos à esta realidade. Parafraseando Geertz,

“Como problema religioso, o problema do sofrimento [e do mal] 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 [assim] a religião ancora o poder dos nossos recursos simbólicos para a formulação de idéias [e] 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 ao seu sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo, soturna ou alegremente, implacável ou cavalheirescamente” (GEERTZ, 1989, p. 76 - 77).

O simbolismo e os axiomas religiosos participam, então, da construção e significação do mundo social, permitindo superar a falta de sentido e compreensão de todo e qualquer aspecto do cotidiano que de alguma maneira possa interromper o curso considerado normal.

A lógica de ordenação que traz implícita a atribuição de significados permitiu vislumbrar e compreender a recorrência nos vários sistemas religiosos, independente dos contextos histórico e social, de uma concepção ou mesmo configuração de um conceito que encerrasse o problema do Mal e do sofrimento. Nesse sentido, o Diabo como representação social produzido e reproduzido no imaginário religioso aparece como condensação dos aspectos inexplicáveis da existência humana.

Tomando como base o Cristianismo, no qual a dicotomia Bem/Mal foi significada pela relação Deus/Diabo pôde-se confirmar esta recorrência e demonstrar seu caráter de construção histórica de visões de mundo, teologias e teodicéias, que, em última instância, visavam à imposição de definições sobre como deve ser a ordenação da realidade e a composição das condutas. Desde seus primórdios o Cristianismo procurou estabelecer por meio de seus axiomas a hegemonia de suas idéias utilizando o conceito de Diabo como dispositivo ideológico para legitimação de seu discurso e de sua teologia, pelo mecanismo de demonização de toda e qualquer corrente de pensamento ou visões de mundo que com ele pudesse disputar o monopólio dos bens simbólicos sagrados.

Dessa forma, o processo de demonização num cenário religioso plural constitui-se prática histórica e multidimensional, na medida em que serve à construção do simbolismo religioso, à legitimação frente ao universo social no qual está inserido

e como mecanismo de desqualificação ideológica de possíveis concorrentes. Por esta ótica tornou-se possível compreender a centralidade do Diabo na construção dos preceitos teológicos e doutrinários da IURD e a sua necessidade de construir configurações que lhe desse concretude e realidade.

A IURD ao longo de sua consolidação no campo religioso brasileiro se constituiu no e pelo processo de demonização das religiões cristãs e não-cristãs, especialmente os cultos mediúnicos, Afro-brasileiros e o Catolicismo. Com o propósito de fundamentar sua hegemonia neste campo diversificado procurou legitimar seus axiomas e simbolismo sagrado desqualificando o discurso e o universo simbólico das concorrentes ao relegá-las à condição de demoníacas. Para tanto se apropriou da idéia de Diabo presente no imaginário social, reinterpretando e redefinindo sua representação ao correlacioná-lo aos deuses e entidades das religiões mediúnicas e Afro-brasileiras e, também na desqualificação das visões de mundo, do *ethos*, das crenças e práticas religiosas das mesmas. Concomitantemente construiu sua dogmática na demonização da realidade ao espiritualizar a existência material, por esse prisma fundamentou sua visão de mundo na concepção de que no mundo material a guerra entre Deus e o Diabo é reproduzida constantemente.

Daí a ênfase na guerra espiritual e na figura do Diabo e seu séqüito de demônios e a centralidade dada ao ritual de possessão e exorcismo em seus cultos. A invocação de demônios a fim de que sejam exorcizados constituem as crenças e práticas teológicas da IURD, aparecendo, inclusive como sinal distintivo frente às demais denominações. Nesse sentido a demonização das religiões concorrentes fornece a matéria-prima para a construção do seu simbolismo.

Contraditoriamente, a eficácia religiosa das oponentes é legitimada neste conflito uma vez que seu discurso tem que aparecer como real, do contrário não poderia ser combatido. Ciente deste paradoxo a IURD reinterpreta e ressignifica os elementos simbólicos, as crenças e as práticas das religiões demonizadas na apropriação da sua linguagem invertendo os valores atribuídos ao simbolismo das mesmas. Em sua estrutura o simbolismo adquire sentido positivo relacionado à libertação e concretização da vitória de Deus sobre o Diabo. Nas demais crenças ganha contornos negativos visto que tais religiões aparecem como canal de

atuação do Diabo no mundo. No que concerne aos fiéis suas representações permanecem só que reelaboradas e redefinidas num novo contexto.

Como a ênfase maior é a libertação do Diabo concebido como um ser capaz de se apossar do homem para impedi-lo de seguir a obra de Deus, os cultos mediúnicos, principalmente, os Afro-brasileiros, são alvos preferenciais da IURD. Visto que fundamentados no conceito de possessão, no qual o objetivo é a incorporação de espíritos a fim de estabelecer a mediação e manipulação do sagrado, este cultos fornecem por meio de seus deuses e espíritos a configuração do Diabo necessária à IURD em suas dramatizações exorcistas.

Portanto, a IURD utilizou-se de vários mecanismos no decurso de sua expansão com a finalidade de se consolidar no campo religioso brasileiro entre eles a demonização das demais religiões que com ela disputam o monopólio dos bens de salvação. A apropriação, reinterpretação e ressignificação do simbolismo, crenças e práticas rituais das mesmas em um novo contexto de significados cujos objetivos proselitistas e expansionistas ficam evidentes no seu discurso e na forma de difusão de sua mensagem. E, também, na sua estruturação ritualística, no qual o pensamento mágico e mítico reelaborado é, constantemente, reatualizado nos cultos a partir da reinterpretação e ressignificação dos elementos simbólicos constitutivos daquelas religiões.

Esse processo aparece como principal dínamo de sua consolidação aliado ao processo de acomodação social na extinção do sectarismo ascetisco das pentecostais precedentes. E, na redefinição da postura ética dos crentes no qual a conversão aparece mais como reelaboração no imaginário dos fiéis, fixos e flutuantes, da concepção do Diabo e na aceitação da demonização como real e tangível. Numa relação de continuidade esta reelaboração não se traduz em ruptura uma vez que grandes partes dos freqüentadores transitam entre práticas e crenças religiosas que vão da mitologia, à tese de reencarnação, crença em previsões astrológicas e alienígenas, anjos e diferentes seres sobrenaturais. (MARIANO, 1999)

Entretanto esta construção simbólica da religiosidade centrada na guerra espiritual, que demoniza todos os aspectos da realidade e em práticas mágicas, apropriadas

de outras religiões e ressignificadas no seu simbolismo, não se constitui o único diferencial da IURD em relação às demais pentecostais. Aliado, tem-se, notadamente, o caráter empresarial e mercadológico e o amplo uso da mídia nos seus propósitos expansionistas e proselitistas, no qual consegue visibilidade, reproduz sua estrutura, adquire legitimidade e consolida sua hegemonia entre suas similares. (CAMPOS, 1997)

Não obstante os esforços envidados no decorrer desta análise para compreender a dinâmica e o processo de expansão e consolidação da IURD no cenário religioso brasileiro, vários foram os aspectos não contemplados nesta dissertação. Todo e qualquer objeto de pesquisa nada mais é do que um recorte do real entre várias possibilidades, uma perspectiva ou um olhar diferenciado num cenário multifacetado e dinâmico. Neste sentido longe de pretender esgotá-lo esta dissertação deve ser considerada como uma contribuição para o entendimento desta temática tão estimulante e complexa que é o “reecantamento do mundo” pela visão religiosa, algo impensado até algumas décadas atrás quando a tese da secularização permeava as análises sobre o tema.

FONTES PRIMÁRIAS

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?** 15. ed. Rio de Janeiro: Universal, 2005.

9 LEVANTAMENTO BIBLIOGRÁFICO

ANDERSON, Perry. **As origens da pós-modernidade.** 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

ANTONIAZZI, Alberto ... [et al]. **Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

ALVES, Rubem. **O que é religião.** 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. **O enigma da religião.** 4. ed. São Paulo: Papyrus, 1988.

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 apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, 1995.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 1960.

BAUMAN, Zygmunt. **Em busca da política**. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BERGER, Peter L.. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1985.

BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira (orgs.). **O mal a brasileira**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1997.

BONFATTI, Paulo. **A expressão popular do sagrado**: uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____ . **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado**. 1. ed. São Paulo: Vozes, 1997.

CASSIRER, Ernest. **Linguagem e mito**. São Paulo: Perspectiva. Série Debates nº 50.

_____ . **Antropologia filosófica: ensaio sobre o homem**. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. 1 ed. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1996.

_____ . **As estruturas antropológicas do imaginário**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____ . **O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem**. 2. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2004.

ELÍADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **Imagens e símbolos**: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso.

1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ELÍADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. **Dicionário das religiões**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil**: da constituinte ao impeachment. Tese de doutorado apresentada ao departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 1993.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. **Nova Luz sobre a antropologia**. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GIDDENS, Antony. **As consequências da modernidade**. 6. ed. São Paulo: Unesp, 1991.

_____. **Modernidade e identidade**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 3. ed., São Paulo: Atlas, 1991.

JUNIOR, Luís de Castro Campos. **Pentecostalismo: sentidos da palavra divina**. 1. ed. São Paulo: Ática, 1995.

JUSTINO, Mário. **Nos bastidores do reino: a vida secreta na Igreja Universal do Reino de Deus**. 1. ed. São Paulo: Geração, 1995.

LAPLANTINE, François; TRINDADE, Liana. **O que é imaginário**. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 2003.

LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório**. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1995.

LIMA, Delcio Monteiro de. **Os demônios descem do norte**. 5. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991.

LINK, Luther. **O diabo: a máscara sem rosto**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MACEDO, Edir. **Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus, Volume 1**. 1. ed. Rio de Janeiro: Universal, 1998.

_____. **O poder sobrenatural da fé**. 1. ed. Rio de Janeiro: Universal, 2003.

_____. **A libertação da teologia**. 10. ed. Rio de Janeiro: Universal, 1997.

MACHADO, Maria das Dores Campos. **Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar**. 1. ed. Campinas; São Paulo: Autores Associados; ANPOCS, 1996.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa**. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

_____. **A parte do diabo: resumo da subversão pós-moderna**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2004

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Loyola, 1999.

MARTINHO, Luís Mauro Sá. **Mídia e poder simbólico: um ensaio sobre comunicação e campo religioso**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. 1. ed., São Paulo: EPU, 1974.

MINOIS, Georges. **O diabo origem e evolução histórica**. 1. ed., Lisboa: Terramar, 2003.

MONTERO, Paula. **Magia e pensamento mágico**. 2. ed., São Paulo: Ática, 1990.

MUCHEMBLED, Robert. **Uma história do diabo**: séculos XII-XX. 1. ed. Rio de Janeiro: Bom Texto , 2001.

NOGUEIRA, Carlos Alberto. **Diabo no imaginário cristão**. 2. ed. Bauru, São Paulo: Edusc, 2002.

OLIVA, Alfredo dos Santos. **O discurso sobre o mal na Igreja Universal do Reino de Deus**: uma história cultural do Diabo no Brasil Contemporâneo (1977-2005). Aprovação: 25/11/2005. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós – Graduação em História, Tese apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP -Universidade Estadual Paulista.

OLIVA, Margarida. **O diabo no “reino de Deus”**: por que proliferam as seitas? São Paulo: Musa, 1997.

OLIVEIRA, Sylvio Candido de. **A visão de mundo transformada pela desagregação cultural**. 1996. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas.

ORO, Ari Pedro. **Avanço Pentecostal e reação católica**. 1. ed. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 1996.

ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (org.). **Igreja Universal do Reino de Deus**: os novos conquistadores da fé. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2003.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira.** 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PAGELS, Elaine. **As origens de satanás: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna.** 2. Ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

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

RODRIGUES, José Albertino (org). **Durkheim.** 6. ed. São Paulo: Ática., 1993.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **A religião numa sociedade em transformação.** 1. ed., Petrópolis: Vozes, 1997.

_____ . **Dicotomias religiosas: ensaio de sociologia da religião.** 1. ed., Petrópolis: Vozes, 1997.

_____ . **Religião e classes populares.** 1. ed., Petrópolis: Vozes, 1980.

_____ . **O que é pentecostalismo.** 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____ . **Anjos, demônios e espíritos.** Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

SANFORD, John A.. **Mal, o lado sombrio da realidade**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1988.

_____ . **A jornada da alma**: um analista junguiano examina a reencarnação. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 1998.

SPERBER. M. **Dicionário de Ética e Filosofia**. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2003.

VELHO, Gilberto (org.). **Desvio e divergência**: uma crítica da patologia social. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 1. ed., São Paulo: Martin Claret, 2002.

_____ . **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1946.

_____ . **Ciência e política: duas vocações**. 9. ed., São Paulo: Cultrix, 1999.

ARTIGOS

CAMPOS, Leonildo Silveira. A percepção e representação do mal na religiosidade popular brasileira – contribuições das ciências sociais para um debate teológico.

Estudos de Religião, São Paulo, ano XV, v.1, n. 1, p.115 – 147, jul./dez. 2001.

_____. Pentecostalismo, conversão e construção de laços sociais no Brasil. **Estudos de Religião**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 85 – 109, jan./jun. 2002.

CORTEN, André. O pentecostalismo transnacionalizado no contexto teológico-político, **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, n. 15, p. 149 – 160, julho de 2001.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecosta no Brasil: o caso da Igreja Universal, **Estudos Avançados**, 18 (52), p. 121 – 138, 2004.

NOGUEIRA, Carlos Alberto. Ruptura e permanência: a cristianização dos povos bárbaros. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, ANPUH, v. 15, n. 29, p. 47 – 56, 1995.

ORO, Ari Pedro. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religiosos e político brasileiros. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. V. 18, n. 53, p. 53 – 69, outubro/2003.

PASSOS, João Décio. Teogonias urbanas os pentecostais na passagem do rural para o urbano. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, 14 (4), 2000.

SILVA, Drance Elias da. O simbólico e o imaginário como dimensão humana e social. **Revista de Teologia e Ciências da Religião**, Pernambuco, ano 1, n. 1, p. 28 – 37, janeiro/2002. Retirado:
<http://www.enecos.org.br/xivcobrecos/textos%20site/comunica%C3%A7%C3%A3o/com%207%notas_sobre_o_imaginario_%20social_e_hegemonia_cultural.doc>

APÊNDICE 1 – RELIGIOSIDADE BRASILEIRA: CONTRIBUIÇÕES DA CULTURA NEGRA

José Guilherme Magnani (1991), estudioso da religiosidade africana, visa contribuir com sua análise sobre a Umbanda para a compreensão das influências da cultura negra para a construção da religiosidade brasileira. Observa que as reações frente aos ritos de umbanda e demais cultos afro-brasileiros podem denotar respeito ou crítica. Taxados de feitiçaria, macumba, trabalho, despacho, causam interpretações diferentes, discussões polêmicas e preconceitos que para ele derivam do desconhecimento.

Vários são as formas e os olhares sobre a religião, seja ela qual for: a do crente que gera posições apologéticas e doutrinárias e a do incrédulo, seu oposto, na qual as posições são em geral desqualificadoras. Mas ambos têm em comum o julgamento de valor e disputa pela verdade de seus axiomas. No entanto a análise busca identificar e compreender a lógica interna do sistema religioso e de seus rituais, quais efeitos produz no cotidiano de seus adeptos, as relações que mantém com as demais instituições sociais e políticas na qual se insere. Nesta perspectiva antropológica, o ritual, a crença ou comportamento possuem significados que tem um sentido para seus seguidores e a compreensão destes significados, pela análise das estruturas internas destes elementos e das relações que estes mantêm com o contexto que lhes serve de fundamento.

Para se entender o significado de um despacho torná-se necessário questionar, por exemplo, quem teve o trabalho de fazê-lo, por que escolheu velas de determinada cor, determinado local e dia, se essas variações relacionam-se com os objetivos, se faz parte de um ritual mais complexo, qual doutrina o fundamenta. Para apreender o significado deve-se partir do ponto de vista do outro para o qual o ritual possui significado.

A Umbanda e demais cultos afro-brasileiros se inserem no universo de construção de representações pelo homem sobre a esfera do sobrenatural com a qual estabelece vínculos através da religião. Assim, autor analisa o processo de formação, doutrina e ritual e define que estes cultos compõem os cultos de possessão no qual o sobrenatural se faz presente por meio do transe.

Outra questão relevante na análise sobre as influências dos escravos na religiosidade brasileira seria a diversidade inerente a essas culturas vindas de

diferentes regiões africanas ao longo de três séculos. Religiões e mitos diversificados compunham essas organizações sociais que foram reduzidas, inclusive seus deuses, a um denominador comum: a escravidão.

Este processo de redução impactou os sistemas causando dissolução de suas estruturas religiosas, transformando-os num conjunto uniforme cujo aspecto comum era a cor e a servidão. A redução além de não reproduzir as fronteiras sociais e culturais de origem continha em si a artificialidade, visto que eram “[...] classificações arbitrárias, pois juntavam indivíduos de reinos, tribos, aldeias e linhagens diferentes [...]” (MAGNANI, 1991, p.14).

Entretanto, a junção produziu quadros de referências sociais possibilitando a conservação de crenças, tradições e língua

“[...] loruba ou nagô - e suas subdivisões queto e ijexá - jeje, fanti-ashanti são algumas das nações do chamado grupo sudanês; angola, congo, cabinda, benguela, moçambique, do grupo banto; haussa, peul, mandinga, tapa, nações islamizadas” (MAGNANI, 1991, p. 15).

No contexto da escravidão encontros de cunho religioso eram proibidos, relegados à condição de feitiçaria, mas aceitavam-se confraternizações profanas de danças, batuques (nome dado às danças profanas e em alguns lugares designa os cultos afro-brasileiros). Mas dada à falta de limites claros entre folclore e religião nestes sistemas religiosos a eficácia da proibição deve ser questionada e considerada. Simples folguedos serviam à manutenção de rivalidades e as danças podiam conter evocações aos deuses tribais. Assim ressignificados, neste processo de fragmentação as culturas conseguiam garantir sua preservação.

O autor ressalta a contribuição da Igreja Católica neste processo de fragmentação/preservação e cita que nas confrarias, irmandades de “homens pretos” as divisões tribais reapareciam em outro contexto. Enquanto o objetivo da Igreja era a erradicação dos cultos “fetichistas” os escravos mantinham a partir de reelaborações do culto oficial das confrarias suas tradições usando, por exemplo, os santos como disfarces para seus deuses:

“Essa utilização de santos católicos como máscaras para o culto dos orixás tinham como base as características atribuídas aos santos, produzindo, assim, uma série de correspondências: Santa Bárbara, por exemplo invocada como proteção contra tempestades, é

associada com Iansã, orixá dos ventos e dos raios; São Jorge, montado num cavalo e subjugando o dragão com sua lança, servia para representar Ogum, orixá guerreiro e senhor do ferro; Nanã, considerada a mãe de todos os orixás, era cultuada sob o disfarce de Santa Ana, mãe da Virgem Maria, e assim por diante.” (MAGNANI, 1991, p.15)

Assim a tolerância oficial aos batuques, confrarias e nações configurou um espaço de refúgio e contato transformador de tradições que em princípio desejava extinguir. Magnani, então, empreende a análise das diversas crenças que foram preservadas ou reelaboradas em outras estruturas.

Candomblés

O processo de transformação e preservação das crenças, mitos e tradições não se deu no mesmo nível para todas as nações. Segundo Magnani (1991), os nagôs (queto e ijexá) mantiveram mais intactas suas tradições religiosas, conseguindo, com isso, a imposição de deuses e práticas religiosas às demais nações. Nesse sentido seus sistemas religiosos com suas respectivas estruturas contribuíram para limitar a desintegração. Os bantos ao contrário dos nagôs estruturavam-se por meio do culto aos antepassados e não conseguiram perpetuar suas tradições, devido à dispersão territorial. Nos primeiros a organização mítica era feita através da linhagem e os deuses representavam forças da natureza, sendo cultuados por sacerdotes e iniciados em favor de toda comunidade.

Um exemplo da desagregação e reelaboração relativa ao culto dos bantos está no fato de Ogum, por não poder mais ser cultuado pela relação com a linhagem e por grupos individualizados, passou a ser adorado em outra lógica que permitiu sua permanência “[...] será venerado em sua qualidade de orixá guerreiro, senhor do ferro e patrono das atividades ligadas a esse metal [...] os novos lugares de culto [...] renderão homenagem a vários deles, de forma coletiva [...]” (MAGNANI, 1991, p. 16 - 17). Dessa forma a complexidade mítica, substrato ritualístico das religiões das nações sudanesas contribuíram parcialmente para a unidade mito/rito que do contrário faria com que cantigas, passos de danças e objetos de culto perderiam seu sentido.

Bantos, então foram mais permeáveis a outros cultos, principalmente nagôs e jejes. Adotaram o panteão, ritos de iniciação e as estruturas das cerimônias e associaram, também, elementos dos cultos indígenas de pajelança e catimbó. Dessa forma nas cerimônias de angolas e congos não são mais os antepassados que recebem homenagens “[...] mas os antepassados da raça negra escravizada (Pai João, Maria Conga, Pai Joaquim de Angola), ao lado dos espíritos indígenas: os caboclos” (MAGNANI, 1991, p. 17).

Da dispersão territorial surgiria duas vertentes do Candomblé, a primeira resultou nos Candomblés, do grupo sudanês, mais especificamente os nagôs e a outra vertente resultaram no candomblé caboclo ou candomblé de angola. Cabe ressaltar que o termo candomblé designava originalmente, as danças dos negros, tanto às de caráter religioso quanto profano. Progressivamente o termo foi associado às tradições e cultos religiosos das nações sudanesas.

A macumba

A diferença por nações prossegue, segundo o autor, até a primeira década do séc. XX, os sudaneses possuíam seus candomblés e os bantos a cabula. Por sua plasticidade a cabula assimilou dos candomblés nagô a estrutura dos cultos e alguns de seus orixás “[...] em contato com outras crenças e ritos adota os cablocos catimbozeiros, práticas mágicas européias e muçulmanas, os santos católicos e, finalmente, sofre o influxo do espiritismo, que fora introduzido no Brasil por volta da segunda metade do século XIX” (MANGANI, 1991, p. 21).

Assim emerge a macumba resultado do sincretismo no qual elementos de várias nações são apropriados. Estão presentes elementos nagôs, jeje, muçulmano, banto, caboclo, espírita e católico. Magnani (1991, p.22) cita Carneiro que define o termo macumba:

“Antes de dançar, os jongueiros executam movimentos especiais pedindo a benção dos cumbas velhos, palavra que significa jongueiro experimentado, de acordo com essa explicação de um preto centenário: ‘cumba é jongueiro ruim, que tem parte com o demônio, que faz feitiçaria, que faz macumba, reunião de cumbas’. O jongo, dança semi-religiosa precedeu, no centro-sul, o modelo nagô. Como o vocábulo é sem dúvida angolense, a sua sílaba inicial talvez corresponda à partícula *ba* ou *ma* que, nas línguas do grupo

banto, se antepõe aos substantivos para a formação do plural, com provável assimilação do adjetivo feminino má.”

Para autor a primeira macumba não era tão organizada como culto constituindo-se num agregado de elementos do candomblé, cabula, tradições indígenas, catolicismo popular, espiritismo e práticas mágicas, mas, ainda, sem a estrutura mitológica e doutrinária que lhe integrasse os elementos num todo significativo.

Kardecismo

Derivação do nome de Allan Kardec, poeta celta, kardecismo foi adotado pelo teórico da doutrina, o francês Leon H. Rivail (1804-1869). Pode ser definido como um sistema filosófico-religioso cujo substrato é a junção da concepção hinduísta do carma (crença em reencarnações) e a comunicação entre vivos e mortos. No plano especificamente religioso trabalha o postulado de um Deus inacessível ao homem pelo seu distanciamento, os espíritos dos mortos ao contrário estariam mais próximos e sua missão seria a de ajudar a humanidade na expiação de faltas passadas e na sua evolução.

Na sua vertente mais corrente o universo é hierarquizado em planos diferenciados conforme a posição na escala evolutiva que parte de um plano inferior próximo à matéria até um plano superior da suprema perfeição espiritual. Inserido na lei de evolução só que nesse caso interiorizado em cada ser tem implícita a idéia de ascensão espiritual:

“Neste ordenamento evolutivo, a Terra ocupa um dos mais baixos escalões: é o lugar onde campeia o mal, sob a forma de vícios, ignorância, sofrimento, doenças. Mas a Terra é também o lugar de provação e expiação: pelo sofrimento os seres podem purificar-se, redimir-se de suas culpas e ascender em busca da perfeição. O Mal, assim, é ao mesmo tempo sinal de imperfeição e condição de sua superação: adquire inteligibilidade na medida em que se articula ao movimento de um sistema mais amplo. Só pode ser pensado por oposição ao Bem, que no ápice da escala comanda o processo evolutivo” (MAGNANI, 1991, p. 23 - 24).

Considerando o distanciamento entre os planos e a progressão no acesso por meio de sucessivas reencarnações o reino do Bem e da Luz adquire transcendência e se funda num código ético no qual os estão previstos a pratica do bem, da caridade e do amor ao próximo. No Brasil o aspecto religioso teve maior expansão, embora existissem correntes mais racionalistas voltadas para

teorizações a respeito do sobrenatural. Por outro lado a vertente popular pouco se dedicou às teorizações do sobrenatural, mas em contrapartida enfatizou sua atuação por meio de incorporações “[...] dos *desencarnados* nos médiuns, trazendo aos adeptos palavras de consolo, livrando-os dos eflúvios maléficos e oferecendo lenitivos para seus males físicos e espirituais” (MAGNANI, 1991, p. 24). Dessa forma os aspectos mágicos foram mais relevantes.

Entre os desencarnados a presença de espíritos escravos e indígenas não era incomum. Todavia, foram, progressivamente, perdendo seus aspectos individualizantes para se constituir nesse culto em categorias genéricas de preto-velhos e caboclos. Nesse processo denominado baixo-espiritismo, houve a aproximação do espiritismo das concepções e dos cultos bantos dos antepassados resultando numa integração nos quadros de referência da macumba mais do que nos quadros do espiritismo kardecista erudito.

Essa aproximação realizada por adeptos insatisfeitos com o racionalismo excessivo e mais sensíveis aos problemas concretos de seus membros. Apesar disso, ela foi feita de forma seletiva excluindo aqueles elementos considerados incompatíveis com a doutrina kardecista, como, por exemplo, os sacrifícios de animais, oferendas de comidas e bebidas, etc., mantiveram, entretanto, os espíritos de preto-velhos e caboclos. Aspectos considerados primitivos referentes à cultura negra foram retirados e a África transformou-se num lugar de passagem de espíritos pelo plano evolutivo, em busca de expiação:

“Não se podia, contudo, ignorar e descartar todo o conjunto de instrumentos e objetos rituais mobilizados nos cultos. Se o kardecismo oferecia um arcabouço doutrinário capaz de articular, numa nova estrutura, práticas religiosas desvinculadas de antigos mitos, para justificar a permanência de determinados elementos materiais nos ritos, recorreu-se a um discurso ‘científico’ onde as noções de química, física, etc. coexistem com a astrologia, ocultismo e a teosofia.” (p.25)

Umbanda

Nas primeiras décadas do século XX surgiu no Rio de Janeiro um novo culto inserido entre os cultos de possessão no qual o sobrenatural se faz presente pela via do transe. Considerada essencialmente sincrética, a Umbanda contém elementos de várias religiões das quais apropriou, reelaborou e resignificou mitos,

e práticas rituais. Numa sessão de Umbanda pode-se perceber esta condensação,

“[...] No altar ou *congá*, encontram-se imagens de Cristo, Nossa Senhora, Cosme e Damião, São Jorge, ao lado de estatuetas de Buda, lemanjá, índios, ciganos, pretos-velhos e, mais dissimulados, representações que sugerem a figura do diabo [...] Rezam-se padres-nossos, ave-marias e invocam-se os orixás; os espíritos *descem* nos iniciados através do transe, provocado pelo toque dos atabaques, cantiga e sinais cabalísticos desenhados no chão: os *pontos riscados* [...] durante a cerimônia os médiuns, tomados por seus *guias*, dançam [...] dão passes e conversam com os assistentes [...] A cor das roupas é predominantemente branca [...]” (MAGNANI, 1991, p.12).

A Umbanda deriva-se, então, de um duplo movimento: apropriação de elementos de cultos, ritos e valores religiosos populares presentes na macumba, baixo espiritismo e candomblé; e da re-interpretação e re-significação destes elementos, pela lógica do kardecismo, numa nova estruturação daquelas práticas mágico-religiosas num novo discurso, e que pela institucionalização almejava espaço e legitimação social.

Com a expansão veio a visibilidade e a busca por espaço e legitimidade na estrutura social. Mas devido ao seu processo de apropriação e reelaboração de elementos heterogêneos nem todos legitimados, tornou-se alvo de críticas da Igreja Católica, instituições médicas e científicas, da imprensa e da polícia. Todos os discursos tendiam a desqualificar os aspectos que no seu processo de estruturação a Umbanda procurou descartar, como, por exemplo, sacrifícios de animais e outros considerados demasiados primitivos. Nos argumentos de um cardeal católico têm-se acusações de feiticismo, herança africana e indígena, denominada genericamente de macumba e acusações de magia negra. No discurso médico associação da religião com o aumento dos casos de doenças mentais entre os adeptos e de curandeirismo e charlatanismo, acusações que cabiam a polícia averiguar. (p. 27 - 28)

Para se defender os umbandistas reafirmaram suas práticas e as bases científicas de sua doutrina e rituais, buscaram proteção jurídica na institucionalização. Em seu conjunto enfatizaram as práticas assistencialistas pautadas no preceito da caridade considerada o cerne de sua doutrina. (MAGNANI, 1991)

Como os demais cultos de possessão, Candomblé, rituais bantos, espiritismo o eixo central da Umbanda é a comunicação entre o mundo material e espiritual, por meio da incorporação de entidades espirituais no corpo do iniciado, embora detenha especificidades em relação aos outros cultos, como por exemplo o fato de suas entidades serem espíritos desencarnados representativos de categorias genéricas – caboclos e pretos-velhos - que descem a terra em busca de expiação e são por isso doutrinados. Diferente do candomblé no qual os espíritos são representativos das forças da natureza e configurados como reis, rainhas e heróis divinizados que mantêm sua individualidade e relação com aquelas forças.

Outra característica refere-se ao transe que difere na Umbanda em relação ao Candomblé e Kardecismo:

“[...] no candomblé, ele é regulado por um conjunto de mitos que contam as peripécias dos deuses e que os iniciados repetem, através da coreografia, cânticos e roupas; as possessões individuais se complementam, atualizando, para a comunidade, uma história muito antiga, mítica [...] No espiritismo kardecista os médiuns emprestam seu corpo, sua voz, sua matéria, enfim, para que os despojados de invólucro físico possam continuar comunicando-se com os parentes, amigos, discípulos [...] Na umbanda o transe não é nem estritamente individual nem propriamente representação mítica, mas a atualização de fragmentos de uma história mais recente através de personagens tais como foram conservados na memória popular: o caboclo Urubatão ou o Pai Joaquim de Angola [...] representação de índios brasileiros e escravos africanos” (MAGNANI,1991, p. 31 - 32).

Assim pelos sinais distintivos são re-atualizados no imaginário dos adeptos. Essa diferenciação no transe, da Umbanda, deve-se ao seu distanciamento do real por meio do imaginário, dando espaço a constantes recriações e variantes no interior de seus terreiros mais populares. No Candomblé e no Espiritismo Kardecista exige-se maior fidelidade aos modelos mítico e pessoal relativo a cada entidade ao contrário da Umbanda que a despeito das regulações existentes abre espaços para re-interpretações e acréscimos no qual os símbolos interagem com os adeptos dificultando codificações rígidas.

Por seguir a lógica do Espiritismo Kardecista a Umbanda classifica os espíritos em linhas e falanges a fim de formar um sistema de ordenação, assim os espíritos são inseridos nas linhas conforme o estágio de evolução em que se encontram. Cita como exemplo espíritos de marinheiros e sereias que descem na linha de

lemanjá e assim por diante. Mas ressalta que todos estes espíritos são considerados de luz

“[...] em contraposição às entidades das trevas, que ocupam os últimos escalões na hierarquia espiritual: os *exus* e *quiumbas*. Estes são espíritos de mortos, as *almas penadas* na tradição do catolicismo popular, ainda muito próximos da matéria e não provocam transe, mas ‘obsessões’ nas pessoas em quem encostam, devem ser identificados e em seguida doutrinados para iniciarem seu processo de evolução espiritual. O exu que na mitologia nagô representa o princípio da energia vital e do movimento que introduz o acaso e a mobilidade no universo, é identificado, na umbanda, como a figura do diabo; seu correspondente feminino é a *pomba-gira* [...]” (MAGNANI, 1991, p. 34).

Na Umbanda os exus são reconhecidos e classificados em sete linhas, embora não se preste culto a eles. Naqueles terreiros de Umbanda que admitem a presença em seus cultos determinam dias especiais, por exemplo, sexta-feira, mas antes são tomadas providências. Tais espíritos pertencem ao reino da Quimbanda, esquerda, que está em oposição à Umbanda, direita, considerada do reino da Luz e do Bem. Segundo o autor Quimbanda foi o que restou da macumba original após a apropriação feita pela Umbanda “[...] nela se realizam os *trabalhos* mais pesados, que utilizam cabelos, unhas e ossos humanos, vísceras de animais, terra de cemitério, etc. [...]” (MAGNANI, 1991, p. 35).

Outra diferença importante é que nas cerimônias públicas do Candomblé os Orixás não se comunicam diretamente com a assistência visto que a finalidade delas é a renovação e a reatualização da presença do orixá, por meio de cantigas gestos e indumentárias ritualística. A comunicação se efetua por meio de “[...] um sacerdote especializado – o *babalaô* – que, através do jogo de búzios ou colar de Ifá, interpreta e transmite suas ordens e vaticínios” (MAGNANI, 1991, p. 36).

Na Umbanda ao contrário os espíritos descem nos iniciados para *trabalhar*, o objetivo é o atendimento aos participantes da sessões, com conselhos, passes e receitas. Autor identifica dois tipos de sessões: as de desenvolvimento e a de trabalho ou demanda,

“[...] Nas primeiras os médiuns se capacitam progressivamente para dar passagem aos *guias*, a fim de que estes possam cumprir com sua missão de caridade na Terra, atendendo aos consulentes, mitigando seus sofrimentos, ajudando-os em suas dificuldades [...] Os iniciados aprendem a controlar o transe [...] diferentemente do

candomblé, onde cada iniciado recebe apenas um orixá: o dono de sua cabeça” (MAGNANI, 1991, p. 36 - 37).

O processo de apropriação e reelaboração numa nova estrutura como foi o caso da Umbanda não se deu sem conflitos. Além dos ataques da imprensa, Igreja e outros setores da sociedade, resistências internas foram comuns. A depuração de certos elementos dos cultos afros e indígenas operada pelos primeiros umbandistas usando como filtro o Espiritismo Kardecista foi considerada uma deturpação por alguns membros, que acusa na atualidade a presença de uma onda de mistificação. Além de sugerir no seu processo de formação a demonização daqueles cultos a partir de estereótipo já presentes no imaginário religioso de seus adeptos engendrados em sua maioria no Catolicismo.

Nesta breve síntese pode-se observar que as perseguições aos cultos indígenas, afro e, posteriormente, o espiritismo e o kardecismo, remontam à sua própria constituição histórica num Brasil que durante séculos mesclou religião e política. Igreja e Estado, primeiramente, depois um ou outro revestiu-se de práticas, discursos e saberes elitistas, fundamentados no etnocentrismo, no evolucionismo positivista e nos preconceitos culturais e raciais para legitimar e justificar as perseguições e a demonização destas religiões. (MARIANO, 1999)

APÊNDICE 2

Jornal “A Folha Universal” nº 714

São Paulo – Hoje, quem a vê vaidosa, sorridente e “vendendo saúde em sua floricultura no bairro da Pedreira (zona sul/SP), sequer imagina que Maria Aparecida Santos, 47 anos, escapou da morte em um acidente de trânsito, ficou entevada em cima de uma cama e, de acordo com os médicos, só teria 15 dias de vida por causa de um tumor no cérebro. Profundamente deprimida e sem expectativa de vida, viu na morte a saída para tanto sofrimento.

- Pensei: “Preciso morrer”; e já tinha planejado tudo. Se não morresse do tiro, morreria da queda no barranco da represa, pois eu não sabia nadar. Mas no caminho vi uma luz e, ao chegar perto, vi que a luz vinha de dentro de uma Igreja Universal. Então, decidi entrar para fazer uma oração – recorda.

Dois anos e meio sem andar Maria Aparecida nasceu com uma deficiência na coluna que por anos a fez andar corcunda e manca.

- Nasci com duas vértebras coladas e minha perna esquerda eram maior que a direita. Por isso, não conseguia andar ereta. Nas crises, tinha convulsões e desmaios por causa da dor. Fui internada várias vezes e, em consequência dos medicamentos, que eram muito fortes, acabei tendo úlcera de estômago – conta.

O problema de saúde piorou depois que Maria Aparecida quase morreu num acidente de trânsito. Ela dirigia pela Avenida Cupecê, importante via da zona sul de São Paulo, quando um veículo entrou na contramão e colidiu violentamente contra o seu carro.

- No acidente, as duas últimas vértebras da coluna, próximas ao cóccix, se descolaram e surgiram duas hérnias de disco. Por essa razão fiquei dois anos e meio internada no Hospital Alvorada, em Santo Amaro, sem conseguir andar – relembra. Vida transformada após a Fogueira Santa.

Enquanto aguardava para ser operada das hérnias, Maria Aparecida submeteu-se a uma tomografia, em que foi detectado um tumor cerebral. O médico disse, que se ela não morresse em 15 dias, prazo em que fariam uma cirurgia de emergência para retirada do tumor, provavelmente morreria na mesa de cirurgia, pois estava muito fraca.

Desenganada, Maria Aparecida começou a recusar todos os medicamentos. Até que, certa noite, um pastor da Igreja Universal foi visitar uma pessoa que estava internada no hospital, mas se enganou de quarto.

- Tentei falar que ele estava no quarto errado, mas ele pediu que eu ficasse em silêncio e pensasse em Deus. Quando terminou de orar e tirou sua mão de minha cabeça, a dor havia sumido. Consegui levantar da cama e andar. Vendo aquela melhora repentina, os médicos permitiram que eu passasse alguns dias em casa antes da cirurgia. Mas mesmo assim decidi me suicidar – relembra.

Munida de um revólver, Maria Aparecida saiu de casa em direção à represa Billings, decidida a pôr um fim àquele sofrimento. Porém, no meio do caminho, a luz vinda do interior de uma Igreja Universal transformou completamente a sua vida.

- Entrei na IURD e tenho certeza de que aquele dia foi o início da minha libertação - afirma.

Jornal “A Folha Universal” nº 715

Iara Maciel

Curitiba/PR – A experiência que a jovem Lannyce Corona Branco, 22 anos, teve aos 16, foi um grande marco em sua vida. Vítima de Síndrome de Reiter, doença reumática que pode deixar graves seqüelas, a jovem perdeu totalmente a vista

esquerda e o movimento da perna direita, tendo que andar de muletas. Durante dois anos, Lannyce chorou todas as noites.

- No auge da minha adolescência, eu vi todos os meus sonhos se distanciando cada vez mais. No meu caso, a doença foi muito agressiva e os médicos não tinham nenhuma perspectiva de melhoras – conta Lannyce.

Ela sentia muitas dores no corpo e o pé direito inchou muito, ficou preto e cheio de hematomas.

- Fiquei vários meses com a perna engessada, mas cada vez que tirava o gesso, meu pé estava pior. Durante seis meses eu fiquei sem poder andar; era carregada ou usava muletas. Foi quando me submeti a uma cirurgia de reconstrução de tendão – lembra Lannyce.

Ainda em recuperação, alguns meses depois, Lannyce sentiu que estava perdendo a visão do olho esquerdo e, num espaço de apenas três dias, para seu desespero, já não enxergava nada naquela vista.

Com o olho muito inchado, completamente deformado, devido à inflamação que aumentava a cada dia, os médicos decidiram aplicar uma injeção dentro da vista da jovem.

- Sem resultado, falaram que o problema era irreversível, que eu deveria me preparar para aquela nova fase da minha vida. Eu não gostava de Deus por estar sofrendo com aquela doença. Também me odiava, acreditava que era culpada por estar doente; eu só pensava em morrer, queria me suicidar – admite.

Devido aos medicamentos fortíssimos, Lannyce teve queda de cabelo, o corpo inchou e ela adquiriu 10 quilos. Com auto-estima baixa, completamente debilitada, Lannyce planejou várias formas de se suicidar, acreditando que só assim os problemas terminariam.

O momento da cura

A mãe de Lannyce, Leonilse Corona, 39 anos, desesperada por ver a filha naquela situação, também pensou em suicídio. Ela explica como aconteceu a cura de sua filha.

- Eu estava totalmente desesperada. Desempregada e com altos gastos com remédios, não tinha dinheiro nem para comprar alimentos para meus filhos. Muito deprimida, saí de casa com a intenção de me matar. Nesse dia entrei numa Igreja Universal do Reino de Deus. Voltei para casa, e retornei à IURD com todos os meus filhos – diz Leonilse.

Lannyce lembra que naquele dia entrou na igreja sem enxergar nada, carregada por sua mãe.

- O pastor fez uma oração e manhã seguinte quando acordei já senti bastante diferença na minha visão. Três dias depois, quando retornei à Igreja, eu estava completamente curada do problema no olho – conta Lannyce.

Ela diz que aprendeu a agir a fé na IURD, e Deus fez o impossível se tornar possível.

- Esta experiência me levou a conhecer o Poder de Deus, e passamos a orar pela cura da minha perna, que não demorou a acontecer. O Senhor Jesus me deu também a cura interior, mas nada aconteceu da noite para o dia. A vitória só foi possível porque eu e minha mãe unimos a nossa fé. Hoje tenho um profundo prazer em viver – conclui Lannyce.

Jornal “A Fola Universal” nº 717

Silvana Cordeiro

São Paulo/SP – “Ele mesmo tomou as nossas enfermidades e carregou com as nossas doenças” (Mateus 8.17).

A prova de que esta passagem bíblica é verdadeira tem nome e atende por Carmem Fernandes Marques, 57 anos. Ela já havia se conformado em viver presa a uma

cadeira de rodas, quando um tumor cerebral tirou completamente sua expectativa de vida. Porém, se agarrou à fé e hoje está completamente curada.

Folha Universal (FU) – Como a senhora foi parar em uma cadeira de rodas?

Carmem – Eu estava andando e torci o pé direito. Por causa desse acidente perdi os ligamentos do tendão. Foram 32 dias de internação e todos os médicos diziam que nunca mais eu iria andar. Fiquei muito tempo na cama, depois um ano e meio em uma cadeira de rodas.

FU – E o tumor no cérebro?

Carmem - Eu já estava conformada com a cadeira de rodas quando comecei a sentir muita dor de cabeça. Eram dores violentas que me faziam gritar dia e noite. S médicos pediram alguns exames e diagnosticaram um tumor maligno (câncer) de dois milímetros na base do cérebro. Por causa da localização do tumor, eles não quiseram operar e disseram a meu marido que eu teria no máximo uma ano de vida.

FU – E como explica o fato de hoje estar viva e andando perfeitamente?

Carmem – A única explicação é a fé! Sabe quando você se segura em algo com as duas mãos? Foi assim que me apeguei a Deus e Ele me salvou.

FU – Como isso se deu?

Carmem – Uma amiga, já falecida, ao saber da minha situação, me levou à Igreja Universal. Era um verdadeiro sacrifício ir à igreja, porque íamos de ônibus e eu ainda estava na cadeira de rodas. Mas não desanimei; participava das reuniões diariamente, de manhã, de tarde e de noite. Comecei a fazer as correntes de libertação e cura. Lembro-me de que participei da Fogueira Santa e depois de algum tempo levantei da cadeira de rodas. Passei a andar com o auxílio de muletas e, mais tarde, voltei a caminhar normalmente.

FU – Mas e o tumor na cabeça? A senhora não voltou ao médico?

Carmem – Voltei ao médico sim. Ele refez os exames e confirmou o diagnóstico. Só que desta vez, a equipe médica decidiu fazer uma cirurgia para drenar o líquido que

estava em minha cabeça, em função do tumor. Novamente apelei para a fé e, depois da cirurgia, quando eles compararam os exames, constataram que o tumor havia sumido. Hoje tenho as cicatrizes na minha perna e na cabeça para provar tudo o que Deus fez por mim.

FU – E os médicos, o que disseram sobre o seu caso?

Carmem – Eles ficaram tão surpresos que decidiram encaminhar todos os meus exames e o meu prontuário para a Organização Mundial de Saúde (OMS), que estavam fazendo um estudo especial sobre a cura pela fé. O que são tumores cerebrais?

Tumor ou neoplasia é o resultado do crescimento anormal de um tecido, devido à multiplicação excessiva de suas células, e são classificados como benignos e malignos.

Sob o ponto de vista clínico, um tumor benigno pode ser considerado maligno se estiver localizado em uma estrutura que impeça sua remoção ou tratamento, no caso de Carmem, em que estava localizado na base do cérebro (ilustração).

Jornal “A Folha Universal” nº 719

São Paulo/SP – “A última coisa da qual me lembro é que parei no post de combustíveis para abastecer e segui viagem. Pela gravidade do acidente tenho certeza que eu fui salvo peãs mãos de Deus”, declara Nilton César dos Santos, 33 anos.

No dia 25 de fevereiro do no passado, ele trafegava pela rodovia Rachid Ayres (SP-333), que liga as cidades de Assis e Marília, no interior de São Paulo, quando o veículo que dirigia colidiu frontalmente com um caminhão que vinha no sentido contrário. Pessoas que presenciaram o acidente e acompanharam o caso são unânimes em afirmar que ele só estava vivo e sem seqüelas graças a um milagre.

O acidente

“Eu não via meus pais há mais de um ano, por isso, estava indo para Rancharia, no interior do Estado, visitá-los. Saí de São Paulo à méis-noite da quinta-feira e viajei a noite inteira. Por volta das seis e meia da manhã seguinte, errei a entrada de Rancharia e acabei parando em um posto de gasolina na cidade de Assis para pedir informação. Quando voltei para a estrada, o sono me pegou. Invadi a pista contrária e bati de frente com um caminhão”, relata Nilton.

Quando voltou a si, ele já estava no Pronto-Socorro Municipal de Assis, imobilizado por um colar cervical. Nilton conta que se desesperou quando a enfermeira pediu que ele não tentasse se movimentar, pois havia uma suspeita de fratura na coluna e o risco de ele ficar paraplégico.

Palavras contrárias

Depois de permanecer por quase nove horas numa maca, Nilton foi transferido para o Hospital e Maternidade de Assis, onde só então foi receber o atendimento adequado.

- Só no hospital é que foram me dar banho e retirar os cacos de vidro do meu rosto. Na mesma noite passei por uma cirurgia para colocar uma haste e quatro parafusos, porque eu fracturei o fêmur. Na verdade, ele explodiu e se partiu em vários pedaços – relembra.

Depois de dois dias, Nilton recebeu alta e foi para a casa dos pais, onde permaneceu por uma semana. De volta à sua casa, em Taboão da Serra, município da Grande São Paulo, foi submetido a uma nova bateria de exames.

- Os médicos em São Paulo disseram que eu precisaria passar por uma nova cirurgia, pois a primeira não estava correta e poderia até me deixar paralítico ou com seqüelas. Mas aquelas palavras contrárias não foram suficientes para abalar a minha fé. Pensei comigo: “O que o médico tinha que fazer, já fez; agora é com Deus” – ressalta.

A recuperação

Nilton decidiu que não iria se submeter a uma nova cirurgia. Ele teve que permanecer um mês e meio deitado e, depois, mais quatro meses numa cadeira de rodas. Começou a fazer fisioterapia e por três meses caminhou com o auxílio de muletas.

- Disseram que eu teria dificuldades em caminhar sem um apoio e que não iria me recuperar antes de um ano e meio. No entanto, depois de oito meses eu já estava caminhando normalmente e sem precisar sequer de bengala – frisa.

Transformação de vida

Nilton afirma que o Salmo 91 e as lembranças de quando chegou à Igreja Universal foram fundamentais para que sua recuperação fosse rápida.

- Há dez anos, quando conheci a Igreja, eu era viciado em drogas e bebidas. Mas ao ouvir o pastor falar que havia um Deus vivo, decidi me entregar e minha vida mudou. Por isso, naquele momento difícil, não me abalei, pois sabia que tinha uma aliança com Deus e que Ele não iria me abandonar. Eu falava para a minha esposa: “Não posso ficar sem andar, porque tenho que trabalhar ainda mais para o Senhor Jesus, pois devo minha vida a Ele” – testemunha Nilton, que atualmente é pastor da IURD.

Jornal “A Folha Universal” nº 721

São Paulo/SO – As trajetórias de vida dos irmãos Maria Cristineide, 33 anos, e Cristóvão Paulo da Silva, 35, são uma prova incontestável do poder da fé. Tudo começou quando Neide – como Maria Cristineide gosta de ser chamada – estava com 27 anos.

- Eu trabalhava e, de repente, começaram a aparecer manchas no meu corpo. Além disso, passei a emagrecer, sentir muito cansaço, dores de cabeça e nos ossos. Fiz exames no posto de saúde e o médico diagnosticou anemia profunda. Depois de uma semana tomando o remédio que ele me receitou, acordei com as unhas, os lábios e os olhos pretos e a pele amarelada – relembra.

Assustada, ela procurou o Hospital João XXIII, na Moca [sic], zona leste de São Paulo, onde foi imediatamente conduzida à sala de emergência. Depois de uma nova bateria de exames, o terrível diagnóstico: leucemia (câncer no sangue) em estágio avançado.

- Os médicos me deram um mês de vida. Fui transferida para o Hospital das Clínicas, onde iniciei o tratamento que, segundo os especialistas, tinha apenas 2% de chance de dar certo. Foi nessa época que comecei a assistir os programas da Igreja Universal pela televisão e, no período, sem que eu soubesse, meu irmão, que estava preso no Carandiru também já estava buscando Deus por mim – conta.

Durante quatro meses, Neide foi submetida a quimioterapia, mas seu organismo reagiu mal, ela passou a ter convulsões e chegou a ficar inconsciente por 24 horas. Estava muito debilitada, pesando apenas 30 quilos. Mesmo assim, os médicos decidiram fazer uma última tentativa, mas sem muitas esperanças de obter sucesso.

- Como não havia doadores compatíveis entre meus familiares, foi feito um transplante autóctone (da própria medula do paciente). Minha medula foi retirada e congelada durante 30 dias, período em que fiquei no isolamento e cheguei a ter infecção hospitalar. Por um verdadeiro milagre, meu organismo reagiu e os médicos conseguiram reimplantar a medula – recorda.

Ele recebeu alta, mas ainda corria risco de morte. Porém, lembrou dos testemunhos que havia visto na televisão.

- Minha mãe, mesmo sendo católica, me levou a Igreja Universal. Os obreiros precisavam me carregar nos braços, pois eu estava fraca, careca e usava máscara. Era época de Fogueira Santa e fiz um propósito com deus. Em menos de um mês, quando retornei o hospital para refazer os exames, o médico ficou surpreso ao constatar que eu estava curada, afinal, quando decidiram fazer o transplante, não acreditavam sequer que eu sobreviveria – declara Neide, que hoje está completamente curada.

Obra completa

Nem o aterrorizante ambiente da Casa de Detenção de São Paulo fez com que Cristóvão Paulo da Silva, 35 anos, irmão de Neide, se arrependesse de seus erros e desejasse mudar de vida. Preso diversas vezes por furto e condenado a cumprir pena no extinto Carandiru, ele continuava viciado em crack e maconha e a traficar facas dentro da cadeia. Por isso, constantemente era removido de pavilhão.

Mesmo tendo sido evangelizado pelos agentes religiosos da IURD que costumavam visitar os presídios, Cristóvão não dava ouvidos à Palavra de Deus. Até o dia em que recebeu a notícia de que sua irmã estava com câncer e só tinha um mês de vida.

- Aquilo despertou a fé que existia em mim e comecei a me lembrar daquelas pessoas que haviam falado que Deus podia curar e transformar vidas. Então, decidi ir à Igreja Universal que havia dentro do Carandiru. Chegando lá, me ajoelhei e em lágrimas pedi pela vida da minha irmã. Pela primeira vez na vida fiz um voto com Deus e prometi que se Ele salvasse a minha irmã, eu me voltaria para os seus caminhos. E foi o que aconteceu – testemunha.

No mesmo ano, Cristóvão foi liberto dos vícios e da prisão. Ao sair da cadeia, manteve-se firme em seu compromisso de buscar a Deus e hoje sua vida está completamente transformada.

- Hoje tenho a alegria de ver minha irmã saudável. Casei-se com uma mulher de Deus, Ivonete, e tenho um filho lindo, Cristian, que está com um ano e dois meses. Trabalho por conta própria e já construí minha casa – finaliza satisfeito.

Jornal “A Folha Universal” nº 732

A busca pela solução de problemas e a comunhão com Deus têm levado muitos à Igreja Universal. Nos templos diariamente são realizadas reuniões enfocando os problemas que mais atingem a humanidade nos aspectos espiritual, familiar e no financeiro e no que diz respeito à cura de doenças, muitas vezes consideradas sem solução para a medicina.

No Rio de Janeiro, o bispo Romualdo Panceiro realiza a Concentração de Fé e Milagres. Apesar da infra-estrutura e de oferecerem todo o conforto, os templos tornam-se pequenos, já que multidões comparecem às reuniões.

Recentemente as Igrejas d Penha, na zona norte, Cabo Frio e Macaé, na Região dos Lagos, receberam a visita do bispo Romualdo, que enfatizou a importância do encontro com Deus.

- De repente você já procurou a solução de seus problemas em vários lugares, e não encontrou. Coloque-os nas mãos do Senhor Jesus que, com certeza, o milagre vai acontecer – pregou.

Os bispos Léo Vivas, Eduardo Lopes e os pastores Aldir Cabral e Alexandre de Jesus participaram das concentrações onde também intercederam pelo povo.

Milagre na família

Entre as milhares de pessoas presentes às reuniões estava Marineide Pereira de Azevedo, 48 anos. Para ela, as reuniões são fundamentais, pois muitos se libertam de problemas, como os que ela tinha antes de conhecer a IURD.

- Cheguei à Igreja com meus filhos doentes, meu marido envolvido com agiotas, devendo oito meses de aluguel e luz – lembra.

A situação, que era crítica, se tornou insustentável.

- A dona do mercado onde eu comprava fiado me convidou para ir à IURD. Hoje tudo mudou e não passo mais necessidade. Conheci um Deus vivo que mudou a minha vida – finaliza Marineide.

Jornal “A Folha Universal” nº 732

Contagem/MG – “Eu não acreditava mais na existência de Deus, pois o médico já havia me desenganado. Mas, quando is tentar o suicídio pela terceira vez, ouvi um programa de rádio que me fez procurar a Igreja Universal. Lá, o pastor me disse que

o Senhor Jesus já havia Se entregado na cruz por mim, por isso, eu não podia aceitar tanto sofrimento. Aquilo me fez pensar e lutar pela vida”, relembra Maria das Graças Silva dos Anjos, 64 anos.

Casada, mãe de seis filhos e residente em um sobrado no bairro de Inconfidente, em Contagem (região metropolitana de Belo Horizonte, MG), dona Graça, como é conhecida, hoje esbanja saúde. Mas, há 18 anos, quando chegou à IURD, era o que podemos chamar de “um farrapo humano”.

Desenganada pela medicina

Dona Graça conta que sempre foi saudável, porém, certo dia, começou a sentir dores de cabeça e nas pernas. Foi ao hospital e não demorou a receber o diagnóstico: meningite bacteriana. Imediatamente foi internada e depois de um breve tratamento recebeu alta. Porém, mal sabia ela que o que parecia não passar de um susto, era apenas o primeiro sinal de uma verdadeira via-crúcis.

- Depois de dois anos, fui internada pela segunda vez, também com meningite. Na época, eu era muito religiosa e cheguei a procurar um rezador, que disse que eu estava com encosto. A partir daí, tudo piorou. Passei a ter hemorragias, sofri três cirurgias no útero, até foi preciso retirá-lo. Também fiz três cirurgias na coluna por causa do surgimento de uma hérnia de disco. Além disso, as dores de cabeça não passavam, eram tão fortes que eu tinha crises de desmaio. Cheguei a ser internada dez vezes no hospital Galba Veloso, em Contagem, com suspeita de doença mental – recorda.

Contudo, o pior ainda estava por vir. Pela terceira vez, Maria das Graças foi internada com meningite, agora com um agravante: ela seria submetida a uma cirurgia no cérebro.

- O médico disse que as meningites estavam sendo causadas por uma fístula (uma espécie de canal ou cavidade) que estava fazendo com que o líquido do cérebro saísse por minhas narinas, por isso a cirurgia era a única forma de cura – relata.

A operação correu bem, mas o resultado não foi o esperado. Dona Graça voltou a ter meningite por mais duas vezes. Os médicos alertaram que uma ova reincidência da doença poderia matá-la, já que clinicamente não havia mais o que ser feito.

Nascendo de novo

Mais que o sofrimento físico, a doença trouxe também dor à alma e destruiu a família de Maria das Graças, que viu na morte uma saída.

- Eu estava desenganada pelos médicos, meu marido, viciado em bebida e com amantes, meus filhos viviam largados. Por isso, pensei em matar todos e depois me suicidar. Esperei minha família dormir, abri o gás, mas não tive coragem de atear fogo. Foi então que tentei me enforcar, mas minha filha conseguiu me impedir – testemunha dona Graça, que tentaria pela terceira vez tirar a própria vida. E foi durante essa última tentativa que algo extraordinário aconteceu.

- Era meia-noite, todos estavam dormindo e me levantei decidida a me matar. Estava amarrando a corda no telhado para me enforcar. Foi quando ouvi no rádio um programa da Igreja Universal. As palavras do pastor me fizeram desistir da morte. Naquele momento me ajoelhei, comecei a chorar e a falar com Deus. No dia seguinte, procurei a Igreja e passei a seguir as orientações do homem de Deus, que me ensinou a usar a minha fé, determinando a cura na minha vida. Hoje, não só estou curada de toda e qualquer enfermidade como fui transformada. Meu casamento foi restaurado e meus filhos são uma bênção – conclui Maria das Graças. “Somente Deus poderia salvá-la”.

“Minha mãe não tinha vida e, com isso, todos nós sofríamos. Seus desespero era tanto, que ela tentou suicídio mais de uma vez. O pior momento foi quando precisou ser internada para fazer a cirurgia na cabeça. Depois de tanto sofrimento, vê-la, hoje, como está é uma grande alegria. Somente Deus poderia ter feito algo tão grande”, conta Sônia da Silva dos Anjos, 38 anos, filha de Dona Graça.

“Era uma pessoa sofrida e sem paz”

“Somos amigas desde a infância. Lembro-me quando a doença passou a ser uma constante na vida de Graça e ela se tornou uma pessoa muito sofrida e sem paz.

Vivia mais nos hospitais do que em casa. Aos olhos humanos sua cura era impossível. Tenho prazer em estar perto dela, porque ela me transmite vida”, diz Joana D’arc da Costa, 43 anos, aposentada, vizinha e amiga de Maria das Graças.

Jornal “A Folha Universal” nº 733

DIVIDIA ESPAÇO COM URUBUS NO LIXÃO

Jorge O’hara

Não sei nem se posso chamar aquilo de vida. Era muita miséria. Vivia como um urubu nos lixões em busca de comida, recorda, chorando, Maria da Conceição Figueira Alves, de 47 anos, que sobrevivia das migalhas disputadas ni lixão de Bangu, na zona oeste do Rio de Janeiro.

De uma família pobre, com nove irmãos, Conceição conta que chegou um momento em que a crise financeira atingiu seus pais. Foi quando os filhos tiveram que sair mais cedo de casa para levar o sustento ao lar.

- Por incrível que pareça, fomos buscar refúgio no lixão. Eu e meus irmãos catávamos xepa, papelão, cobre, alumínio e vendíamos para sobreviver – lembra.

Em meio a material hospitalar, incluindo seringas e gaze, ela confessa que chegou a comer restos do lixão.

- Comi galinha, frutas e usei roupas do lixo. Na verdade eu competia com os urubus, porque ficava literalmente com a cabeça enfiada no lixo. O mau cheiro era insuportável, sem contar que disputava material com outros catadores. Chegava até a sair briga, tudo pela sobrevivência – relata.

Contudo, Conceição conta que o momento mais difícil de sua vida foi quando teve que se prostituir para comprar comida para o filho recém-nascido.

- Uma vez vizinhos tiveram que amparar meu filho, dando um prato de comida, porque ele se contorcia de tanta fome – lembra, bastante emocionada, Maria da Conceição.

Com isso, ela contraiu doenças venéreas, entre elas, sífilis e cancro.

- Eu não podia vestir peças íntimas, andava com vestidos largos porque a dor era insuportável – revela.

De catadora à empresária

A mudança de vida começou quando Conceição passou por mais um sofrimento. Segundo ela, um dia choveu forte, durante dez minutos, e a casa onde morava, em Realengo, na zona oeste da cidade, encheu de água, tendo que ficar com os filhos em cima do muro até que a água baixasse.

- Eram ratos e baratas subindo pelas paredes. Então desabafei com Deus: “Nem cachorro agüenta isso. O Senhor tem que me tirar dessa lama!”

A esperança de mudar de vida surgiu quando ela ouviu um convite de um astor através da programação da Igreja Universal numa emissora de rádio.

- Não tinha mais perspectiva de vida, cheguei a tentar suicídio duas vezes, mas aceitei o convite e comecei a participar das correntes de libertação, seguindo à risca tudo o que os homens de Deus orientavam a fazer – recorda.

Hoje Maria da Conceição é outra pessoa. Ela não passa mais necessidades, não se prostitui, está casada e se tornou empresária.

- Hoje sou dona de escola, foi um presente de Deus para mim. Reconheço que o que habitava em mim era um espírito de miséria, mas não olhei para as dificuldades e segui buscando minha felicidade. Hoje minha vida está pautada na Palavra de Deus – testemunha Conceição.

LIVRES DAS PREOCUPAÇÕES

Iara Maciel

São muitas as pessoas que vivem ansiosas por respostas em várias áreas das suas vidas. Quando isto não acontece, se desesperam e desistem de lutar. Esta observação tem sido feita nas concentrações de Fé e Milagres realizadas pelo bispo Romualdo Panceiro, nas Igrejas do Rio de Janeiro. Durante as reuniões, que sempre ficam superlotadas, ele tem explicado porque isso ocorre.

- O Senhor Jesus nos adverte que não devemos nos entregar à inquietação. A pessoa deve ter consciência de que Deus sabe das necessidades de cada um. Isto não significa que se deve cruzar os braços, mas aprender a lutar sem ansiedade – orientou o bispo em recente concentração realizada domingo, às 10 horas na Catedral Mundial da Fé.

Ele citou o exemplo bíblico das irmãs Marta e Maria.

- Quando o Senhor Jesus entrou na casa delas, Maria considerou que Ele era mais importante do que tudo que ela estava fazendo, já Marta continuou ansiosa nos seus afazeres; para ela, eles eram amis importantes – disse.

O bispo falou dos peri-gos [sic] da ansiedade na vida do ser humano.

- As pessoas se destroem, ficam deprimidas e perdem a direção de Deus em suas vidas. Elas trocam o Senhor pelas suas preocupações, conforme aconteceu com Marta. Quem conhece a Deus não se desespera, pois Ele sabe das nossas necessidades, daí a importância de ter o encontro com Ele – observou.

O tormento acabou

Ao ouvir os exemplos citados pelo bispo Romualdo, Josiane F. C. Calazans, 26 anos, lembrou que era muito ansiosa.

- Há cinco anos, era depressiva devido à ansiedade e tinha insônia, um vazio interior. Participando das reuniões de libertação e aos domingos fui liberta. Hoje o Senhor Jesus ocupa o primeiro lugar em minha vida – afirmou.

Jornal “A Folha Universal” nº 745

VIVA APÓS TIRO NO OUVIDO

“Eu era muito infeliz, via vultos, ouvia vozes, tinha desejo de morrer desde criança. Aos 15 anos comecei a beber muito e a usar cocaína. Tentei o suicídio duas vezes e, na última vez, só não morri porque minha mãe fez um propósito com Deus na Fogueira Santa do Monte Sinai. O Senhor Jesus ouviu o seu clamor e me salvou da morte”, conta a auxiliar de enfermagem Cristina Ziebarth, 24 anos.

Quem acompanhou a louca vida que a jovem levava custa a acreditar em sua mudança.

- Mesmo sendo menor de idade, ela freqüentava os lugares mais perigosos e proibidos. Minha mãe e meu padrasto tentavam me alertar que aquela vida estava errada, mas eu não dava ouvidos – admite.

Tentativa de suicídio

Aos 17 anos, devido às brigas em casa, Cristina foi morar com uma amiga, mas também não deu certo.

- Um dia peguei uma corda, amarrei no pescoço e fui apertando aos poucos. Senti dor, comecei a ficar roxa e a chorar. Queria morrer, mas logo me impedia de continuar. Voltei para casa, fui ao médico e ele disse para eu fazer um tratamento psiquiátrico, mas não levei a sério. Ao contrário, aprofundei-me nos vícios – relata.

Risco de morte

Aos 19 anos, Cristina Ziebarth acreditava que sua vida não tinha a menor importância. Um dia chegou em casa, pegou a arma do padrasto, que era segurança, e se trancou no quarto.

- Coloquei a arma no ouvido e atirei. Quando percebi que ainda não tinha morrido, pensei em pega-la novamente e dar o segundo tiro. Mas minha mãe arrombou a porta e me levou para o hospital. Eu fiquei consciente todo o tempo, não senti dor, sangrei pouco, mas perdi o nervo facial direito, na hora meu rosto entortou todo – relembra.

O caso da jovem era gravíssimo. Os médicos lhe deram apenas três horas de vida. Se escapasse da morte, poderia ficar numa cadeira de rodas ou com alguma deficiência.

O voto com Deus

Dona Tereza Pankal, mãe de Cristina, conta que tentou em diversas religiões mudar o comportamento da filha. Ela dizia que, desde criança, a filha era perturbada pelos encostos, ouvia vozes e via vultos.

- O médico disse que eu tinha que leva-la para um hospital particular. Falou ainda que era para eu vender a casa, carro ou algum bem material para pagar os gastos e salvar a vida dela – lembra.

Tereza se dirigiu ao banheiro do hospital e fez um clamor a Deus.

- Lembrei do meu voto com Ele na Fogueira Santa. Falei ao Senhor Jesus que a vida da minha filha estava nas mãos d'Ele. Se quisesse poderia livra-la da morte, mas se fosse para continuar com a mesma vida, então que a levasse. As pessoas me criticaram muito, mas não dei ouvidos, apenas confiei em Deus. Pois o voto que fiz era a certeza da minha vitória – acrescenta Tereza.

O impossível aconteceu

Em pouco tempo, Cristina foi levada para um hospital público melhor equipado, fez os exames necessários e ficou apenas cinco dias internada.

- O neurologista me chamou e explicou que a bala estava alojada na cabeça, mas que ela não corria perigo. Explicou que ela tinha perfurado o tímpano e teria apenas que usar um medicamento no ouvido e nos olhos durante a vida toda, para não ficar surda e cega completamente, mas nem isso foi preciso – assegura.

Mudança de vida

Após sua recuperação, Cristina Ziebarth ainda relutou em entregar sua vida nas mãos de deus, mas, aos poucos, começou a ir à IURD.

- Freqüentei reuniões em horários diferentes dos da minha mãe, até que um dia a convidei para irmos juntas. Era o dia do meu batismo nas águas. Nunca mais precisei tomar remédios. Hoje sou uma nova pessoa, graças aos votos de minha mãe na Fogueira Santa do Monte Sinai – testemunha.

Jornal “A Folha Universal” nº 746

Os grandes milagres da Fogueira Santa de Israel

“Eu vi a grandeza de Deus no Sinai”

Johanesburgo/África do Sul – “Cheguei à Igreja Universal do Reino de Deus arruinado e morando em um barraco. Quando chovia, tínhamos que nos mover durante toda a noite, pois havia infiltrações em vários lugares”, recorda o hoje bem-sucedido empresário Siviwe Mpengesi. Ele garante que o grande diferencial em sua vida foi o fato de ter participado da Fogueira Santa do Monte Sinai.

Com a sua vida completamente destruída começou a participar dos propósitos de oração da Igreja Universal.

- De imediato consegui um emprego. Trabalhava como segurança, porém não estava feliz, meu salário não chegava a US\$ 200 por mês. Quando se iniciou o propósito da Fogueira Santa, fiz meu voto com Deus. E foi nessa campanha que Ele mudou minha visão, pois desde então passei a crer que eu poderia abrir a minha própria companhia de segurança – conta.

Decidido a mudar de vida, Siviwe conseguiu registrar uma empresa, que logo começou a prosperar. Em menos de um ano já estava com mais de 100 funcionários.

- Além disso, eu pude morar em outra casa, deixando para trás aquele barraco que chovia mais dentro do que fora. Também comprei um carro zero – relata.

Tudo ou nada

Segundo Siviwe, apesar da visível mudança, muitos duvidavam da sua prosperidade.

- Muitos me diziam: “Isto é obra do destino”; “Alguém o ajudou”; “Você tem muita sorte”. Essas palavras provocavam uma revolta muito grande dentro de mim. Fiz novamente o propósito da Fogueira Santa e decidi sacrificar mais do que nunca. Queria começar do zero para que todos soubessem que o que eu havia adquirido veio por intermédio de uma prova de fé. Empenhei-me ao máximo, dei o meu tudo. Fiz questão de ficar na dependência do Senhor Jesus – assegura.

Honrado por Deus

Após o seu voto com Deus, ele garante que foi duplamente abençoado.

- Abri uma outra companhia que agora me proporciona um excelente lucro mensal. Tenho mais de 300 empregados e ampliei meus negócios. Minha empresa é responsável pela manutenção do aeroporto que um dia eu era um mero segurança. Todas às vezes que vou ao aeroporto, meus antigos colegas de trabalho são os que abrem o portão para mim. Eles não acreditam no que aconteceu na minha vida – garante.

Mudança surpreendente

Constantemente, Siviwe é indagado como um negro que possui apenas um certificado de segurança e se tornou um grande empresário na África do Sul.

- Eu sempre respondo dizendo que minha vida mudou através do poder de Deus, pois não tenho nenhum diploma. Meu único estudo é a minha fé. Hoje tenho seis

carros novos. Comprei uma casa enorme onde eu e minha família estamos vivendo em perfeita paz e harmonia. Muitos dos que eu lutava para virem à Igreja e que me criticava, hoje me perguntam: “O que eu posso fazer para ter uma mudança de vida que você teve?”. Sempre respondo que eu vi a grandeza de Deus no Sinai – testemunha.

Jornal “A Folha Universal” (Agosto de 2006)

Florianópolis/SC – Para a empresária Antonieta Max dos santos, 36, o dízimo é fundamental para se ter uma vida vitoriosa. Dona de uma conhecida panificadora e confeitaria de Joinville, afirma que o seu progresso financeiro provém de sua lealdade a Deus.

Antonieta recorda que nasceu numa família pobre e começou a trabalhar cedo como doméstica para ajudar nas despesas. Pensando em melhorar de vida, casou-se jovem, porém os problemas logo começaram.

- Meu esposo tinha um bom salário, mas o dinheiro não rendia. Com isso, começamos a adquirir dívidas que aumentavam. A miséria era tanta que meus filhos não tinham o que comer ou vestir e vivíamos de doações – relata emocionada.

Financeiramente fracassada, nome sujo na praça, cheques devolvidos e devendo a agiotas. Foi assim que Antonieta chegou à Igreja Universal.

- Frequentando as reuniões aprendi que para vencer teria que colocar em prática a fé e ser dizimista fiel. A partir daquele dia minha vida mudou radicalmente. Eu estava desempregada e comecei a fazer bolachas caseiras para vender nas ruas da cidade – diz.

Em pouco tempo, o saboroso biscoito ficou conhecido e, devido à grande quantidade de vendas, ela conseguiu quitar todas as dívidas e recuperar o crédito.

- Com muita luta, adquiri uma panificadora e confeitaria, que é uma das mais bem equipadas e bonitas da região. Sou dizimista fiel e tenho prosperado a cada dia,

tenho desfrutado de uma vida de fartura e bênçãos. Tudo o que conquistei é resultado de minha fidelidade a Deus – conclui.

São Paulo/SP – A boa aparência, inteligência e esforço de Selma da Costa, 32, não foram suficientes para garantir-lhe um bom emprego.

- Eu não parava mais do que três meses em um emprego: quando não era demitida, pedia demissão. Cheguei a trabalhar como diarista, faxineira e vendedora ambulante, mas também não deu certo. Isso me deixava muito frustrada e deprimida – lamenta.

Um dia, Selma recebeu um convite para participar de uma reunião na *Igreja Universal*. Ela foi, não gostou do que ouviu e, por isso não retornou. Porém, a semente foi plantada em seu coração.

- Lembrei-me do pastor dizendo que Deus poderia mudar a minha vida e decidi conferir. Foi quando descobri que eu ouvia falar de Deus, mas não O conhecia. Comecei a participar das reuniões e aos poucos, a velha Selma morreu. Fui liberta dos vícios e de todo o mal que atrapalhava a minha vida. Passei a ser dizimista fiel pois tinha sede de vencer – recorda.

Selma começou a trabalhar como manicura, foi se especializando na área de beleza e estética até abrir o seu salão num ponto comercial privilegiado da cidade de São Paulo. Ela afirma que tudo o que possui atualmente é fruto da sua fidelidade a Deus.

- Ser dizimista é tudo, porque quando você é fiel nos dízimos, Deus te honra. Hoje o Senhor Jesus é meu sócio. Sou grata por tudo o que tenho e por ser dizimista – testemunha.

Jornal “A Folha Universal” nº 763 (novembro de 2006)

De bóia-fria a empresário

Alice Mota

Como acontece com muitos brasileiros, Ary Tavares Alves, 49 anos, começou a trabalhar na roça quando ainda era criança. Aos 21, deixou os pais e os irmãos mais novos no interior do Estado do Espírito Santo e foi buscar uma vida melhor na cidade do Rio de Janeiro. No início, aquilo que parecia ser um sonho passou a ser um sofrimento: de bóia-fria passou a camelô. Agora, ele não plantava, vendia plantas na feira; não comia mais em marmitas, bebia água da torneira, e era a vizinha quem lhe dava um prato de comida; não vivia mais com os pais, morava num quartinho sem janela e banheiro e não andava mais pelos campos, mas por ruas barrentas e sem tratamento, onde morava num barraco.

Muitas humilhações

Foram anos difíceis. A situação, que já era terrível, piorou quando se casou. A esposa Cristiane, que antes de casar tinha uma vida estável com os pais, passou a ajuda-lo.

-Minha esposa nunca havia passado necessidades com os pais. Isso me angustiava. Quando casamos, aluguei um imóvel, mas não consegui mantê-lo por muito tempo. Fomos então morar em uma casa própria que eu já tinha, porém com muitos problemas: janelas quebradas e portas sem fechadura. Para melhorar nossa renda, ensacávamos legumes e oferecíamos de casa em casa – lembra.

Ary tinha um carro, mas enguiçava com frequência por causa de falta de gasolina ou por problemas mecânicos, que causava muitos constrangimentos ao casal.

- Era uma Kombi velha que precisava ser empurrada. A minha revolta contra aquela situação aconteceu no dia em que vi minha esposa grávida, empurrando, junto comigo, aquele carro enguiçado num engarrafamento. As pessoas olhavam e não ajudavam. Naquele momento, fiz um clamor a Deus: “Senhor, não posso mais viver nessa situação. Não aceito essa vergonha” – conta Ary.

Momento de transformação

O ex-bóia-fria chegou a IURD muito desmotivado, mas ainda restava a esperança de que o Senhor Jesus pudesse mudar a sua vida. Após ter recuperado sua auto-estima passou a fazer propósitos com Deus.

- Decidi participar da Fogueira santa, fui perseverante e em nenhum momento duvidei que seria abençoado. Hoje sou um empresário, proprietário de uma grande floricultura. Temos três caminhões, carros de passeio, casa de praia, sítio – onde crio gado -, imóveis alugados e terreno em um condomínio, onde vou construir uma casa ainda melhor para morarmos. Eu e Cristiane somos felizes com nossos filhos, Ary júnior, de 13 anos, e André, de 10 – testemunha.

Jornal “A Folha Universal” nº 767 (dezembro de 2006)

De endividado a empresário bem-sucedido

Americana/SP – “Trabalhei durante 22 anos agindo pela força do meu braço sem, contudo, conquistar absolutamente nada. A mudança, em todos os sentidos, só aconteceu quando Deus tomou a direção da minha vida e eu aprendi que somente através do sacrifício seria possível uma transformação completa, porque até então só havia tido melhoras. Participei da Fogueira Santa porque não agüentava mais sofrer e a minha vida mudou completamente”, declara o empresário do ramo fotográfico Aristodemo Caetano Gatti, 53 anos.

Sem direção

Ele conta que, mesmo trabalhando muito, não conseguia propiciar à família um conforto financeiro em função dos problemas do dia-a-dia, passava a maior parte do tempo nervoso, deprimido e irritado com tudo e com todos.

- Tratava as pessoas com grosseria: clientes, fornecedores, funcionários. Em casa não era diferente. Quando me casei, tudo parecia perfeito, mas logo começaram as brigas. A princípio verbais, mas, com o passar do tempo, intensificaram-se, até tornarem-se agressões físicas – chegamos ao extremo de arrancar sangue um do outro. Por diversas vezes ameaçamos nos separar. Era uma destruição total. O relacionamento com meus filhos era muito complicado. Muitas vezes eu negava o que eles me pediam não apenas pela situação financeira, mas porque era uma pessoa ruim de coração. Não os via com carinho, com amor. Na verdade tinha um

vazio imenso na alma. Eu não tinha paciência e vivíamos numa desavença sem fim – relembra.

No aspecto profissional, Arisodemo não conseguia alcançar sucesso, embora tivesse muita experiência no segmento em que atuava – e ainda atua.

- O meu problema era a falta de ponderação. Queria resolver tudo na hora, do meu jeito, o que acabava prejudicando o meu trabalho, afinal, não tinha uma direção certa, queria agir de acordo com os meus pensamentos. Chegou uma época em que entrei em desespero, pois as dívidas se acumulavam e eu não via uma saída para quitá-las.

Um dia, na loja, Aristodemo sentiu uma angústia profunda. Estava imensamente descontente e infeliz. Chorou muito porque não sabia mais o que fazer para dar um fim a tanto tormento. Passou muitas noites em claro e quando conseguia dormir, acordava mal, pois ficava pensando em uma forma de resolver os problemas. Na época, estava disposto a vender a única loja que possuía para pagar as dívidas que havia contraído e voltar a ser um funcionário.

O desejo de mudança

A transformação começou a acontecer quando a esposa, Sandra Gatti, chegou à IURD e passou a agir de forma diferente dentro de casa. Ela já não revidava as agressões do marido, agia com amor e tranqüilidade, o que o fez procurar entender o que estava acontecendo.

- O comportamento dela mudou, não brigávamos mais, ela passou a me ouvir e isso fez a diferença porque eu também desejei mudar. Nesse intervalo, Sandra participou da Fogueira Santa e fez um propósito em favor da nossa vida sentimental e familiar. Seis meses depois decidi acompanhá-la à Igreja – conta.

- Comecei a fazer as correntes e a mudança foi acontecendo dentro de mim. Claro que não foi da noite para o dia, exigiu muita perseverança. Na ocasião, ouvi falar da Fogueira Santa, decidi participar e Deus mudou minha visão, deu-me nova direção. Com muito sacrifício, as coisas foram mudando: a loja – que outrora estava em queda – começou a prosperar, o trabalho dobrou, novos clientes chegaram e eu

aprendi a conciliar tudo com tranquilidade. Já não era mais aquela pessoa agressiva – afirma.

A volta por cima

Profissionalmente, a vida de Aristodemo deu uma guinada.

- Teve a oportunidade de abrir a segunda loja; algum tempo depois, a terceira e, atualmente, estamos com a quarta loja, algo imponente e inovador, com equipamentos de última geração. Antes, só colhia derrota, mas hoje, após nove anos na presença de Deus, tudo se fez novo. Recentemente adquiri um terreno onde construiremos a sede da empresa. Temos carros e moramos em uma casa ampla, da forma que sonhamos. Nosso casamento foi restaurado, meus filhos trabalham comigo nas lojas e hoje vivemos em harmonia. Enfim, houve uma transformação em nossas vidas em todos os sentidos – conclui o empresário.

ACONTECEU NA UNIVERSAL

Fé que promove a superação

Salvador/BA – A baiana Elísia de Souza Montenegro, 44 anos, é mais um incontestável exemplo de que a fé, quando usada de forma inteligente e pautada na palavra de Deus, influencia positivamente a vida daqueles que a praticam. Proprietária de duas lojas, ela comercializa peças femininas que vão da moda praia ao jeans. A empresária conta que enfrentou momentos difíceis, quando, de repente, as vendas caíram e suas dívidas só aumentavam. Com isso, passou a viver angustiada e desesperada.

- Quem tem uma empresa sabe que existem momentos em que há débitos, porém sempre com o planejamento para saldá-los. Fui acumulando dívidas e não sabia como pagá-las. A minha auto-estima declinou – lembrou.

Foi sem ânimo para prosseguir que Elísia chegou ao Templo Maior da *Igreja Universal*, localizado na Avenida Antônio Carlos Magalhães 4278, em Salvador. Lá, ela aprendeu a usar a fé como arma para mudar aquela situação. Na IURD entendeu a importância de se tornar dizimista. Ciente de que nada acontece da noite

para o dia, Elísia lutou e perseverou, mesmo nos momentos em que as coisas pareciam não dar certo.

- O fato de ter aprendido a confiar em deus e a devolver o dízimo fez toda a diferença na minha vida. Recuperei minha auto-estima, consegui pagar as dívidas e tenho seguido em frente, investindo e colhendo bons frutos. As lutas sempre vêm, assim como as vitórias também – finalizou.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)