

**INARA DA ROCHA SIMPLICIO**

*Inara*

***O PROCESSO DE CONVERSÃO DO NEGRO: UMBANDA E PENTECOSTALISMO***

Dissertação de Mestrado apresentada  
ao departamento de Sociologia do  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da  
Universidade Estadual de Campinas,  
sob a orientação do Prof. Dr. Renato Ortiz.

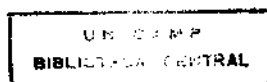
Este exemplar corresponde à  
redação final da dissertação  
defendida e aprovada pela  
Comissão Julgadora em  
24/04/96

*Renato Ortiz*  
*[Signature]*

Banca:  
Prof. Dr. Renato Ortiz.  
Prof (a). Dr (a) Élide Rugai Bastos.  
Prof. Dr. Octávio Ianni.

*[Signature]*

**Abril de 1996**



BC
UNICAMP
Si 57 p
1.0316 27756
PREC. 667/96
PREÇO 84,00
DATA 22/05/96
N.º CPD. E.M.00028505-5

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IECH - UNICAMP**

Si57p

**Simplicio, Inara da Rocha**

**O processo de conversão do negro: umbanda e pentecostalismo / Inara da Rocha Simplicio. - - Campinas, SP : [s.n.], 1996.**

**Orientador: Renato Ortiz.**

**Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Umbanda - Baixada Fluminense (RJ). 2. Pentecostalismo - Baixada Fluminense (RJ). 3. Negros - Aspectos sociais. 4. Conversão. I. Ortiz, Renato, 1947- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

*Para  
Zeca e Zélia*

## *Agradecimentos*

Para que esta dissertação chegasse a termo foi muito importante o incentivo dos meus pais e irmãos para continuar a carreira acadêmica .

A hospitalidade e a atenção de várias pessoas como Georgina, Aparecida e seus filhos, Clarisse, o Sr. José e de todos os amigos com os quais convivi em Morro Agudo e que me ajudaram no decorrer do tempo a superar as dificuldades na realização da pesquisa.

Também foram importantes o apoio, o carinho e a paciência de François que me ensinou a compreender a natureza do trabalho acadêmico durante inúmeras discussões e trocas de idéias, oferecendo-me pistas valiosas para o percurso de minhas análises.

Meu orientador Renato Ortiz que, durante minha caminhada, foi a chave mais importante do meu aprendizado e crescimento, orientando com paciência este trabalho.

Aos professores que me acompanharam, e aos funcionários que sempre me atenderam com atenção e carinho agradeço sinceramente.

## RESUMO

O trabalho de pesquisa aqui desenvolvido, nasceu da idéia de retomarmos um dos grandes temas da sociologia brasileira que são o estudo do negro e da religião.

Entramos nesta problemática partindo de um lugar social específico: um bairro periférico da cidade de Nova Iguaçu, situada na região da Baixada Fluminense e tomando por base as dificuldades da população negra e proletária diante dos conflitos interiores impostos pela dura vida cotidiana.

Neste contexto, percebe-se a presença histórica das representações religiosas católica e afro-brasileira. O catolicismo é assistido como a religião preferida da maioria da população. As religiões afro-brasileiras aparecem como alternativas paralelas para a concretização de serviços religiosos.

Dado esse contexto religioso, surge o protestantismo, particularmente o pentecostalismo, alheio às tradições locais. Ele entra na área propondo a adoção de um novo estilo de crença e de vida, e luta para conquistar adeptos competindo com as religiões ali existentes, tentando conseguir um maior espaço no mercado de ofertas de bens e serviços religiosos. Abre-se então um questionamento sobre o predomínio da preferência pelo catolicismo e sobre os poderes mágico-religiosos das religiões de origem africana, particularmente a umbanda, que utiliza técnicas semelhantes às da religião pentecostal na “cura do corpo e do espírito”.

A partir desse panorama, o catolicismo e as religiões de origem africana preocupam-se com a ameaça da perda dos fiéis e montam estratégias para atrair novos adeptos. Acreditando num desgaste do catolicismo cada vez mais distante das suas atividades sacramentais, o pentecostalismo passa a considerar a umbanda como seu alvo principal na concorrência. O pentecostalismo observa a umbanda como a religião que cultua “espíritos demoníacos” instigando à manifestação do *mal*. De forma que a religião umbandista, desse ponto de vista, é considerada a causadora de todos os infortúnios pelos quais passam os adeptos e os clientes que procuram seus poderes. Nesse sentido, os agentes e os adeptos pentecostais, por se considerarem os “soldados de Deus”, acham-se não só no direito mas no dever de extirpar o

*mal*, o que procuram fazer, por um lado, atuando sobre as religiões de origem africana e, por outro, tentando converter seus adeptos.

A conversão das pessoas oriundas da umbanda para o pentecostalismo é considerada a maior vitória da religião pentecostal no combate do mal. Para o negro pobre oriundo da umbanda que carrega o estigma e o estereótipo da cor e da religião, a passagem para o mundo protestante pentecostal parece ser um caminho adotado para livrar-se da condição de malignidade em que se encontra e construir uma nova identidade. Deste modo, ele se aproxima mais da imagem ideal do homem “moderno”, integrando-se assim na “moderna” sociedade.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
1. VISÃO GERAL	
A história.....	4
O negro na sociedade periférica.....	7
A descrição da geografia religiosa do bairro.....	11
Problemática.....	22
2. O UNIVERSO INVESTIGADO.....	
O mundo pentecostal.....	31
O mundo umbandista.....	50
3. O CAMPO RELIGIOSO LOCAL.....	
Pentecostalismo x Umbanda.....	76
4. O PROCESSO DE CONVERSÃO.....	
5. CONCLUSÃO.....	
6. BIBLIOGRAFIA.....	

# INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como tema básico o estudo da conversão religiosa de adeptos da umbanda ao pentecostalismo, levando-se em conta as pessoas negras integrantes do grupo religioso umbandista convertidas ao grupo religioso pentecostal.

Pretende-se analisar o que significa para o negro de uma sociedade urbana e periférica, a passagem de um estilo religioso de tradições sincréticas “afro-brasileira” para o estilo religioso protestante pentecostal. Foi objeto de destaque o estudo da população proletária negra de Morro Agudo, periferia de Nova Iguaçu, região da Baixada Fluminense, no estado Rio de Janeiro e dos grupos religiosos ali existentes, a saber: umbanda e pentecostalismo. Moveu-nos o interesse básico por compreender o modo pelo qual a cultura protestante pentecostal é vivificada, incorporada e construída cotidianamente pela categoria de indivíduos acima citada que já viveram anteriormente uma experiência religiosa diferente.

Por meio da análise da literatura sociológica sobre o negro e sobre a umbanda e também das literaturas específicas sobre a religião umbandista, podemos verificar os elementos que basicamente constroem a imagem do negro e da umbanda na nossa sociedade e de que forma tais elementos se articulam para mostrar o lugar “dominado” que os negros e os adeptos das religiões de origem africana aparentemente ocupam no interior do campo religioso e nas suas relações com as demais religiões. Observamos também, a partir da literatura sociológica e protestante, os elementos que basicamente constroem a imagem dos evangélicos<sup>1</sup> e da religião pentecostal na sociedade brasileira, e de que forma esses elementos se articulam para apresentar o lugar “dominante” aparentemente ocupado pelos evangélicos pentecostais no campo religioso e na sua relação com as religiões de origem africana.

Nessa perspectiva, indagamo-nos a respeito dos efeitos que a prática religiosa umbandista e pentecostal produz nos indivíduos que aderem a esses grupos religiosos. Analisamos, com esse objetivo, um centro umbandista e uma igreja pentecostal, a fim de, por

---

<sup>1</sup>Evangélicos é uma categoria corretamente utilizada que abrange *crentes* de todas as denominações, tanto as denominações ligadas ao protestantismo histórico como as pentecostais. Contudo o termo *crente* é o mais conhecido e que utilizaremos no decorrer do trabalho.



meio da observação participante, procurar destacar e em seguida verificar o discurso umbandista e pentecostal, dando sentido as suas atividades religiosas. Dessa forma é importante a análise do processo da conversão, especialmente do indivíduo negro e umbandista ao pentecostalismo e a significação a ela atribuída pelos integrantes do grupo pentecostal e umbandista.

Ao convivermos com a realidade do bairro, percebemos que os moradores têm uma ligação muito forte com a crença na existência de um poder divino, o qual tem um papel importante na vida das pessoas; ou seja, um papel de orientação e apoio emocional, transmitidos por meio dos discursos dos agentes e das instituições religiosas, as quais são um referencial simbólico na consolidação dos princípios sociais de integração da ordem social enriquecedora dos valores morais que orientam os passos dos indivíduos.

De uma forma geral, a religiosidade é vista pela população de Morro Agudo como um elemento despido de conotações de raça e de classe. Para essa população, tanto o branco quanto o negro precisam de um referencial simbólico que supõe uma divindade.

No entanto, existe um ideal religioso que parece corresponder às expressões simbólicas das classes dominantes. Esse ideal tem como referencial freqüentar a Igreja, o respeito às tradições e a obediência às dogmas da igreja, o que significa identificar-se com um modelo de relacionamento com a divindade aplicado às elites. Assim, o ideal simbólico do proletário sugere exprimir o referencial que se aproxima das classes dominantes.

Em Morro Agudo, o protestantismo, particularmente da linha pentecostal, tem conservado uma atitude intolerante em relação às religiões afro-brasileiras, e a todo custo procura atrair adeptos desse grupo religioso por meio do proselitismo que acentua a malignidade da religião e a submissão dos seus adeptos aos “espíritos do *mal*”. Com isso, o alvo preferencial aparentemente volta-se para os negros que carregam o estigma social e religioso de serem indivíduos inclinados a uma vida “desregrada” e a praticar cultos “pagãos”.

Ao debate desses problemas nós dedicamos este estudo da conversão do negro umbandista ao mundo protestante pentecostal.

Para compreendermos o significado e as repercussões da adesão do negro umbandista à doutrina pentecostal, optamos por determinados procedimentos metodológicos e técnicas de pesquisa como:

Assistir aos cultos da umbanda e pentecostal e com base nisso estabelecer relações pessoais que permitissem acesso aos membros das respectivas crenças.

Entrevistas realizadas com membros e lideranças umbandistas e evangélicas pentecostais que seguiram um roteiro preestabelecido: 1. história de vida; 2. processo de conversão; 3. visão da religião abandonada; 4. visão da nova opção religiosa. Os dados de observação direta do campo religioso permitiram-nos analisar o inter-relacionamento entre igrejas evangélicas pentecostais e terreiros de umbanda agindo e competindo na região.

Utilizamos como fontes secundárias a literatura específica das religiões: livros, jornais, revistas, folhetos e também fontes referentes ao catolicismo.

Abordamos no primeiro capítulo uma descrição do cenário do bairro o seu processo de desenvolvimento sócioeconômico, os personagens que compõem o tecido social da região, a disposição dos grupos religiosos e a pertinência do tema.

No segundo capítulo, elaboramos um pequeno estudo etnográfico sobre o mundo evangélico pentecostal e sobre o mundo umbandista, com a expectativa de que o confronto entre essas duas realidades culturais pudesse fornecer dados concretos para avaliação do inter-relacionamento existente entre os dois universos religiosos pesquisados, os quais nos levariam a uma pista para compreendermos o fenômeno da conversão.

No terceiro capítulo, recorreremos à noção de *campo religioso* e abordamos a complexa trama do inter-relacionamento dos grupos religiosos da umbanda e do pentecostalismo, tendo como pano de fundo a Igreja Católica. Trata-se de entender o campo religioso do bairro como um espaço específico onde desenvolvem-se representações religiosas, disputando o mercado da fé.

O quarto capítulo aborda a história da experiência da conversão dos indivíduos negros que saíram do universo religioso umbandista e aderiram ao pentecostalismo. Analisamos as opiniões dos negros a respeito da antiga e da nova religião. Em outras palavras, trataremos de observar os efeitos desse processo de conversão no cotidiano dos neófitos negros oriundos da umbanda.

## VISÃO GERAL

### A HISTÓRIA

No município de Nova Iguaçu, encontra-se o bairro de Comendador Soares, popularmente conhecido como Morro Agudo. O bairro fez parte de uma antiga propriedade agrícola, que contribuiu com a construção histórica do município. Cercada de morros e colinas,<sup>2</sup> a antiga fazenda teve destaque no cenário econômico e político do município no final do século XIX com o cultivo do café e, nas três primeiras décadas do século XX, com o cultivo da laranja.

Até os anos 30, o bairro era considerado uma das maiores zonas agrícolas de beneficiamento de laranja, período em que começa a assistir aos primeiros sinais de crescimento populacional na cidade de Nova Iguaçu e nas periferias. Nos anos 40, com o declínio da produção de laranja, o bairro extingue-se como propriedade agrícola dando passos para urbanização. A cidade de Nova Iguaçu, que se urbanizava com a produção agrícola das áreas periféricas, teve que procurar outras alternativas de sobrevivência para os trabalhadores rurais. Uma das saídas era transformar o campo em cidade, ou seja, a terra, que já havia sido dividida em pequenos sítios, assiste agora a outro recorte em função da urbanização da cidade.

Nesse sentido, quem sai beneficiado com a nova geografia é o município do Rio de Janeiro, que necessitava de espaço para instalar suas indústrias. As estradas de ferro e a rodovia que ligam São Paulo ao Rio foram as linhas que favoreceram a urbanização e a industrialização da área. Nova Iguaçu, então, torna-se uma das cidades da Baixada Fluminense de grande atração de mão-de-obra e de circulação de capital.

---

<sup>2</sup>A serra de Tinguá é a mais importante da região de Nova Iguaçu; era um dos principais pontos de passagem de tropeiros e escravos que conduziam o café do interior para os portos de onde voltavam com toda a sorte de produtos. Tinguá era mata fechada e caminho obrigatório do giro de comércio e território de escravos fugitivos. *Revista dos Municípios do Brasil*. RJ, Ed. especial, 1988.

A área de Nova Iguaçu é considerada uma área de bons atrativos econômicos, e uma importante metrópole suburbana do Rio de Janeiro. Formada basicamente de operários, a população local instalou-se rapidamente em diversos núcleos populacionais da cidade, sem nenhum projeto urbanizador.<sup>3</sup> Morro Agudo é um desses núcleos urbanos que tiveram um desenfreado loteamento e um mau gerenciamento na distribuição de suas terras.<sup>4</sup> Por outro lado, economicamente a área vinha se desenvolvendo de maneira satisfatória, porque a corrida das construções ofereceu para uma parte dessa população um bom mercado de trabalho, principalmente no setor da construção civil.

As indústrias instalaram-se por toda a extensão do município, próximo à rodovia Presidente Dutra. Ao lado das ferrovias, concentraram-se os núcleos populacionais. O núcleo periférico de Morro Agudo desenvolveu-se onde cresceu um pequeno comércio, criado pela pequena “elite” que se beneficiou com a cultura da laranja e com o negócio das terras. Na área central do bairro, em que localizamos a Estação Ferroviária de Comendador Soares,<sup>5</sup> encontramos a católica “Matriz de São Francisco de Assis” e um pequeno comércio informal.

A cidade de Nova Iguaçu transformou-se rapidamente em área urbana, o que fez com que a população local, habituada com o trabalho baseado na agricultura, sofresse com a perda dos meios de produção, para o âmbito da industrialização, gerando um processo de proletarização cada vez mais crescente.

O excedente da mão-de-obra teve que procurar na metrópole, e em outras cidades do Rio de Janeiro, um espaço para trabalhar, percorrendo todos os dias um trajeto sobre a rodovia e os trilhos da Central do Brasil. Assim, a Baixada Fluminense conquistou o título de região de

---

<sup>3</sup>O acelerado e desorganizado fenômeno de urbanização em Nova Iguaçu data dos anos 50-60 e tem reflexos em toda a extensão da Baixada Fluminense. Duque de Caxias foi outro município importante da região da Baixada que também enfrentou esse fenômeno de forma “desastrosa”. Ver P. Janice. *O mito da marginalidade*. RJ, Paz e Terra, 1977.

<sup>4</sup>Os loteamentos ocorreram de maneira desorganizada e acelerada, na tentativa de resolver os problemas das pessoas que para lá se dirigiam à procura de trabalho e de um teto para morar. Suas terras foram oferecidas a qualquer preço, embora estivessem valorizadas com a instalação de indústrias na região. Nova Iguaçu atraiu pessoas de várias procedências do país, que procuraram se instalar na área de qualquer modo. Muitas pessoas (grande maioria de baixa renda), que não puderam comprar terras, acabaram se instalando nas terras alienadas clandestinamente, levantando moradias mal construídas, formando favelas e contribuindo para agravar as péssimas condições de vida e de moradia, especialmente na periferia da cidade de Nova Iguaçu.

<sup>5</sup>O dono das terras de Comendador Soares foi o Comendador Francisco José Soares dono de grande parte das terras produtoras de laranja do município. Com a industrialização parte destas terras foram transformadas em pequenos núcleos urbanos, como é o caso do bairro de Comendador Soares.

periferia-dormitório, e a cidade, com seu alto índice populacional,<sup>6</sup> conquistou a categoria de metrópole suburbana.

Embora Nova Iguaçu, na década de 1980, tenha alcançado destaque como cidade geradora de empregos, o lugar amarga um alto índice de pobreza, 34,8% apontado pelas estatísticas. Em toda a Baixada Fluminense, apenas 6% das famílias iguaçuanas tinham um rendimento superior a dez salários mínimos mensais, enquanto a proporção dos que viviam na faixa de pobreza se apresentava entre 25% em Nilópolis e 33% em Duque de Caxias (Rosa Ribeiro, 1992, p. 31).

A população trabalhadora assalariada do município está concentrada predominantemente na prestação de serviços (43,7%). Quanto às taxas de atividade econômica da população, o município de Nova Iguaçu atingia em 1985, segundo o Ibase, 61,4%; sendo que a taxa daqueles que estavam trabalhando nesse período correspondia a 72,1% da população economicamente ativa, e a daqueles que não trabalhavam atingia 27,9%. Esse quadro evidencia a precariedade da situação ocupacional em Nova Iguaçu, o que possibilita caracterizar um perfil social da região com um padrão de vida relativamente baixo (Ibase, 1988, p. 20). Muitos não escondem suas frustrações por ter vindo tentar a vida na região; outros sentem-se economicamente realizados. Estes são os que nada tinham, que saíram da vida rural e passaram para um mundo industrial.

Como a área atraiu um significativo número de migrantes para suas terras, calcula-se que mais de um quarto da população do município<sup>7</sup> é composta de pessoas nascidas fora do estado do Rio de Janeiro.

O setor informal é o que mais se desenvolve em Nova Iguaçu. Ele constitui o segundo maior contingente de trabalhadores da região iguaçuana, representando 28%. Pode-se dizer que a participação relativa dos trabalhadores autônomos na cidade é superior à encontrada na totalidade da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, como indica a PNAD (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio) de 1985 (Ibase, idem, pp. 27-29).

A cidade de Nova Iguaçu compõe-se dos seguintes distritos: Cava, Mesquita, Miguel Couto, Cabuçu, Austin, Comendador Soares (Morro Agudo) e Engenheiro Pedreira.

---

<sup>6</sup>O município de Nova Iguaçu é considerado o segundo município mais populoso do Rio de Janeiro, depois da capital, com uma população de 1.094.789 habitantes.

<sup>7</sup>Ressalta-se que os migrantes nordestinos ocuparam mais intensamente a Baixada Fluminense. Rosa Ribeiro, idem, op. cit., p. 17.

O bairro de Morro Agudo é uma área de 16.100 quilômetros quadrados e possui uma população de aproximadamente 89.000 habitantes e uma densidade de 5.527,95 habitantes por quilômetro quadrado.<sup>8</sup> É uma região periférica abandonada e marginalizada, assim como os demais distritos afastados da cidade. As indústrias instaladas nessa pequena área são poucas, mas o distrito consegue absorver um relativo incentivo econômico.<sup>9</sup> Entretanto, ele passa por sérias dificuldades no que diz respeito aos serviços públicos essenciais à população. Faltam escolas, água encanada, esgoto, posto de saúde, transporte etc.

Diante da descrição histórica do bairro, gostaríamos de chamar atenção para as características que marcam a população local: o bairro possui uma população de maioria negra e de migrantes. Levando em conta esses elementos vamos observar como a população negra se apresenta no bairro.

## O NEGRO NA SOCIEDADE PERIFÉRICA

A história do negro em Morro Agudo é a história do negro na Baixada Fluminense.<sup>10</sup> Como já assinalamos anteriormente, a população do município tem uma fisionomia bastante heterogênea. Ela é composta basicamente de migrantes mestiços e de negros. Os dados estatísticos apontam-nos esse fato para todo o conjunto da população da Baixada. O IBGE (1980) registrou que 46,72% da população é branca, sendo que 14,16% é preta; 48%, parda; e 0,5%, amarela. No município de Nova Iguaçu, os índices são: 47,33% para os brancos; 14,75% para os pretos; 0,05% para os amarelos; 37,20% para os pardos, conforme tabela 1.

---

<sup>8</sup> Levantamentos da Prefeitura Municipal de Nova Iguaçu. Estimativas com base em dados da FIBGE, 1990.

<sup>9</sup> As indústrias que fazem parte do complexo industrial de Nova Iguaçu, localizado em Comendador Soares, são: Companhia de Canetas Compactor, Tasa Lubrificantes Ltda e Cargil Agrícola S/A. No comércio do bairro, destacam-se lojas de esquadrias e materiais de construção civil. Prefeitura Municipal de Nova Iguaçu: Assessoria Técnica de Pesquisa e Informação. "Os aspectos econômicos", 1991, p. 2.

<sup>10</sup> Sobre a questão das relações raciais na Baixada Fluminense, ver Giovani Munari em sua tese de mestrado, *O alcance do protesto popular*, PUC, 1988. Nesse trabalho o autor assinala que a Baixada além de ser uma região de migrantes, é uma região que tem uma população predominantemente negra. Segundo o autor, o "IBGE (1980) registrou que 46,72% do conjunto da população é 'branca', 14,16% 'preta', 38,48% 'parda' e 0,5% 'amarela' ". p. 100.

Tabela 1

População residente por cor, segundo os municípios da Baixada Fluminense.									
municípios	totais	brancos	%	pretos	%	amarelos	%	pardos	%
D. Caxias	575.830	260.891	45,30	72.991	12,67	273	0,04	239.010	41,50
S. J. Meriti	398.819	177.629	44,53	60.317	15,12	65	0,01	158.763	39,80
Nilópolis	151.585	81.035	53,45	19.643	12,95	232	0,15	49.789	32,84
N. Iguaçú	1.094.789	518.172	47,33	161.520	14,75	592	0,05	407.341	37,20
Total	2.221.023	1.037.727	46,72	314.471	14,16	1.162	0,05	854.903	38,49

IBGE- 1980

O caráter socioeconômico da área de Nova Iguaçu foi recentemente pesquisado,<sup>11</sup> e os dados sobre o mercado de trabalho nos apresentam uma idéia sobre a situação do negro na sociedade iguaçuana.

Nos estudos sobre o município de Nova Iguaçu, constatou-se que a taxa de ocupação dos negros e mulatos são maiores do que as dos brancos. Mas quando se observam as taxas específicas de ocupação por sexo e cor, verifica-se que esse fenômeno ocorre somente com as mulheres, pois com os homens (brancos, mulatos e negros) as taxas de ocupação são praticamente iguais. Entre as mulheres, no entanto, a taxa de ocupação das brancas é de 39,0%, enquanto a das negras e mulatas é quase 40% mais elevada, chegando a 53,6% e 54,5% respectivamente (Ibase, 1988, p. 19).

Outro aspecto importante que caracteriza a região é a participação da população negra e mestiça na força de trabalho. Só para se ter uma idéia, a participação das pessoas empregadas entre os "brancos" em Nova Iguaçu (71,3%) é maior do que a relativa aos empregados negros e mulatos (64,5%), sendo que estes últimos trabalham com maior frequência como autônomos.

<sup>11</sup>Ibase (1988); Ibase (1990); Rosa Ribeiro (1992).

Nesta área de ocupação, há uma preponderância de empregadas domésticas entre as mulheres negras (Ibase, 1988, p. 26). Quanto à regularização da situação empregatícia da população negra e mestiça em Nova Iguaçu, verificou-se que, entre os empregados brancos, cerca de 52% não tinham carteira de trabalho assinada, ao passo que entre a população negra cerca de 60% encontravam-se nessa condição. Mais da metade de qualquer dos grupos estava em situação empregatícia irregular, porém a pior situação era a dos negros (idem, pp. 25-26).

Nova Iguaçu apresenta-se como um município onde há má distribuição de renda. A pesquisa do Ibase revela que há uma diferença no nível dos rendimentos em favor dos brancos e que o percentual da população negra e mulata com menos de um salário mínimo é maior (idem, pp. 25).

Esses dados oferecem-nos um quadro que caracteriza a marginalização do negro, mostrando que o trabalhador negro encontra-se no mercado de trabalho na faixa econômica que recebe os menores ganhos e, conseqüentemente, em posição social desprivilegiada, caracterizando-se assim, uma clara divisão racial no trabalho. Percebemos que a mão-de-obra especializada está nas mãos daqueles que vêm de fora do município, e geralmente é composta por uma maioria branca.

Esse quadro reforça a tese de que as conseqüências da “revolução urbano-industrial” ocorrida em Nova Iguaçu e, por extensão, na Baixada Fluminense revelam nítidas contradições de classe e outras divisões, como cor e sexo.

A população negra e a mestiça<sup>12</sup> parecem ter conhecimento dessa realidade, mas não sabem como lidar com isso. Sentem-se lesadas até pelas próprias

---

<sup>12</sup>A maioria da população proletária do lugar constitui-se de negros. São praticamente descendentes de negros escravos que, após a extinção da escravatura, trabalharam nas terras agrícolas do lugar como meeiros, ou assalariados, ao lado de “brancos pobres” e migrantes que chegaram no lugar atraídos pela urbanização e a industrialização do lugar. Utilizaremos os termos negro e mestiço para caracterizar os negros e seus descendentes; esses termos se farão presentes quando trabalharmos essa problemática associada às crenças e aos cultos dessa categoria da população. Como bem nos sugere Roger Bastide: “*Ora, esses negros, bem como os caboclos e os ‘brancos pobres’, dispersaram-se ao extremo (...) Portanto o isolamento não é absoluto. As pessoas que não moram muito longe umas das outras formam o que se chama de ‘bairros’, que poderíamos designar como grupos de vizinhança.(...) Ora, é evidente que um tal isolamento, bem como uma tal mobilidade dos trabalhadores assalariados, impedia os negros de conservar suas crenças ou seus cultos.(...) O isolamento, a mobilidade que sucederam à escravidão, bem como a mistura dos negros, caboclos e brancos nos mesmos ‘bairros’, ainda permitem aos descendentes dos primeiros africanos manterem a magia como arma de defesa individual ou como sucedâneo da medicina em regiões muito pouco povoadas para que um médico aí se estabeleça. Mas não permitem a organização de cultos africanos organizados. Com efeito, a memória coletiva*”



instituições,<sup>13</sup> que deveriam agir em benefício da comunidade, mas não sabem a quem recorrer. Elas, pensam que “são os governantes que não cumprem o seu papel”, e assim, diante deste pressuposto os moradores acabam legitimando outras formas para solucionar seus problemas.<sup>14</sup>

Grande parte da população local é proveniente de outras localidades do país, atingidas pelo processo migratório ocorrido na região da Baixada Fluminense nos anos 50-60 (Janice Perlman, 1981). A maioria dessa população constituía um contingente de migrantes pobres que saíram de suas terras em busca de novas oportunidades nas grandes cidades do sudeste do país que se modernizava.

Essa população, somada ao contingente proletário que já se estabelecia nessa imensa periferia metropolitana (a Baixada Fluminense), foi impulsionada a disputar espaços e a tentar a inserção no mundo das produções. A observação empírica mostrou que apesar das dificuldades sociais e econômicas do lugar onde tudo falta, os moradores parecem sobreviver solidariamente ao abandono para suportar as dificuldades, pagando pelo preço do desenvolvimento da região.

Assim como os outros bairros de Nova Iguaçu, o bairro de Morro Agudo é um lugar que a população negra, mestiça e proletária encontrou para construir um espaço de interação, articulando novas formas de apropriação e representação da sua história e, dentre estas, o que nos interessará enfocar é a que diz respeito à questão religiosa.

---

*não podia funcionar por falta de grupos estruturados: dissolvia-se em uma multiplicidade de memórias, submetidas à ação devoradora do tempo.(...)” Roger Bastide. As religiões africanas no Brasil. 1971, vol. II, p. 395.*

<sup>13</sup>Refiro-me a todas as instituições que prestam serviços à comunidade.

<sup>14</sup>Estudos do Ibase verificaram que o conjunto desses itens tais como: Ausência de uma infra-estrutura básica, bem como precariedade nas áreas de saúde, educação, transporte, habitação, saneamento; desemprego e subemprego, baixos salários; corrupção e impunidades generalizadas; o descaso e a indiferença com que são tratados pelas autoridades; imposição do medo e da insegurança; violação do direito fundamental à vida e à segurança pessoal; configura um quadro de extrema gravidade e total desrespeito ao exercício da cidadania. Ver Cadernos do Ibase, 8, 1990.

## A DESCRIÇÃO DA GEOGRAFIA RELIGIOSA DO BAIRRO

Embora alguns estudos afirmem que tanto a umbanda quanto o pentecostalismo são considerados opção religiosa dos indivíduos da classe inferior,<sup>15</sup> alguns autores apontam para a participação de indivíduos egressos das classes médias na umbanda e para a existência de associações pentecostais compostas por indivíduos também de classe média.<sup>16</sup>

De qualquer forma, umbanda e pentecostalismo são fenômenos religiosos que emergiram no contexto urbano, no qual se insere grande parte da população proletária - marginalizada e pressionada pelos novos impulsos econômicos e pela acelerada transformação da sociedade - procurando apoio e conforto para suas aflições cotidianas.

Dentre as diversas alternativas religiosas presentes no bairro, a observação mostrou: Igreja Católica, terreiros de umbanda e candomblé, Igrejas Evangélicas protestantes pentecostais e históricas, adventistas, testemunhas de Jeová e outros grupos. Mas, particularmente interessa saber quantos são os protestantes e os espíritas afro-brasileiros iguaçuanos. Na falta do censo de 1991, o caminho mais seguro é o censo de 1980.

Tradicionalmente, a religiosidade da população iguaçuana de Morro Agudo é caracterizada pelo catolicismo, que ainda mantém uma certa predominância na área, com o qual a maioria dos moradores do município de Nova Iguaçu se identifica. Pelos dados oficiais, a composição religiosa do município de Nova Iguaçu em 1980 assim se apresenta: católica romana 76,6%; protestante tradicional 5,64%; protestante pentecostal 6,05%; espírita kardecista 0,56%; espírita afro-brasileira 2,84%; oriental 0,09%; sem declaração 0,29%. Comparando esses dados com a região da **Baixada Fluminense**, como um todo, católica romana 78,43%; protestante tradicional 5,09%; protestante pentecostal 4,95%; espírita kardecista 0,58%; espírita afro-brasileira 3,6%. (IBGE, 1980).

---

<sup>15</sup>No que se refere à umbanda, podemos ressaltar os estudos de Carneiro (1937); R. Bastide (1971); Procópio (1961); Fry (1974); Diana Brown (1985); Renato Ortiz (1978) e outros. Quanto ao pentecostalismo, podemos ressaltar os trabalhos de Rolim (1985); Muniz de Souza (1969); Procópio (1973), Fry & Howe (1975) e outros.

<sup>16</sup>Sobre essa questão podemos apontar Waldo César (1974).

Há vários problemas com os censos. No caso dos “espíritas afro-brasileiros”, os dados do IBGE enfrentam problemas na identificação dos adeptos dessa religião, por conta da duplicidade de filiação religiosa destes.<sup>17</sup> O fato é que tem sido difícil para os pesquisadores confiar nas estatísticas em relação ao número dos agentes e adeptos das religiões de tradição afro-brasileira, tal como ele tem surgido nos censos oficiais<sup>18</sup> e em algumas pesquisas, de modo que o número de fiéis que se reconhecem como sendo adeptos exclusivos ou preferenciais de algum tipo de culto de origem afro-brasileira é muito pequeno.

Como vimos acima, o IBGE atribui às religiões afro-brasileiras a preferência de 3,6% do total da população da Baixada Fluminense. Esses dados, pelo menos aparentemente, contrastam com os terreiros espalhados em quase todas as ruas de Nova Iguaçu e em todos os bairros da cidade, tal como a observação nos mostrou.

Sabe-se que são inúmeros os terreiros de umbanda e de candomblé instalados na região da Baixada Fluminense; fala-se em centenas, em milhares, mas não se tem nada preciso. Talvez por conta dos vícios da clandestinidade dos cultos, os terreiros ainda permanecem no anonimato da geografia urbana. Por outro lado, a falta de dados oficiais parece ter aumentado dúvidas em torno da dimensão das religiões afro-brasileiras em termos de adeptos e templos. Isso dá margem a manipulações, e líderes dessas religiões freqüentemente exageram o tamanho do seu conjunto de fiéis e da comunidade “espírita afro-brasileira” como um todo. Vejamos a afirmação do coordenador da Associação dos Sacerdotes Afro-brasileiros do Rio de Janeiro, sobre as estimativas da segmentação institucional religiosa afro-brasileira na região de Nova Iguaçu:

(...) há mais de 5.000 casas de culto espalhadas por todo o município. Em Morro Agudo, existem em torno de 50 terreiros aproximadamente entre umbanda e candomblé e omoloko registrados nas federações locais, mas calcula-se que há um número maior que isto, porque há casas que estão filiadas a outras federações do estado do Rio, além daquelas que não estão associadas a nenhuma instituição.

---

<sup>17</sup> Sobre a dificuldade da auto-identificação dos espíritas afro-brasileiros ver Cândido Procópio, 1973.

<sup>18</sup> O Censo de 1980 foi o primeiro a discriminar entre os “espíritas kardecistas” e “espíritas afro-brasileiros” incluindo aí a umbanda e o candomblé, fato que dificulta a obtenção de informação sobre a distribuição dos umbandistas na categoria geral de afro-brasileiros. De um modo geral, os espíritas umbandistas declaram-se católicos, diferentemente dos afro-brasileiros do candomblé que pretendem cultivar e preservar a herança das nações africanas.

Isso também acontece com os evangélicos. Entretanto, as características demográficas e a segmentação institucional do protestantismo brasileiro parecem mais transparentes. A questão da auto-identificação não é tão grave para os evangélicos quanto para os “espíritas afro-brasileiros”. No caso dos pentecostais, por exemplo, nos censos antigos muitos deles classificavam seus filhos não batizados como “sem religião”.<sup>19</sup> Hoje, o IBGE orienta que em caso de dúvida o registro deve ser o da religião da mãe.

Em relação ao número de fiéis e de templos do protestantismo brasileiro há também uma margem de incerteza, e a falta dos dados do censo de 1991 parece aumentar a dificuldade na confiança das informações.<sup>20</sup> De qualquer modo, temos um referencial das instituições religiosas, e de alguns sociólogos que podem nos apresentar um quadro mais ou menos concreto da realidade religiosa protestante dos municípios da Baixada Fluminense.<sup>21</sup>

Diante dos dados acima oferecidos pelo IBGE (1980), podemos avaliar que no município de Nova Iguaçu, em comparação com o conjunto da Baixada Fluminense, os protestantes pentecostais são mais expressivos depois dos católicos. Somados, os protestantes no município de Nova Iguaçu são em número maior que no conjunto da Baixada. Os adeptos da umbanda e do candomblé figuram no conjunto da Baixada com menor proporção do que os católicos e protestantes. Entretanto, a diferença entre a proporção de adeptos protestantes pentecostais e afro-brasileiros na região é pequena. Porém no município de Nova Iguaçu, essa proporção aumenta. Ou seja os adeptos pentecostais são mais numerosos que os afro-brasileiros.

---

<sup>19</sup> Paul Freston (1993) levantou a dificuldade que tem o IBGE de classificar internamente o mundo evangélico. “O censo de 1980 foi o primeiro a discriminar entre ‘protestantes tradicionais’ (os históricos) e protestantes pentecostais’. Contudo, as listas das igrejas em cada categoria são sempre incompletas diante da efervescência denominacional”.

<sup>20</sup> Freston chama atenção para o material que existe sobre o levantamento dos dados referentes a comunidade evangélica e diz: “As estimativas são dados sociológicos mais do que estatísticos...” e acrescenta nos informando que “A principal fonte de dados sobre religião no Brasil são os Censos de 1890, 1900, 1940, 1950, 1960, 1970 e 1980. Para tendências recentes, temos a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) de 1988. Entre 1955 e 1969, publicou-se anualmente a Estatística do Culto Protestante, com dados remetidos pelas igrejas. Rolim (1985) inclui tabelas baseadas nesta e nos censos. Há também levantamentos não-governamentais. Estimativas das próprias denominações se encontram em Read & Ineson (1973), Pinto (1985) e Mendonça (1989). Em 1992, o ISER publicou um Censo Institucional Evangélico, feito no Grande Rio de Janeiro”. Paul Freston, op. cit, p. 27.

<sup>21</sup> Para os dados recentes utilizamos os dados do ISER, e para os dados mais antigos utilizamos as referências de Rolim (1985) e os dados da diocese de Nova Iguaçu (1973).

Esse quadro nos sugere algumas avaliações. Não há como negar que Nova Iguaçu é o lugar social no qual quase todos se afirmam “católicos”, é o lugar onde os evangélicos declaram enfática e militantemente a sua crença pessoal e em que os “espíritas” afro-brasileiros parecem ainda ocultar sua religiosidade, herança da perseguição aos seguidores dos cultos afro-brasileiros.

Se tomarmos a área como predominantemente declarada católica, estaremos dizendo que a área é religiosa. Entretanto, esse quadro religioso apresenta características muito particulares. O crescimento demográfico de Nova Iguaçu<sup>22</sup> e a mobilidade de seus moradores em decorrência do seu deslocamento cotidiano para seu local de trabalho caracterizam um contexto religioso livre e diversificado, ou seja aparentemente a região se caracteriza pela religiosidade “devocinal” e “protetora”, religiosidade esta na qual seus portadores tem um relacionamento individual e íntimo com o sagrado por meio de pedidos e promessas, sugerindo uma área desguarnecida dos quadros do catolicismo oficial.

Nesse sentido, ser católico, protestante, espírita confessado, freqüentar a sessão de umbanda e dizer-se católico passam a ser uma atitude livre e naturalmente declarada pelos moradores do bairro. A passagem de uma religião para outra exprime no plano religioso o próprio dinamismo da área. Desse modo nos propomos compreender os aspectos desse fenômeno dinâmico, onde o potencial religioso dominante (o catolicismo) se desenvolve ao lado das outras alternativas de experiência religiosa que citamos.

Assim, parece legítimo falar numa religiosidade popular que se reveste de formas diferentes, ora no catolicismo, ora no protestantismo, ora na umbanda, ora no candomblé. O que importa é que a religiosidade anterior estaria encontrando canais que se prolongam e a reforçam em mundos diferentes na passagem de um grupo religioso para outro.

A Igreja Católica sempre procurou manter, pelo menos aparentemente, uma integridade ameaçada pelos antagonismos de classe, o que lhe garantiu uma “capacidade” de diálogo e arranjos entre grupos diferentes.

---

<sup>22</sup>O município de Nova Iguaçu está colocado entre os que mais crescem no Brasil. Representa hoje o segundo maior colégio eleitoral do estado do Rio, contando com aproximadamente 1,8 milhão de eleitores. *Revista dos Municípios do Brasil*, 1990.

As mudanças que aconteceram na estrutura interna da Igreja Católica no Brasil levaram a uma redescoberta das classes populares, e no mesmo tempo a própria paróquia católica do bairro teve que se adaptar a essas transformações e às reações dos setores mais conservadores da Igreja.

Esse processo pelo qual a Igreja Católica passou teve conseqüências em toda a Baixada Fluminense, e especialmente no município de Nova Iguaçu, onde alguns setores de oposição da ala mais conservadora da Igreja criam novas alternativas contrárias a esses setores conservadores, porém talvez mais próximas dos ideais das camadas populares da sociedade.<sup>23</sup>

A Igreja Católica do bairro, pertencente à diocese de Nova Iguaçu, passou por um período de esfriamento no relacionamento com as camadas populares até os anos 70, atuando junto com a “comunidade” de forma autoritária e conservadora, repetindo fórmulas envelhecidas tanto na doutrina quanto na prática pastoral. Com um discurso marcado por uma preocupação defensiva (carregado de estereótipos e preconceitos), a Igreja procurou se proteger das ameaças de expansão dos grupos afro-brasileiros e protestantes objetivando expandir o contingente católico.

Com a nova direção pastoral proposta nas resoluções do Vaticano II nos anos 60, a Igreja Católica redefine-se voltando-se para as camadas populares defendendo os direitos humanos. Na região da Baixada Fluminense, a diocese de Nova Iguaçu desenvolve uma pastoral centrada na ética social, colocando em primeiro plano da vida religiosa a libertação dos oprimidos.<sup>24</sup>

Emergem novas categorias de agentes leigos e aparecem as primeiras comunidades de base. A comunidade de Morro Agudo só vai encontrar essas transformações efetivas do catolicismo a partir dos anos 80 com a chegada de missionários progressistas.<sup>25</sup> Essas novas

---

<sup>23</sup> A Igreja Católica propõe politizar a religião apoiando movimentos de emancipação de categorias sociais excluídas e defendendo os direitos humanos. Ver Pierucci et al ( 1984).

<sup>24</sup> “A diocese de Nova Iguaçu, na extrema “periferia” da cidade, exerceu durante uma década e meia (anos 60-70) a função de promover a resistência das classes populares e de criticar, desde dentro, a atuação da igreja tradicional.” Ver Giovani Munari, 1989, pp. 188-189.

<sup>25</sup> A paróquia de Morro Agudo está sob a responsabilidade de missionários da congregação belga “Congregação do Imaculado Coração de Maria”.

categorias de agentes religiosos começam então a abrir espaço para as comunidades se organizarem.

O novo trabalho empreendido pelo clero progressista na paróquia de Morro Agudo teve impacto na pequena “comunidade”, provocando nessa região diversos níveis de manifestações de descontentamento entre paróquias e dioceses. As comunidades e paróquias queriam “permanecer como estavam”, segundo a declaração o atual padre da paróquia do bairro.<sup>26</sup>

A paróquia de Morro Agudo, até os anos 70, esteve de costas para sua comunidade, sem se dar conta da dimensão das transformações pelas quais ela e toda a região iguaçuana passavam em decorrência da pressão dos imperativos econômicos, “despertando gradativamente nas massas desprivilegiadas anseios de melhoria material e de consumo de bens não-materiais” (Rolim, 1980, p. 164).

A paróquia de Morro Agudo assiste, nesse período, a sua “comunidade” experimentar outras alternativas religiosas e visualiza grandes concorrentes no plano da religião: a umbanda e o protestantismo pentecostal.

Com as experiências de renovação pastoral da paróquia local após os anos 70, emergem da própria “comunidade católica” grupos de reflexão em torno de roteiros propostos pela nova pastoral ou temas de interesse do grupo e da comunidade em geral.

Esses grupos estão estabelecidos nos lugares mais distantes do bairro, nos quais a população tem dificuldade de acesso às atividades da igreja que fica na área central do bairro. Os agentes religiosos e leigos atuam junto com os moradores mais carentes do lugar, oferecendo-lhes um suporte religioso, educativo, político etc.

Enquanto a paróquia local procura reorganizar sua comunidade, voltando-se agora para a resolução das questões sociais e políticas,<sup>27</sup> o protestantismo na área desenvolve

---

<sup>26</sup> Quanto a esse aspecto devemos lembrar que a partir dos anos 50-60 com o adensamento urbano e a formação de um novo proletariado e de novas classes médias, o clero católico que até então estava ajustado e acomodado às orientações do Vaticano, repetindo pura e simplesmente o discurso e a política pastoral da Santa Sé, ver-se-á forçado a mudar suas estratégias pastorais. Se de um lado seu discurso normativo vai se esvaziando de valores tradicionais de cunho religioso, de outro inicia-se a preocupação com as questões sociais. Ver Pierucci et alii, 1984.

<sup>27</sup> Neste instante a Igreja Católica de um modo geral “anda às voltas com novas expectativas populares nascidas de uma nova sociedade que se redemocratiza, se diversifica, se pluraliza,

paralelamente um trabalho de assistência mais sacralizado, procurando atingir e atrair a população católica desconfiada e insatisfeita com as mudanças da Igreja. Assistem-se assim a algumas mudanças no comportamento cultural e religioso da população local,<sup>28</sup> que parece sentir mais a proximidade das igrejas evangélicas de seus problemas .

O crescimento de grupos protestantes pentecostais na área ocorre em função do trabalho leigo, da proposta missionária mais espiritual, combatendo o catolicismo e as religiões afro-brasileiras, responsabilizando essas religiões por todos os problemas que os moradores do bairro passam, segundo os adeptos protestantes pentecostais.

Os pentecostais são os grupos mais dinâmicos no bairro. Dentre eles destacamos a Assembléia de Deus, a Universal do Reino de Deus, o Evangelho Quadrangular, o Brasil para Cristo, a Igreja Pentecostal Deus é Amor e outras de origem mais recente. A Assembléia de Deus é a mais numerosa e a mais tradicional da região de Nova Iguaçu e de toda a Baixada Fluminense, e possui uma composição social de baixa renda e uma forte penetração na população negra e mestiça.<sup>29</sup> A Evangelho Quadrangular é considerada a segunda maior denominação pentecostal da área de Nova Iguaçu,<sup>30</sup> e tão atuante quanto a Igreja Universal do Reino de Deus.

Essa característica dos grupos pentecostais nos dá uma idéia de como Nova Iguaçu e periferias sentem a experiência protestante, a qual os moradores do lugar vivem desde os primeiros anos do século atual, ao lado da experiência das religiões de origem africana que já se faziam presentes no século anterior na região.

---

*expandindo-se em termos não só de classe, mas da mobilização que essas novas classes implicam no processo acelerado de capitalismo agora industrial” (Reginaldo Prandi, 1991, p. 53).*

<sup>28</sup> Analisaremos essa questão no próximo capítulo.

<sup>29</sup> Ver John Burdick (1993, p. 146). Neste trabalho o autor pesquisou a Igreja da Assembléia de Deus em Duque de Caxias e constatou a presença de número relativamente superior de negros no bairro de São Jorge comparando com a comunidade católica.

<sup>30</sup> A Igreja do E.Q. é conhecida pela sua essência norte-americana, e chegou na região da Baixada Fluminense por volta dos anos 50 como “Cruzada Nacional de Evangelização” (1954). Em 1955, estruturou-se como IEQ. Nos anos 80 rompe com a Igreja-mãe, ajustando-se e adaptando-se às sensibilidades e exigências do mercado religioso brasileiro. Ver Rubem César Fernandes (1992, p. 17). Cf. Paul Freston, 1993; diocese de Nova Iguaçu, 1973.



Preocupada com a proliferação dessas religiões, especialmente das religiões protestantes pentecostais, a diocese de Nova Iguaçu encomendou uma pesquisa, nos anos 70,<sup>31</sup> para diagnosticar o quadro religioso da região, com o objetivo de:

(...) compreender os pentecostais em seu meio internamente religioso, de perceber quais os seus elementos constitutivos e como estes se relacionam de modo a torná-los diferentes dos demais grupos evangélicos e ao mesmo tempo do catolicismo, do qual eles retiram a maior parte de seus adeptos. (...). (Rolim, 1973, p. 661).

Essa pesquisa, além de fornecer o mapa religioso da área, oferecia mecanismos de atuação da diocese para enfrentar a diversidade religiosa pela qual a região estava passando.

A presença do protestantismo na região despertou muita curiosidade. Muitos pesquisadores, agentes de outras manifestações religiosas e leigos perguntam-se como ele conseguiu com tanta rapidez abraçar centenas de fiéis, migrantes ou não de outros grupos. Uma explicação encontrada por Rolim está na intensa urbanização e imigração da área. O autor observando a proliferação do movimento pentecostal em Nova Iguaçu diz:

Os protestantes na área são migrantes e o crescimento do seu grupo se insere, pois, no processo migratório. (...) Estes carregam consigo sua religiosidade embora hajam se desprendido do suporte social em que se apoiavam. (...) Temos então que o aumento do protestantismo se vincula ao processo migratório bem como às saídas de outros conjuntos religiosos, principalmente do catolicismo. Vimos que seus adeptos vieram em sua maior parte do conjunto católico e os que já eram evangélicos não chegam a 1/4. Num percentual mais baixo, aparecem os que eram espíritas. E os que se declararam sem religião anterior na realidade pertenciam de alguma forma ao catolicismo, pois foram batizados e esporadicamente praticavam atos do catolicismo, como invocação aos santos. (...). (Rolim 1973, pp. 671-672)

Outra explicação sobre o crescimento dos evangélicos no município de Nova Iguaçu (região metropolitana do Rio de Janeiro)<sup>32</sup> e, conseqüentemente, sobre a atração que a

<sup>31</sup>Diocese de Nova Iguaçu: Protestantismo, Espiritismo. Seus mecanismos e formas de expansão. Rio de Janeiro, 1973.

<sup>32</sup>A pesquisa do ISER publicada no artigo de Rubem César Fernandes em "O governo das almas. As denominações evangélicas no grande Rio" (1993, mimeo, p. 5) aponta que "os evangélicos foram distribuídos pelo espaço da cidade dividindo o município do Rio de Janeiro em três regiões segundo os indicadores sociais (renda e educação) combinados a uma continuidade espacial. A primeira (zona sul) é a mais rica e mais educada, a terceira (zona oeste e subúrbios) é a mais pobre e menos educada, enquanto no meio quanto aos dois critérios ficam o centro e a zona norte. Esta divisão da cidade revelou-se significativa para a distribuição dos evangélicos: quanto mais pobre a região, maior a densidade de templos por habitantes e templos por domicílio. A densidade da presença evangélica é três vezes maior na zona oeste e subúrbios do que a zona sul.

manifestação religiosa protestante exerce sobre a população deve-se, ao que parece, ao fato de que o protestantismo, particularmente o pentecostalismo, estende sua atenção para a as pessoas de baixa renda e baixa escolaridade,<sup>33</sup> e tem penetração entre pessoas negras e mestiças<sup>34</sup> que acabam encontrando nessa religião uma oportunidade de melhorar a vida diante dos conflitos da vida cotidiana.

A história do crescimento protestante na área da diocese de Nova Iguaçu está assinalada com as primeiras igrejas históricas, nas duas primeiras décadas deste século.

Nos anos 70, quando a Igreja Católica sente o peso do mercado concorrencial na região, o quadro protestante apresentava-se da seguinte maneira, conforme a tabela abaixo:

**Tabela 3**

Denominações evangélicas e números de templos. no município de Nova Iguaçu. 1969-1970						
total	Ass. Deus	outros*	Batistas	Presbit.	Metodista	outras**
477	232	16	145	22	11	51

Diocese de Nova Iguaçu, 1973.

\* Estão incluídos outros pentecostais: a Cruzada N. de Evangelização (Evangelho Quadrangular), a Igreja Pentecostal, Obra da Restauração, e Cruzada Evangélica Unida

\*\* Estão incluídas outras protestantes históricas: Congregacionais, Batista, Adventistas.

*Esta razão é confirmada pela PNAD quanto aos números de fiéis por região em 1988. Segundo a mesma PNAD, a relação se inverte para o catolicismo: quanto mais pobre a região, menor a presença católica. Ou ainda, um maior percentual de evangélicos é acompanhado de um menor percentual de católicos". Lembramos que os municípios da Baixada Fluminense fazem parte da terceira região, segundo a divisão da pesquisa do ISER.*

<sup>33</sup>Rubem César Fernandes, (op. cit. p. 9) ressalta que na informação da pesquisa realizada pelo ISER "É entre os protestantes que encontrou-se o maior percentual de fiéis mais pobres (renda familiar inferior a dois salários mínimos mensais. É também entre eles que está o menor percentual de pessoas com maior renda (renda familiar superior a 10 salários mensais). Sendo isso verdade tanto para a comparação com o afro-brasileiro quanto com "católicos não-frequentes" (onde se concentra a massa dos frequentadores de umbanda e candomblé), pode-se dizer que o movimento evangélico distingue-se pela sua penetração nas faixas mais pobres da população." Completando a observação do ISER, Fernandes acrescenta: "entre os evangélicos está um maior percentual de pessoas com menos de três anos de estudo, e um menor percentual de pessoas com mais de 12 anos de educação."

<sup>34</sup>Quanto a cor, César Fernandes (op. cit. p. 9) aponta na pesquisa do ISER que: "os evangélicos dividem com os adeptos declarados dos cultos afro-brasileiros a maior penetração entre pessoas classificadas como cor parda ou preta. Tem-se aí uma variação quanto aos indicadores de renda e de educação que é expressiva da associação simbólica entre 'Afro' e 'Negro'. Para evangélicos e afro-brasileiros, no entanto, cerca de metade dos adeptos é de cor branca".

Utilizando as informações do Anuário da Diocesano, a pesquisa da diocese de Nova Iguaçu (Diocese de Nova Iguaçu, 1973, p. 76) constatou que 1969 a proporção dos lugares de culto era de 3 templos evangélicos para um lugar católico.<sup>35</sup> Na área mais populosa da diocese (Nova Iguaçu), havia 71,3% de templos católicos para 88,4% de lugares de culto evangélico (idem, op. cit. p. 85). Nos anos 80-90 essa diferença entre templos católicos e protestantes parece ainda continuar, estendendo-se a dois outros municípios da Baixada Fluminense. Veja a tabela a seguir:

**Tabela 4**

Templos católicos e evangélicos nos municípios da Baixada Fluminense 1980-1990		
município	templos católicos	Templos evangélicos
D. Caxias*	158*	327*
S.J.Meriti*	79*	179*
N.Iguaçu*	307**	642*

\* Dados do CIN, 1992.

\*\* Dados da diocese de Nova Iguaçu. Os lugares de cultos católicos da diocese de Nova Iguaçu estão representados por 47 paróquias e 260 comunidades. Morro Agudo está representado com uma paróquia e cinco comunidades.

Nos anos 80-90, o quadro religioso protestante apresenta-se da seguinte forma:

<sup>35</sup> Quanto à relação entre comunidades católicas e protestantes, é difícil fazer uma comparação, no que se refere às estruturas eclesiais dessas duas religiões. Contudo, acredita-se que o número de fiéis de uma paróquia geralmente é superior ao número normal de fiéis de uma congregação evangélica. Cada paróquia católica (unidade básica da estrutura eclesial) inclui uma diversidade de comunidades de culto, além de ter a liberdade de estabelecer linhas de ação pastoral distintas de outras paróquias, dando prioridade ou não ao estabelecimento de novas comunidades (Censo Institucional Evangélico, 1993, p. 21). Deste modo, no bairro de Morro Agudo, segundo a paróquia de São Francisco, a comunidade católica até os anos de 1983-1984 resumia-se apenas na matriz central do bairro cercada por dezenas de igrejas protestantes. Atualmente a paróquia de São Francisco atua com oito comunidades católicas espalhadas pelo bairro. "O que ainda é muito pouco em comparação aos templos evangélicos espalhados pelo bairro", cuja área, ressalta o padre da matriz local, "é a mais atrasada e conservadora de todas as áreas da diocese de Nova Iguaçu".

**Tabela 5**

Denominações evangélicas e números de templos no município de Nova Iguaçu, até 1992													
Batista	Ass. Deus	Un. R. Deus	Congr.	outras Batistas	Presb. IPB	Casa Benção	Adv. 7º dia	Cong. Cristã	Metod	Evang. Quad.	Metod Wesley	Outras *	total
174	195	21	18	24	22	19	20	17	10	34	13	75	642

ISER, CIN, 1992

\* Outras incluem todas as denominações com menos de 80 templos.

Mas outras religiões também cresceram. As religiões afro-brasileiras, que também eram uma ameaça para a Igreja Católica, não pararam de crescer na região e também foram alvo de pesquisa da diocese de Nova Iguaçu, como vemos na reflexão de Rolim:

Com efeito, o estudo de um fenômeno religioso não-católico veio por fim chamar a atenção para uma característica fundamental da área - a diversificação religiosa. Esta não só é importante para a compreensão do crescimento do pentecostalismo, como esclarecedora, em muitos pontos da situação concreta do catolicismo e do que se pretende fazer neste setor. Sabe-se que há grupos religiosos diferentes, mas não se sabe exatamente por que nem como se tornaram diferentes na área. Sabe-se, porque não se pode deixar de ver a proliferação dos terreiros, enchendo as noites da Baixada com o som ritmado dos atabaques e os cantos aos orixás. Sabe-se que as Assembléias de Deus estão presentes nas áreas urbanas mais antigas, mas é possível que não se tenha refletido sobre o fato de que elas se espalham mais nas áreas recentemente povoadas (...). (Rolim, 1973, p. 662).

As religiões de origem africana, proliferaram por toda região de Nova Iguaçu e Baixada Fluminense<sup>36</sup> talvez com a mesma intensidade da religião protestante, e eram vistas no final do século passado e em meados deste século como resultantes de um processo de “degradação do candomblé”.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Artur Ramos (1940, p. 134) já havia apontado a região da Baixada Fluminense (N. Iguaçu) como um dos lugares onde se encontram os mais famosos centros de macumba no Estado do Rio de Janeiro.

<sup>37</sup> Essa idéia foi muito argumentada por João do Rio (1906), Artur Ramos (1942), seguidos por Edison Carneiro (1937). Esses autores viam a macumba como feitiçaria, isto é, prática de manipulação religiosa por indivíduos isoladamente, numa total ausência de comunidades de culto organizadas. “No que se refere à macumba carioca, Bastide (1971, v. 2 cap.V) enxergava formas desagregadas (no sentido de desorganização e desagregação cultural das antigas religiões negras) das antigas religiões africanas. A macumba teria sido religião de pobres e marginalizados, explica Bastide, em oposição aos cultos similares baianos, onde enxergou uma tradição originalmente africana, como se ali também não fosse praticada por adeptos menos pobres e marginalizados do que os do Rio”. Reginaldo Prandi, 1991, pp. 45.

Acredita-se que o fenômeno umbandista na Baixada Fluminense seja muito recente. Aponta-se para os primeiros decênios do século XX a chegada da Umbanda na região (Diocese de Nova Iguaçu, 1973, p. 152).

Nos anos 30, a umbanda já é uma realidade em Nova Iguaçu (*idem*, *op. cit.*) com a abertura de centros e tendas espíritas, exercendo influência nos terreiros de “macumba”, com uma doutrina apoiada numa ética sustentada nas formas benevolentes de caridade, procurando “desfazer-se das formas exploradoras e nocivas da feitiçaria”<sup>38</sup> e buscando uma nova forma de ajustamento social ao mundo urbano.

## PROBLEMÁTICA

O crescimento dos grupos evangélicos pentecostais e dos grupos afro-brasileiros umbandistas, no contexto urbano periférico de Morro Agudo, não pode ser estudado apenas quantitativamente; importa ir além.

Para investigarmos o fenômeno da conversão do negro ao pentecostalismo temos de levar em conta as características da área. Como vimos, o mundo religioso do bairro era de domínio do catolicismo popular, embora a igreja local aos poucos vem se deixando substituir por um catolicismo mais moderno. O catolicismo “progressista” vem tomando o domínio do catolicismo popular com uma nova concepção religiosa do catolicismo de base, voltado para a transformação das condições sociais e tornando-se, assim, uma outra agência de orientação de vida de seus habitantes.

A Igreja Católica ao tornar-se mais politizada, ecumênica, dessacralizada e desritualizada passou agora a delegar as soluções das aflições - do corpo e do espírito - dos indivíduos às práticas científico-profissionais correntes e à prática política.

Tal fato deixou muitos órfãos dentre seus fiéis, notadamente os que estavam apegados a uma visão de mundo em que a sacralidade é uma necessidade na experiência da vida em uma sociedade heterogênea e contraditória.

---

<sup>38</sup>No momento em que “a classe média se volta para as religiões afro-brasileiras”, a umbanda surge com a idéia de resgatar as “classes subalternas” das formas estranhas de culto africano. Ver Diana Brown, *op. cit.* p. 12.

Esse foi um dos fatores que possibilitou o crescimento cada vez maior de novos grupos religiosos, como vemos no caso do crescimento da umbanda e dos grupos evangélicos especialmente os pentecostais, que aparecem no contexto urbano oferecendo à população proletária, soluções teológicas, litúrgicas e éticas mais sacralizadas.

Para a população proletária a prática religiosa ainda é o consumo do sacramento no momento socialmente previsto, é o pedido ao santo, é o milagre “é o toma-lá-dá-cá da religião como serviço”. Para a maioria da população pobre a fé afirma-se pelo mistério, pelo temor, pela convicção e pela esperança. Nesse sentido, ao que parece, as religiões mais sacralizadas têm espaço na opção dos moradores do bairro.

Diante desse cenário social e religioso no qual o bairro Morro Agudo está inserido, escolhemos para o nosso estudo dois grupos religiosos presentes no mundo religioso do bairro: a umbanda e o pentecostalismo.

Tal escolha deve-se ao fato de que ambos, além de serem numerosos na área, possuem características comuns no contexto social urbano, do ponto de vista da funcionalidade. No entanto, são domínios religiosos que estão em oposição no interior do campo religioso local, disputando adeptos e clientes no mesmo espaço social. O inter-relacionamento desses grupos, ao que parece, manifesta-se em face de um modelo religioso pluralista no qual a tradição religiosa é colocada em situação de mercado.<sup>39</sup>

Tanto a umbanda quanto o pentecostalismo no campo religioso local se relacionam como competitivas agências de mercado religioso organizando-se de forma a conquistar uma população de consumidores.

Tomando como pano de fundo a tradição religiosa católica, observamos que, no campo religioso local, o pentecostalismo, acreditando que o catolicismo se encontra numa fase de declínio dentro do sistema de livre concorrência, entra no campo religioso do bairro inspirado pela reforma, pela idéia purificadora e de modernidade, por seu estilo empresarial de atuação no campo religioso.

---

<sup>39</sup>Berger, *op. cit.*, propõe a idéia de que a *situação de mercado* é a característica fundamental de todas as situações pluralistas. Nessa situação as instituições tornam-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se comodidades de consumo. Peter Berger, *op. cit.*, p. 149. No capítulo III, veremos como esse modelo de economia religiosa pluralista se desenvolve no mercado religioso do bairro de Morro Agudo, para mostrar como se estabelecem as relações concorrenciais entre as religiões que disputam o mercado religioso.

O pentecostalismo, por ser uma religião recente, importada e dissociada da idéia de “identidade nacional”, ou seja, de um conceito de brasilidade como a umbanda, que integra “três fontes” (lusa, africana e indígena), e o catolicismo, que se liga ao mito de origem da nação, entra na área procurando uma identidade distinguindo-se de todas aquelas que já estão enraizadas na cultura popular caracterizada pela religiosidade do tipo “devocional” e “protetor”.

Sobre essa questão cabe assinalar alguns aspectos a respeito da gênese do pentecostalismo e da umbanda. O pentecostalismo é uma religião estrangeira que surgiu nos Estados Unidos (Los Angeles); sua origem está fundamentada no movimento de “santidade”, que está muito relacionado ao conceito metodista de “perfeição cristã”, em que a “experiência do batismo no Espírito Santo” (o reavivamento do fenômeno glossolálico) é a segunda bênção distinta da salvação (Mendonça, 1990, p. 47).

O pentecostalismo, que é uma dissidência do protestantismo, marca sua presença no Brasil com a implantação das primeiras igrejas num período que se inicia nos anos de 1910 e estende-se aos anos de 1980, com diversas ramificações das mesmas.<sup>40</sup>

No Brasil, o movimento pentecostal está diretamente ligado ao movimento de “santidade” norte-americano, trazido pelo sueco Daniel Berg, membro da Igreja Batista de Chicago que provocou uma cisão numa Igreja Batista em Belém do Pará e fundou, com seu compatriota Gunnar Vingren, as Assembléias de Deus em 1911 (idem, p. 74).

O pentecostalismo herdou do protestantismo o puritanismo, uma forma extremada de disciplina voltada para o cumprimento dos deveres religiosos e para a conduta pessoal, que deve transformar-se afastando-se do “mundo” como uma espécie de marco biográfico ou diferença radical que separa “as coisas de Jesus das coisas do diabo”.<sup>41</sup> No pentecostalismo é ressaltada a ética individualista. “É pela conversão e pela transformação do comportamento, isto é, a santificação de cada indivíduo, que a sociedade será transformada. Nesse caso, a ética

---

<sup>40</sup>Paul Freston, *op. cit.*, p. 66 analisa o pentecostalismo brasileiro como “a história de três ondas de implantação de igrejas” assim compreendido: “A primeira onda é a década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembléia de Deus (1911). A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980).”

<sup>41</sup>Expressão utilizada pelos *crentes* e reforçada repetidas vezes pelos nossos entrevistados.

social seria apenas a coletivização, através da adesão voluntária, da ética individual” (Mendonça & Prócoro Filho, 1990, p. 213).

A umbanda, por sua vez, é uma religião que se considera eminentemente nacional e se opõe às religiões de importação: protestantismo, catolicismo e kardecismo (Ortiz, 1978, p. 14). É uma forma religiosa de conteúdo e de formação histórica diversos. Ela possui uma complexa relação com as crenças indígenas, com o espiritismo e com as religiões tradicionais africanas, bem como uma complexa relação com as variações doutrinárias tanto no que se refere ao processo de “embranquecimento” e de “africanização” da religião.<sup>42</sup>

A umbanda é uma religião que nasce com a desagregação da “herança religiosa africana” pela presença cada vez maior de uma classe média que propõe novos valores, que supõe estar de acordo com a sociedade em processo de transformação e contribuir para a integração do negro na “moderna sociedade” (Ortiz, 1978). Ao contrário do pentecostalismo, que é uma religião importada, a umbanda “é a síntese de elementos históricos brasileiros e produto simbólico que se realiza em determinados momentos históricos da sociedade brasileira”. (idem, op. cit., p. 45).

Na umbanda, a ética é principalmente de natureza mágica. O indivíduo, para tornar-se umbandista, não precisa regenerar-se nem se transformar. O adepto pode continuar integrado à sua crença anterior, pois seu compromisso é basicamente com o espírito que o escolheu. Na umbanda o indivíduo se tornará umbandista mediante o desenvolvimento da sua mediunidade, não há na umbanda, portanto, um processo de “conversão”.<sup>43</sup>

Assim, a umbanda, que não é exclusivista em termos de fé, não concorre com o catolicismo na conquista de clientes e adeptos, como ocorre com o pentecostalismo que, com seu proselitismo, procura divulgar uma visão deturpada dos cultos e dos adeptos das religiões afro-brasileiras, culpando-os de todo mal que existe na sociedade. Já o catolicismo prefere não confrontar diretamente com as práticas umbandistas e seus adeptos que também são “católicos” e que operam com o modelo religioso sincrético.

---

<sup>42</sup>Querendo seguir tais questões como: “embranquecimento” e “africanização” na umbanda, seria importante consultar Diana Brown, Renato Ortiz e Peter Fry.

<sup>43</sup>Paula Montero (1990, p. 120) lembra que na umbanda “o termo *conversão* é ambíguo, posto que muitos frequentadores dos cultos não passam por nenhum ritual específico de iniciação que os *marque* como umbandistas nem muito menos abandonam por causa dele outras crenças, como por exemplo a católica”.



O pentecostalismo entra agressivamente no campo religioso estimulando conflitos com os membros das religiões afro-brasileiras, com católicos, buscando a conversão destas pessoas ao seu universo religioso. Essa religião, que opera com os pressupostos do pluralismo, quer uma dedicação exclusiva, e compete com os grupos envolvidos no campo religioso local na conquista do maior número de consumidores possível. A Igreja Católica sente que precisa deter o avanço pentecostal, mas, com toda a herança ecumênica, tem dúvidas quanto à forma de entrar no mercado. A umbanda, por sua vez, parece que está numa situação mais desfavorável e, por conta de sua tradição religiosa “afro” mal interpretada por alguns setores religiosos, pelo estigma social que carrega e pelo preconceito que enfrenta na sociedade de um modo geral, tenta reagir contra os mecanismos estratégicos de concorrência e competição que a religião pentecostal instiga para conquistar a maior fatia do mercado consumidor religioso.

A umbanda parece não ter interesse em tensionar com outras religiões, até porque o seu público consumidor lida com elas também. Há inclusive pentecostais que utilizam os serviços das religiões afro-brasileiras para se fortalecerem no mercado religioso. (*O Estado de S. Paulo*, 15/ 1/91, p. 17).

As transformações econômicas e a modernização da sociedade exigem uma reorganização do campo e do mercado religioso brasileiro a despeito dos custos que recaem sobre as taxas de tolerância às diferenças, no interior da sociedade;<sup>44</sup> além disso impõem particularmente ao mercado religioso a necessidade de adaptação às sensibilidades e às exigências da sociedade de consumo. Nesse contexto quem se torna o maior concorrente do pentecostalismo é a umbanda, considerada de um modo geral pelo mundo cristão como um fenômeno religioso “maligno”, que opera com entidades “demoníacas” na realização de “curas”, tal como o pentecostalismo, que também realiza curas” mas segundo os *crentes* inspirado com o espírito oposto ao *mal*; os milagres, as curas são realizados por intermédio do “espírito do bem”, pela inspiração do “Espírito Santo”.

Diante disso, o pentecostalismo procura, por meio de diversos mecanismos, atrair fiéis para seu universo religioso, hostilizando as religiões que lhe oferecem maior concorrência, com o objetivo de “subtraí-las” de um campo-de-forças. O pentecostalismo e a umbanda

---

<sup>44</sup>A crise de hegemonia católica gerada pela intolerância que havia contra os afro-brasileiros, e atualmente pelos pentecostais é abordada em Soares (1993, p. 49).

estabelecem uma relação de concorrência no âmbito da prática mágico-religiosa - curas e milagres - e de oposição no âmbito doutrinário e teológico; a umbanda é vista pelos pentecostais como um lugar do *mal*, de “poderes infernais”, “lugar de feiticeiros” e coisas do gênero.

Trata-se de duas religiões detentoras de poderes “mágicos” empregando técnicas semelhantes para atender seus usuários - umbanda e pentecostalismo apóiam-se basicamente no atendimento de clientela. Porém são poderes divergentes; elas se enfrentam num contexto de mercado onde a oferta de bens e de serviços procura ajustar-se às exigências do consumidor.

Nesse campo a umbanda, o pentecostalismo e até mesmo o catolicismo competem na adesão do público consumidor, oferecendo, à população pobre do lugar, apoio, orientação e um tipo de vivência comunitária - solidariedade, ajuda mútua e integração na sociedade urbano-industrial, “tendendo para modelos quase empresariais de atuação e diferenciando-se antes pelos rótulos e embalagens do que pelos produtos que oferece” (Monteiro, 1988, p. 83).

Nesse contexto competitivo o pentecostalismo realiza uma versão concorrencial “moderna” no recrutamento de fiéis. Por meio do discurso os adeptos pentecostais promovem ameaças, acusações e humilhações, realizando manifestações públicas contra a umbanda e deformando os “macumbeiros” com o objetivo de fazer com que estes recusem sua religião tradicional e juntem-se a eles.

As religiões afro-brasileiras, de um modo geral, ainda mantêm uma certa moldura socialmente marcada pela idéia de serem religiões “atrasadas”, carregada de conotação racial, ou seja, ao que parece há uma tendência da sociedade em considerar que o negro tem inclinações a práticas religiosas de “feitiçaria”, “maligna” ou coisas do gênero.

Tal idéia ainda é muito presente nas religiões de tradição cristã, as quais vêem as religiões de influência africana como representações do *mal*, e o indivíduo que dela participa como indivíduo propenso à “marginalidade”, ao “alcoolismo”, à “homossexualidade”, à “prostituição”. Essa idéia estigmatizada do adepto dessas religiões tem a ver com as pressões do desenvolvimento do cristianismo ao longo dos séculos - e portanto do desenvolvimento da civilização na qual ele se tornou a religião dominante - sobre o negro escravo, cuja cultura

influenciou o modelo religioso sincrético em decorrência dessas pressões, que no limite têm forte conotação racial.

Assim as religiões dos “negros” apresentavam-se aos olhos do catolicismo, até há pouco tempo, da mesma forma que se apresentam hoje aos olhos dos evangélicos pentecostais.

O pentecostalismo vê a umbanda e seus adeptos de um modo geral como indivíduos propensos à realização de rituais malignos, e propensos à “vagabundagem”, à “marginalidade”, estigmas que se estendem também aos negros, historicamente vistos pelos cristãos como os mais expostos às influências malignas. Aliás, ao que parece, há uma tendência na sociedade à associação do negro com a “macumba”. Tais sinais marcam as distinções ao segmento do qual participa o indivíduo e podem expressar divergências de ordem moral e religiosa de um modo geral.

No conflito entre pentecostais e umbandistas, há um referencial simbólico que constitui as identidades e que define valores que induzem comportamentos e juízos na construção das identidades, o que é habilmente manipulado no universo pentecostal contra os afro-brasileiros. Os pentecostais valorizam suas diferenças e as impõem estabelecendo relações hierárquicas no interior da mesma classe social que podem “representar acesso ou afastamento do indivíduo à/ou da salvação” (Soares, 1993, p. 48).

Nessa atuação dos pentecostais há uma agudização de certa postura religiosa deles contra os adeptos afro-brasileiros. Nos “cultos de libertação”, os agentes pentecostais enfatizam o exorcismo com o objetivo de libertar e curar as pessoas influenciadas pelo “poder maligno” da umbanda. Nesse proselitismo é inculcada na cabeça do povo a associação do “diabo” com a umbanda e os cultos afro-brasileiros de um modo geral.

Os pentecostais, baseando-se nos ideais religiosos e nos valores das classes dominantes onde o *certo* é associado ao *bem* e o *errado* é associado ao *mal*, praticam um intenso trabalho de persuasão sobre os negros e os pobres adeptos da umbanda com o objetivo de atingir diretamente a consciência do indivíduo que também tem “a cabeça na religião cristã” (Mariza Soares, 1990, p. 95).

Levando em conta essa problemática, escolhemos estudar a conversão do negro socializado na umbanda ao pentecostalismo. O negro que resistiu e sobreviveu absorvendo a

linguagem religiosa dominante do sincretismo, ao que parece, encontra outro desafio: o de resistir às investidas dos pentecostais. Só que, agora, a repressão à liberdade de religião não se realiza com o poder policial, como anteriormente fez o catolicismo, e sim com o poder da palavra.

Mais uma vez a umbanda torna-se o centro da disputa pela adesão dos seus fiéis e do combate contra sua legitimidade, contudo o enfrentamento dá-se agora de forma mais transparente e no mesmo nível, onde a estratégia de “guerra” tem o mesmo referencial: a população pobre.

Nos “cultos de libertação” do pentecostalismo exorcisam-se as entidades da tradição cultural de origem negra (afro-brasileira) para libertar e transformar o indivíduo em um homem “salvo de alma branca” que, inspirado pela transformação sociocultural, inverte seus valores, seus ideais e sai pelas ruas para persuadir seus pares e convertê-los.

Mesmo diante da forma “agressiva” com que os pentecostais atuam sobre a religião afro-brasileira e seus adeptos, vemos que os negros e os proletários de um modo geral estão experimentando “uma nova linguagem, uma nova disciplina, um novo modo de conceber a ordem do mundo” sem fusões conciliatórias ou “acomodações subalternas”.

Sabe-se que os motivos que impelem a passagem de uma pessoa de um universo religioso para outro são variados e muitas vezes revestem-se de preferências individuais e subjetivas; porém, não se trata somente de descobrir esses elementos, mas também de como o negro proletário constrói a sua identidade a partir da nova filiação religiosa.

## 2

### O UNIVERSO INVESTIGADO

O objetivo deste capítulo é introduzir o leitor no mundo religioso pentecostal e umbandista, tentando compreender o percurso social de seus membros no interior dos grupos religiosos, mais especificamente sua vida religiosa cotidiana. Partindo da idéia de que os moradores do local vivenciam as propostas de diversas religiões e que, dentre elas, o pentecostalismo e a umbanda são dois mundos religiosos nos quais as propostas aparentemente mais se aproximam das necessidades da população carente - a “cura espiritual” e os “feitos extraordinários” inexplicáveis - e objetivam a transformação rápida de suas vidas,<sup>45</sup> buscamos acompanhar os momentos e os modos pelos quais essas religiosidades são internalizadas e atualizadas no cotidiano daqueles que as partilham.

Optou-se por fazer neste capítulo um trabalho etnográfico, por entender que o caminho da observação participante nos dois grupos religiosos envolvidos pode oferecer subsídios mais concretos sobre as principais características do universo religioso umbandista e pentecostal, os discursos utilizados por estes grupos, dando sentido às suas atividades religiosas e possibilitando a existência do terreiro e da congregação evangélica pentecostal como instituições. Nesse sentido, terá importância analisar o momento da conversão e as significações a ela atribuídas pelos integrantes negros que migraram do universo umbandista para o pentecostal.

Sabe-se que a estratégia não é nova, vários autores<sup>46</sup> já trabalharam com grupos religiosos nesta perspectiva etnográfica de observação participante. Embora alguns antropólogos e sociólogos já tenham realizado trabalhos nesses moldes, a opção em operar com material

---

<sup>45</sup>Devemos lembrar que Cândido Prociópio, em *Católicos, protestantes e espíritas*, avaliou umbanda e pentecostalismo como religiões de “cura” e como elementos simbólicos culturais que estão em constante transformação e que frequentemente são acionados pelas categorias sociais desprivilegiadas.

<sup>46</sup>Artur Ramos, R. Bastide, Edson Carneiro, Rolim e outros estudiosos clássicos da Sociologia e Antropologia.

etnográfico tem o objetivo de retirar dele um retrato mais aproximado destes dois mundos para complementar o panorama sobre a conversão que iremos esboçar.

## O MUNDO PENTECOSTAL

O pentecostalismo tem uma parcela de fiéis, agentes religiosos, muito representativa no bairro.<sup>47</sup> Dentre as várias denominações evangélicas procuramos investigar a Igreja do Evangelho Quadrangular e um ponto de pregação da Assembléia de Deus.

Fomos primeiramente a uma casa que é um *ponto de pregação*<sup>48</sup> de um grupo da Assembléia de Deus. Frequentamos o culto duas vezes por semana, sempre por volta das 19 horas. A casa pertence a uma senhora, natural de Lavras (MG), moradora em Morro Agudo há 30 anos. Aposentada, ela foi cozinheira e ex-mãe-de-santo da umbanda durante 27 anos e atualmente mora com sua neta de apenas seis anos de idade. A casa é pequena, porém frequentada por muitos amigos, vizinhos evangélicos ou não, moradores da mesma rua, das redondezas do bairro e de Nova Iguaçu, que comparecem para prestigiar o ponto. O culto em sua casa é aberto ao público, sendo frequentado, inclusive, por curiosos e crentes de outras igrejas protestantes. A maioria dos frequentadores é *crente* de outras denominações, assembleianos da igreja do Jardim Iguaçu em Morro Agudo à qual o grupo pertence, e assembleianos de outras congregações.

O ponto é o núcleo no qual se reúnem os crentes para conversar sobre suas vidas, para se ajudar mutuamente, realizar orações e para atender os irmãos que necessitam de curas, gerando uma comunidade local de culto. Os trabalhos são desenvolvidos por uma hierarquia leiga. O crente

---

<sup>47</sup>O trabalho de campo foi realizado no lugar onde passei alguns momentos de minha infância e adolescência nos anos 70 e 80 e do qual me afastei, para viver efetivamente no interior do estado de São Paulo.

<sup>48</sup>São *cultos públicos de pregação*, realizados geralmente em plena rua onde se pretende converter os transeuntes de modo a, futuramente, estabelecer uma nova *congregação*. Mas também podem ser realizados na casa de uma pessoa - *cultos de pregação* realizados de portas abertas - que reúne amigos, vizinhos e parentes de onde brotam as comunidades de base do evangelismo e funcionam como cooptação de adeptos. Nesses pontos de pregação o dinamismo que fará gerar o ponto central de encontro é a palavra pregada; a crença é internalizada e transmitida a outros, o fiel adere à crença e a incorpora a seu patrimônio. Além do *culto de pregação* existe o *culto de oração*, que também faz parte das atividades regulares dos *crentes*, e é realizado de "portas fechadas", no qual só concorrem os "irmãos". Ver Regina Novaes (1985).

oferece sua casa para reunir os amigos, os parentes, os *irmãos*<sup>49</sup>, para transmitir a *Palavra*<sup>50</sup> por meio da experiência religiosa que lhe é própria. Todos se expõem lendo e interpretando a Bíblia, cantam os corinhos, tocam, oram.

O culto é realizado na varanda da casa, improvisada com a ocupação de longos bancos, poltronas, cadeiras, uma mesa e uma pequena caixa de som. A organização do ponto de pregação deve-se a uma graça recebida pela dona da casa.

O local tem um ano de existência, e todas as características de uma pequena igreja. Há um pequeno sistema de som (um microfone, um violão) para acompanhar os “corinhos” que ficam em um pequeno púlpito improvisado. As mulheres predominam, mas quem dirige o culto são os homens. As mulheres oram, dão testemunhos, choram, falam línguas estranhas; os homens também, mas como são maioria elas se sobressaem.

Aliás a presença da mulher no núcleo protestante pentecostal é uma questão muito peculiar. Nesse universo religioso as mulheres pentecostais geralmente são reservadas no seu modo de viver, sugerindo dar provas de respeito e submissão. J. Burdick (1993), pesquisando uma congregação da Assembléia de Deus num bairro periférico de Duque de Caxias, observou que na Assembléia de Deus há algumas determinações rigorosas em relação à mulher, como a imposição de um rigoroso código de hábito e a recomendação de uma variedade de normas patriarcais, abrangendo a santificação da dominância masculina no lar. De fato essa determinação da autoridade masculina é uma recomendação da doutrina protestante pentecostal, embora muitas igrejas pentecostais, especialmente as mais novas, venham adotando uma posição mais flexível em relação aos tabus comportamentais femininos.<sup>51</sup>

Na Assembléia de Deus, é muito freqüente observar as mulheres testemunhando, revelando detalhes da sua história doméstica de tolerância. Em seus testemunhos públicos, as

---

<sup>49</sup>Termo utilizado entre os membros da comunidade *crente* que significa uma relação de parentesco entre os membros da mesma congregação. Eles se consideram irmãos em Cristo formando a *família de fé*. Essa rede de relações é bastante expressiva nesta comunidade religiosa. Eles se pensam mesmo diferentes do mundo e, unidos pela diferença - a de serem *salvos* -, criam e recriam permanentemente os laços entre os *irmãos na fé* numa espécie de solidariedade encarregada de garantir a manutenção da comunidade, ao mesmo tempo defendendo esta da *contaminação* sempre presente e ameaçadora do mundo não salvo. Ver Regina Novaes (1985); Tânia Fernandes (1992).

<sup>50</sup>Expressão muito utilizada pelos *crentes* de um modo geral, para divulgar as orientações do “Evangelho”.

<sup>51</sup>Podemos citar algumas igrejas que não adotam o rigor nos “hábitos” femininos: a IEQ (Igreja do Evangelho Quadrangular); IURD (Igreja Universal do Reino de Deus); a Igreja Pentecostal Deus é Amor.

mulheres *crentes* pentecostais revelam inúmeros aspectos, como, por exemplo, de colaboradoras, de companheiras, de “submissão” à autoridade masculina. Essa revelação pública, além de ter a função de troca de experiências emocionais e individuais, também tem uma função pedagógica para a *crente*, na interpretação do *trabalho doméstico*<sup>52</sup> e na interpretação da importância de seu trabalho missionário.

Uma outra característica peculiar é a autonomia que o ponto de pregação possui, isto é, não depende do templo-sede; portanto o desempenho dos cultos é de responsabilidade da própria comunidade que promove a atividade. As comunidades evangélicas em geral incentivam o trabalho missionário leigo, de modo a disseminar a compreensão da *Palavra de Deus*. As congregações, conhecendo os membros de sua igreja, podem aprovar a iniciativa de alguém que deseja constituir um ponto de pregação ou simplesmente realizar em sua casa reuniões para leitura da Bíblia e fazer o *culto de orações* com os irmãos.

No caso do ponto de pregação que freqüentamos a organização do culto nasceu da iniciativa da dona da casa e de sua filha, com a aprovação da igreja à qual pertencem. Acostumados ao culto, os moradores espontaneamente comparecem: são jovens, crianças, homens e mulheres. Alguns são convidados, mas a maioria é parte da comunidade evangélica. Comenta a moradora da casa:

Aqui no ponto vêm diversas pessoas que durante ano e pouco vêm freqüentando. Eu não faço convite a ninguém; aqui na rua, vem quem quiser. No começo eu saía para convidar as pessoas com uma irmã da igreja, mas como todo mundo aqui é conhecido, às vezes aparece um ou outro vizinho; estes não são crentes... Quem mais comparece no culto aqui são os irmãos; tem irmão da nossa igreja, mas tem também irmão de outras igrejas... A gente sempre convida um irmão para fazer o culto, não tem ninguém assim determinado (...).

As pessoas que compõem o grupo são muito humildes. Geralmente a moradora e administradora do ponto promove algumas atividades de assistência aos *irmãos* com diversos tipos de problemas, mas o principal é o problema econômico. Vejamos como ela administra os problemas:

(...) A gente tira oferta depois do culto de oração, para manter isso aqui (...). Às vezes um irmão que não pode dar dinheiro traz alguma coisa para ajudar na manutenção da

---

<sup>52</sup>Sobre a relação da mulher e seu papel na vida doméstica cotidiana ver J. Burdick, *op. cit.*, Novaes, *op. cit.*



casa, porque eu sou sozinha, aposentada... Muitas pessoas são beneficiadas com essas doações. Aqui eu costumo fazer de tempos em tempos a campanha do quilo. Nesta campanha os irmãos trazem o que podem, os vizinhos também ajudam. Então a gente prepara uma bolsa como se fosse uma cesta básica e dá para um irmão necessitado, eu mesma já precisei de comida aqui em casa e fui beneficiada com isso. Tem vizinho aqui da rua que também já foi beneficiado com a nossa campanha (...).

Nesse clima de solidariedade tecida por laços de vizinhança, parentesco, *irmandade em Cristo*, ora superpostos, produzindo uma espécie de “supervinculação”,<sup>53</sup> ora compartilhados isoladamente, produz-se um evento. Um acontecimento espalhado de boca em boca, de casa em casa, por toda a vizinhança, parentes próximos e parentes de fora que se estende pela rede de relações travadas com membros de outras denominações evangélicas que vêm ajudar os *irmãos* ou qualquer outra pessoa que necessita de ajuda.

Basicamente a organizadora do ponto reúne dois papéis: o de dona de casa e o de evangelizadora. Além de cumprir seus afazeres domésticos, realiza um trabalho missionário quer seja na Igreja, quer seja nos cultos de oração na casa dos *irmãos* ou em sua própria casa. Geralmente os cultos são realizados aos sábados. Nesse dia é que as pessoas comparecem em maior número; estão presentes os *irmãos* de outras igrejas e pessoas *não-crentes* que vão visitar o *culto de pregação* pela primeira vez. Os *crentes* sentem-se orgulhosos com a presença numerosa de participantes, e isso torna o culto mais animado. Todos parecem louvar o culto cantando e orando e testemunhando com muito entusiasmo e satisfação, principalmente quando alguém “aceita Jesus”.

Durante o tempo em que visitamos a casa nossa presença também foi motivo de orgulho para os *crentes*, porque eles tinham expectativa de que ganhariam mais *almas para Jesus*, afinal esse é o objetivo do culto de pregação. “O crente tem que lutar muito para ganhar almas salvas para Jesus”, comenta uma *crente* do grupo. A porta de entrada para um mundo desconhecido nem sempre é uma tarefa muito fácil, e os *crentes* parecem ter consciência disso. Os *crentes* procuram atender as pessoas novas - *não-crentes* - da melhor maneira possível, conversando e contando as “maravilhas” operadas por Jesus no *mundo dos salvos*, para que eles vejam que essa comunidade é *merecedora da graça divina*. Eles acreditam que com base nessa visão o *não-crente* deve tomar a decisão de *entregar a sua vida a Jesus*.

---

<sup>53</sup>Essa sobreposição de relações é algo também demonstrado no trabalho realizado por Novaes, *op. cit.* p. 112-126

Se isso ocorrer, a nova criatura será cuidada atentamente pela comunidade para que o neófito não *se perca*. Essa função militante do *crente* além de dar sentido à identidade crente<sup>54</sup> é um imperativo para a reprodução dessa congregação, que depende da adesão constante de novos adeptos. Vejamos como essa militância transparece na fala de uma *crente*, freqüentadora do ponto de pregação:

Tem muita gente que vem aqui, levanta a mão, vai lá na frente, fica emocionado com a Palavra de Deus, chora, e depois não volta mais. Aí a gente tem que procurar essa pessoa, conversar com ela, orar por ela, mostrar para ela como Jesus ficou contente com a presença dela e chamar ela de novo para igreja.

O *crente* tem um trabalho missionário intenso. Arriscaríamos a falar até que esse trabalho é decorrente da existência de uma “cultura bíblica”<sup>55</sup> vivida com intensa profundidade por nossos amigos *crentes*. Uma cultura que envolve de maneira global a vida dessas pessoas, por intermédio da palavra expressada na Bíblia, que traça limites de inclusão e exclusão da comunidade (local e universal) que dela partilha, cria obrigações e direitos, organiza atividades cotidianas, engendra uma rede relacional forte e permanente reafirmada por encontros e vínculos.

O culto quase sempre é aberto com cantos de louvor, e qualquer membro da comunidade *crente* pode encaminhar o culto de pregação do dia; contudo são geralmente os homens que fazem essa atividade.<sup>56</sup> Inicia-se o culto com um salmo escolhido pela pessoa que vai dirigi-lo. Depois de muitos louvores, inicia-se a pregação. Todos ouvem atentamente a *Palavra de Deus* que é transmitida pelo dirigente do culto sem dificuldade ou constrangimento; aliás, essa é uma característica da religiosidade pentecostal.

O *crente* tem liberdade de pregar a *Palavra de Deus*. Ele não precisa de autorização do pastor ou de outra autoridade eclesiástica; o *crente* internaliza a crença no seu processo de acompanhamento regular na comunidade evangélica, e transmite-a espontaneamente, em decorrência da redução da mediação. Isso sugere a idéia de que, quanto mais liberdade o crente

---

<sup>54</sup>Veja Regina Novaes. Uma congregação da Assembléia de Deus: prática religiosa. *In op. cit.*

<sup>55</sup>Tomando emprestada a sugestão do artigo de Otávio Velho (1987), embora a *cultura bíblica* a que faz menção possa não ter necessariamente uma relação explícita com o texto bíblico, como é o caso que estamos tratando, parece não ser imprudente pensar sobre esse ponto de vista, pois nossa observação revela-nos que de fato estamos diante de pessoas que orientam suas vidas com base no texto bíblico. Os *crentes* reconhecem que na Bíblia estão as *leis de Deus*; de modo que o crente deve saber interpretar e cumprir as suas determinações.

<sup>56</sup>Ver J. Burdick, *op. cit.*

tem para pregar a *Palavra*, mais fácil pode se tornar a germinação na congregação. Nesse sentido, arriscamos colocar que a pregação tem uma função de “socialização”. O aspecto importante desta questão é que o agente religioso do ponto de pregação não se diferencia dos demais elementos do grupo: opera a transmissão de valores e modelos de comportamento de sua igreja e não da autoridade religiosa. Nesse sentido, a aprendizagem se dá pelo sentimento coletivo.

Esse caráter da pregação é uma questão importante para a comunidade pobre que parte em busca de alívio para seus infortúnios na comunidade evangélica. A pregação, palavra ou linguagem utilizada pelos pregadores, procura se aproximar da vida cotidiana do ouvinte para que possa ser assimilada facilmente por todos do grupo.

Os motivos que levaram a irmã a realizar o culto em sua casa são de ordem subjetiva, individual. O ponto de pregação nasce da iniciativa de qualquer fiel que internaliza a crença através do contato com o sagrado, por meio da pregação da palavra de Deus.<sup>57</sup> Para o crente “a salvação vem pela palavra”, com isso o *crente* sente-se portador de uma crença que deve ser difundida. Mas é no grupo, formado no *culto de pregação*, que se inicia o processo de aprendizagem. Trata-se de uma aprendizagem social, em que o que se transmite não é apenas o que se sabe e se conhece, mas o que é partilhado pelo grupo. Pregador a palavra é, portanto, transmitir a experiência religiosa própria e subjetiva do pregador.

Por outro lado, a pregação também tem a função de estimular nos ouvintes uma necessidade de mudança para o “mundo dos *salvos*” proposto na Bíblia, revelado e interpretado pelo pregador. “A palavra de Deus revelada na Bíblia é verdade, vida, inspiração, força, justiça, amor, sabedoria, caminho...”, comenta um *crente*. Nesse sentido a pregação tem poder e autoridade, opera mutações, gera movimento, e ao mesmo tempo fortalece os laços da comunidade religiosa com o sagrado. Esse aspecto é importante porque fortalece uma rede de

---

<sup>57</sup>A interiorização da experiência religiosa é individual. Uma referência a um trecho citado por Júlio Santa Ana, “Herança e responsabilidade do metodismo na América Latina” in *Luta pela vida e evangelização*, mencionada no texto de Prócoro Velasques in Mendonça, A Gouvêa & Velasques Filho, Prócoro (1990, p. 212) esclarece a questão da subjetividade explicando da seguinte forma: “...O Reino de Deus não é concebido como uma realidade objetiva, pela qual somos chamados a lutar colaborando com Deus em sua construção, mas é reduzido a uma experiência subjetiva, individual.”

relações familiares e de vizinhança, na qual o dever de ajuda mútua está baseado no dever sagrado.

A *Palavra* no mundo protestante de um modo geral apresenta-se como o fio condutor do culto e de suas vidas (Fernandes, 1992). O pregador da noite inflama-se, o culto em determinado momento é tomado de improviso e emoção. O público, envolvido pelo clima, grita aleluia! aleluia!; num tom alto, falam em *línguas estranhas*, tremem, levantam os braços, fecham os olhos. O pregador também fala em *línguas estranhas*. Algumas pessoas vão à frente do pequeno palco improvisado para dar seu testemunho, outras fazem revelações. Em meio a toda essa emoção, ao final da pregação, nos cultos em que haja convidados conduzidos pelos crentes, simpatizantes ou interessados eventuais, há um *apelo para conversão* acompanhado de cânticos, após os cânticos o dirigente do culto faz um convite para que essas pessoas *aceitem Jesus*, como vemos nestas palavras pronunciadas por ele:

Você que ainda não tem Jesus! Você que está aflito! Você que está sofrendo! Você que está cansado das dores do mundo! Aceite Jesus no seu coração e será salvo. Só ele foi enviado por Deus para nos libertar do pecado! Faça hoje o seu pacto com Jesus, porque nenhum de nós conhece o dia de amanhã! Quem quer aceitar Jesus levante a mão. Levante sua mão e venha aqui na frente.

No culto de pregação o *apelo à conversão* parece ser o momento mais importante, pois é por meio da pregação seguida pelo *apelo* que a emoção se aflora. Parece ser o momento em que o indivíduo internaliza a *Palavra* pregada, aderindo à crença e criando um tipo de subjetividade só por ele interpretada.

O momento é de silêncio e expectativa, quando um visitante levanta sua mão e vai à frente do pequeno público e confirma sua adesão a Jesus. O dirigente pede para que os *irmãos* orem em silêncio por aquele que acabou de *aceitar Jesus*. O culto encerra-se com gritos de aleluia! palmas e hinos de louvor; a comunidade explode de satisfação. O dirigente cumprimenta o *novo convertido*, seguido pelos irmãos. O neófito preenche uma ficha contendo seu nome, endereço e a data em que *aceitou Jesus*. Essa ficha é guardada por uma irmã que auxilia no andamento do culto e que o orienta para o que deverá fazer dali para frente.

A partir desse instante há grande mobilização em torno dos que se *entregam a Jesus*. O neófito é convidado a ir à igreja para vivificar, incorporar, enfim, viver o *caráter cristão*. Se,

num primeiro momento, o eixo do discurso é a urgência da *salvação*, em que a *entrega a Jesus* é a condição desta, no segundo momento do discurso a preocupação é cultivar no converso a necessidade de compartilhar sua aceitação entre os *salvos*, compreendendo sua afiliação à igreja, pois afiliar-se à comunidade evangélica significa vigilância. Para os *crentes* pentecostais o neófito está constantemente sujeito às investidas do “maligno”; no caso de recorrer ao exorcismo, a permanência na igreja é um mecanismo de defesa do “maligno”, além de auxiliar na separação do crente em relação ao mundo.

O fundamental nesses primeiros tempos, conforme observou-se no trabalho de campo, é ajudar o neófito a se separar do mundo. Ele será objeto de desvelo por parte dos irmãos, para que não fraqueje em sua decisão por *Jesus*, para que não fraqueje diante das tentações do mundo; por isso a afiliação a uma igreja é necessária, explica uma crente:

É muito difícil para o novo irmão caminhar sozinho (...). No começo ele se sente muito perdido, muito sozinho, sem saber o que fazer; é aí que ele mais sofre as tentações de Satanás. Por isso é que devemos dar todo apoio ao irmão que acabou de aceitar Jesus. Na igreja ele terá esse apoio porque todos os irmãos estão juntos em Cristo (...).

Há uma ênfase no afastamento da solidão, ninguém pode ficar sozinho porque pode ser atentado por *Satanás*. Assim justifica-se a congregação de irmãos seja na igreja, seja nos *cultos de oração*, seja nos *cultos de pregação*, seja em qualquer outra atividade. A congregação, além de ter a função de defesa contra as investidas do maligno, parece ter também função pedagógica - promove o aprendizado da *Palavra de Deus* -, de ajuda - auxilia o neófito na separação do mundo - e de sacralização - cultiva no converso a necessidade da *santificação*, ou seja, o neófito deve buscar a sua experiência pessoal, física e sensorial com os poderes extraterrenos - é a busca do *batismo com o Espírito Santo*. Só assim ele será o cristão verdadeiramente *escolhido por Deus*.

Note-se que no *culto de pregação* o encontro dos fiéis tem por objetivo entregar-se às experiências espirituais - situa-se basicamente nas orações coletivas e na narrativa dos testemunhos sobre a cura divina. Traço característico de “seita”. Neste grupo o pregador deve possuir e despertar o interesse em suas narrativas das curas que são realizadas por ele ou pelos irmãos ali presentes. É nesse momento que a entrada do “novo cristão” na Igreja se faz necessária. Na Igreja, o novo salvo terá oportunidade de participar mais intensamente das atividades religiosas, de um melhor

aprendizado da *Palavra de Deus*, além das experiências espirituais - constante busca do êxtase e do transe - que se manifestam individualmente, mas ajudadas e sancionadas pelo coletivo institucional.

Diante da importância da Igreja para o processo de internalização da crença pelo neófito e para os *irmãos crentes* de um modo geral, fomos a uma Igreja Pentecostal. Aproveitamos o convite de nossos amigos pesquisados para visitar a sua congregação: a Igreja do Evangelho Quadrangular.<sup>58</sup> A idéia era observar a dimensão do exercício religioso protestante, onde o indivíduo convertido atua no todo da doutrina religiosa.<sup>59</sup>

O percurso dessa observação lembra-nos a reflexão de Max Weber (1974) e Ernest Troeltsch (1931) sobre o gradiente *seita-igreja*. Ambos viram a seita como individualizada, onde o apelo de salvação está enfatizado na realização subjetiva da salvação, enquanto a Igreja foi vista como uma instituição hierarquicamente sacramental que enfatiza o “discurso”. Essa visão parece supor a acomodação entre a coletividade religiosa e a sociedade, produzindo fé e separando a lei do mundo da lei divina por meio do discurso oral e escrito.

Essa ênfase no discurso e na elaboração mais racionalizada dos dogmas e cultos, consignados em livros, comentados e inculcados por meio de um ensinamento sistemático, pode provocar, contudo, uma certa distância do crente em relação ao sagrado.

No Brasil, podemos observar que o surto de crescimento de denominações religiosas intensamente sacrais como o pentecostalismo e a umbanda, por exemplo, parece demonstrar uma necessidade que as populações têm, principalmente as mais carentes e dominadas (Cândido Procópio, 1961), de uma maior sacralidade e até de uma certa dimensão mágica do sagrado para entender sua condição social e resolver seus problemas no contexto das transformações da

---

<sup>58</sup> A Igreja do Evangelho Quadrangular também é chamada Cruzada Nacional de Evangelização. Foi fundada em São Paulo, fazendo peregrinações pelas cidades paulistas, com barracas da cura divina abrindo caminhos e brotando grupos, adquirindo com isso uma rica experiência no contato com as massas. Ver Rolim (1985).

<sup>59</sup> Vale ressaltar aqui a diferença de atitude entre pentecostais clássicos e pentecostais de cura divina no que se refere ao compromisso com a instituição eclesiástica. A esse respeito Prócoro Velasques em Mendonça A. G. & Prócoro Velasques 1990, p. 158-159, observa que “*Os clássicos - com exceção da Congregação Cristã no Brasil - institucionalizaram-se fortemente em poucos anos. Marcados inicialmente por uma atitude tipicamente iluminista, mantêm hoje seminários para a formação de pastores - ainda que a formação teológica não seja pré-requisito para a ordenação - e diversos tipos de cursos para o aperfeiçoamento do laicato... Os pentecostais de cura divina não têm fortalecido a instituição eclesiástica. Deixam de apresentar, com isso, um mínimo de padronização doutrinária, comportamental e litúrgica. Esses pentecostais correspondem com grande precisão à tipologia weberiana de “seitas” enquanto os clássicos correspondem à tipologia de “Igreja”.*”

sociedade. Uma observação recente sobre essa questão foi muito bem elaborada por Mendonça 1990, p. 234. Diz o autor:

Nas religiões institucionalizadas o discurso tende cada vez mais substituir o rito, e aí o "misticismo" tende a se perder. Neste sentido o vácuo existente entre o crente e o sagrado aumenta na proporção em que a instituição se burocratiza. Neste momento, algo como um sentimento de "orfandade" por parte dos fiéis explode num movimento sectário de recuperação do sagrado em seu estado de pureza inicial.

Isso explica, segundo o autor, a tendência à pentecostalização do protestantismo brasileiro, nas últimas duas décadas, e o crescimento do movimento carismático no catolicismo, relacionado com a explosão do fenômeno do pentecostal, com seu misticismo que culmina com o êxtase religioso do "falar em línguas estranhas". O pentecostalismo atrai em decorrência do seu elevado teor mágico e emocional nos cultos, característica esta combatida no âmbito católico, embora o catolicismo popular possua uma dimensão mais ritualística. Acontece que o catolicismo está sofrendo uma intensa migração interna por conta dos atrativos pentecostais - o pentecostalismo oferece numerosas atrações, além de ser uma religião altamente proselitista -, caracterizando um exílio do fiel e não do sagrado (idem).

O processo de internalização religiosa, normalmente inerente à seita, pode também se desenvolver na Igreja. Essa dimensão da individualidade parece ser bem mais acentuada no protestantismo como seita - no sentido de Troeltsch - do que no catolicismo, observa Renato Ortiz (1984). Isso se explica, segundo o autor, pela natureza do catolicismo popular brasileiro e pela duplicidade religiosa do católico das classes populares, nas quais o adepto católico adere também às práticas umbandistas, fato esse que dificilmente acontece com o protestantismo.

Mesmo no pentecostalismo - que tem um caráter ritual e assume características mágicas, como no caso da "cura" e do "falar em línguas estranhas"- a internalização é maior, talvez porque ele se estruture como qualquer outra igreja protestante que se preocupa com os sinais externos da salvação, o moralismo e o imediatismo.

Afirmando a interioridade do Reino de Deus - princípio de que o Reino de Deus está dentro de cada um, e de que a pessoa só será salva pela fé - o protestantismo pentecostal volta-se para o cumprimento dos deveres religiosos e para a conduta pessoal. Como a noção de dever é uma noção individualista, e esta noção nem sempre está plenamente desenvolvida em algumas pessoas, a

pessoa tende a submeter-se às normas estabelecidas pela comunidade e pela autoridade religiosa, e com isso ela tem ajuda da comunidade para incorporar e ostentar seu título de *salvo*.

A igreja no mundo protestante apresenta-se como o primeiro passo para a *salvação*, onde o salvo interioriza e exercita a experiência religiosa. A igreja funciona como o local de comunhão entre os *salvos*, como um mecanismo de defesa contra as investidas do “maligno”- da contaminação do mundo - e como um mecanismo regenerador auxiliando na separação do neófito em relação ao mundo, promovendo nesse estágio o aprendizado da *Palavra de Deus*.

Na definição da comunidade *crente*, a separação do mundo está relacionada com o ingresso na *família de Deus*, na *comunidade do Espírito Santo*. Esta é a condição da *salvação* insistentemente repetida nos apelos à conversão, condição não só necessária, mas urgente, como nos informa um pastor da Igreja do Evangelho Quadrangular.

(...) quanto mais cedo a pessoa se decide entregar-se a Jesus, melhor porque quando a morte chegar a pessoa já está salva, e então partirá para a glória e para o gozo eterno; quanto mais a pessoa demora para tomar essa decisão de entregar-se a Jesus, ela poderá morrer sem chance de salvação e, portanto, estará condenada ao fogo eterno (...).

Essa ênfase na necessidade e na urgência de se *entregar a Jesus* tem a ver com uma declaração explícita característica do mundo cristão entre o **tempo e a morte**.<sup>60</sup> Há no mundo protestante uma doutrina sobre a consumação do tempo e da história que informa a volta de Jesus no final dos tempos,<sup>61</sup> quando ele juntará ao seu redor todos os *salvos*, vivos e mortos, e os *não-salvos* estarão *condenados*. Os crentes traçam linhas marcantes entre dois mundos. O mundo do “diabo”, do “maligno”, e o mundo “eterno” do “Espírito Santo de Jesus”. *O mundo dos crentes pentecostais é o mundo do “Espírito Santo de Jesus”*. Essa divisão no discurso dos pentecostais é representada pela idéia de separação entre a igreja e o mundo. O *crente* pentecostal vive num mundo da ação, do investimento, do empenho individual com vista à chegada de Cristo que o levará para a eternidade. Cabe ao indivíduo decidir de que lado quer ficar. Enquanto houver tempo o homem pode se salvar.

---

<sup>60</sup>Veja Rodrigues (1983); Rehfeld (1988)

<sup>61</sup>A declaração de fé da Igreja do Evangelho Quadrangular está difundida na mensagem das quatro faces do ministério evangélico: Jesus Cristo, o Salvador, Jesus Cristo, aquele que Batiza, Jesus Cristo, aquele que Cura, Jesus Cristo, aquele



Essa visão entre dois mundos no discurso protestante está representada pela idéia de separação entre a igreja e o mundo. A igreja é o marco da separação do mundo; por intermédio dela o indivíduo convertido leva uma vida cristã a serviço do senhor. É nessa perspectiva que ela pode avaliar o verdadeiro cristão.<sup>62</sup>

Do ponto de vista da instituição, o que importa é a declaração pública de aceitação das verdades e o acatamento das doutrinas da Igreja. Se essa declaração é mais ou menos formal, mais ou menos interiorizada pelos sujeitos, do ponto de vista do drama anunciado no apelo, é questão para ser avaliada pela consciência de cada um. À Igreja importa saber da conduta, da participação, da freqüência de seus membros. É por esses padrões “perceptíveis” que ela avalia a religiosidade de cada um, é por esses critérios que alguém é considerado *falso* ou *verdadeiro crente* (Fernandes, 1992).

Visitamos então uma pequena congregação do Evangelho Quadrangular que ficava bem no interior do bairro. Era uma quarta-feira, dia do *culto de pregação*. Um de nossos pesquisados *crentes* era o pregador e o dirigente do culto naquela noite.

Quando chegamos, logo observamos que havia algumas obreiras<sup>63</sup> ajoelhadas de frente para a tribuna fazendo orações, outras na porta recebendo os *irmãos*, e um obreiro dirigindo os corinhos para iniciar o culto, enquanto o dirigente do culto se recolhia numa pequena sala reservada no gabinete do pastor para fazer suas reflexões. Sem nenhuma formação teológica ou cargo na igreja, o dirigente do culto mostrava-se entusiasmado e orgulhoso pela oportunidade de falar da *Palavra de Deus* para sua congregação.

Inicia-se o culto. O pregador da noite fala sobre um tema escolhido por ele mesmo. Lê um trecho da Bíblia com dificuldade e começa a fazer a pregação da noite. Neste aspecto, observamos que há várias maneiras de fazê-lo: pelo exemplo de uma vida cristã; diretamente, falando a qualquer pessoa, em qualquer lugar e ocasião sobre a mensagem da salvação, informando ao mundo que: *só Jesus Cristo Salva*; lendo, ou falando de memória trechos da Bíblia; ou contando

---

que virá. In Aimée Semple McPherson *O Evangelho Quadrangular*. Compilado pelo dr. Raymundo L. Cox, Editora e Publicadora Quadrangular. SP, 1991.

<sup>62</sup>A esse respeito Tânia Fernandes, *op. cit.*, expôs sobre a comunidade dos batistas.

<sup>63</sup>É uma categoria que qualifica os crentes como aqueles que trabalham na obra de construção do Reino de Deus.

sua experiência como alguém que era *perdido e foi salvo*.<sup>64</sup> Como vemos em um trecho de sua pregação:

Eu tinha uma vida desregrada, cheia de vícios, vivia no meio de bandidos, fui perseguido pela polícia. Fui durante muito tempo macumbeiro. Fazia muita maldade. Gostava de pagode, futebol, gostava de carnaval. Cheguei a ponto de tentar suicídio. Mas Jesus é maravilhoso e me mostrou o evangelho através de um amigo que me falou da “Palavra de Deus”. Eu me converti na Igreja Batista, mas recebi um chamado de Deus para ir para Assembléia de Deus; lá recebi uma revelação e o senhor pediu que eu fosse para a Cruzada, onde estou até hoje (...).

Como todos os testemunhos, os *crentes* converteram-se ouvindo a *Palavra de Deus*. Como dizem, não é ouvir simplesmente com os ouvidos, ou lendo simplesmente com os olhos que uma pessoa se converte. É preciso “ouvir” com o coração: *Deixe que a palavra toque seu coração*, ressaltam os *crentes*. Para eles não é suficiente conhecer, saber e ouvir a “Palavra”: é necessário *interiorizar* o seu significado.

É preciso por-se como que em disponibilidade para ser penetrado pela palavra, ser impregnado pelo drama que ela propõe: o de pecado humano, ou melhor, o nosso estado de pecado, para o qual a única saída é a salvação oferecida por Jesus (Fernandes, 1992, p. 21).

Alguns deram seu testemunho e, ao final do culto, o dirigente apelou para a conversão. Ninguém levantou a mão, então deu-se o culto por encerrado. Retornamos à igreja outras vezes. Numa dessas visitas tivemos a oportunidade de presenciar o momento de conversão de algumas pessoas.

Fomos assistir a um culto num domingo. A igreja estava lotada, muitas pessoas em pé nas laterais e no fundo. Cada pessoa que chegava cumprimentava os *irmãos*, ajoelhava-se por alguns instantes para orar e depois se acomodava.

---

<sup>64</sup>Rehfeld observa que os termos *perdição, redenção e terceira realidade* são estruturas de consciência religiosa que podem ser apontadas em inúmeras experiências do homem em todas as épocas, e somente no seu contexto será possível falar de “funções religiosas da experiência do tempo”. Ele diz *que os efeitos negativos da polarização subjetividade / objetividade decorrentes do caráter intencional do ato consciente resultam numa estrutura de consciência que muito bem pode e deve ser chamada Perdição... A Perdição, segundo o autor seria o estado de ânimo progressivamente atingido pelo homem na crescente conscientização da sua problemática existencial. Entre a Perdição e a Beatitude - estado-limite almejado por contínuos esforços de superar a miséria existencial humana-, há um longo caminho da Redenção. A experiência da Perdição e a da Redenção podem e devem ser compreendidas como “religiosas”, presentes onde quer que se dê uma vivência humana. Op. cit., p. 27.*

O culto foi introduzido por uma jovem que estimulava o público a acompanhá-la com cânticos, palmas e gestos. Alguns fiéis apresentavam-se na frente do púlpito para *louvar a Deus* com uma canção, ou lendo um pequeno trecho da Bíblia. Um grupo de senhoras devidamente uniformizadas, sentadas nos primeiros bancos da igreja, cantava e fazia o coral da igreja. Encerrada a introdução ao culto, entrou o pastor acompanhado de alguns auxiliares - presbíteros e diáconos -, cumprimentou o público, leu um pequeno trecho da Bíblia, alguns acompanham com suas Bíblias abertas na página indicada, outros apenas ouvem.

Durante a pregação o pastor intercalava o discurso com palavras, “amém”, “glória”, “aleluia”, ao que era correspondido pelo público. Após a pregação, alguns membros ocupam o microfone para dar seu testemunho, para dar algum depoimento sobre os trabalhos que estão sendo realizados pela igreja, por outras denominações *irmãs* e outras informações de interesse da comunidade. Encerrada essa etapa da cerimônia há a bênção para a cura e a proteção para os males. Nesse momento, as pessoas com problemas são encaminhadas pelas obreiras até o púlpito para receber do pastor a cura. “O pastor é tido como investido do dom de curar, é ele quem faz o ritual da cura - impor as mãos sobre a cabeça do paciente, ungir-lhe a testa com óleo e invocar a cura” (Rolim, 1985, p. 51). Ao término dessa celebração, as pessoas, entusiasmadas com o feito do pastor, exclamavam *aleluia! glória Deus!*, cantavam e gesticulavam muito. Terminados a pregação e os testemunhos de alguns membros, o pastor faz o apelo tradicional para a conversão.

Silêncio geral. Observamos quatro pessoas levantarem as mãos e dirigirem-se à frente do púlpito: Dois jovens e duas senhoras, sendo que uma delas chorando muito. O pastor então colocou suas mãos sobre as cabeças das pessoas, fazendo uma última pergunta: *Você aceita Jesus como seu único salvador?* As pessoas responderam afirmativamente. O silêncio foi interrompido com uma explosão de palmas e gritos de aleluia e canções. O pastor, então, pediu que a igreja orasse em silêncio por essas *novas obras de Jesus*. Todos baixaram a cabeça, olhos fechados, em oração. Após esse instante, o pastor encerrou o culto, chamando uma senhora obreira da igreja que dirige o grupo de senhoras é que compõe o coral da igreja para cantar um hino; todos acompanham. O pastor desceu do púlpito, foi cumprimentar os *novos irmãos* e se retirou para sua sala. Os novos convertidos permaneceram diante do público e os *irmãos* deslocaram-se de seus lugares para cumprimentá-los. Depois das homenagens, os novos *irmãos*

*de fé* foram encaminhados por uma obreira para a sala do pastor, para receber algumas orientações e fazer o registro na igreja.

O registro não é obrigatório, mas é importante para a igreja para que os neófitos sejam assistidos pela comunidade de *salvos*. Somente após a *entrega a Jesus* é que o neófito poderá iniciar nas doutrinas da igreja, como a escola dominical. O novo *crente* passará a conhecer o *mundo dos salvos*, e poderá assim participar das diversas programações oferecidas pela igreja.

Como vemos, há variados aspectos nos desdobramentos do discurso do *crente* que viabilizam a pessoa para o ingresso na *família de Deus*.

O importante é que nos primeiros momentos o neófito tenha toda atenção dos *irmãos* para que não desencoraje em sua nova vida. Cria-se, assim, nesse processo, uma rede de relações, criam-se obrigações e direitos, atividades intensas de participação do neófito.<sup>65</sup> É importante que o neófito permaneça constantemente envolvido com os irmãos e com a igreja, porque pode haver um momento em que o “maligno” queira desviá-lo. Nesse trabalho, a participação dos obreiros, assim como a dos demais irmãos, é fundamental. Se o neófito tem alguns deslizes, como por exemplo, se afastar da igreja, alguns irmãos obreiros formam um grupo e fazem-lhe uma visita para saber o que está acontecendo e ajudam-no a sair do *mundo*.

No caminho de volta da igreja comentamos com alguns *irmãos* que voltavam para casa o quanto era impressionante tantas pessoas naquele dia se entregarem a Jesus e o quanto foi bonita a cerimônia. Um deles prontamente respondeu, com orgulho e satisfação:

Num ambiente de alegria e descontração como vivemos aqui na igreja, não há quem resista. A igreja é o lugar maravilhoso, não tem diferenças. Os irmãos se unem para cantar, orar (...). A gente aqui esquece tudo (...) e quando uma pessoa aceita Jesus é uma bênção para a igreja e para nós.

No dia seguinte, voltamos à igreja para acompanhar as atividades diárias da comunidade da Igreja do Evangelho Quadrangular. Lá desenvolvem-se atividades como escola dominical,

---

<sup>65</sup>Cândido Procópio, In: *Católicos, protestantes e espíritas*, assinala a importância do pentecostalismo para o contingente populacional proletário urbano. Para ele, o pentecostalismo torna possível restabelecer relações sociais, por meio de um estilo comunitário manifestado nos vínculos de cooperação, auxílio mútuo, responsabilidades e encargos individuais atribuídos a todos os membros da congregação religiosa.

correntes de oração ou cultos de oração: a corrente da prosperidade, a corrente da família e a da cura. Geralmente essas correntes são realizadas de “portas fechadas”, não têm finalidade de cooptar fiéis, e sim de buscar os *dons do Espírito Santo*, por meio das orações e dos hinos que suscitam a *presença e o derramamento dos dons do Espírito Santo*. Nessa ocasião estão presentes os *crentes* que já aceitaram Jesus e que possuem esse dom de sentir a *presença e o derramamento dos dons do Espírito Santo*, e algumas pessoas que necessitam de ajuda.

Há também na igreja os cultos diários. Nesses cultos as pregações insistem sobre o aspecto da *conversão*, acentua-se a *salvação pelo Cristo*, enfatizam-se a crença no inferno e o medo da condenação. Também nesses cultos há o ritual da “cura divina” ou da “libertação”,<sup>66</sup> no qual observam-se algumas pessoas se sentirem como se estivessem entrando em transe, momento esse interpretado pelos *crentes* como fenômeno diabólico, em razão de as pessoas serem provenientes da *macumba*, como vemos no depoimento de um *crente* que foi católico e umbandista e tem dez anos de conversão ao pentecostalismo:

Aqui na igreja isso ocorre frequentemente, as pessoas são curadas, são libertas (...). cremos que Jesus salva o mais vil dos pecadores, que ele cura todos os tipos de enfermidade (...). Neste momento quando a pessoa cai é porque ela está possuída pelo maligno, ela já vem anos e anos sofrendo de encosto. São pessoas que saem da macumba porque viram que tudo ali era obra de satanás (...). Aqui muitas pessoas são curadas mesmo, já gastaram muito com os médicos e são curadas pelo poder do Espírito Santo. Outro dia teve um rapaz que estava quase ficando cego e agora está exergando normalmente (...). O que me faz crer é o Espírito Santo que me revela, ele faz com que nós creamos e acreditamos em tudo isso.

Como já assinalamos anteriormente, o protestante pentecostal tem liberdade de ação. Nesse sentido, também as igrejas são independentes entre si. Ou seja, cada denominação, cada

---

<sup>66</sup>Segundo as observações de Mariza de Carvalho Soares (1990, pp. 87-89), a “libertação” não tem necessariamente a ver com a conversão. Uma pessoa pode ser “libertada” sem se converter. O que não impede que a pessoa já convertida seja tomada pelo espírito obsessivo, daí a necessidade de estar sempre em vigilância e envolvido na Igreja. A libertação, embora se dê individualmente, ocorre nos momentos em que o grupo está reunido. A libertação é um ato praticado pelo pastor e independe da vontade da pessoa. Já a conversão é um ato voluntário. A libertação pode ser entendida como a cura divina para as doenças do espírito. Acontece que geralmente quando a pessoa passa pela experiência da “libertação” tende a se converter, vendo neste caminho a solução para seus problemas. Nesse sentido, a “libertação” tem mais a ver com a cura milagrosa do que com conversão: uma e outra são vias de acesso à conversão. Se, por um lado, a libertação tem um fim em si mesma, por outro existe uma tendência a que se criem vínculos mais duradouros que podem permanecer restritos a uma relação de clientela ou evoluir para um maior grau de participação como membro da comunidade.

congregação, cada pastor têm seu estilo e suas exigências específicas, embora a tradição doutrinária pentecostal tenha uma herança do protestantismo tradicional.<sup>67</sup>

Entre os pentecostais, a independência é mais ampla do que no protestantismo tradicional. Podemos citar o exemplo da Assembléia de Deus que, em algumas congregações, tem um rigor quanto aos “costumes”, e a ênfase no pecado e no inferno é mais central em seus discursos de um modo geral; a denominação do Evangelho Quadrangular adota um estilo cultural mais moderno. Os quadrangulares procuram adaptar-se às transformações da sociedade, onde o pecado e o inferno vão perdendo aos poucos a centralidade do discurso, em favor do apelo às necessidades sentidas de cura física e psicológica - sinal de adaptação às sensibilidades da sociedade de consumo e às exigências do mercado religioso -, em que os tabus comportamentais são abrandados, pois já deixaram de ser funcionais para amplos setores da sociedade urbana (Paul Freston, 1993, p. 84).

O cotidiano dos *crentes* é de muito trabalho, dentro e fora da igreja. A comunidade é dividida em grupos. Na igreja, o grupo de homens é engajado na catequese; fora da igreja realizam reuniões de oração e trabalhos assistenciais. O grupo de jovens é responsável pela organização das atividades de lazer, pelas reuniões com os jovens, pela atenção e pela integração do novo *irmão* jovem, assim como pelos ensaios do conjunto musical da igreja; fora da igreja, organizam visitas, fazendo contato com grupos jovens de outras denominações. O grupo de crianças dá alegria à igreja com o seu coral. O grupo de senhoras, o maior da igreja, parece ser também o mais ativo.

Acompanhamos algumas atividades do grupo de senhoras e pudemos observar que elas exercem um papel importante na sedimentação da comunidade. Trabalham como professoras no ensino da escola dominical, ajudam na organização e na limpeza da igreja, ensaiam o coral, pregam.<sup>68</sup> Fora da igreja, realizam trabalhos assistenciais, promovem campanhas de ajuda mútua,

---

<sup>67</sup> A tradição protestante de um modo geral mantém a fidelidade na pregação apelativa quanto à necessidade da entrega a Jesus para alcançar a salvação; o discurso que não se distancia das próprias palavras bíblicas; incentivo ao *afastamento do mundo*; incentivo na evangelização com vista ao crescimento da igreja. Esses são alguns aspectos doutrinários cruciais do protestantismo. Ver Antônio G. Mendonça (1990)

<sup>68</sup> Uma curiosa característica dessa igreja é que ela foi fundada por uma mulher, Aimee Semple McPherson, cuja atraente oratória, bem como os milagres a ela atribuídos, atrairia muita gente, favorecendo uma rápida expansão. Há informações de que na IEQ 35% dos pastores são mulheres, inclusive 22% são titulares. Há vários casos em que a pastora titular é a esposa e o pastor auxiliar é seu marido. “*Enquanto o sacerdócio feminino na Igreja Católica fica cada vez mais distante, e algumas igrejas protestantes históricas dão passos tímidos que não parecem encaixar efetivamente com a demanda feminina, o fato de uma igreja pentecostal desenvolver, sem*

organizam visitas, promovem reuniões na casa das *irmãs* para realizar orações, e também realizam curas.

Observamos que nem todos os auxiliares e dirigentes da igreja buscaram uma formação religiosa. Alguns membros da Igreja estão se aperfeiçoando no ministério religioso em um município próximo a Nova Iguaçu, no ITQ (Instituto Teológico Quadrangular).<sup>69</sup> Com essa formação poderão atuar como obreiros credenciados, pastores auxiliares, pastores titulares, aspirantes ou ministros. Nesse sentido, a Igreja parece exercer uma função social, que seria a de acolher pessoas que têm interesse em melhorar o grau de instrução e, conseqüentemente, o poder aquisitivo por meio da carreira de sacerdote protestante, e assim oferecendo-lhes possibilidade de promoção social no interior do grupo religioso. Esse aspecto é importante para a IEQ que parece distinguir-se, por essas características, de outras denominações pentecostais que também realizam a “cura divina”.<sup>70</sup>

A formação teológica entre seus líderes é muito valorizada pelos membros da Igreja Quadrangular. Embora nem todos tenham essa formação, muitos *crentes* da igreja procuram obtê-la. Alguns *crentes* quadrangulares que estão passando pela instrução pastoral vêm com muita reserva o problema que os pentecostais estão enfrentando com a falta de conhecimento no manejo da “Palavra de Deus”. Para esses estudiosos da Palavra, o estudo teológico ajuda na construção da identidade do crente. Como vemos no comentário do pastor auxiliar da IEQ de Morro Agudo:

Nós obreiros precisamos aprender ler e interpretar a Bíblia, para pelo menos aprender a manejar bem a palavra do Senhor, saber bem o que você está pregando. O ITQ existe para que o crente tenha um motivo racional, uma explicação lógica para dar a qualquer tipo de pessoa a respeito do título de salvo que ele ostenta. Isso é muito importante para a identidade do crente.

---

*alarde externo nem crise interna, um modelo surpreendentemente igualitário deve fazer-nos desconfiar de certos estereótipos no campo religioso.” In Paul Freston, op. cit. p. 84.*

<sup>69</sup>Em Nilópolis está localizado o ITQ (Instituto Teológico Quadrangular), próximo ao município de Nova Iguaçu, destinado à formação teológica dos evangélicos quadrangulares da região. Este seminário comporta membros de Nova Iguaçu, da região da Baixada Fluminense e quadrangulares que querem se aperfeiçoar no ministério religioso. *A IEQ tem uma preocupação com os pastores (treinamento e acompanhamento). A IEQ em 1991, segundo pesquisas, tinha em torno de 3.000 igrejas e 4.000 congregações servidas por mais de 10.000 pastores.* In Paul Freston, *idem, op. cit.*, p. 84.

<sup>70</sup> “Hoje o nível social dos membros da IEQ parece ser o extremo superior do mundo pentecostal. A IEQ procura se distinguir dos movimentos de “cura divina, atacando-os com as mesmas acusações que as igrejas históricas e a imprensa secular faziam contra a IEQ nos anos 50.” Rosa, 1978, p. 125, *In Paul Freston op. cit.* p. 85.

Entretanto, essa opinião é de uma minoria privilegiada. A maioria dos crentes da igreja do bairro compõe-se de uma população muito simples, quase sem instrução. A qualquer *crente* está aberto o espaço para se aperfeiçoar na *Palavra* - fato que é motivo de orgulho para alguns *crentes* que têm interesse no pastorado -, para expressar a “Palavra” por meio das pregações e partilhar com o grupo o que conhece. Assim, vemos que o pentecostalismo oferece ao leigo alguns canais para a “melhoria de vida” dentro e fora do grupo.

Dessa forma, a atração pelo protestantismo pentecostal parece ter uma relação com as transformações socioculturais decorrentes da urbanização e da industrialização, como bem nos lembra Emilio Willems (1967): os migrantes que se deslocaram para áreas fortemente urbanizadas encontram acolhimento no pentecostalismo, que, além de oferecer possibilidade de promoção social interna ao grupo, proporciona também a possibilidade de reconstituir suas comunidades tradicionais e de origem.<sup>71</sup>

Com o crescimento acelerado da fragmentação do pentecostalismo, a partir da metade do nosso século<sup>72</sup> começam a se manifestar novos estilos culturais, em que a preocupação com a educação e com a formação do pastorado e seus auxiliares parece constituir importante elemento da função de mudança social.<sup>73</sup> A IEQ parece ser um exemplo:

O ensino que a IEQ sempre frisou - seu instituto bíblico é de 1957, anterior ao primeiro seminário da Assembléia de Deus -, está sendo reforçado com vistas à implantação de uma faculdade de Teologia. (Freston, 1993, p. 84).

Assim, a conversão ao protestantismo é um princípio que leva não só a uma transformação cultural - no sentido de adquirir um estilo cultural diferente do que vivia anteriormente -, mas também a uma mudança social. Existem casos em que a pessoa se converte e realmente sua vida melhora, começa a trabalhar, pára de beber etc. Esses casos são

---

<sup>71</sup>Novaes, *op. cit.*, p. 122, chama atenção para essa relação *pentecostalismo-migração*. Embora a autora aceite como verdadeira a idéia de que muitos migrantes se filiem às igrejas pentecostais como uma estratégia de sobrevivência na cidade grande, ressalta o movimento inverso: há aqueles que já viajam *crentes* e que têm na filiação religiosa uma rede de apoio importante para alcançar seus objetivos.

<sup>72</sup>Rolim cita que a partir dos anos 50 crescem dois ramos pentecostais importantes: o *Evangelho Quadrangular e O Brasil para Cristo*, além de muitas igrejas de pequeno porte. *In op. cit.*

<sup>73</sup>Cândido Procópio (1973, p. 135) viu no surgimento do protestantismo “uma versão ideológica que descortina novas perspectivas para determinadas camadas da população brasileira.”



freqüentemente contados pelos próprios convertidos protestantes, que fazem questão de enfatizar em seus testemunhos e no seu comportamento a mudança em sua vida.

Tem uma senhora que já fez de tudo nesta vida, pintou e bordou, era da macumba, fez de tudo lá. Andava com um shortinho que aparecia até "as coisas dela". Dia de baile se pintava toda, se arrumava, só voltava às quatro, cinco horas da manhã. Dizem até que já fez dois abortos. Agora tá, não sei o que deu nela (...) depois que passou para crença é outra pessoa, até se afastou de mim. Eu tô nem aí, tô bem no meu canto, aceito Jesus do meu jeito, e acho que não preciso mudar de vida para acreditar nele (...).

Esse aspecto sugere a idéia de que o não-crente no seu interior sabe que a conversão ao protestantismo de um modo geral tende a melhorar a vida dos convertidos. Ele parece não negar a transformação do indivíduo decorrente da conversão ao protestantismo; a questão é que para ele isso requer um custo muito alto em sua vida (Mariza Soares, 1990), cujo elemento principal e mais importante seria o *apartamento das coisas do mundo*; o convertido terá que redefinir seus papéis na sociedade, alterando formas de relacionamento familiar, bem como aquelas relativas aos contatos com grupos comunitários de vizinhança e trabalho. Isso exige um sacrifício que muitas vezes a pessoa não está disposta a fazer.

A seguir analisaremos o cotidiano religioso experimentado pelos adeptos da umbanda a fim de obtermos um panorama do mundo religioso sincrético que é oposto ao pentecostalismo que considera a umbanda como religião "atrasada" e "primitiva", e assim entender melhor o processo de conversão do negro da umbanda ao mundo protestante pentecostal.

## O MUNDO UMBANDISTA

Localizamos, próximo do km 184 da via Dutra, em Morro Agudo, uma casa de umbanda: a "Tenda Pai Benedito das Almas". Fomos levados por alguns amigos que se interessaram em nos ajudar.

O terreiro tem aproximadamente 11 anos de existência, e é cercado por três templos da Assembléia de Deus e um terreiro de candomblé, que estão espalhados pelas ruas próximas ao terreiro. Segundo os moradores locais, as igrejas chegaram ao mesmo tempo que a casa de umbanda e candomblé.

O dirigente da "Tenda Pai Benedito das Almas", que é o pai-de-santo e o dono da casa,<sup>73</sup> é um senhor aposentado da construção civil, natural de Juiz de Fora (MG), que se dedica exclusivamente às obrigações religiosas. Casado, tem três filhas que o ajudam nos afazeres religiosos; sua esposa, além de auxiliar na organização do terreiro e das sessões diárias, trabalha como doméstica no Rio. Toda sua família é extensão da família do terreiro, assim como sua própria casa é a extensão do terreiro que está instalado no quintal.

Outro aspecto observado no terreiro pesquisado foi a presença de uma maioria de médiuns negros e mestiços. Isso não quer dizer que a umbanda em Morro Agudo seja uma exclusividade de negros. Acontece que no bairro - como vimos no capítulo anterior - a maioria da população constitui-se de negros e mestiços de condição humilde, que sempre conviveram com a experiência de várias propostas religiosas, sendo que a umbanda e o pentecostalismo parecem constituir as alternativas religiosas que mais se ajustam às exigências de boa parcela dos moradores carentes do lugar. Ao encontrarmos um grupo religioso afro-brasileiro, em que predomina uma maioria negra, alguns ressaltaram que esse aspecto não tem nenhuma conotação racista, bem como a religião de um modo geral não tem e não pode ter essa conotação; *não tem branco não tem preto, Deus é um só e é para todos do mesmo jeito!*, exclama um médium negro.

Observou-se no centro que os membros mantêm com o terreiro uma relação de "comunidade-terreiro". O centro mantém uma relação de vizinhança com seus próprios médiuns. A maioria dos membros mora próxima; tem família inteira umbandista que pertence ao seu centro, além dos vizinhos. Outros moram inclusive na extensão do terreno da casa onde mora o pai-de-santo. Os demais, que não são muitos, estão afastados do bairro. Moram na cidade de Nova Iguaçu e nos subúrbios do Rio. De forma que há uma certa facilidade tanto para os médiuns recorrerem ao auxílio da religião a qualquer hora, quanto para o pai-de-santo, quando este deseja realizar alguma atividade extra que exija o comparecimento dos filhos-de-santo - médium que se submeteu a todo o aprendizado do ritual - Altair Pinto (1971). Além disso, o contato entre os médiuns é freqüente, porque eles estão quase todos os dias na casa do pai-de-santo para tomar bênção e conversar.

As relações de aliança são construídas nas relações de vizinhança, juntamente com o parentesco, e estes - vizinhos e parentes - são os clientes permanentes. No centro, o pai-de-santo tem

---

<sup>74</sup>Utilizaremos no decorrer do texto o termo "pai-de-santo", que é o médium e profundo conhecedor de todos os detalhes para o bom desempenho de uma sessão. Ver Altair Pinto (1971)

o apoio dos membros da comunidade de santo, filhos e filhas-de-santo, além do apoio e da ajuda da própria família. A esposa do pai-de-santo é a primeira “mãe-pequena” da casa - personagem feminina desenvolvida e que substitui a mãe-de-santo; a filha de sangue do pai-de-santo é a “ogã” - auxiliar das sessões e protetora de terreiro - e a segunda “mãe-pequena” é a vizinha da casa. Estas são seu “braço-direito”. Ajudam nas obrigações dos filhos-de-santo, organizam a gira, cozinham em dias de festas, limpam e arrumam o terreiro.

Aliás, a presença feminina na comunidade religiosa afro-brasileira da umbanda é uma característica peculiar já muito estudada por alguns pesquisadores, que viram uma predominância de mulheres na hierarquia religiosa da religião umbandista exercendo mais autoridade oficial ritual que o homem.<sup>75</sup> Observa-se que a mulher no mundo umbandista parece lidar com seu sofrimento cotidiano introduzindo o “espírito de um terceiro” no casamento, redefinindo o sofrimento, disfarçando uma autonomia na esfera de poder. Ao contrário da mulher pentecostal, que se desenvolve na vida cotidiana recorrendo ao discurso e à prática de tolerância inerente na vida cristã pentecostal cujo regime de poder é patriarcal (Burdick, 1993).

No que se refere ao comportamento e à organização da comunidade religiosa do terreiro pesquisado, a observação mostrou que entre os médiuns do terreiro as relações são aparentemente cordiais e solidárias. Todos se consideram como irmãos e, em geral, ainda que sem um laço de parentesco contido no modelo de grande família comunitária, procuram ter bom relacionamento entre si e com o líder espiritual.<sup>76</sup> Entretanto, há um certo clima de disputa entre os filhos-de-santo. Os filhos mais antigos do terreiro disputam com os mais novos a preferência da clientela e o reconhecimento da sua mediunidade.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup>Sobre a questão da presença da mulher na religião da umbanda ver Patrícia Birman (1988) *In* Burdick (1993, pp. 102-107).

<sup>76</sup>Renato Ortiz (1978, p. 175) observa que as práticas e os comportamentos propostos pelo sistema umbandista se mostram bem mais adequados à atual sociedade brasileira, na medida em que a umbanda tende a se universalizar, e os laços da comunidade religiosa tendem a se reduzir. Como não há um ritual específico de iniciação que coloque o fiel num nexos espiritual e material com a autoridade do terreiro, o nível de relação entre o pai-de-santo e o fiel se dá de maneira menos autoritária. Na comunidade umbandista o pai-de-santo é respeitado como um “líder espiritual”, portador de entidades espirituais reconhecidas como extremamente eficazes, que estabelece sucessivas comunicações entre sua pessoa e o sagrado.

<sup>77</sup>Yvone Velho (1975, pp. 48-49) mostra bem como um médium, que tem uma rixa com um outro, pode mobilizar seus orixás para que façam mal ao seu adversário.

O terreiro é bem conceituado pelas redondezas e entre os freqüentadores que, com raras exceções, são moradores da área que foram atraídos pelos trabalhos realizados pelo chefe da casa de culto, que conquistou desse modo uma clientela freqüente e praticamente efetiva.

A atividade do pai-de-santo, segundo ele próprio nos diz, remonta a 38 anos pelo menos. Sem passar por nenhum processo de desenvolvimento, ele afirma que começou logo “trabalhando”.<sup>78</sup> Apesar de ser uma pessoa muito católica, e de acreditar muito na igreja, o pai-de-santo afirma que, depois que começou a “trabalhar no espiritismo”, sua vida melhorou muito. Veja seu depoimento a seguir:

Minha religião era católica, todos de minha família eram católicos, lá em Juiz de Fora. Lá eu comecei a sentir problemas sérios de saúde (...). Tratei com uma benzedeira mas não deu certo, até que eu fui aconselhado a partir para o espiritismo (...). Cheguei lá e disseram que eu tinha que desenvolver (...). Então comecei a freqüentar um terreiro de Umbanda em Juiz de Fora, comecei logo trabalhando (...). Vim pra cá tentar vida nova. Larguei o espiritismo, ia muito à igreja mas não queria mais saber de espiritismo (...). De repente minha vida caiu... Passei muita privação, muita coisa ruim mesmo, minha doença voltou, ficava muito atordoado, sem saber o que fazer, foi quando minha esposa achou que devia voltar a trabalhar no espiritismo (...). Aí eu recebi a permissão do “velho Benedito” para fazer essa casinha onde estou até hoje. Depois que eu construí isso aqui minha vida melhorou 100%; se eu tivesse acreditado mais em mim e nos guias não teria passado pelo que eu passei (...).

A história de muitos médiuns parece não ser muito diferente da história da conversão do pai-de-santo. Muitos também começaram na umbanda sem passar por um processo de iniciação ou desenvolvimento. Eles começaram no espiritismo “trabalhando”, como dizem. A história de suas conversões é recheada de problemas relacionados com doenças como: dores de cabeça, desmaios, tonturas etc., que foram resolvidos, segundo eles, quando aceitaram a espiritualidade, como vemos na explicação de uma médium:

Isto é uma determinação da vida; é algo que nasce com a gente e que deve ser desenvolvido... Essas coisas que a gente começa a sentir com freqüência, pode ser o espírito que está querendo trabalhar e está se manifestando através da doença. Às vezes essa manifestação pode ser até mais violenta, e levar a pessoa à loucura (...).

---

<sup>78</sup>O termo “trabalhar” no universo umbandista significa que o médium deve botar roupa e incorporar o espírito, para intervir no problema do cliente. Isso tem um grande valor na vida do médium, porque é na sua relação com os santos que ele vai conseguir mudar o rumo de sua própria vida. O médium tem eternamente uma obrigação para com o seu “santo” que deve ser cuidadosamente tratado. O médium tem a obrigação de receber seu guia e fazer caridade; sem isso ele provavelmente passará por provações. Ver P. Birman, op. cit.

É muito comum observar nos relatos de histórias de vida dos umbandistas que a conversão ao universo umbandista tem como motivo inicial a sensação de “mal-estar” e a “doença”. Patrícia Birman (1980), analisando o processo de conversão à umbanda, explica que a conversão muitas vezes ocorre em decorrência da interpretação leiga do um “mal-estar” e da “doença” em oposição à legitimidade de diferentes instâncias.<sup>79</sup> “A partir do fracasso atribuído às instituições sociais que dão suporte ao discurso leigo é que o poder da umbanda é construído. Sobretudo a instituição médica é que sofre o ataque principal” (idem, op. cit., p. 62).

A doença é um elemento importante para pensar o processo de conversão.<sup>80</sup> O poder religioso da umbanda é voltado para a *cura* por meio da ação do médium sobre o problema do indivíduo. No universo umbandista a explicação para os conflitos inerentes à vida cotidiana de seus fiéis basicamente é dada através da “linguagem da doença”, como bem observou Paula Montero (1990, pp. 119-122). O sistema umbandista apresenta-se como instituição religiosa que dá conta da doença por meio da ação *caridosa* do médium.<sup>81</sup>

Nesse sentido, na medida em que o cliente começa a freqüentar as sessões no “centro” e o problema vai se resolvendo, é mais um adepto que se “ganha”. Paula Montero chama atenção para o aspecto da “ambigüidade” do termo conversão, posto que muitos freqüentadores não passam por nenhum ritual de iniciação que os diferencie dos adeptos de outras religiões, além de não romper com a sua crença anterior.<sup>82</sup>

Os indivíduos chegam ao terreiro queixando-se de seus problemas e pedindo uma orientação. Acredita-se que esses problemas são decorrentes da presença de espíritos que tomaram o controle da situação que o indivíduo está vivendo, e estes somente poderão ser superados quando o indivíduo decidir dedicar-se ao culto, desenvolvendo sua mediunidade. Assim podemos verificar que a umbanda não precisa fazer *proselitismo*<sup>83</sup> para crescer; a praticidade da religião voltada

---

<sup>79</sup>Veremos no capítulo IV mais detalhes dessa questão que está intimamente articulada a adesão ao universo religioso umbandista.

<sup>80</sup>Fry & Howe (1975, p. 75) observaram que: *Entre as respostas religiosas, a umbanda e o pentecostalismo se opõem às demais no seu modo de recrutamento, que é feito geralmente através da aflição. São cultos de aflição no sentido de que a doença e o sofrimento são precondições de filiação.*

<sup>81</sup>A doutrina umbandista enfatiza “a prática da *caridade*, na palavra e na ação”. Ver Vanzellotti (1983).

<sup>82</sup>No capítulo quatro essa questão será tratada mais detalhadamente.

<sup>83</sup>Devido à ênfase na resolução de qualquer tipo de problema através da intervenção mágica e ritual do médium umbandista, a religião não necessita fazer *proselitismo* para se expandir. Essa expansão se dá na medida em que

basicamente para a resolução de problemas concretos faz com que a “conversão” seja uma consequência natural de uma “graça obtida”.

Como no pentecostalismo, a crença umbandista é internalizada, ela envolve experiências diretas com a verdade sagrada. Por intermédio da mediunidade, o médium torna-se alguém escolhido e dirigido pelo espírito que dele se serve, o que significa que a mediunidade é algo pessoal e intransferível.<sup>84</sup> Por outro lado, a crença umbandista envolve também certas expressões da religiosidade católica, que são exteriorizadas na crença devocional. O umbandista, nesse aspecto, simplesmente vive a outra religiosidade manifestada por meio dos gestos, das orações, dos pedidos etc.

Brandão (1988), tratando da questão da relação crença e identidade, afirma que, no que se refere à dimensão da afiliação religiosa dos agentes e fiéis dos cultos afro-brasileiros, as religiões afro-brasileiras não exercem controle sobre seus fiéis, dizendo:

Os cultos afro-brasileiros obrigam os adeptos mais ao cumprimento de ritos de iniciação e de serviço individual ou coletivo à divindade, do que a uma adesão inquestionável a uma crença, seguida de uma obediência irrepreensível a um código restrito de conduta, dentro ou fora do âmbito da comunidade religiosa. p. 43

As religiões afro-brasileiras, acrescenta o autor, ao contrário das religiões evangélicas, compartilham com seus adeptos um “espírito religioso ecumênico”. A maioria dos seus adeptos confessam-se católicos sem reconhecer nisso incoerência ou desrespeito a uma e a outras religiões. Há entre eles “a crença de que o sagrado legítimo manifesta-se de várias maneiras. Assim, qualquer religião pode ser ‘boa e verdadeira’...” (idem, op. cit. p. 44). Nas religiões afro-brasileiras, a responsabilidade que efetivamente a pessoa tem com a religião está no compromisso que ela assume

---

os problemas existem para ser resolvidos, e na medida em que o médium ganha autonomia do seu líder espiritual e seu trabalho ganha o reconhecimento e o prestígio de alguma clientela já estabelecida. Isso porque a umbanda não tem características de religião universal, como é o caso do catolicismo e do protestantismo. A esse respeito diz Renato Ortiz (1984, p. 51): *“Uma característica das religiões universais é a forma pela qual se dá seu crescimento: o proselitismo é uma estratégia de expansão que visa a conversão daqueles que em princípio estariam ‘fora’ do universo religioso. O proselitismo é a extensão política do princípio universalizante das religiões (...). As religiões universais têm uma necessidade intrínseca de se expandir, o que implica o planejamento de seu crescimento.”*

<sup>84</sup>Cândido Procópio (1961) entende por religião internalizada aquela que o fiel escolheu e na qual encontrou a satisfação de suas necessidades; é uma experiência de ligação íntima com a verdade religiosa. Esta satisfação e esta experiência constituem a principal fonte de conversão e da manutenção do adepto dentro do quadro religioso.

com seu *axé*,<sup>85</sup> com seu orixá que deve ser constantemente zelado e preservado, como vemos no comentário de um pai-de-santo a seguir:

(...) A umbanda é muito liberal, ela não prende ninguém. Quando a sessão termina os filhos-de santo podem sair por aí e fazer o que quiser (...). A umbanda não é egoísta com a pessoa; pode freqüentar a religião que quiser e dividir sua fé como achar melhor, ninguém vigia ninguém (...). É essa liberdade que muitas pessoas vêm buscar aqui (...). Na umbanda o filho-de-santo está preso ao orixá e não ao terreiro, mas ele sabe que tem um santo que tem que resguardar para si e, se ele se resguardar, ele só tem a ganhar; ele deve se preservar e cuidar sempre da sua obrigação. Se ele veio buscar a caridade, se ele veio cuidar da sua obrigação, ele tem que levar isso para dentro de sua casa (...).

Quanto à prática espiritual do umbandista, podemos observar que ela está enfatizada no processo formal de internalização das convicções,<sup>86</sup> através de sua incorporação na conduta social. Esta dirige-se basicamente ao “trabalho espiritual pela felicidade do sofredor”: à prática da *caridade*.

O umbandista, além de trabalhar em sua própria casa, atendendo os clientes que procuram a assistência da umbanda, oferece também assistência domiciliar aos clientes quando necessária e quando solicitada. Normalmente, são os clientes que procuram o atendimento no terreiro, ou na casa de um médium. Nessas ocasiões, realizam-se consulta de búzios, passes de descarrego, conselhos e orientações por intermédio da entidade solicitada. *Tudo pela caridade*, dizem os umbandistas. O custo desses trabalhos em termos econômicos e de tempo, segundo eles, é irrisório, quando comparado com o custos das atividades do candomblé. Veja no depoimento a seguir um exemplo de uma crítica da “mãe-pequena” do terreiro de umbanda ao candomblé:

As pessoas vêm procurar na umbanda às vezes uma palavra de conforto que às vezes não têm. Tá desesperado, já recorreu a tudo quanto foi lugar: Igreja Católica, Igreja de crente ao candomblé; enquanto ele não encontra uma porta aberta, uma palavra de conforto, ele não pára. O candomblé não é assim, lá ele não encontra isso, eu acho que não. No candomblé eu acho assim: eles pedem um tanto, se você não tiver aquele tanto, a porta é fechada na sua frente. Na umbanda não é assim. Por exemplo meu marido, se tá deitado e se chegar um filho agora e pedir para atender porque está desesperado, se a pessoa tiver condições de dar um tanto para comprar as coisas para fazer uma obrigação ele atende, e se não tiver ele atende do mesmo jeito. Mas não se cobra. O candomblé não, eles lá não fazem as coisas a troco de palavra (...).

<sup>85</sup>Altair Pinto (1971) explica que *axé* é a força mágica do terreiro representada pelo segredo composto de diversos objetos pertencentes às várias linhas, entidades, falanges etc., e que são enterrados em algum local reservado do terreiro.

<sup>86</sup>Trataremos dessa questão mais especificamente no capítulo quatro.

Como podemos notar, umbandistas e candomblecistas competem entre si. O enfrentamento se dá não só no âmbito doutrinário, mas também na disputa pela clientela. Geralmente a crítica que os umbandistas fazem ao candomblé refere-se a práticas religiosas já ultrapassadas, aspecto já explorado em Renato Ortiz (1978, p. 137-148). Neste trabalho, Ortiz mostra como as transformações das práticas africanas indicam uma nova orientação aos valores religiosos nos ritos de origem afro-brasileira da umbanda, no que se refere ao trabalho pago dos cultos afro-brasileiros em oposição à “caridade” gratuita da umbanda, à adequação do indivíduo ao ritual de iniciação e à frequência ao culto.

Nesse sentido a umbanda parece demonstrar mais prática e adequação ao contexto social e econômico ao qual está inserida. Observa-se que na umbanda não há altos custos de dinheiro e tempo na realização das cerimônias de iniciação, bem como na realização de uma consulta. Mas esse aspecto, segundo Ortiz, tem uma explicação que vai além da perspectiva funcional da religião. Para ele, essa questão encontra uma explicação situada num quadro ideológico, onde “o conflito se trava mais no âmbito dos valores da sociedade global” que são os valores culturais e os valores de classe (idem, op. cit.).

Nesse sentido o pensamento umbandista diante da rejeição das tradições africanas pretende mostrar que, com as transformações da sociedade brasileira, as práticas afro-brasileiras “devem” se adequar na “moderna” sociedade e se “integrar às transformações da sociedade”, adaptando-se à sensibilidade e às exigências do público consumidor nos diversos setores dessa sociedade que se urbaniza.

Assim, para se adequar aos novos modelos da sociedade, a umbanda desenvolve uma prática religiosa orientada na solução “mágica” dos problemas diários de seus próprios membros e dos que vêm pedir ajuda, baseando-se no “desenvolvimento espiritual” voltado para a “assistência caridosa”, promovendo assim a regra do “bom relacionamento humano” para resolver os diversos tipos de infortúnios tão comuns no contexto urbano moderno. Cândido Procópio (1961) lembra que os ensinamentos mediúnicos de tolerância, modéstia, bem como a vocação para a atividade assistencial e o amor ao próximo são elementos importantes da aplicação prática da doutrina. Estes aspectos são vistos mais como processo de evolução na prática mediúnica do que como algo



intrínseco e permanente. Esses são aspectos ideais que orientam a prática da vida moral e social do umbandista.

Diante disso, a umbanda parece mostrar que no processo de integração social, a religião está mais “adequada” aos valores da “moderna” sociedade do que as religiões de tradição africana.

A prática espiritual da caridade, enfatizada no mundo umbandista, está referida no postulado “evolutivo”.<sup>87</sup> Este postulado, parece ser o elemento-chave para entender a umbanda como uma nova alternativa religiosa no contexto da “moderna” sociedade, que está intimamente relacionada com a visão imposta pela sociedade dominante que “limpa” qualquer conteúdo da imagem umbandista de culto “selvagem” ou culto do “mal”, como é considerada principalmente pelas religiões cristãs.

A condição de religião inferior é por este artifício contornada pelo universo umbandista que transforma o *mal* em *bem*, o *profundo* em *sagrado*, o *selvagem* em *cristão*; com tantas garantias não há por que desconfiar do caráter provisório da umbanda num lugar inferior entre as religiões consagradas. (Birman, 1980, p. 40).

O cliente geralmente vai à umbanda a procura de uma entidade que o ajude. Essa entidade incorpora no médium que “trabalha” para satisfazer o cliente. O médium ao mesmo tempo em que faz um bem para si, cedendo seu corpo para o espírito chegar à terra e realizar uma caridade, também faz para seu cliente que entra em contato com a entidade que o orienta. O depoimento a seguir exemplifica como essa visão é interpretada pelo médium:

A lei da umbanda é espírito na terra para fazer caridade, para socorrer aqueles que estão necessitados. As pessoas procuram a umbanda para buscar saúde. Em todo canto, a pessoa que chega na umbanda a primeira coisa que pede é saúde. Aqui vem gente de todo lugar (...). O médium tem que saber que ele tem um guia que tem que ser cuidado, porque o espírito precisa desenvolver, precisa evoluir. Se a gente não evoluir na vida espiritual a matéria não evolui. Tem muita gente que não consegue nada na vida porque o espírito não tem evolução. A evolução é assim é a pessoa se sentir aberta, disposta a fazer o bem para aquele que precisa de ajuda. Às vezes o espírito quer vir mas o médium não quer, tem vaidade (...) então ele sofre com isso...

---

<sup>87</sup>Um dos eixos centrais que ordenam o sistema doutrinário umbandista é a crença na “evolução”. Uma citação de Freitas J. (s/d., p. 15) ilustra bem essa idéia. “*Certamente Exu é uma entidade não esclarecida que supondo viver a vida material, dada a sua manifesta ignorância, não trepida em fazer o mal a troco de presentes...Esclarecido o seu estado, isto é doutrinado, ou melhor, batizado, ele passa a trabalhar para o Bem. Em suma, a umbanda, originária dos índios e negros, sofreu, como continua a sofrer alterações de tal forma que os próprios babalorixás são unânimes em afirmar*”.

Os umbandistas acreditam que a caridade vem da vontade própria do espírito. O médium é apenas o mediador da caridade realizada pelo espírito, por isso não se permite cobrar pela ajuda. A ênfase na gratuidade dos serviços é freqüentemente colocada com orgulho pelo pai-de-santo que põe seus serviços à disposição do público, o que sugere, inclusive, ser um artifício do centro na disputa com outras instituições. O exemplo a seguir mostra-nos como esse discurso é colocado pelo líder espiritual do centro pesquisado:

(...). Tem gente que vem aqui só para assistir à “gira”, tem gente que vem para fazer uma consulta. Geralmente os pretos velhos são os mais procurados. As pessoas vêm aqui porque sabem que nós não cobramos ninguém. Tem dia que isso aqui está cheio de tanta gente que quer falar com os velhos. Sempre tem alguém querendo uma palavra, um conselho (...). Agora cobrar eu não cobro não. A pessoa dá alguma coisa se ela quiser, não é nada obrigada. Aqui no terreiro não tem exploração como muita gente vê em muitos lugares por aí, que diz que é a casa de Deus e precisa de contribuição para crescer, e pede o valor que eles quiserem (...). Aqui não, a gente ajuda a pessoa de qualquer jeito, se der certo e ela ficar satisfeita tudo bem..., se ela achar que deve retribuir com alguma coisa como forma de agradecimento ao espírito que ajudou, tudo bem, mas não se pede nada. Se o serviço não der certo pelo menos ela foi orientada, descarregada, saiu pelo menos aliviada, isso também deixa a gente muito satisfeito também.

O terreiro sustenta-se em torno de contribuições da clientela e dos seus membros. Embora não haja obrigatoriedade para essas contribuições, elas ajudam na manutenção do terreiro e no pagamento das mensalidades da “Confederação Nacional dos Cultos Privativos dos Orixás de Umbanda e Quimbanda”, sediada em Nova Iguaçu, e na organização de festas ou eventos tais como: realizar alguma atividade na praia, cachoeira ou mata; o terreiro também recebe ajuda de algumas autoridades da cidade - prefeito de Nova Iguaçu, vereadores - , além do comércio local.

De um modo geral as contribuições são provenientes mais das atividades de consultas aos clientes, realizadas pelo pai-de-santo, do que dos próprios membros do centro. Esses clientes, ao receberem uma “graça divina”, muitas vezes retribuem com dinheiro ou qualquer objeto (velas, bebidas, tecidos, flores etc.), oferecido para o terreiro ou para o “espírito” que solucionou o problema.

O terreiro no bairro apresenta-se como uma agência disposta, pelo menos em princípio, a resolver qualquer tipo de problema. Mesmo que este não esteja ao alcance de uma solução, o

terreiro oferece pelo menos uma consulta, um “descarrego”.<sup>88</sup> Isso sugere pensar que como agência de prestação de serviço, o terreiro pretende um reconhecimento de sua eficácia no atendimento ao público. A caridade poderá, nesse sentido, proporcionar ao médium esse reconhecimento.

As consultas são realizadas sem nenhum critério de horário ou dia. A observação revelou-nos que o pai-de-santo parece estar sempre disposto a atender as pessoas que chegam, seja para jogar búzio seja para ouvir alguns conselhos do preto-velho, guia do líder espiritual da casa.

No que se refere aos cultos, pudemos observar o significado que a umbanda tem para a comunidade espírita umbandista. O ritual proporciona ao adepto e ao médium momentos de escape dos problemas do dia-a-dia oferecendo instantes de descontração, de alegria e bem-estar por meio de uma rede de relações de proteção e de solidariedade. Esse instante é sentido e renovado a cada momento de união da comunidade para realização do ritual.

Durante a semana acontecem sessões de desenvolvimento e sessões dedicadas às consultas, onde geralmente estão presentes os pretos-velhos - com raras exceções as outras entidades aparecem para fazer consultas, que são realizadas uma vez por semana. Aos sábados acontecem as sessões com a presença de todas as linhas - caboclo, preto-velho, crianças, povo do mar, exu, ogum. É uma sessão maior porque reúne todos os médiuns e freqüentadores da redondeza e alguns visitantes de outras localidades - estes nem sempre comparecem às sessões de sábado, estando presentes mais nos dias de festas. Todas as sessões acontecem à noite. Vejamos a seguir a descrição de uma sessão realizada no terreiro pesquisado que exemplifica a questão que estamos tratando.

Era um sábado, dia de sessão e festa em homenagem a “Ogum” no terreiro pesquisado. A sessão iniciou-se com as orações “Pai-Nosso” e “Ave-Maria”, feitas pelo ogã do terreiro. Em seguida, o pai-de-santo fez um pedido aos orixás, desejando paz e felicidade a todos os presentes, familiares, amigos etc., enquanto a casa foi defumada pela “mãe-pequena”. Saudaram os orixás com palmas e, logo em seguida, foi tirado um ponto cantado,<sup>89</sup> sem toque de tambor, apenas com as palmas. A primeira entidade que “desceu” foi a do pai-de-santo - “preto velho”-, que saudou a todos os presentes. Com o “preto-velho” dirigindo a sessão, deu-se o primeiro toque nos tambores e outro

---

<sup>88</sup> “Descarrego” é um trabalho que tem por finalidade a retirada de fluidos maléficos do corpo de uma pessoa ou de um lugar, utilizando-se, para isso, passes, banhos de ervas, queima de pólvora etc. Altair Pinto, *idem, op. cit.*

<sup>89</sup> “Os pontos cantados na umbanda são a prece ou invocação das falanges, chamando-as ao convívio das suas reuniões que, no momento, se iniciam”. Altair Pinto, *op. cit.*

ponto foi tirado. As primeiras entidades que chegaram nos filhos-de-santo foram os pretos-velhos. Os freqüentadores aos poucos começaram a aparecer, até que o espaço não comportou mais ninguém. Naquele instante da chegada dos pretos-velhos, a assistência dirigiu-se ao espaço reservado ao culto para conversar, cumprimentá-los e tomar passes. Em seguida, o preto-velho do chefe da casa começou a tirar um novo ponto cantado, e os pretos-velhos se despediram. Os médiuns, em círculo, começaram a dançar e cantar. O tambor esquentou o clima. Todos os filhos, vestidos de branco e descalços, dançaram e cantaram. “Ogum”, a entidade homenageada, foi incorporado nos médiuns, que cumprimentaram a assistência fazendo a sua apresentação, e em seguida dançaram, cantaram e atenderam as pessoas que desejavam conversar com eles. Logo após, outras entidades chegaram, compartilhando a festa com os médiuns. Alguns minutos antes da meia-noite houve uma parada para o cafezinho. A assistência também foi servida - o café é uma colaboração dos filhos e de algumas pessoas que costumam freqüentar a casa. Os médiuns e o pai-de-santo retiraram-se para trocar de roupa. Poucos filhos-de-santo ficaram na sala conversando e descansando. Era a *hora grande*, comentaram algumas pessoas na assistência, hora própria para receber entidades “sem evolução espiritual”. “São entidades perdidas e abandonadas, marginais no além, as quais tem uma mesma tarefa religiosa e mágica que lhes foi dada pela religião de uma sociedade fundada na máxima heterogeneidade social: trabalhar pela felicidade do homem sofredor”(Reginaldo Prandi, 1991, p. 56).

A “mãe-pequena” organizou a segunda parte do ritual fechando a cortina do gongá. Os atabaques voltaram a tocar, ajudados pela assistência, que acompanhou com palmas e respondeu ao ponto tirado. Os filhos retornaram à sala vestidos de vermelho e preto. Os primeiros “exus” começaram a incorporar primeiro no pai-de-santo, que recebeu a entidade “Seu Sete Encruzilhada”, que cumprimentou a todos, dançou, bebeu, fumou, conversou com os filhos-de-santo e foi logo; embora; em seguida chegou a entidade “Exu Caveira”, também uma entidade do pai-de-santo; as demais entidades do povo de rua, por fim, “desceram” sobre os médiuns que estavam na gira. Os tambores silenciaram, os “exus” saíram da sala e foram para o quintal da casa para atender as pessoas. Muito procurados, eles conversavam com as pessoas por um longo tempo. Algumas levavam oferendas a essas entidades, como: cachaça, cigarros, panos etc. As entidades orientavam, aconselhavam, falavam palavrões o tempo todo, gargalhavam, algumas se arrastavam pelo chão e

soltavam grunhidos. Depois de todos serem atendidos, as entidades retornaram à sala, os tambores tocaram e todos começam a dançar. O “exu caveira” espalhou no chão da sala um litro de cachaça, acendeu uma vela e ateou fogo na bebida, que logo se espalhou naquele pequeno espaço do ritual. Os exus dançaram sobre o fogo ao ritmo acelerado dos tambores, até que o fogo se apagou e as entidades “subiram”. O cambono<sup>90</sup> e a “mãe-pequena” trabalhavam no atendimento aos médiuns, que logo se restabeleceram. As roupas brancas foram novamente vestidas. A cortina do gongá foi aberta e novos orixás foram saudados. Chegaram os êres,<sup>91</sup> os médiuns receberam as crianças; foi um momento de descontração e alegria. Em seguida chegaram as entidades do mar. O ritual entrou madrugada adentro, com a assistência entusiasmada, todo mundo querendo ser atendido. Novamente o pai-de-santo retornou com seu preto-velho, para dar a bênção de encerramento. A entidade despediu-se, e o pai-de-santo voltou à consciência. Os médiuns, de frente para o gongá, encerraram a sessão com as mesmas orações com que a iniciaram, saudando novamente os orixás com palmas. Os médiuns se cumprimentaram encerrando o ritual muito emocionados; alguns até choraram e todos se confraternizaram. Após o ritual, foi servida comida aos médiuns e aos freqüentadores. Os sinais de satisfação e de cansaço transpareciam no rosto de cada médium.

O mundo umbandista é um mundo que se divide entre o plano místico e o plano real. No plano místico, está o mundo dos espíritos que, por sua vez, é dividido em mundo espiritual civilizado e mundo espiritual marginal.<sup>92</sup> No plano real (mundo terreno), estão os homens, e dentre eles alguns são escolhidos para fazer a ponte de comunicação entre o mundo espiritual e o mundo terreno.

No mundo espiritual umbandista as soluções para os problemas existem e elas são apresentadas pelos espíritos que vêm *trabalhar aqui na terra*, como dizem. Os espíritos, através do médium, trazem explicações e soluções que pertencem a um mundo em que os limites da temporalidade e da materialidade terrena parecem não existir, limites estes que nos ameaçam a cada

---

<sup>90</sup>Servidor de orixá e auxiliar de médium em transe. O cambono, pode-se dizer, é um médium que não obteve o necessário desenvolvimento, sendo, por isso, apenas um auxiliar dos guias e médiuns nos trabalhos de terreiro. Altair Pinto, *op. cit.*

<sup>91</sup>É um espírito infantil que acompanha os médiuns. *Idem, op. cit.*

<sup>92</sup>Patricia Birman (1985, p. 38) observa que o mundo espiritual umbandista é pensado em três domínios distintos: natureza, revelado através dos caboclos; mundo civilizado, revelado pelos pretos-velhos e pelas crianças; e o mundo marginal, revelado através dos exus.

instante e a cada situação de nossas vidas. No mundo espiritual umbandista “nossa racionalidade não conta, posto que aqui, neste nosso mundo, ela está limitada por nossa condição humana, nossa fragilidade *cármica* de desejos e frustrações, apego à materialidade do corpo, nosso desespero diante da dor, nossa mísera incompetência de sermos como desejamos e como querem os outros.” (Reginaldo Prandi, 1991, p. 56-57).

É nesse sentido que o espiritismo umbandista vai se apresentar: Como uma religião que, mesmo na sua forma doutrinária cristã - de trilhar um longo caminho de privações e culpabilidade em troca de uma salvação futura e impalpável -, e na idéia tradicional do *Karma* indu (Cândido Procópio, 1961) - crença na chamada “lei da causa e efeito”, em que o indivíduo não pode escapar às conseqüências de seus atos -, utilizou-se de elaborações doutrinárias das religiões africanas de tal maneira que permitiu uma certa conciliação das posições contrárias. A umbanda traz das tradições africanas, ainda que um pouco desbotada, a idéia de que:

(...) Aqui não é mais uma terra de sofrimentos onde devemos ajustar contas por atos de nossas vidas anteriores. Aqui é a terra onde o homem deve realizar-se através da felicidade terrena, que ele deve conquistar (...) É necessário que cada um procure a sua realização plena, mesmo porque o mundo com o qual nos deparamos é um mundo que valoriza o individualismo, a criatividade, a expansão da capacidade de imaginação, a importância de subir na vida (...). (Prandi, *op. cit.* p. 57-58).

A religião umbandista é vista por seus adeptos como uma religião a qual lhe foi destinado seguir, para servir aqueles que precisam de ajuda, e uma religião que o ajuda a viver melhor através de seu relacionamento com os espíritos que o ajudam a mudar o mundo a seu favor por via ritual. Nesse sentido, a umbanda se situa como uma religião que incentiva a melhoria das condições de vida do indivíduo adequando-o a suas “aspirações sociais” por meio do comportamento disciplinado. Nesse sentido é bom lembrar que:

(...) a ética umbandista se apóia num conjunto de normas que regem o comportamento dos indivíduos na relação com os espíritos. Há regras explícitas que estabelecem o comportamento adequado junto a estas entidades sobrenaturais e que nos revelam também como esta relação é representada por estes indivíduos, o que por eles é considerado correto fazer com os espíritos, o que é visto como errado, etc. Através deste código explícito de comportamento, junto aos santos, é possível chegar ao que implicitamente é estabelecido como norma para a existência destes sujeitos na vida social. Aprende-se, na relação com os espíritos, uma ética que vai ser deslocada como a matriz de comportamento na relação entre os homens. (Birman 1980, p. 137).

Aqueles que recorrem à umbanda esperam obter não só a proteção no plano espiritual ou sobrenatural, através do vínculo que forjarem com alguma de suas entidades, mas um caminho para “melhorar de vida” através do bom relacionamento com elas, por isso não basta ser um “médium”. Este deve aprender a conviver e a lidar com os espíritos *de sua cabeça* - guias ou espíritos que pertencem com exclusividade à pessoa e que são responsáveis pelo modo de vida do sujeito - para usufruir dos benefícios da sua condição de médium que lhe foi destinado ser.

A existência de espírito, na cabeça dos médiuns, é um sinal de que o adepto foi predestinado para viver um caminho: ser o intermediário entre o sobrenatural e o mundo concreto por meio do ritual, mudando o percurso de sua vida e da vida das pessoas que procuram seus serviços.

A teoria da evolução e de destino é uma doutrina amplamente difundida pelo gradiente católico-kardecista, absorvida pelas classes populares e recuperada pelo discurso umbandista no momento da decisão do indivíduo de tornar-se médium. (Candido Procópio, 1961, p. 40). Tais concepções teóricas são correntes na tradição umbandista e que têm um papel fundamental na “orientação de vida” do indivíduo adepto da religião no exercício da experiência religiosa. Mas essas concepções, quando detectadas no comportamento dos espíritos dos médiuns, sugere-nos uma idéia de “dominação”. Ou seja, o destino do indivíduo é submeter-se à ação do espírito adequar-se ao âmbito doutrinário baseado no comportamento “domesticado” de “fazer caridade”

Essa “domesticação” da umbanda é bem lembrada por Ortiz (1984, p. 50), que explica a dimensão da doutrina de *karma* “não propriamente como uma ética, mas como uma linguagem umbandista, que não deriva diretamente da concepção de mundo proposta, mas dos valores hegemônicos que ela integra”.

Neste sentido, essa idéia de destino no sistema religioso umbandista é recuperada do sistema kardecista como uma demarcação da pessoa em seu percurso social. Vejamos como isso é absorvido pelos adeptos umbandistas, na fala de uma médium:

(...) Sabe quando eu não era da umbanda eu não entendia muito bem (...), hoje eu sei, depois que comecei trabalhar aqui, que é porque quando a gente nasce tem uma determinação para passar na Terra. A pessoa é escolhida para viver aquilo que foi determinado e não adianta fugir. Pode ir para crença, pode ir para qualquer religião, mas você foi escolhido para cuidar do espírito da sua coroa durante o tempo de sua passagem aqui na terra (...). Tem pessoa que acha que vai para o espiritismo pensando fazer alguma coisa para ficar rico (...), aí não consegue e quer abandonar tudo. A pessoa tem que entender que aquilo que ele está passando é uma determinação que ele

vai ter que seguir até o fim (...). Se ele cuidar de sua obrigação, da sua coroa, aí ele tem tudo. A minha vida melhorou 100% depois que eu resolvi trabalhar no centro (...).

Essa observação da médium sugere a idéia de que a religião tende a subjugar a vontade do indivíduo, que deve adequar-se ao comportamento de “humildade” e “obediência” às regras que lhe foram traçadas para seguir. Isso parece se revelar como um privilégio para o adepto umbandista. Birnam observou que esta determinação que o médium deve seguir tem a função de:

(...). Oferecer aos indivíduos a possibilidade de verem-se de uma nova forma, como escolhidos, predestinados a cumprirem um papel singular no mundo, a terem uma existência incomum graças ao atributo que possuem: espíritos que são os donos de suas cabeças, diferenciando-os do restante da humanidade. (Birnam, 1980, p. 104).

Mas para que isso aconteça, essa idéia deve ser internalizada pelo indivíduo na prática religiosa cotidiana, para que ele possa efetivamente obter benefícios materiais e simbólicos desse universo religioso. Porém, nem todos absorvem toda essa dimensão do sagrado, e por isso não conseguem obter esses benefícios. O umbandista pode, em determinados momentos de sua prática religiosa, colocar em dúvida a verdade da religião.

Esse é um momento de crise que parece ter uma relação com a prática religiosa dualista do umbandista, entre o catolicismo e a umbanda, e que possivelmente torna difícil a total internalização de uma religião - a conversão não atingiu a consciência do indivíduo. A forma dualista de ver o mundo - entre o bem e o mal - provavelmente deixa no indivíduo dificuldades de enxergar a inversão simbólica a qual foi chamado a realizar no mundo umbandista (aquilo que era considerado desgraça em sua vida - a presença de espíritos em sua cabeça - é visto no universo umbandista como uma graça) onde a pessoa tem uma espiritualidade que deve ser desenvolvida para servir aos necessitados e a ele próprio.

É nesse sentido que procuraremos abordar a questão da conversão do negro umbandista ao pentecostalismo. Baseando-nos na hipótese de que o negro e o pobre, ao se converterem à religião pentecostal, não estão recusando a “sensibilidade do espírito”, mas estão se recusando a acreditar que a sua mobilidade social está calcada na dominação do espírito.

Trata-se de duas religiões do espírito; a conversão do negro umbandista ao pentecostalismo nesse sentido mais uma vez poderá se fazer por meio não somente da inversão simbólica, mas também da inversão de valores culturais. O negro umbandista, ao converter-se ao



pentecostalismo, não mais procura adequar-se à “moderna” sociedade, carregando a tradição histórica e cultural. No mundo pentecostal o negro *crente* rompe com a tradição para integrar-se aos novos quadros da “moderna” sociedade, aspecto este que analisaremos mais detalhadamente no capítulo quatro.

Para entendermos essa idéia nos parece importante, por outro lado, procurar perceber primeiramente de que modo se configura o campo religioso do bairro a nível dos grupos religiosos ali presentes; ou seja, verificar como os grupos se inter-relacionam no campo, observando hierarquias e estratégias de luta de concorrência pela manutenção e propagação dos princípios éticos religiosos.

## O CAMPO RELIGIOSO LOCAL

Com o objetivo de compreender o campo religioso de Morro Agudo, como um espaço onde desenvolvem diferentes representações religiosas que se organizam mobilizando todas as suas forças para atingir uma legitimação no meio social, tomamos o referencial teórico de Bourdieu (1987) que faz um estudo da “estrutura e gênese do campo religioso” apresentando-nos a sua organização interna.

Segundo Bourdieu (*idem*, op. cit, p. 57), a estrutura do campo da religião deve-se à distribuição do capital de autoridade religiosa entre as diferentes instâncias religiosas que podem lançar mão do capital religioso<sup>93</sup> na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso. As características distintas das diferentes instâncias de produção e de difusão e as estratégias que elas usam na luta de concorrência que as opõem dependem da posição que elas ocupam dentro dessa estrutura.

Assim, as instâncias que ocupam posições polares neste campo, seja de um lado as dominantes - mais antigas - e do outro as instâncias que entraram recentemente na competição, opõem-se mais ou menos em todas as relações que a lógica do campo designa como pertinentes.

É desse modo que visualizamos o campo religioso de Morro Agudo. De um lado a “fortaleza” das esferas mais tradicionalmente estabelecidas da Igreja Católica, de outro o arrojo um pouco “agressivo” de novas instâncias que se dizem de melhor “averiguação da realidade” religiosa do bairro, provocando na lei da concorrência a proclamação de uma espécie de “antipatia” entre as instâncias presentes no campo religioso. De um lado, a preocupação da Igreja Católica de conservar e de conquistar um monopólio total de “um capital de graça institucional ou sacramental” (Bourdieu, *idem*, op. cit.), de outro lado a esperança de converter

---

<sup>93</sup> O capital religioso determina tanto a natureza, a forma e as forças das estratégias que as instâncias religiosas podem colocar a serviço da satisfação de seus interesses religiosos, como as funções que tais instâncias cumprem na divisão do trabalho religioso, e em consequência, na divisão do trabalho político (*idem*, op. cit.).

clientes e adeptos novos, por uma instância que se quer “ao alcance das massas” e ao alcance das novas frações das esferas tradicionais, tornando-se o mesmo, cultural e economicamente acessível às esferas mais jovens daquela fração tradicional da religião.

Neste contexto, para analisar o campo religioso, Bourdieu observa que a posição das instâncias religiosas na estrutura da distribuição do capital religioso organiza-se em torno da oposição entre categorias de agentes religiosos: o sacerdote, o profeta e o feiticeiro,<sup>94</sup> ao considerar que este é um campo em que os agentes concorrentes desenvolvem lutas específicas.

Do ponto de vista da perspectiva teórica de Bourdieu, na situação da luta de concorrência, o monopólio religioso concentra-se nas mãos dos sacerdotes-funcionários, ao passo que os movimentos heréticos e a magia (profetas e feiticeiros) se desvendam como concorrentes religiosos. Entretanto, à medida que o processo de divisão do trabalho se acentua, o campo das ideologias tende a se tornar autônomo,<sup>95</sup> instaurando-se assim as condições para o desenvolvimento de um mercado simbólico (idem, pp. 37-38).

Para Bourdieu o campo religioso estrutura-se fundamentalmente de forma desigual, o que implica dizer que os agentes e as agências religiosas não ocupam uma posição equivalente no decorrer da competição religiosa.

Nesse sentido existem dominantes e dominados; o campo religioso estrutura-se a partir do capital religioso legítimo do qual se apropriam os agentes e as instituições sociais. A legitimidade associa-se evidentemente aos valores definidos como legítimos pela sociedade global, isto é, em última instância aos valores da classe dominante. Na estrutura do campo religioso as crenças ocupam portanto posições distintas; desta forma, é a hierarquia dos valores socialmente legítimos que define o lugar das diferentes tradições religiosas (Renato Ortiz, 1983). Nesse caso a umbanda e o pentecostalismo, religiões que nos propomos a analisar, apresentam-se pois como concepções e instituições menos legítimas do que o catolicismo que se liga ao mito de Igreja nacional.

---

<sup>94</sup>São categorias weberianas, que foram retomadas por Bourdieu.

<sup>95</sup>Segundo Weber a ilusão da autonomia absoluta do domínio religioso cai por terra, ao destacar a importância da produção religiosa e dos agentes que dela se incumbem. Vale dizer que, ao mesmo tempo que afirma a autonomia da religião, que não é absoluta, Weber pensa a religião numa relação de dependência em face da sociedade. Ver Bourdieu, 1987, p. 32.

Assim, o campo religioso de Morro Agudo configura-se como um lugar onde a Igreja Católica foi historicamente a condutora da religião de seus moradores, e onde as religiões afro-brasileiras eram as alternativas religiosas paralelas para a concretização dos serviços religiosos do lugar muito antes da “chegada” de organizações evangélicas pentecostais, sem ameaçar a posição hegemônica da Igreja Católica - as religiões afro-brasileiras não exigem exclusividade em termos de opção religiosa, a clientela que procura os serviços imediatos da umbanda são pessoas que se confessam católicas. No entanto, a chegada dos grupos evangélicos pentecostais parece alterar as relações no campo religioso. Trata-se agora de uma opção religiosa competitiva, que exige de seus adeptos exclusividade, rompimento com o catolicismo, e que abre espaço para uma avaliação sobre a filiação religiosa.

O catolicismo, como já dissemos, durante muito tempo orientou a população local, que basicamente é voltada particularmente para a religiosidade “devocional”. Ou seja, o tipo de catolicismo que caracteriza a região é o catolicismo popular, durante muito tempo abandonado dos seus quadros tradicionais. Segundo o atual vigário da paróquia de São Francisco de Assis,<sup>96</sup> esta era “uma das áreas mais atrasadas e conservadoras de todas as áreas de diocese de Nova Iguaçu”.<sup>97</sup> Com a atualização de normas e condutas orientada pela linha da Teologia da Libertação a partir dos anos 70 a paróquia sofreu profundas transformações. Mesmo envolvida em contradições nos seus segmentos hierárquicos,<sup>98</sup> a paróquia local passou a atuar mais próxima da população, oferecendo-lhe uma orientação mais politizada e conscientizadora.

Tentando superar suas funções de conservação e integração das estruturas tradicionais e também as resistências e os conflitos com os membros conservadores da comunidade católica local e os demais setores religiosos não-católicos, a paróquia do bairro procura oferecer à população um novo conteúdo ideológico e uma base institucional para o processo de modernização da área.

---

<sup>96</sup>A paróquia foi criada em 13 de julho de 1949.

<sup>97</sup>A hierarquia da paróquia de Comendador Soares (Morro Agudo) passou por algumas substituições dos vigários no decorrer do processo de transformação pelo qual a Igreja Católica e particularmente a diocese de Nova Iguaçu estavam passando entre os anos 70-80.

<sup>98</sup>A diocese de Nova Iguaçu teve um papel importante na sociedade local. Uma recente pesquisa sobre a Baixada Fluminense caracterizou bem a entidade ressaltando que: “A diocese de Nova Iguaçu, na extrema periferia da cidade, exerceu durante uma década e meia uma dupla função de promover a resistência das classes populares e de criticar, desde dentro, a atuação da igreja tradicional”. (Munari, 1989, p. 189).

Não conseguindo superar as falhas deixadas ao longo do tempo, a paróquia de Morro Agudo defronta-se com uma população praticamente livre de compromisso, experimentando constantes alterações culturais e ideológicas, em função do seu deslocamento cotidiano e do relacionamento com diversos grupos sociais, e experimentando outros estilos de vida.

Nesse cenário, o catolicismo do tipo popular vai se deixando substituir pelo catolicismo mais “transformador”, de mudanças.<sup>99</sup> Com isso cria-se a concepção religiosa de “catolicismo de base” voltada para a transformação das condições sociais da população do lugar. Criam-se nas áreas mais carentes as “comunidades de base”<sup>100</sup> oferecendo às populações das áreas mais distantes orientação e apoio emocional. Por outro lado, a Igreja, que anteriormente estava voltada apenas aos sacramentos, transforma-se em uma importante agência de orientação de vida. Essa Igreja - que, de um lado, hoje já não cura e, de outro, dá assistência aos movimentos sociais - verá suas bases roídas constantemente pela expansão do pentecostalismo (Souza, 1969; Rolim, 1985) e da umbanda, essas duas formas opostas de redefinição, por vias sacrais e rituais, da pessoa e da vida pessoal individual (Fry, 1975).

As comunidades de base são relativamente novas no bairro, tendo começado a se organizar entre 1983-1984 incentivadas pelo vigário da igreja local. Nesse cenário de serviços religiosos disponíveis para atender a população local, a umbanda já se fazia presente como alternativa paralela dos bens religiosos tradicionais.

A umbanda é uma religião que tem uma grande capacidade de atendimento de clientela. As pessoas procuram-na para receber passes e consultar os “guias” a fim de resolver seus problemas. Dentre eles, o problema de saúde é uma das razões mais comuns que incentivam a procura por esta religião principalmente pelas camadas mais pobres.

Sua presença no campo religioso do bairro aparentemente é de conciliação com a Igreja Católica, levando-se em conta que os adeptos contínuos e ativos dessa prática religiosa consideram-se católicos. É uma religião que não exige exclusividade em termos de opção religiosa. Para receber os benefícios dos espíritos da umbanda e praticar a religião não é necessário abandonar a religião na

---

<sup>99</sup>É o chamado *catolicismo do aggiornamento* orquestrado pelo Vaticano. Ver Reginaldo Prandi (1975).

<sup>100</sup>A comunidade de base é uma atuação organizada da Igreja Católica junto às camadas populares. Essas comunidades não se apresentam de maneira uniforme, nem com as mesmas perspectivas de atuação em todos os lugares. São bastante variáveis, mas com forte característica comum: opção prioritária de trabalho nos meios populares. Ver Jether Ramalho (1977); Pierucci (1982).

qual foi socializado. De modo que os seguidores umbandistas renunciam à pretensão de exercer uma dominância espiritual, não colocando em xeque o lugar da Igreja Católica.

Portanto, predominou na área, antes da recém-chegada do protestantismo, o modelo religioso “*sincrético hierárquico*”, o qual combina a relação não-exclusiva da umbanda com o catolicismo, com a aceitação da hegemonia institucional católica (Paul Freston, 1993).

A umbanda é uma crença na qual alguns elementos das heranças africanas, elementos kardecistas e da religiosidade católica popular misturam-se em sua doutrina religiosa, representando o “sincetismo” religioso no qual as pessoas são livres para praticá-la e seguir outras religiões. Acredita-se que a umbanda apareceu na área de Nova Iguaçu (Morro Agudo) nos primeiros decênios do século XX à sombra dos cultos afro-brasileiros, que já eram muito praticados pelos negros escravos das antigas fazendas da região e que misturavam seus rituais com o devocional católico,<sup>101</sup> marcando assim a religiosidade da população iguaçuana. Hoje não só a área de Morro Agudo, mas de toda a Baixada Fluminense é multipontilhada de casas de culto de origem africana.

No entanto, a chegada dos grupos evangélicos parece alterar o panorama religioso da “diocese de Nova Iguaçu”, e as relações no campo religioso da área. A penetração particularmente dos protestantes pentecostais ao que parece tem sido motivo de grande preocupação da diocese, que durante muito tempo manteve-se hegemônica na região.

Basicamente o pentecostalismo é uma religião voltada para as populações de baixa renda (Rolim, 1985), entrando na área com uma proposta religiosa inovadora. Passado o momento de inicial desconfiança com relação aos missionários estrangeiros, o pentecostalismo, apoiado na mensagem bíblica e na pastoral protestante, começa a ter maior aceitação nas camadas mais populares, até então acostumadas com os pedidos e promessas aos santos católicos e os serviços imediatos da umbanda.

Nessa perspectiva há entre os moradores de Morro Agudo uma redescoberta do cristianismo por meio da nova opção religiosa - o pentecostalismo - , a qual oferece uma diferente versão cristã e propõe um envolvimento individual de salvação e escolha voluntária de um modo de vida distinto daquele que o indivíduo tradicionalmente desfruta no seu cotidiano.

---

<sup>101</sup>Ver diocese de Nova Iguaçu, 1973.

Desse modo, diversifica-se a religiosidade da população do bairro, o que antes se projetava na área de modo uniforme; o catolicismo, era uma religião de monopólio, agora se vê em situação de pluralidade de competição.

Diante do monopólio ideológico do catolicismo, e do modelo religioso sincrético que caracteriza o campo religioso do bairro, o pentecostalismo entra nesse espaço como uma religião inovadora, abrindo novas perspectivas para as camadas mais baixas da população. Ao longo do seu desenvolvimento o pentecostalismo tem procurado desempenhar funções aparentemente discrepantes: *de modernização e conservação do status quo*.

O pentecostalismo aparece no campo religioso da área separando o campo e as dimensões de estilo de vida que os moradores do lugar tinham anteriormente. A Igreja Católica como religião dominante, diante da proliferação dos templos protestantes, procura organizar-se para se defender e conservar o monopólio religioso por meio de seus portadores, formando novos suportes de credibilidade para poder resistir.

A organização das CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) em vários pontos do bairro, ao que parece, é um dos instrumentos que a Igreja Católica local possui para fornecer à população um novo suporte religioso que parecia perdido, com a luta da Igreja oficial contra o catolicismo popular. Por meio da CEBs a Igreja procura fortalecer as novas perspectivas pastorais.

Realizando basicamente um trabalho semelhante ao trabalho missionário dos pentecostais, incentivando a formação de comunidades voltadas para o auxílio mútuo, para o fortalecimento da “esperança” do povo oprimido, o catolicismo procura proporcionar um “amparo”, com os elementos religiosos tornando-se disciplinadores e orientadores da vida da população pobre, o que pode ser uma estratégia da igreja local de defesa e de preservação do monopólio do capital religioso.

Nesse contexto surge uma situação de oposição entre o catolicismo e o pentecostalismo. Nesse jogo o catolicismo distingue-se pela recusa das estratégias videntes de distinção e propõe um modelo religioso não-exclusivista. Os pentecostais aparecem mostrando e demonstrando a sua legitimidade diante da religiosidade tradicional, ostentando sua distinção daquelas que já estão enraizadas na cultura popular, procurando definir a sua identidade. Essa oposição observa-se muito bem nos instrumentos de salvação que os agentes que entram no

campo religioso local produzem e reproduzem, e nas declarações de intenção que eles usam para acompanhar esses instrumentos.

Nesse contexto o pentecostalismo enfrenta alguns problemas. Um deles, ao que parece, está no fato de que o pentecostalismo aparentemente fica cultural e intelectualmente exposto.<sup>102</sup> Trata-se de uma religião popular, mas sem nenhum gancho com o “mito de brasilidade”, como se apresentam o catolicismo popular e a umbanda, e além disso é uma religião que entra para romper com a tradição do campo religioso e que opera com o objetivo de banir os grupos opostos, ao contrário do modelo religioso sincrético no qual as religiões se somam. “No modelo religioso pluralista as várias opções se colocam em luta” (Paul Freston, op. cit., pp. 19-20).

É importante enfatizar - nessa questão do aparecimento do modelo religioso pluralista na sociedade “moderna” - que, em face do processo de secularização<sup>103</sup> no campo religioso brasileiro, houve modificações na vida cultural-religiosa que favoreceram o surgimento de novas alternativas religiosas, impondo sobre a religião monopolizadora da tradição religiosa brasileira - a Igreja Católica - uma redefinição doutrinária. Nesse contexto, um novo modelo religioso se firma no país: o modelo pluralista, no qual a tradição religiosa brasileira é colocada no mercado.<sup>104</sup>

Nessa perspectiva de luta de concorrência, os pentecostais, para conquistar a preferência do mercado consumidor, lançam mão de alguns mecanismos de persuasão. A estratégia utilizada pelo pentecostalismo se observa muito bem no estilo do discurso da pretensão de domínio e de transformação do campo religioso. A cada momento, os pentecostais introduzem no interior do universo religioso constrangimentos explícitos ou implícitos, a fim de romper com as convenções em vigor e de marcar a sua distinção como religião legítima de salvação.

---

<sup>102</sup>A posição culturalmente exposta do pentecostalismo deve-se ao fato de que ele “ainda não tem raízes profundas na cultura popular dos seus concorrentes, nem o prestígio da associação com algum conceito de **identidade nacional**”. Paul Freston (1993 p. 10) nota que “ao pentecostalismo faltavam defensores eruditos, e também o prestígio cultural de que gozam atualmente, em todo o Ocidente, as correntes esotéricas. O pentecostalismo é uma religião de pobres e, portanto, sem defensores eruditos próprios, que também carece do prestígio do ‘popular’, do ‘nacional’ ou do ‘místico’ para atrair defensores intelectuais”.

<sup>103</sup>P. Berger, 1985, p.119 verificou que na história ocidental da sociedade moderna a “secularização manifesta-se na retirada das igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência (...)”.

<sup>104</sup>Berger, op. cit., p. 149 propõe a idéia de que a *situação de mercado* é a característica fundamental de todas as situações pluralistas. Nessa situação as instituições tornam-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se comodidades de consumo.



Diante disso, a Igreja Católica local vê com preocupação o crescimento do pentecostalismo, que concorre com o catolicismo principalmente no âmbito institucional, oferecendo à população possibilidade de novas alternativas e o rompimento total com o catolicismo.<sup>105</sup>

Observamos que a disputa no campo está localizada no trabalho desenvolvido pelas Igrejas Pentecostais, que oferecem à população de baixa renda uma solução espiritual mais imediata para os problemas cotidianos, através da cura milagrosa e do exorcismo, além de atrair fiéis por meio do mecanismo proselitista. Ao contrário da paróquia local que realiza um trabalho de orientação e conscientização política. Como nos explica o vigário da paróquia do bairro:

As pessoas daqui ainda não se conscientizaram de que a transformação vai depender muito delas. Cada um tem que descobrir a sua vida, sua religião e tudo mais, elas têm que se formar e nós estamos aqui para ajudá-las, nosso trabalho se desenvolve basicamente nessa perspectiva. Por outro lado, tem Igrejas Pentecostais que têm alguma coisa boa nesse sentido. Mas eu vejo assim que algumas delas são aproveitadoras. Elas oferecem solução para todo tipo de problema e o povo vai (...). Numa situação que estamos vivendo hoje, problema socioeconômico, saúde, educação e tudo mais, já que o governo não oferece solução para isso, o povo corre para essas igrejas para resolver de alguma forma mais rápida possível por meio de soluções milagrosas. Para mim algumas dessa igrejas se aproveitam muito dessa situação de pobreza deste povo daqui, e neste ponto nós da Igreja Católica não concordamos com isso...

O fato de que a Igreja Católica tem dado maior ênfase aos problemas sociais da população local, oferecendo-lhe um amparo a partir de uma dimensão menos sacralizada, foi capitalizado pelos *crentes* em seu mecanismo proselitista. Por meio das pregações os pentecostais referem-se ao distanciamento da Igreja Católica da dimensão espiritual de seus fiéis e à preocupação da igreja com as questões da realidade histórica e social. De fato, a ausência do catolicismo nas questões espirituais sugere ter criado um momento de flutuação entre a oferta de serviços religiosos e a demanda da população, o que teria favorecido o crescimento das “igrejas evangélicas”.

Ainda sobre essa questão, convém ponderar que as conversões ao protestantismo pentecostal se dão dentro de um quadro de catolicismo tradicional urbano, com religiosidade

---

<sup>105</sup>Paul Freston, op cit., p. 11 analisando a emergência do movimento evangélico pentecostal no mercado religioso, revela-nos que a diferença da concorrência com a Igreja Católica entre as várias formas de espiritismo, esoterismo e pentecostalismo está na ameaça institucional a longo e curto prazos. O autor avalia que a proliferação das igrejas evangélicas pentecostais “constitui uma ameaça para a hegemonia institucional a curto prazo. A instituição reage mais facilmente a ameaças institucionais do que à erosão de uma visão de mundo cristã”.

institucionalizada e níveis de prática religiosa bastante reduzidos. De modo que o confronto entre católicos e protestantes assume posições ligadas à ortodoxia dos dogmas e tradições, podendo o catolicismo considerar a nova religião como “herética”, chegando por vezes a mover estratégias de luta pela preservação do monopólio da autoridade religiosa na área e pela conquista de novos clientes.

Apoiando-se na ética protestante, contrapondo-se por sua rigidez no estilo de vida ao “afrouxamento” moral e tolerante do catolicismo diante do sincretismo afro-brasileiro, o pentecostalismo vem oferecer e acompanhar a vivência da conversão ao novo credo religioso. A aceitação do sistema ético protestante por algumas pessoas teve como consequência necessária para o converso a redefinição de seu papel na sociedade. Transcendendo, portanto, o nível de experiência religiosa, o *crente* passa a agir de forma coerente com sua religião. Desse modo são alteradas formas de relacionamento familiar, grupos comunitários de vizinhança e trabalho.

A interiorização da experiência religiosa é individual. Na ética protestante há uma forma externalizada de disciplina, voltada para os deveres religiosos e para a conduta pessoal, de forma que a salvação, o ingresso no Reino de Deus, é reduzida a uma experiência subjetiva e individual. Entende o converso ter condições para solucionar todas as dificuldades com que se defronte, pois estas não passariam de provações que podem ser superadas por meio da fé. Persiste a associação direta entre a salvação e a recompensa de uma vida feliz.

Quanto à questão do sincretismo, o pentecostalismo, segundo seus agentes, entra rompendo com a “pobreza simbólica” do catolicismo tradicional. Nesta atitude eles fazem uso da palavra por meio das línguas, das profecias, da visão, do tato e dos gestos, coisa que o catolicismo não tem, como afirmam.

Tudo isso trouxe para a população pobre do lugar uma nova alternativa de oferta de bens e de serviços, ajustada às exigências da “modernização” do mercado. Ao que parece, as atuais Igrejas Pentecostais presentes na área surgem no campo religioso como uma atualização das possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas, do protestantismo e do próprio pentecostalismo tradicional. Mudanças que são reflexo da realidade social dos anos 80 entre uma população imbuída de uma “visão encantada do mundo”, nos termos de Weber, que acredita que a fé afirma-se pelo mistério e temor ou pela convicção. Para essa população, a prática religiosa

ainda é o consumo do sacramento no momento socialmente previsto, puro rito e pura magia; esse parece ser um dos elementos do sucesso das igrejas pentecostais e também um dos elementos que mantêm a atração pelas religiões de origem africana.

Nesse aspecto - da prática - o campo religioso local enfrenta uma situação de luta de concorrência entre o “tradicional” e o “moderno”. Luta essa na qual o pentecostalismo, como recém-chegado no campo religioso de Morro Agudo, luta para conquistar o poder exclusivo de constituir e de impor os símbolos de distinção legítimos em matéria de religião, explorando habilmente as estratégias do mercado religioso local e questionando os esquemas de produção e de avaliação ortodoxas dos bens de salvação tradicionais, produzidos e impostos pelas instituições dominantes.

A doutrina pentecostal enfatiza a idéia da “salvação para alma e para o corpo”, alcançando o converso a redenção espiritual e física. No dualismo ético entre o *mal*, que vem das forças maléficas do Diabo, e o *bem* proveniente de Deus, associam-se, respectivamente o vício e a doença, assim como conversão e saúde. Assim, nessa perspectiva, há entre os evangélicos pentecostais aparentemente uma idéia de que as pessoas não-crentes estão sob maléficas influências místicas, provenientes do modelo religioso sincrético entre catolicismo e umbanda.

Tal visão parece ser a forma encontrada e o mecanismo do discurso utilizado pelos pentecostais na luta de concorrência pelo “monopólio legítimo do poder religioso e dos bens de salvação” sobre a população leiga.

## **PENTECOSTALISMO X UMBANDA**

Mas não é o catolicismo o principal alvo do proselitismo pentecostal, afinal trata-se de uma religião cristã. No proselitismo pentecostal sobre o catolicismo é colocada para os fiéis *crentes* a idéia de que o catolicismo está em declínio por ter se perdido nas questões alheias à vida espiritual de seus fiéis.

O principal alvo do proselitismo pentecostal são as religiões afro-brasileiras, principalmente a umbanda que os pentecostais acreditam “ser a religião irradiadora das

influências maléficas, influenciando católicos que, sem o verdadeiro conhecimento da palavra, acabam tornando-se dependentes das forças maléficas da macumba”. Portanto, a grande concorrente neste campo é a umbanda, porque, além de ser uma religião considerada historicamente pelo cristianismo como “inferior”, disputa com o pentecostalismo o espaço do mercado da oferta de bens e serviços principalmente de “cura”, por meio da “possessão”.

No bairro é comum ver entre os moradores a freqüência aos cultos umbandistas, aos cultos católicos, ao mesmo tempo em que se alarga o raio de penetração ao pentecostalismo. Embora a maioria declare-se católica, esses moradores possuem comportamentos e motivações, visão de mundo, práticas religiosas e crenças extremamente diversificados.

Cabe sublinhar que a religiosidade da população local caracteriza-se por uma dimensão mais ritualística, ritual, mágica e sacramental do que doutrinária. As festas, o cerimonial da missa, as bênçãos, enfim todo o instrumental ritualístico possui uma importância que, em muitos aspectos, supera o caráter racional da religião.<sup>106</sup>

Tal aspecto é muito comum observar nas classes populares. Max Weber (1974, p. 490), dizia que “o misticismo não é prática de intelectuais, mas de pessoas simples [...] dos pobres de espírito”. De fato essas manifestações de tendência mágica tendem a surgir entre as camadas pobre. Ao que parece, há nesses setores uma busca constante de tranquilidade diante de uma sociedade em constante mudança, e particularmente diante das condições de existência social nas áreas urbanas periféricas, “destino” dos oprimidos que vêm pouco a pouco a deterioração das suas condições de vida marcada por desemprego, violência, fome, favelização etc..., situação que muitas vezes leva as pessoas a procurar nas “forças divinas” um instrumento de sobrevivência e de resistência aos seus conflitos interiores e exteriores que a dura vida cotidiana lhes impõe, sendo este, aparentemente, um dos fatores que contribuem para a emergência de crenças mais densas de “magia” e “ritual”.

Nesse sentido as religiões mais voltadas ao “espírito”, à manipulação mágica surgem para essa população como resposta à incapacidade do catolicismo oficial e do protestantismo histórico, de exigir e promover a plena justiça social. O fenômeno da cura, por exemplo, pode assumir para essa população a forma de luta contra os espíritos malignos que levam à situação de degradação da vida.

---

<sup>106</sup> Antonio Mendonça (1984), ao comparar o catolicismo com o protestantismo, observa que a prática católica é em sua essência ritual, mística e sacramental. Ao contrário do protestantismo que é essencialmente lógico.

Podemos considerar que na prática religiosa das classes populares a intimidade com o sagrado é sempre possível em decorrência da manutenção do ritual da manipulação do simbólico, o que permite que o indivíduo esteja próximo do sagrado. O indivíduo numa relação íntima com os santos faz pedidos e promessas, numa orientação que privilegia a dimensão mágica da religião - o imediatismo na relação com o sagrado substitui a mediação do discurso.

Tal aspecto é encontrado na relação que as classes populares têm não só com o catolicismo, mas com a umbanda. Aliás, o contato direto como os lugares e coisas sagrados é algo místico por natureza, porque não oferece campo para especulações. Há uma tendência popular para desvalorizar as intermediações, fazendo com que o cotidiano das pessoas seja realçado pelo sagrado em toda sua extensão.

Por outro lado, há uma “expropriação dos espaços e do simbólico, através da encampação oficial da instituição religiosa, que marginaliza segmentos da sociedade em relação à proximidade e à manipulação do sagrado” (Mendonça, 1990, p. 245); expropriação essa que se dá por meio do intermediário religioso que proclama sua exclusividade, tanto na manipulação do simbólico como na emissão do discurso (Pierre Bourdieu, 1987).

À medida que as igrejas se institucionalizam em maior ou menor grau, o processo de espoliação do espaço religioso torna-se presente. A espoliação é ato do poder religioso. Trata-se de um poder que vem do espaço social e é ocupado por outras pessoas que marginalizam indivíduos e grupos, numa relação de classes em que a divisão de campos de especialização religiosa tende a tirar grupos inteiros de seu espaço social (Mendonça, op. cit p. 243).

A magia<sup>107</sup> nesse sentido torna-se uma criação marginal da institucionalização do discurso religioso. Tem seu campo predileto nas camadas dominadas, e assinala a subalternidade de um tipo de prática mística. Essa condição está presente nos seus próprios protagonistas, como indica Patrícia Birman (1985, p. 86): “(...)um dos principais problemas para os adeptos dos cultos afro-

---

<sup>107</sup>Neste aspecto cabe anotar uma reflexão de Mauss sobre diferença entre religião e magia. Ao tentar teorizar sistematicamente essa diferença, Mauss não deixava de notar que, qualquer que fosse a distância entre elas, sua continuidade era inegável. Segundo Mauss a magia seria uma prática religiosa que se situaria no plano individual. O mágico age por sua própria conta e risco. Inclui a possessão, como preparação do mágico, isto é, a aquisição de poder e autoridade que lhe vem por revelação extática ou sonho. Os poderes mágicos estão tradicionalmente ligados a esses estados de transporte no plano cotidiano para os espíritos. Ver sobre a teorização da magia Marcel Mauss (1974).

brasileiros é a sua inclusão no campo estigmatizado da magia, em oposição ao domínio da religião”. A legitimação passa pela negação deste elemento, o mágico, síntese da condição de subalternidade.

É aí que detectamos a observação de Bourdieu segundo a qual o capital religioso distribui-se de forma assimétrica. Na relação entre dominantes e dominados, a umbanda ocupa uma posição de subalternidade em razão da sua ambigüidade ética e dos limites reduzidos do setor da realidade em torno do qual gira seu discurso. A umbanda se vê em dificuldade na tarefa legitimadora, ao que parece, em razão da sua incapacidade de superar seu lugar social de emissão. Assim diz Bourdieu:

(...) um sistema de práticas e crenças está destinado a surgir como magia ou como feitiçaria, no sentido de religião inferior, toda vez que ocupa uma posição dominada na estrutura de relações de força simbólica, ou seja, no sistema das relações entre o sistema de práticas e crenças próprias a uma formação social determinada. (idem, op. cit., p. 43).

Levando em conta os argumentos de Bourdieu, vemos que no campo religioso as crenças ocupam posições distintas em decorrência dos signos definidores do lugar que cada crença ocupa: o lugar social de onde foi lançada, o grau de institucionalização da religião e o grau de operacionalização do discurso.<sup>108</sup>

O cristianismo, com a intenção de questionar os mitos e os ritos, acabou pondo em xeque seus próprios mitos constitutivos por sua necessidade de “racionalização” (Mendonça, 1990, p. 238). Com isso produziram-se especialistas da argumentação em torno de “verdades” que, no confronto com a sociedade produz o desconforto de duas verdades, a dos especialistas e a do sagrado, ou levam ao ajustamento de ambas, o que pode afastar os fiéis do sagrado, em razão da intermediação de um discurso que eles não dominam, uma vez que é produto do saber secreto das línguas sagradas (idem).

Embora o catolicismo oficial e o protestantismo denunciem a dimensão mágica da religião, a tendência popular do catolicismo e do pentecostalismo é de privilegiar essa dimensão, embora se coloquem em posições bem distintas no campo religioso. Apesar das diferenças, mantêm uma equivalência, uma identidade básica.

---

<sup>108</sup>Fernando Brumana e Helda Martínez, (1991, p. 415) tentaram detectar esse aspecto observando a umbanda no campo religioso, a partir da visão dos seus próprios agentes. Para os pesquisadores “a posição da umbanda no campo religioso é correlativa à perspectiva que seus agentes têm deste em seu conjunto e de cada um de seus integrantes”.

Tal situação é decorrente da quebra existente no campo religioso onde agências e agentes, no decorrer da competição pelo monopólio da gestão de bens religiosos, não ocupam posições equivalentes. O catolicismo popular, a umbanda e o pentecostalismo são cultos desenhados a partir de lugares definidos, de subalternidade, do tecido social e que conservam o estigma de seu lugar de onde se fazem ouvir.

Nesse sentido, o campo religioso de Morro Agudo apresenta-se a partir das religiões das classes populares, religiões estas que se relacionam num tenso espaço subalterno desenhado pela resistência a um poder contestador. As religiões nesse espaço vivem das estratégias com que encaram sua “subalternidade”, estratégias derivadas de seus próprios códigos místicos.

O pentecostalismo entra no campo religioso local introduzindo uma dimensão do sagrado mais racionalizada e institucionalizada recriando uma nova relação com o sagrado. O teor “mágico” da religião, as experiências espirituais (transes e êxtases), que são manifestações individuais, são ajudadas e sancionadas pelo coletivo institucional que emprega nas técnicas terapêuticas a inspiração bíblica, ou seja, o pentecostalismo legitima-se perante o social mais amplo ao apropriar-se do capital religioso legítimo - o universo cristão. Os pentecostais entendem que é fundamental para sua missão anunciar a segunda vinda de Cristo através da propagação de dons carismáticos, conforme a descrição bíblica, reforçando excessivamente a importância da “cura divina”.

O caráter mágico do pentecostalismo é um ponto doutrinário importante que, de modo análogo ao ocorrido entre as religiões mediúnicas, a umbanda por exemplo, se torna um poderoso atrativo de fiéis que se esforçam por meio de técnicas que estimulam a experiência a caminhar em direção ao sagrado, o que significa a posse do crente pelo sagrado. Esse fato é identificado por Mendonça (op. cit. p. 247) da seguinte forma: “O êxtase religioso constitui o mais forte componente de recusa de intermediação do discurso articulado e do esforço de fuga para um outro universo que corresponde a essa negação”.

Vemos então no campo religioso de Morro Agudo o desenho de um quadro em que um conjunto de instituições se relacionam entre si disputando a crença dos moradores. Nesse quadro os representantes dos grupos religiosos atuam para adquirir o maior número de adeptos possível, objetivando conquistar o monopólio do exercício do poder religioso sobre a população local e da

gestão dos bens de religiosos. Nesse contexto podemos observar que ocorre um enfrentamento entre as religiões que se manifesta não só no âmbito da concorrência para “ganhar” adeptos e conquistar clientes, mas também no âmbito doutrinário.

Isso sugere um clima de competição acirrada entre as agências religiosas que, por meio das estratégias de subversão dos agentes religiosos, tendem a deslegitimar os donos do mais forte do capital de legitimidade, colocando em questionamento suas normas éticas, para, assim, apropriar da sua clientela presente ou futura, por estratégias comerciais que as casas de tradição não podem se permitir sem comprometer a sua imagem de prestígio e da exclusividade.

Sugerimos que o campo religioso local ordena-se em função dos limites territoriais definidos pelos próprios agentes das identidades religiosas, organizando-se em torno da atuação no campo dos “que, sem cessar, atualizam o repertório das alternativas de participação de categorias diferentes de afiliados em diferentes modalidades de agências do sagrado” (Brandão, *op. cit.*, p. 87).

Visualizando o campo religioso local a pudemos constatar que há naquela sociedade uma hierarquia entre as diferentes tradições religiosas historicamente estabelecida através dos valores definidos como legítimos pela sociedade. Assim, a religião católica parece encontrar-se em posição dominante em relação às tradições protestantes e afro-brasileiras que são predominantes na área. As religiões protestantes encontram-se em posição dominante em relação às religiões afro-brasileiras que, por sua vez, estão em posição dominada em relação às religiões cristãs.

Nesse cenário hierarquizado, o trabalho dos agentes vai depender da

...força material e simbólica dos grupos ou classes que ela pode mobilizar oferecendo-lhes bens e serviços capazes de satisfazer seus interesses religiosos, sendo que a natureza destes bens e serviços depende, por sua vez, do capital de autoridade religiosa de que dispõe levando-se em conta a mediação operada pela posição da instância.”(Bourdieu, 1984, p. 58).

Assim, vemos que o enfrentamento entre representantes dos grupos de religiões “cristãs” e “não-cristãs” pode ocorrer em maior ou menor grau, dependendo da proximidade entre uns e outros. Essa disputa ocorre com mais intensidade entre pentecostais e afro-brasileiros por conta da idéia de ilegitimidade social de suas crenças, consideradas pelos protestantes que põem em questão a sua validade diante da sociedade.



A umbanda, que no passado nasceu e sobreviveu absorvendo a linguagem dominante geradora da tradição religiosa sincrética, encontra-se agora no campo religioso brasileiro aliada ao catolicismo, até porque não rompeu com a tradição do campo religioso. Por outro lado ela se encontra em oposição ao cristianismo protestante, e se vê diante dos desafios de resistir à linguagem e à competição do pentecostalismo que, para se afirmar como legítimo, sustenta a tese de ser a religião legítima da “salvação”.

Tal postura se observa nas declarações de intenção que eles usam para expandir e transformar o campo religioso numa “grande comunidade de *salvos*”, subtraindo as religiões não-cristãs - como a umbanda, considerada pelos pentecostais como “religião antibíblica e maligna”, como nos declara um presbítero da Igreja do Evangelho Quadrangular:

Essas religiões, umbanda, candomblé são movimentos antibíblicos. não têm valor como religião. Eles dizem que são espíritas que incorporam espíritos ancestrais, espíritos de luz, espírito sem luz. Isso tudo é mentira. É satanismo puro. Então se propagam essas coisas e as pessoas são enganadas. Acham que estão conversando com espíritos que vão lhes fazer um bem, quando, na verdade, esse espírito está sugando sua alma em troca de benefícios...

O mecanismo de proselitismo contra as religiões afro-brasileiras é declarado e reforçado constantemente aos possíveis “irmãos evangélicos”. Com isso, os pentecostais, além de pregarem a ideologia religiosa, defendem um sistema de vida contrário às antigas tradições religiosas do povo, o que resulta numa situação de tensão entre agentes e agências.

Nessa relação de enfrentamento verificamos que os discursos agressivos são os mais utilizados. Os agentes lidam com linguagens pouco tolerantes em relação ao seu oposto. Com habilidade, os protestantes pentecostais lidam com a palavra para persuadir e conquistar principalmente as pessoas oriundas da umbanda e do candomblé. Com uma marca fortemente proselitista as denominações pentecostais querem convencer as pessoas a todo custo do seu “poder sobre satanás”. A ênfase na *conversão*, especialmente na *libertação* e no *poder da Palavra de Deus*, é o que brota com mais ímpeto no discurso, que muitas vezes é pobre e repetitivo, marcado principalmente pela idéia de *combate ao mal*. A declaração abaixo do pastor da IEQ, exemplifica bem essa agressividade no discurso:

Hoje podemos considerar que em Morro Agudo não tem mais aquela porção de terreiros de macumba como havia antigamente. Muitos se fecharam e hoje ali neste lugar nasceu uma igreja evangélica. Em Nova Iguaçu mesmo há um exemplo: a nossa

igreja do Evangelho Quadrangular está no lugar onde antigamente era um centro de macumba, entendeu? Então, quer dizer, o espiritismo não tem nada de Deus porque se fosse sua casa estaria erguida até hoje...

É comum ouvir acusações dos pentecostais aos umbandistas e candomblecistas de “charlatanismo” e “marmotagem”, “adoradores de demônios” e outros adjetivos e a condenação dos católicos por causa da adoração de imagens e da falta de rigor na proibição de freqüentar outros cultos. Vale ressaltar aqui que a história mostrou que a luta pelo monopólio de bens religiosos no campo religioso brasileiro levou o catolicismo à violência contra os umbandistas. Com o advento do Vaticano II a postura do catolicismo diante da umbanda se modifica. Com uma proposta ecumênica frente ao modelo religioso sincrético, a umbanda se transforma em parceiro legítimo do catolicismo dentro do mercado concorrencial (Renato Ortiz, 1978, p. 189) A mesma parceria ecumênica tentou-se com o protestantismo com várias iniciativas, porém sem sucesso. No final dos anos 70, já havia uma certa desilusão católica com o esforço ecumênico em relação ao protestantismo e, nos anos 80, já é clara a manifestação de preocupação da hierarquia católica com o crescimento protestante (Stoll, 1990, p.31, *apud* Freston, 1993, p. 11), manifestação está que se limita apenas aos discursos. O depoimento do vigário da paróquia local exemplifica essa situação de conflito que a Igreja Católica vem enfrentando na área e mostra de que maneira ela reage ao confronto dos protestantes pentecostais:

Outro dia fizemos uma celebração na igreja para protestar contra a violência alarmante aqui no bairro. Convidei representantes das associações de moradores, dos colégios, clubes e outros grupos. Era domingo, estávamos realizando uma missa, quando chegou um grupo de “crentes”. Colocaram um caminhão de som logo na frente da igreja, enquanto nós aqui dentro estávamos reunidos para denunciar a violência, eles estavam cometendo a violência, gritando bem alto pelo alto-falante, aleluia! Eu tive que mandar fechar o portão da igreja porque a gente aqui não escutava nada. Então a nossa posição diante da violência e intransigência é fazer com que o povo se reúna e denuncie. Enquanto que de outro lado tem um grupo de crentes que preferem que tudo isso permaneça como está...

A imagem que os umbandistas têm dos *crentes* pentecostais é de serem “religiosos fanáticos”, insistentes na abordagem das pessoas, mas corajosos na divulgação de sua fé. São unidos, muito bons conhecedores e seguidores dos ensinamentos da Bíblia.

Os crentes não são pessoas ruins não, eles tão na deles. Quando eles querem se aproximar da gente para falar de Deus, a gente vai saindo de fininho e deixa eles falando sozinho. Eu acho eles muito corajosos quando ficam na rua com aquele calor

todo falando o tempo todo com a Bíblia na mão gritando, tirando o diabo. Acho eles muito fiéis à religião deles (declaração de um católico que diz freqüentar a macumba).

O pentecostalismo é um inimigo público e declarado da umbanda, mas os umbandistas não se preocupam muito com isso. Entretanto, há um certo sinal de inquietação diante do enfrentamento dos agentes pentecostais sobre os seguidores da umbanda. A preocupação com a “feitiçaria” está sempre viva entre os agentes pentecostais, que se apresentam como defensores dos ataques dos demônios e da feitiçaria.

Dessa maneira eles se vêem como os “soldados de Cristo”, ou seja, como aqueles que lutam contra o mal para salvar os sofredores que vivem sob o “jugo de satanás”, como representantes legítimos de uma religião que “combate todas as mazelas do mundo” que o catolicismo não conseguiu combater e às quais preferiu se aliar. Os pentecostais imbuídos da idéia da “libertação” e da “salvação” consideram-se como os únicos que podem enfrentar objetivamente o *mal*, praticando o “exorcismo” e “libertando” as pessoas possuídas pelo espírito maligno que está diretamente associado às entidades da umbanda e do candomblé. É nesse ponto que as religiões afro-brasileiras aparecem como as religiões que mais sofrem investidas dos *crentes*, que têm necessidade e urgência em divulgar a palavra, salvar as pessoas e com isso expandir sua religião. Mariza Soares (1990, p. 95), analisando o fenômeno da “guerra santa” presente no discurso evangélico das igrejas pentecostais mobilizadas com a obra da *libertação*, diz:

Isso faz com que a “guerra santa” seja uma sucessão de batalhas cujos oponentes estão bastante desequilibrados em suas forças. Do lado evangélico temos o verdadeiro exército de “salvos” com um projeto bem definido de expansão. De outro pequenas comunidades que não entendem por que estão sendo atacadas, nem tampouco têm como se defender. (Mariza Soares, 1990, p. 95)

Embora a população local estabeleça uma relação de tolerância com as agências e os “especialistas da fé”, há entre estes últimos um clima de intolerância. Tal fato é percebido na atuação dos protestantes pentecostais da área, que utilizam mensagens “fortes” e “diretas” aos umbandistas. Para os pentecostais a magia que integra o universo umbandista é considerada inferior em relação à sua experiência espiritual. O principal argumento que os pentecostais usam para justificar sua posição superior em relação à crença umbandista está no fato de que eles estão do lado da Bíblia e o umbandista está do lado de satanás.

Os ataques verbais sugerem a intenção de deslegitimar o grupo concorrente e conquistar para si a clientela tradicional dessa religião. Vejamos um exemplo na fala do pastor titular da IEQ:

As pessoas que procuram o espiritismo não sabem que estão sendo enganadas. Aquilo é o diabo que está atraindo o povo, que não conhece a verdadeira palavra de Deus. Essa coisa de Iemanjá, Ogum, São Jorge, isso tudo é coisa do diabo mesmo, que tem um nome para poder se prevalecer no meio das pessoas...

Ao que parece o sucesso da atuação das Igrejas Evangélicas Pentecostais sobre as religiões afro-brasileiras está no proselitismo que “associa a idéia de diabo e diabólico à umbanda e ao candomblé” (Carmen Macedo, 1986, p. 134). A ênfase no demônio associando-o à umbanda é uma das estratégias mais usadas pelos pentecostais para imobilizar o trabalho dos umbandistas junto à sua clientela. Embora os pentecostais reconheçam a eficácia do trabalho de cura na umbanda, tal trabalho é sempre associado ao trabalho do espírito maligno. Por isso, as pessoas que passam pelos terreiros de umbanda na busca de cura para suas aflições estão potencialmente possuídas pelo *mal*. Como exemplifica a afirmação de uma obreira da Assembléia de Deus:

...Não é que eu não acredito, o demônio também cura, mas ele quer sempre alguma coisa em troca. Se você não der o que ele pediu em troca da sua cura, ele pode te matar, te destruir...Satanás dá com a mão direita e tira com a esquerda... Então hoje você está curada, amanhã se você não der o que ele te pediu você volta a ficar doente de novo, até piora a sua enfermidade...

Na realidade os pentecostais admitem a existência e a eficácia das entidades manipuladas pelos *macumbeiros*. Os *crentes* enfrentam a umbanda e os umbandistas não porque suas crenças e práticas religiosas sejam “falsas”, mas principalmente porque são consideradas malignas. Os umbandistas, ao que parece, têm consciência de que a religião opera com forças ambíguas, ou seja o sistema umbandista trabalha com forças tidas como de luz e sem luz mas que tende a evoluir e alcançar a luz; mas entre ficar com uma e outra eles preferem ficar com as duas. A procura do cliente ou do fiel *crente* pelo templo evangélico pentecostal muitas vezes se dá em defesa contra uma suposta perseguição de entidades oriundas dos terreiros.

Todos os dias e em todas as partes do lugar encontramos uma igreja evangélica. Cultos não faltam dentre as várias denominações. Nos fins de semana algumas igrejas realizam culto na

praça central do bairro. Sempre tem um *crente* trabalhando nas ruas, nas conduções, distribuindo folhetos, parando as pessoas para fazer proselitismo.

Essa atividade diligente do *crente* é uma importante tarefa, porque se trata principalmente da expansão da crença visando à conversão daqueles que estão no “caminho do mal”, e porque se trata de um trabalho de luta pela vitória do *bem*. Essa é a questão de maior relevância no universo pentecostal, porque tem um significado simbólico importante na construção da visão de mundo.

Apoiado na ética da individualidade, o pentecostalismo estabelece uma racionalidade no universo religioso, dando condições ao indivíduo de usufruir a seu modo dos bens simbólicos, o que faz com que os adeptos do pentecostalismo atuem no campo religioso da maneira como acharem melhor, principalmente no trabalho de seus agentes na abordagem dos indivíduos.

...Então Jesus deixou na nossa mão o ensino da doutrina conforme seus mandamentos. Jesus disse: **Ide e ensinai a todas as nações** (destaque nosso). Por isso temos que sair por aí dizendo que Jesus Salva, Cura, batiza com o Espírito Santo, e que ele voltará, mas antes de tudo ele liberta, essa é a base da nossa doutrina. E nós temos libertado muitas pessoas possuídas por espíritos malignos, em nome do Salvador Nosso Senhor Jesus Cristo, que se denominam Ogum, São Jorge e que nada mais são do que demônios...

O principal argumento dos protestantes é o de caminhar corretamente de acordo com a orientação da Bíblia, que é o sinal de *libertação e salvação*. O *mal*, a grande preocupação dos pentecostais, está não só na “degradação moral”, mas na “degradação espiritual”. O homem que recebe os espíritos da umbanda está degradado espiritualmente e precisa ser salvo (Mariza Soares, op. cit.).

Daí a ênfase no exorcismo, na cura física e psicológica (sinal de adaptação às sensibilidades da sociedade de consumo e às exigências do mercado religioso). Atualmente é o que as novas igrejas têm ostentado em face das agências umbandistas que também realizam os mesmos trabalhos. Diferente do pentecostalismo clássico (vide cap.2, nota 15), nas atuais Igrejas Pentecostais, também identificadas como agências de cura divina (Mendonça, op. cit.), a *conversão* parece ter perdido a centralidade nos discursos de seus agentes para a *libertação*. “Seu objeto primeiro não é converter e sim libertar as pessoas do jugo de satanás” (Mariza Soares, op. cit., p. 85). A ênfase no exorcismo, portanto, decorre principalmente daqueles que

de algum modo tiveram uma passagem pelos terreiros. A declaração do pastor da IEQ nos ajudará a entender melhor essa questão:

Nós cremos que Jesus liberta e salva o mais vil pecador, que ele cura todos os tipos de enfermidade. Por isso devemos expulsar o demônio, ele está presente nas pessoas. Porque uma pessoa sem Jesus no coração é uma casa vazia. Então o inimigo vem e se apossa. Às vezes você vê problema de marido que mata a esposa, problema de bebida, de tóxico. Então aquilo ali não é a pessoa, é o demônio que se apossa da pessoa e leva ela a cometer certas coisas. A Bíblia diz que nós não temos que lutar contra a carne, mas sim contra o espírito maligno, porque tudo ali, tudo que tem nos causado mal é obra de satanás. Então devemos exigir que o demônio saia em nome de Jesus, para que a pessoa se liberte e se salve daquele mal ....

A ênfase na realização de *curas e milagres* está intimamente associada ao *exorcismo* (*libertação*), o que é uma das estratégias mais utilizadas contra a umbanda. O objetivo primeiro é “libertar”, depois conquistar a pessoa por meio do discurso da vigilância contra novas investidas demoníacas, o que cria vínculos mais duradouros com a instituição religiosa e seus membros, favorecendo a adesão à religião e somando mais um membro para a comunidade de “*salvos*”. Se a pessoa teve de alguma forma passagem pelos terreiros de umbanda a doença e os infortúnios são problemas causados pela influência das entidades malignas que lá se encontram. E a cura se realiza com a libertação ou o exorcismo.

No bairro há algumas igrejas e alguns pontos de pregação que ficam abertos diariamente para realizar curas. Além disso, a mídia também tem um papel importante no trabalho proselitista. A rádio local<sup>109</sup> realiza pregações e cultos diariamente, divulgando as curas realizadas pelos agentes religiosos em suas igrejas. São apresentados aos ouvintes depoimentos de pessoas “enfermas” e que obtiveram a cura por meio das orações, dos cultos de libertação onde o “espírito maligno” da umbanda foi expulso. Nesses programas são declarados os maiores dramas vividos pelos fiéis, dramas estes que parecem se identificar com a vida do ouvinte. A declaração de um *crente* a seguir mostra como o fiel se identifica com a programação religiosa transmitida pelos meios de comunicação:

---

<sup>109</sup> Rádio Mauá Solimões AM de Nova Iguaçu apresenta cerca de 14 programas evangélicos. Também transmite diariamente programas e anúncios que divulgam a crença umbandista e afro-brasileira tais como: “Umbanda, uma luz no caminho”; “Raízes afro-brasileiras”; programa “A hora de Exu”; “Viagem ao mundo de Umbanda”; “Federação Umbanda Nações Africanas”; “Pétalas de Rosas em Umbanda”; “Cultura e Mistérios da Magia Africana”; e “Umbanda: Religião Gege, uma nação”.

Eu escuto de vez em quando as programações evangélicas da rádio. Eu gosto de ouvir porque a gente ouve muita coisa que tem a ver com a vida da gente. O programa fala muita coisa que a gente tá passando. a gente naquela fé ouve as orações, os testemunhos e se alivia. Eu conheço gente que foi curada e que se converteu com as orações e as pregações do pastor transmitidas pelo rádio. Outro dia quando o pastor começou a pregar eu sentia que ele pregava sobre a minha vida só podia ser, cada coisa que ele falava eu sentia como se tivesse levando uma bofetada, uma chacolhada. É bom ouvir, os programas informam a gente sobre os cultos, dos horários, endereços das igrejas, as reuniões de oração, eles orientam bem a gente...

Douglas T. Monteiro (1988) diz que a audição de programas evangélicos pela rádio é uma tendência que se acentuou nos grupos pentecostais mais recentes a partir do crescimento da *cura divina*. Para esse autor:

O uso do rádio como veículo de mensagens evangélicas de conversão cede lugar a seu emprego antes como instrumento de cura; a crença na eficácia das orações e bênçãos emitidas pelo rádio é difundida pelos próprios missionários que, inclusive, reconhecem os efeitos de uma via curativa transmitida a pessoas e a objetos através das ondas. Expressões tais como "poderosa corrente de oração" são empregadas. (op. cit., p. 84).

A rádio local é interdenominacional, ou seja, várias denominações transmitem seus cultos<sup>110</sup> diretamente das igrejas. As programações são ilustradas com canções evangélicas (gospel) e canções religiosas tradicionais dirigidas quase sempre pelos pastores. Os programas religiosos transmitem os depoimentos e testemunhos das pessoas que obtiveram a "cura", que foram "libertadas" e se converteram, e além disso realizam também entrevistas com alguns irmãos de outras denominações.

A programação conclama todos os ouvintes a ouvir a *Palavra de Deus* e a colocar alguns objetos, como roupas, copo d'água, perto do rádio, pois "acredita-se que uma força benéfica, de origem direta ou indiretamente divina, pode infundir-se em objetos ou em pessoas, protegendo-as ou afastando-as dos males"(Douglas T. Monteiro, op. cit. p. 93).

A rádio costuma transmitir os cultos de libertação, que é na verdade o momento da *cura milagrosa* e o momento de ataque a entidades espirituais dos terreiros da umbanda e do candomblé. Algumas vezes trata-se de uma transmissão ao vivo de cultos realizados nas igrejas; os ouvintes ouvem o pastor invocar e destratar os "demônios" cujos nomes são das entidades espirituais da

---

<sup>110</sup>Evangelho Quadrangular, Universal do Reino de Deus, Deus é Amor, Assembléia de Deus são algumas denominações protestantes pentecostais que transmitem seus cultos pela rádio local.

umbanda; ouvem-se os gritos e ruídos provocados pelos possessos que, aparentemente, parecem incorporados nas pessoas que estão presentes no “culto”; e isto ocorre para que os ouvintes tenham uma “prova” da existência do maligno. O pastor ora e, em seguida, ouvem-se palmas e gritos de louvor que encerram a sessão de exorcismo.

Os testemunhos dos fiéis e ouvintes da programação oriundos da umbanda, que se libertaram e se converteram, também são apresentados para que os ouvintes tenham a prova da vitória do *bem*. As pessoas declaram-se libertas e recompensadas.

Cada denominação realiza seu culto, divulga as atividades que estão sendo desenvolvidas em suas igrejas, como cultos, horários, festas, reuniões etc. Divulgam também cartas de ouvintes que pedem orações, agradecem uma graça obtida e dão testemunho.

Outra forma de proselitismo muito utilizada pelas denominações pentecostais do bairro são as suas publicações. As igrejas do bairro costumam receber das igrejas centrais folhetos, jornais e revistas, camisetas, chaveiros etc. Alguns materiais têm distribuição gratuita e geralmente os agentes se equipam com esse material para distribuir para as pessoas nas ruas, nas visitas, num verdadeiro trabalho de corpo-a-corpo. Os folhetos são os mais divulgados; neles estão contidos mensagens com um apelo à salvação apoiadas em citações bíblicas, narrativas de testemunhos de convertidos, endereço e nome da igreja. Por vezes o conteúdo do folheto é um convite a aliviar-se das suas aflições. O conteúdo do texto a seguir exemplifica a questão.

**NÃO SOFRA MAIS.** Você que está desenganado, aflito, possuído. Você que é escravo da tradição, de sua cultura, da sociedade, do modismo, do consumo, do carro, do relógio, do trabalho, do dinheiro, do horóscopo, do bom tempo, do temperamento, do álcool, das drogas, da mentira, do vício, do pecado, do diabo e da morte. (Se a lista é ainda maior, complete-a você mesmo). Mas, olha, Jesus é o libertador por excelência... “Se o filho vos libertar verdadeiramente sereis livres”... Ele veio buscar e salvar o perdido, aquele que é escravo de muitas coisas e de muita gente... Você é um deles. É, portanto, um candidato à libertação. Aproxime-se então de Jesus Cristo pela fé, pelo clamor, ...Você será liberto. Em Jesus você pode confiar. (Folheto entregue por uma *crente* no ponto de ônibus do bairro).

#### **O TEU DEUS ONDE ESTÁ?**

Vivemos num mundo de muitos deuses, de muitos templos, de muitos cultos, de muitos rituais, de muitos adoradores, de muitos profetas e de muitas mensagens...Mas há um Deus que nos fez, que nos salva, que nos responde, que nos escuta, que nos liberta. Ele é o Deus único poderoso...que veio ao nosso encontro na pessoa de Jesus Cristo...A esse Deus você deve entregar sua vida. Faça isso hoje, agora. Ai mesmo onde você está. Ele o receberá, o aliviará dos seus fardos, salvará a sua alma e lhe dará vida Eterna em Cristo.



Outra estratégia dos agentes pentecostais muito enfatizada nos discursos dos *crentes*, aproveitando-se da moldura marginal da umbanda e da ilegitimidade social da religião, está em associar as péssimas condições de vida da população do bairro, o desemprego, à presença de terreiros de umbanda e candomblé espalhados pelo bairro que, segundo eles, transmitem “influências malignas” sobre os moradores do lugar. Culpa-se as religiões afro-brasileiras por tudo de ruim que existe no bairro e no país.

Por outro lado, vemos os umbandistas envolvidos num emaranhado de incessante combate dos pentecostais. À umbanda cabe a defesa de sua sobrevivência e de sua liberdade de religiosidade.

A observação revelou-nos que as estratégias de atuação dos agentes e agências pentecostais são uma ameaça constante aos cultos de tradição africana, os quais parecem não ter um mecanismo muito eficaz de defesa para enfrentá-las. Sugerimos que por conta da tradição “afro”, cristã <sup>111</sup>, a umbanda tenta reagir, ainda que de maneira implícita, ao combate dos evangélicos pentecostais, até porque historicamente lhe foi dada a posição de religião de segunda categoria no quadro do campo religioso brasileiro em relação às religiões cristãs, o que dificulta ao agente e à agência umbandista imporem-na como crença legítima perante o social mais amplo, “o que faz com que em parte a aceitação do cristianismo nas religiões afro-brasileiras seja resultado da própria dominação”, podendo torná-las vulneráveis numa situação de enfrentamento com as religiões cristãs (Mariza Soares, op.cit., p. 95).

A reação dos agentes umbandistas e das religiões afro-brasileiras, de um modo geral, contra o proselitismo pentecostal aparentemente não se dá no mesmo nível, ou seja, no âmbito do discurso público desqualificando o seu oposto. Eles preferem proclamar-se ecumênicos e de “paz”, como costumam afirmar.<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup>A literatura umbandista não realiza nenhuma colocação abertamente contrária à Igreja Católica ou a outras igrejas. No conjunto das igrejas todas se apresentam como legítimas. Os umbandistas, de fato, oferecem o seu reconhecimento a todas as igrejas. Patricia Birmam (1980, p. 38).

<sup>112</sup>Brandão (1987, p. 61) coloca que, nesse aspecto, a não-resposta à acusação teológica e ética feita pelas igrejas cristãs instrumentaliza ainda mais tais agências que estabelecem um código religioso que ilegitima os cultos de possessão, o que lhes serve de contraprova da própria ilegitimidade de tais grupos.

O fato que se coloca aqui é a condição socialmente estigmatizada dos cultos afro-brasileiros. Eles têm para a sociedade abrangente uma certa moldura marginal de religião de negros e pobres. Tal imagem faz com que os umbandistas, ao que parece, tenham consciência da subalternidade de sua crença no campo religioso, e com isso o agente umbandista tem um preço social a pagar pelo fato de ter poderes considerados “perigosos”. Esse preço é, como todos os umbandistas sabem, o enfrentamento de um estigma. Como nos afirma um pai-de-santo umbandista:

Olha o umbandista se vê como uma pessoa humilde, sem egoísmo, disposta a oferecer ajuda àqueles que necessitam. O umbandista respeita muito o ser humano, embora não seja muito respeitado como merece. A umbanda e o umbandista devia ser tratado com mais carinho, com um pouco de respeito. O umbandista não agride ninguém, a não ser que ele seja agredido, mesmo assim ele recebe mais paulada do que dá. As críticas são muitas sobre a umbanda, e sobre o umbandista, todo mundo sabe disso, nos acusam de feiticeiro, charlatões, e tudo de pior que possa denegrir a nossa imagem diante da sociedade, mas o umbandista procura não dá importância para isso. O que ele quer é desenvolver seu ritual sem interferência. As pessoas se incomodam com o umbandista, porque o umbandista não liga para intrigas, não vai tomar satisfação, não grita para fazer prevalecer sua religião. É nossa tradição, é a tradição da nossa região e de todo nosso país, e aquele que se sentir incomodado deve procurar aceitar e conviver com isso porque a umbanda nunca vai acabar...

O umbandista vê a si próprio e trabalha para ser visto pela comunidade como uma pessoa de respeito, cumpridora de seus deveres, incapaz de maldade ou de realizar trabalhos maléficos a alguém. O tempo todo ele procura cultivar uma imagem social positiva e próxima dos valores dominantes, ao que parece, para se defender como cidadão que comunga com os valores dominantes. Vejamos o caso de um pai-de-santo umbandista que faz questão de legitimar sua prática religiosa e sua identidade social:

Todo mundo aqui me conhece e sabe que eu sou uma pessoa honesta, trabalhadora e muito querida por aqui. Meu terreiro é registrado na federação. Tenho o estatuto do terreiro guardado comigo. Tem muita gente que procura minha ajuda. O pessoal aqui é muito bom. Inclusive tenho um bom relacionamento com o prefeito de Nova Iguaçu que sempre me ajuda e ajuda nosso terreiro, oferecendo condução para fazer obrigação em lugares mais distantes. Até com os *crentes* aqui dessa igreja do lado tenho um bom relacionamento com eles. Até da minha ajuda espiritual os *crentes* já precisaram...

A umbanda no campo religioso do bairro procura manter uma relação de tolerância com suas concorrentes. Aparentemente ela é mais tolerante do que tolerada. No entanto, sua relação com o pentecostalismo é tensa pelo fato de essa religião não respeitar a crença umbandista.

Observamos que mesmo diante dos argumentos e discursos dos pentecostais contra a agência e o agente umbandista para se impor e distinguir-se no mesmo espaço social que compartilha com a umbanda, aparentemente o umbandista não demonstra muita preocupação com a agência e o agente pentecostal.

Uma das formas de o umbandista reagir ao proselitismo pentecostal é censurar os crentes: sua rejeição militante com outras formas de relacionamento com o sagrado, seu sectarismo, seu isolamento, o considerar-se superior aos demais. Por outro lado respeita as crenças evangélicas que não só considera tão legítimas como qualquer outra, como também poderosas e eficazes pela fé que encerram. Observemos no depoimento a seguir como os umbandistas vêem as outras religiões, principalmente as evangélicas, que tanto os hostilizam:

Nós da umbanda aceitamos todas as religiões. Pelo lado do umbandista não existe impedimento nenhum de se relacionar com outras religiões, pelo contrário, a umbanda segue aquela linha de que oração demais não faz mal a ninguém. Nós reconhecemos todas as religiões. Agora tem religião que não é assim. Os crentes não aceitam a gente e até humilham a umbanda. Eu não acho isso certo. Cada um tem a sua religião e deve respeitar a religião do outro. Tem espaço para todo mundo, não precisa brigar por espaço. O umbandista acredita no poder dos crentes, eles têm um poder de fé muito grande, uma confiança muito grande em Deus. Só que eles querem se valer disso para nos ofender, rebaixando as outras religiões, principalmente a nossa. Tem muita gente na umbanda que se deixa levar pela pregação do “crente”, pelo tipo de vida que leva o crente. Ele quando vê você ele diz que você está na religião do diabo, que ele é que está salvo. Se a pessoa não tiver confiança em si, nos seus guias, acaba indo na conversa deles. Ai o espírito pega eles dentro da igreja, fala palavrão, quer beber, quer fumar...Ai o pastor enche eles de pancada com a Bíblia, xinga o espírito, maltrata os guias, exorciza, gritam tanto o nome de Jesus que a pessoa fica perdida e aceita a crença. Então, quer dizer, nós estamos vivendo um fanatismo que a gente não sabe nem o que fazer para mostrar que não é nada disso que eles estão falando da umbanda.

A aceitação, por parte dos umbandistas, de seu compromisso com entidades “inferiores” faz com que os *crentes* funcionem como espelho deste lugar por eles ocupado no campo religioso. Ao que parece, os umbandistas aceitam tal aspecto, e até admiram a fé que têm os *crentes*. O que é inadmissível para o umbandista é a idéia de tentativas de invasão de terreiros, publicamente declarada pelos *crentes* que, nos seus testemunhos, afirmam ter conseguido fechar mais um centro. Para os umbandistas isso é uma falta de respeito e uma atitude inaceitável. Eles declaram que seu mecanismo de defesa contra isso está no poder protetor de seus guias, como nos declara um pai-de-santo: “Isso é pressão, eles falam isso para nos intimidar. Eu quero ver um *crente* entrando no meu terreiro. Ele vai rodar tanto na gira que não vai nem achar o rumo de casa”.

Os umbandistas, conscientes dos ataques dos pentecostais, procuram desenvolver um mecanismo de defesa no enfrentamento com os agentes dessa religião. De um modo geral, os mecanismos de defesa dos umbandistas aparentemente apresentam características frágeis. Consideramos que tal postura deve-se ao fato de a umbanda ter uma forte ligação com o universo cristão. Por isso sua defesa não passa de um protesto contra as calúnias levantadas pelos pentecostais. Como segue a observação:

A história da perseguição aos cultos afro-brasileiros mostrou que essa religião possuiu mecanismos de defesa contra as agressões, inclusive policiais. Quanto a esse novo tipo de agressão, que vem envolvida de uma roupagem religiosa, a questão é outra. Aí, o mais importante não é a agressão física, mas a violência simbólica da qual a agressão física vem acompanhada (Mariza Soares, op. cit., 94).

O enfrentamento entre as duas religiões se dá no âmbito simbólico, o que torna difícil para os umbandistas se defenderem, pois a agressão contra eles é envolta numa roupagem religiosa e simbólica e não física, como anteriormente ocorreu quando enfrentavam policiais. Surgem dessa agressão a violência e o desrespeito aos orixás, aos guias, aos santos “assentados”.<sup>113</sup> Quanto a isso os umbandistas aparentemente não sabem como reagir quando um membro do terreiro se afasta e torna-se crente e passa pelo ritual da “fogueira santa”.<sup>114</sup> A única resposta a essa ação é de contestação. Como ouvimos na declaração de uma mulher umbandista:

Eu acho um absurdo tudo isso. Tem uma senhora que já fez de tudo na macumba, pintou e bordou e depois foi para crença porque ela disse que queria se libertar dessas coisas porque a vida dela não estava indo pra frente. Mas ela pintou muito quando era do santo... Quando foi para lá, disse que se arrependia de tudo, e resolveu se converter. Pegou as coisas do santo que ela tinha reunido os irmãos, o pastor e tacou fogo em tudo. Aquilo ali me deu uma tristeza tão grande que eu não consegui tirar aquilo da minha cabeça. Se ela pensa que fazendo aquilo vai se libertar dos guias dela, ela tá enganada... Ela ainda vai apanhar muito dos guias. Ela pode queimar a imagem mas o espírito ela não queima. Isso ela ainda vai carregar por muito tempo...

Os espíritos, no campo afro-brasileiro, têm um valor positivo, de “proteção”; no campo cristão protestante esses espíritos têm valor negativo, de destruição. Esse elemento simbólico valorativo é muito utilizado pelos agentes pentecostais para atuar junto aos adeptos das religiões

---

<sup>113</sup> Guia que foi confirmado na cabeça do adepto por via ritual, e que deve ser resguardado pelo adepto para o resto de sua vida e após a sua morte. Neste momento um parente ou uma pessoa muito próxima deve continuar cuidando daquele santo já assentado.

<sup>114</sup> A “fogueira santa” faz parte do mecanismo proselitista dos *crentes* pentecostais que exigem do neófito, como prova de sua salvação, libertar-se de todos os seus pertences da religião anterior queimando-os diante dos irmãos.

afro-brasileiras, que aparentemente oscilam entre um pólo e outro. E a utilização dessa estratégia por parte dos pentecostais parece eficaz. Nesse aspecto os umbandistas não têm muito o que fazer, a não ser resistir com um mecanismo proselitista e apresentando formas legitimadoras de integração da religião na sociedade.<sup>115</sup>

Uma das formas que os seguidores da umbanda encontram para se defender e tentar legitimar-se é se apropriar dos elementos dominantes na sociedade global, acatando os valores sociais dominantes com base nos quais determinados “grupos sociais” são vistos como inferiores ao mesmo tempo em que tiram desse estigma sua força (Patrícia Birman, 1985). Através da eficácia do poder mágico dos “grupos sociais inferiores” os umbandistas procuram satisfazer sua clientela desempenhando com eficiência seus trabalhos mágicos, para conquistar o “mercado” e aumentar a preferência dos consumidores.

Outro dia mesmo atendi uma menina “crente”, ela era da Assembléia de Deus, aqui do lado. Ela estava com muita “obsessão” e o pastor da igreja não conseguia tirar. Então o pai dela, que era um conhecido aqui da rua, a gente sempre se cumprimentava, mandou me chamar para ajudar tirar a obsessão da menina. Foi na casa dela. Então eu entrei, fui bem recebido, por eles lá. E consegui tirar. Inclusive passado uns tempos a menina começou a freqüentar o terreiro aqui, mas a família acabou indo embora para Minas.... Então tem muita gente que fala da umbanda mas, quando precisa, minha filha, não tem jeito... Eles falam que o espírito faz isso, faz aquilo, mata, aleija. O espírito não faz nada disso, quem faz é a pessoa que tem a malvadeza dentro dela...

Há dentro do universo umbandista uma necessidade por parte do agente de mostrar a forma privilegiada com que se trabalha em seu espaço religioso, diferenciando-a das deformações que se encontram por toda parte. Tal fato é importante para cultivar e melhorar cada vez mais a imagem social positiva do agente e da agência perante a comunidade. O parâmetro com o qual os próprios umbandistas medem a sua legitimidade no contexto religioso é a visão que eles têm do seu terreiro, do seu trabalho e do nível da clientela que os procura. Um pai-de-santo umbandista, ao descrever um pouco da história da criação de seu terreiro, faz questão de ressaltar a presença em sua casa de pessoas com um nível social e cultural superior. Isso, para a agência e para o agente, parece ter muita importância porque ajuda a legitimar o culto aos olhos da sociedade inclusiva, como podemos observar pela fala de um pai-de-santo:

---

<sup>115</sup>Ortiz (1978) considera pelo menos três formas legitimadoras que concorrem para a integração da umbanda na sociedade. São elas: antigüidade da religião; discurso científico; discurso cultivado.

Eu tenho percebido que apesar de toda essa gritaria, essa confusão que os *crentes* fazem da “macumba”, a procura pelo terreiro não caiu, pelo contrário, eu tenho atendido sempre gente nova. Sempre tem cliente que quer ser atendido. Dia de sessão então nem se fala, a sala fica lotada tem gente que acaba ficando para fora de tanta gente. Vem gente de longe, de Caxias, de Nova Iguaçu, do Rio, vem gente de todo lugar. Inclusive gente grande já veio aqui procurar meu serviço. Quer dizer, os crentes tão gritando, se desgastando à toa, porque não é humilhando os orixás, a nossa crença, que eles vão conseguir destruir a crença do povo...

Outro aspecto encontrado pela umbanda para enfrentar o proselitismo pentecostal é fazer também proselitismo por meio de revistas especializadas, artigos em jornais, programas de rádio etc. A religião umbandista e as religiões afro-brasileiras, de um modo geral, através desse mecanismo semelhante ao dos pentecostais, procuram divulgar melhor sua crença e desmistificar a imagem de crença associada a satanismo, rebatendo críticas e explicando sua situação vivencial na sociedade brasileira.

A rádio Solimões de Nova Iguaçu (AM) também é um instrumento de divulgação das crenças de origem africana. O programa é dirigido por especialistas (pais e mães-de-santo) que orientam os ouvintes por telefone ou por cartas esclarecem dúvidas. O programa é acompanhado de músicas que são tocadas nos terreiros. Realizam-se entrevistas com os especialistas mais conhecidos do universo religioso afro-brasileiro. Também são divulgados alguns “testemunhos” de membros umbandistas que obtiveram graças com alguma entidade. Ensinam-se receitas de remédios, orações, comidas de santos, ebós etc.

Os jornais e revistas especializados são vendidos nas bancas de jornais, oferecendo à população acesso ao melhor conhecimento da crença. Nesses instrumentos tem-se acesso ao conhecimento dos símbolos e regras de conduta. Além disso, o comércio também é outro instrumento que ajuda nesse processo de divulgação da crença. Tanto o mercado municipal quanto algumas pequenas lojas do bairro são abastecidos de objetos, roupas, comidas, livros e revistas especializados para os rituais.

Por outro lado, vemos que seguidores umbandistas e agentes do candomblé têm se mobilizado, trazendo para dentro do terreiro debates sobre formas de ação na sociedade e enfrentamento ao proselitismo dos evangélicos pentecostais, a partir do fortalecimento das vivências dos terreiros.

Os adeptos mais antigos e tradicionais da religião fazem críticas a determinados agentes e agências que estão atendendo os clientes sem qualquer preparo. Segundo eles esses agentes novos e despreparados são os que “mancham a imagem da religião perante a sociedade”. A utilização da religião em benefício próprio, a distorção do culto, a fraqueza mágica, a prática da feitiçaria são alguns eixos que suportam estas críticas. O depoimento de uma mãe-de-santo esclarece essa questão:

Tem muita gente que “trabalha” muito bem, mas tem muita gente que se dá muito bem às custas da religião. Tem gente que não conhece nada, não sabe de nada, não fez obrigação para santo nenhum, não tem autorização, e tá por aí fazendo bobagem. Acho que nós estamos passando por aquilo que meu pai sempre dizia: “filho não pode virar contra o pai”. Estamos vendo o que ele temia, os filhos estão virando contra o pai. Isso é o fim do mundo. Terreiro bom mesmo tá diminuindo. Os filhos estão por aí pintando e bordando. Os filhos não querem mais aprender com paciência. Quer se soltar cedo, abrir seu barracão sem ordem de ninguém. Sem conhecimento verdadeiro do fundamento. Isso é que acaba queimando a imagem da religião. Por isso os “crentes” sai por aí falando, e com razão. Eu não tô dizendo que o que eles falam é verdade mas, tem gente do santo que dá motivo para eles falarem mal da religião. Isso não é bom, porque enfraquece a religião dos orixás diante da comunidade, dando espaço para eles acabar com a nossa tradição...

A abertura de novos terreiros, tanto para as entidades articuladoras das religiões afro-brasileiras como para as federações de umbanda e candomblé, é vista com muita cautela. O argumento baseia-se no despreparo dos pais-de-santo. Muita gente, por falta de conhecimento e improvisação, considera-se “pai-de-santo” sem realmente sê-lo, realizando “falsas práticas” com a finalidade de obter apenas ganhos financeiros. Isso pode enfraquecer a religião afro-brasileira diante da opinião pública e facilitar a ação daqueles que pretendem impor sua opinião e seu poder sobre os adeptos dessa religião, como nos explica o conselheiro e secretário-geral do Conselho Nacional Deliberativo da Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros do Rio de Janeiro:

(...) Hoje nós temos uma infinidade de cultos espalhados por todo o estado do Rio. Existem casas que estão desprovidas de conhecimentos.(...) Isso pode prejudicar a legitimidade do culto, e abrir espaço para o ataque de outros grupos mais organicamente estruturados (...) Inclusive temos casas de irmãos que não estão preparados para chefiar as casas e, mais ainda, dentro deste aspecto da sociedade consumista e dentro desse desconhecimento dos fundamentos do próprio segmento religioso que pratica, está havendo uma deformação de aventureiros, mercadores da fé, vendilhões do templo e criando um culto a Exu, erradamente. Mais uma vez a figura de Exu está sendo aviltada pelos vendilhões do templo e mercadores da fé. Alguns inclusive com ganhos diretos e indiretos e deformando, criando problemas de ordem psíquica e ética do praticante, porque Exu não é Satanás, Exu não é o Diabo, Exu não é o Demônio.

De qualquer modo, a religião umbandista faz parte da vida dos moradores do lugar, os quais, de uma forma ou de outra, tiveram ou têm contato com as religiões de origem africana. Atualmente muitas pessoas do bairro se declaram abertamente se seguidoras dessas propostas religiosas, embora algumas ainda prefiram professar-se católicas. De qualquer modo, podemos considerar que grande parte dos moradores do bairro considera essas religiões como um referencial seguro e obrigatório para enfrentar as dificuldades da vida.

Um aspecto muito curioso que deve ser ressaltado é a liberdade de movimento que existe entre o cliente e o adepto das religiões afro-brasileiros de um modo geral. Estes recorrem livremente às diferentes agências; no limite, poderão até transitar no próprio pentecostalismo; os bens e serviços religiosos oferecidos pelo pentecostalismo também são consumidos pelos umbandistas sem maiores problemas. Tal movimento parece demonstrar que a concorrência entre umbanda e pentecostalismo se dá num mercado popular onde as lealdades são aparentemente frágeis. Aproveitando-se disso aquele cuja força estratégica de aproximação satisfaz o público consumidor de bens religiosos. Por outro lado, observamos que as pessoas que procuram os terreiros no bairro o fazem não só em razão de uma situação decisiva ou de crise, mas porque acreditam na proteção dos guias e no poder que os terreiros transmitem.

O pentecostalismo quer justamente eliminar esse poder da umbanda em seu benefício e com isso expandir-se. Em outras palavras, o pentecostalismo procura atrair a clientela umbandista oferecendo bens religiosos que despertam o interesse dessa fatia da clientela. Oferece a possibilidade de experimentar uma vida espiritual diferente (muito próxima dos valores da classe dominante), a possibilidade de experimentar a subjetividade de valores distintos e a perspectiva de prosperidade e salvação. Sugerimos que isso para a população pobre e negra é uma alternativa religiosa atraente.

A conversão ao pentecostalismo, no caso dos negros e pobres da periferia urbana, torna-se, ao que parece, um importante espaço de definição e afirmação de identidade. O negro umbandista convertido constrói uma nova identidade por meio da qual descobre que a adoção de um novo estilo de vida e a luta contra Satanás são a solução de seus problemas. A conversão, nesse caso, assume grande relevância para que possamos compreender melhor as modificações por ela trazidas à vida do negro oriundo da umbanda.



## O PROCESSO DE CONVERSÃO

Este capítulo trata do processo de conversão, ou seja, de mudança, de transformação, pois o termo “conversão” etimologicamente significa justamente “mudança” ou “mudança em volta”.

A conversão também abrange situações de crises, de dor e de um sentimento de impotência diante de um problema de difícil compreensão e resolução. Tais crises freqüentemente são causadas por bruscas mudanças sociais, mas também podem ser decorrentes de problemas puramente pessoais como uma enfermidade, um fracasso profissional ou afetivo, a experiência da morte e outros. Isso leva a um espiral de desintegração e muitas vezes de revisões e reorientações de vida, o que pode resultar na conversão.

A conversão envolve um processo de “reordenação” ou “reconstrução” de situações interpretativas e de valores que pode vir seguido de uma “crise”, que não se restringe somente à esfera religiosa. Ela pode ser observada no campo psicológico, ideológico e mesmo científico (Rubem Alves, 1979, p. 58). De um modo geral, “converter-se é abandonar um discurso e adotar um outro”(idem, p. 54). Se uma linguagem não revela mais sentido e torna-se incapaz de interpretar, a mudança de linguagem é uma alternativa para reordenar ou construir interpretações.

De um modo geral, todas as abordagens sobre a conversão explicam a passagem de um grupo religioso para outro. Pode-se estudar o modo pelo qual ela ocorre em casos individuais, o que levaria a uma orientação psicológica; pode-se estudar o processo geral de conversão na tentativa de estabelecer padrões gerais; ou pode-se estudar os fatores sociológicos que se mostram relacionados à conversão. Nosso trabalho coincide principalmente com estas últimas abordagens, embora façamos, no decorrer de nosso texto, considerações relevantes sobre o aspecto psicológico no processo de conversão.

Rubem Alves (op. cit., p. 58), analisando a conversão, observa que no campo psicológico “as técnicas de terapia são técnicas de conversão”, que ajudam o paciente a construir uma nova estrutura de valores; no campo ideológico é a mesma coisa: “Abraçar uma ideologia é sempre descobrir um esquema significativo pelo qual articulamos nossos valores pessoais com a sociedade e a história” (idem, op. cit). Por outro lado no campo científico a conversão se observa dentro de “um modelo de estruturação teórica: os paradigmas”, com velhos paradigmas sendo abandonados pelo cientista que abraça um novo.

O momento de conversão é representado como o momento de ruptura das várias dimensões do passado, e a inauguração de uma nova dimensão que se desdobra na visão de um mundo melhor. A vida passada nesse processo é redimensionada, sofrendo uma reinterpretação nos seus principais eventos de acordo com a nova postura. Tal situação é comum ocorrer nos quadros da religião, onde o homem tenta reorganizar sua relação com o mundo e com a sua vida. “Reorganizada, a personalidade vê o mundo de uma forma diferente” (idem, p. 59).

Trata-se de uma desvinculação com a visão de mundo ordenada segundo outros códigos interpretativos que, com a conversão, são negados para dar lugar a outra visão de mundo. Inaugura-se, desta forma, um novo campo semântico, que nega significações anteriormente aceitas e que se opõe a elas, redimensionando a visão que o indivíduo tinha de sua existência.

O campo de oposições que nos é apresentado baseia-se no *antes* e no *depois* da conversão. Geralmente o campo de oposições é definido nos relatos dos sujeitos sobre suas mudanças e interpretações de seu passado e as modificações em seus recursos simbólicos, no instrumental que possuíam para interpretar o real.

Outro aspecto apresentado no campo de oposições são as modificações no plano real, ou seja, qual a eficácia da transformação na sua existência. O *antes* e o *depois* neste nível referem-se à transformação objetiva que a conversão propiciou, privilegiando, no relato da ruptura com o passado, os benefícios alcançados através da nova opção de vida.

Aqui privilegiaremos dois âmbitos religiosos opostos, pentecostalismo e umbanda, e uma categoria de indivíduo particular nestes dois mundos, o negro, cuja identidade social é carregada de estigmas e estereótipos revestidos de conteúdo racial atribuído pela sociedade,

para compreendermos a dimensão da visão do negro sobre sua existência a partir da conversão da umbanda ao pentecostalismo.

Por essas razões procuraremos observá-lo neste capítulo os relatos de sua trajetória de vida no mundo religioso umbandista e a mudança de vida na entrada para a “*família protestante pentecostal*”. Trata-se de observar o momento da desvinculação da personalidade sujeito com o seu passado religioso e a ordenação de sua personalidade segundo os novos códigos interpretativos da nova religião.

Para verificar esse aspecto selecionamos algumas histórias de vida de alguns sujeitos negros umbandistas e pentecostais. A vantagem a ser ganha a partir destas particulares histórias de vida é dupla. Em primeiro lugar elas exibem visões e transformações pessoais a serem estudadas nos pontos de mudança da cultura umbandista e pentecostal, e em segundo lugar elas nos ajudam a seguir os caminhos da eficácia que essas transformações trouxeram ao indivíduo.

Tomaremos como ponto de partida alguns relatos dos agentes religiosos da umbanda sobre a história de suas “conversões”.<sup>116</sup> No exemplo abaixo temos o relato de uma médium, negra, empregada doméstica:

Eu era muito católica. Achava que nunca seria espírita, e de repente me deu uma tuberculose. Eu tirei 16 chapas (...) lá em Nova Iguaçu e constatou que eu tinha que internar pra operar. Quer dizer eu ia tirar um pulmão e o outro ia ver se salvava (...). Então um rapaz pediu ao meu marido para me levar a um terreiro de umbanda. Falou pra mim que lá rezava muito bem e talvez eu melhorasse (...). Quando eu cheguei no terreiro, eu desmaiei. Então eu não sabia se aquilo era santo, o que era, porque eu nunca tinha entrado num terreiro. Então o nome do pai de santo, nós conhecíamos ele como seu Juba, lá na Cerâmica aqui em Morro Agudo pediu para que eu ficasse um pouco mais que ele ia fazer algumas coisas para eu melhorar aquela crise. Então foi com as orações dele; eu não sei o que houve, porque quando acordei haviam passado canjica em mim. Eu chorava muito, então ele disse que eu tinha que fazer uma roupa para o terreiro, que eu ia sarar, se eu não fizesse talvez eu não resistisse. Ai eu fui a duas giras neste terreiro. Mas depois, por motivo de força maior, tinha que atravessar a Dutra, e com criança pequena à noite comecei a ficar com medo de ir, e fui para outro terreiro mais perto...

A história nos apresenta o momento da entrada ao mundo umbandista, em que a “doença” é um elemento importante e motivo inicial da procura do terreiro. A procura das pessoas pela umbanda é apresentada pelo sujeito como decorrente de uma “necessidade” em decorrência de

---

<sup>116</sup>Estou me referindo aos médiuns que efetivamente trabalham no centro, supondo que aqueles que se consideram umbandistas são os que passaram pelo processo de inserção no quadro do terreiro.

uma doença que incomodava. O atendimento médico é o primeiro recurso do indivíduo que, não satisfeito, procura o terreiro de umbanda. No terreiro o indivíduo também passa por uma consulta mágico-espiritual feita pelo médium que faz o diagnóstico.

Nesse contexto a doença passa a ter, no sistema umbandista, uma outra dimensão que não é orgânica, do ponto de vista médico-científico, mas espiritual. Por meio de instrumentos mágicos o médium vê a “doença” como um índice da presença de “guias”. No sistema umbandista a “doença” se apresenta no indivíduo como manifestação de uma mediunidade que ele possui e que lhe foi determinado desenvolver no terreiro a fim de fazer “caridade”, só que essa mediunidade é ignorada pelo sujeito, por isso o sofrimento. O terreiro de umbanda é considerado uma “agência de cura”,<sup>117</sup> nesse lugar rompe-se com a visão médica, e a doença passa a ser tratada como um problema espiritual.<sup>118</sup> Embora o problema orgânico exista, ele é visto como consequência do estado espiritual. Nos relatos enfatizam-se todos os recursos infrutíferos utilizados pela medicina e os resultados obtidos por meio dos recursos da umbanda que encontrou o problema e o diagnosticou como espiritual:

Eu entrei para umbanda há muitos anos, tinha muita dor de cabeça(...). Fui ao médico, fiz exames e no fim, o médico disse que não era nada sério; como era ainda uma mocinha, ele disse que fazia parte da passagem da idade (...). Mas aquilo não melhorava nunca. Então minha mãe não sabia mais o que fazer, quando me levou numa rezadeira que disse para ela me levar num terreiro de umbanda. Lá eles disseram que era santo e que eu tinha uma coroa que precisava zelar por ela, por isso as dores de cabeça não param. Aí comecei a frequentar o terreiro de um conhecido de minha mãe e, aos poucos consegui melhorar. Agora estou afastada da umbanda porque tô com um problema de nervo e pressão. O vovô lá do centro disse que agora é uma doença material, quer dizer que espiritual eu não tenho mais nada (...) (mulher, negra, médium umbandista).

---

<sup>117</sup>Segundo Fry e Howe, umbanda e pentecostalismo são respostas para as “aflições” comuns na sociedade, e a doença, para essas duas representações, é um elemento importante, porque a sua cura pode determinar se uma pessoa resolve ou não se comprometer integralmente como membro deste ou daqueles grupo. Fry & G. Howe, 1975, pp. 89-90.

<sup>118</sup>Tanto na umbanda como no candomblé o pai ou mãe-de-santo procura determinar na presença do doente primeiro se as causas do mal têm origem material ou espiritual; se a doença é material ou espiritual. Maria Andréia Loyola (1984), estudando a saúde e a doença nos terreiros, observou que as doenças materiais são aquelas que apresentam perturbações orgânicas cujas causas são evidentes; por outro lado as doenças espirituais são aquelas ligadas às relações que o paciente mantém com o sobrenatural e aquelas ligadas às suas relações com a sociedade; estas geralmente são decorrentes de quebras de tabus ou preceitos. As doenças associadas às relações que o sujeito mantém com a sociedade, em geral, resultam da ação consciente ou não de pessoas que, direta ou indiretamente, mantêm com ele relações de desconfiança ou hostilidade (*doença-de-mau-olhado* e *doença-de-coisa-feita*).

Enquanto na instituição médica a “doença” pode ser ou não real do ponto de vista orgânico, na umbanda ela existe e não é negada, porém sua gênese está na dimensão espiritual do indivíduo. Do ponto de vista do sistema umbandista, quem são os causadores das diferentes “doenças” são os espíritos “atrasados” ou “pequenos” que devem ser orientados para não causar mais problemas ao doente.

Tanto a “doença” material quanto a espiritual são da responsabilidade dos espíritos que devem se acomodar para que o indivíduo possa sentir-se bem. Patrícia Birman (1980), nesse contexto, destaca que a representação do corpo nesse sistema religioso tem a ver com o lugar que os indivíduos ocupam na sociedade, ou seja, a “doença” domina o indivíduo de tal maneira que pode levá-lo à impotência e à passividade:

...Eu não acreditava muito nisso não, eu tava... não tinha uma crença assim, vamos dizer certa. Eu ia num lugar ia no outro. Aí teve uma época que fiquei muito doente mesmo. Um problema que nem os médicos tinha uma posição. Aí nessa mesma época coincidiu que eu fiquei desempregado... Eu passei por uma pinima danada, não encontrava emprego em lugar nenhum, ninguém queria me aceitar por causa do meu problema. Ah! eu às vezes sentia assim uma coisa que eu caía, desmaiava às vezes me batia todo pelo chão. Quando ficava nervoso quebrava as coisas dentro de casa. Aí foi quando vim aqui para fazer uma consulta com os guias, foi quando eles disseram que só ia melhorar essa situação quando eu resolvesse cuidar da minha cabeça. Eu tinha um espírito muito forte e precisava cuidar... Mesmo assim ainda resisti um tempo não voltei lá não, achava que não era nada disso e continuei batendo cabeça até que resolvi botar roupa. E depois que vim pro terreiro as coisas foram se arrumando para mim. Arrumei um serviço, em casa minha família está mais compreensiva, até minhas tonturas diminuíram mais. Hoje posso dizer que não sinto mais aqueles problemas... (homem negro, médium umbandista)

Dessa forma, a presença de espírito no indivíduo é vista como fonte de desgraça. A “doença” no mundo umbandista é sintoma da presença de “guias” e esse fato precisa ser aceito pelo aflito se ele quiser obter a cura, ou seja, se o indivíduo não aceitar essa realidade e não buscar ajuda nos terreiros, ele continuará sendo submetido às ações dos espíritos, provocando doenças e infelicidades no decorrer de sua vida. Vejamos o exemplo de um relato do drama que o indivíduo passou em sua vida antes da sua entrada para a umbanda:

(...)Quando eu vim para Morro Agudo minha vida caiu, penei muito, sem emprego, muita doença mesmo (...), saiu furúnculo por todo o meu corpo, minhas pernas incharam, eu me senti todo arrebitado(...). Fiquei todo esquisito. Saía de casa, quando chegava, o espírito me pegava, me derrubava, me machucava todo, no dia seguinte não tinha mais pernas para sair de casa(...). Eu sabia que isso era um espírito que me incomodava, porque quando eu sai de Minas, eu já tinha passado por um terreiro que disse que eu tinha que desenvolver. Mas eu não quis saber disso. Então quando eu vi

que não tinha mais jeito eu resolvi aceitar o espiritismo. Faz onze anos que estou no espiritismo e desde que estou aqui as coisas melhoram muito para mim e para a minha família. (homem, médium umbandista)

Vemos então que a doença adquire um significado de “desestruturação do ritmo cotidiano da vida” (Paula Montero, 1986). O indivíduo que estava sendo afetado pelo espírito se sentia insatisfeito com a vida cotidiana no período anterior à entrada para a umbanda. Após a entrada a situação do indivíduo melhorou. Ou seja, o percurso da vida do sujeito *antes* não lhe permitia a inserção na sociedade. Com os excessos dos espíritos controlados *depois* que aceitou a crença, a sua inserção na sociedade tornou-se possível. A aceitação da mediunidade significa que o sujeito tem controle dos espíritos causadores do *mal*, o que só pode se dar com a inserção no sistema umbandista.

De forma que os espíritos no sistema umbandista são responsáveis pelo comportamento dos sujeitos e pela mudança da representação que o indivíduo fazia da sua realidade social que engendrava determinadas atitudes. O que a umbanda irá oferecer ao neófito é “dar um jeitinho” através da manipulação ritual, nas relações do indivíduo com a sociedade e com isso ajustá-lo ao contexto em que vive (Peter Fry, 1974).

A eficácia da entrada do sujeito no sistema religioso umbandista está na forma “disciplinada” com que ele passa a encarar sua própria vida. A partir do momento em que o indivíduo aceita o diagnóstico da sua mediunidade, passa a “aceitar seu lugar na sociedade” (idem). O relato a seguir mostra como a pessoa, depois que adere ao sistema umbandista consegue reorganizar sua vida numa situação de relativa estabilidade e aceitar o que lhe é oferecido sem se rebelar:

...Aí eu falei assim para mim mesmo: “Vou aceitar o espiritismo”. Foi quando eu resolvi fazer roupa e trabalhar. Entrei assim começando a dançar na gira, e de lá para cá não saí mais. Eu me acalmei mesmo. Não tive mais aquela vontade de brigar, xingar, acho que lá a gente descarrega tudo de ruim que tem dentro da cabeça. Quando o espírito vem acalma a gente. Até no serviço as pessoas acham que eu mudei, tô mais atencioso... (médium que aderiu recentemente à umbanda).

A entrada para a umbanda tem, portanto, um efeito “reorganizador” para o indivíduo, que passa a reordenar sua vida e a reintegrar-se na sociedade. Patrícia Birman (op. cit, p. 78) explorou o efeito ajustador que a entrada para a umbanda tem sobre os indivíduos, lembrando que

nesse processo o nível de aspiração dos sujeitos tende a se adequar à sua situação de classe, ou seja, as aspirações dos indivíduos são adequadas ao processo evolutivo do espírito. A “ascensão social” verifica-se à medida que o espírito progressivamente vai abandonando o compromisso com a maldade, adotando um comportamento disciplinado. Nesse contexto o adepto passa a se relacionar com os espíritos e a receber alguns benefícios dados por eles. O relato a seguir exemplifica a que estamos nos referindo:

Então depois que fiz todas as obrigações de equilíbrio eu fiz roupa e entrei no terreiro para trabalhar. Melhorei muito a minha saúde, fiquei forte, engordei. Meu deu vontade de voltar a trabalhar. Resolvi tentar costurar. Eu nunca tinha sentado numa máquina de costura industrial. Senti vontade e dei conta do serviço, graças a Deus. Montei uma oficina de costura que tinha 13 pessoas aqui trabalhando comigo, quer dizer, eu me dei muito bem com a feitura do santo. isso melhorou muito a minha vida (mulher, médium umbandista).

O sujeito, ao passar para a umbanda, tem a sua vontade dominada e ajustada ao contexto em que vive, isto quer dizer que quanto mais dominado estiver o espírito mais adequado ao contexto social o indivíduo estará. Ultrapassar esse limite significa que o indivíduo pode encontrar-se na situação anterior de sua adesão à umbanda, sofrendo, por conseguinte, as ações incômodas do espírito que não evoluiu.

A passagem para a umbanda significa a recuperação da vida, a recuperação do corpo afetado pela ação do espírito, que com a aceitação da mediunidade pelo indivíduo tende a desenvolver-se. À medida que isso ocorre “graças são alcançadas”, o que leva o sujeito a tornar-se médium capaz de controlar-se.

Depois de aceitar a mediunidade e “trabalhar” no terreiro a possessão de espíritos, que antes tinha um valor negativo, é valorada positivamente. Tal qualidade é legitimada pela hierarquia do terreiro (pai ou mãe-de santo) para que o indivíduo sinta-se bem com sua nova condição de médium, e para que ele possa também “operar com sucesso a inversão simbólica”.

Ter um espírito “dono de sua cabeça” é um atributo que o diferencia do restante das pessoas, é um privilégio que faz com que o médium sinta-se verdadeiramente escolhido, predestinado a cumprir um papel no mundo: fazer caridade por intermédio de um “guia”. A umbanda oferece a oportunidade ao médium de se ver de forma diferente das outras pessoas que não possuem “guias” capazes, se não de transformar o seu próprio percurso social, pelo menos de

“alterar a representação que sempre fez do seu percurso neste mundo - descobrindo que o que lhe é reservado é muito melhor do que poderia supor” (Patrícia Birman, op.cit., p.104).

Tal argumento deve ser internalizado pelo umbandista, pois, ao que parece, é o que dá sentido à sua vida. O chamado para o sujeito freqüentar o terreiro não vem de uma pessoa, mas de uma realidade que lhe é exterior e que é incorporada a seu mundo interior. Embora o neófito no início suspeite da existência de “espíritos”, ele, em virtude das supostas “punições”, acaba assumindo a existência de “guias” em sua cabeça.

Aqueles que não confiam ou não acreditam em sua mediunidade se afastam, mas acabam voltando, em razão das dificuldades de enfrentar a “doença” sozinhos. Nesse sentido, a vitória da umbanda é a derrota da visão leiga derivada do fato de que a pessoa recorre a outras instâncias socialmente legítimas (sem sucesso), e mediante as consultas na umbanda e os resultados obtidos nela, o indivíduo é levado a reconhecer eficácia da prática umbandista. O relato a seguir registra o momento em que a crença nos espíritos é confirmada por meio da “prova” de sua existência. A médium, que era “descrente” do poder religioso da umbanda, foi submetida ao espírito, que ao invés de puni-la por suspeitar de sua existência, beneficiou-a, com a cura de seu filho, o que fez com que ela acreditasse na sua própria mediunidade.

(...) Eu não acreditava que santo de casa fazia milagres, mas quando minha filha chamou a vovó dela para ver o irmão que estava com aquele troço estranho e aquilo passou pra ela, eu acreditei, daí em diante eu passei a acreditar nos guias da minha filha e no meu. Numa hora em que a gente necessita de uma caridade rápida santo de casa faz milagre sim...Os pedidos que eu faço aos guias eu recebo graça...(médium negra, ajudante de cozinha).

A crença nos espíritos deve ser internalizada para dar sentido à vida do fiel umbandista. A não-internalização da mediunidade no universo umbandista pode trazer grandes prejuízos para o adepto na forma de punição,<sup>119</sup> o que acarreta crises e conflitos emocionais que podem levar ao abandono da crença.

A passagem para o universo umbandista exige um vínculo com os “guias” que tem que ser assumido pelo neófito quando admite sua mediunidade. Isso é individual e intransferível e interiorizado por ele. O adepto deve cumprir algumas obrigações para a obtenção de graças, pois

---

<sup>119</sup>A punição ou as provações ocorrem em formas de eventos negativos na vida do indivíduo. Cf. Paula Montero (1986).



não cumpri-las implica o risco de ser novamente incomodado pelo espírito. O relato da história de uma mulher negra adepta da umbanda, empregada doméstica atualmente afastada da religião, exemplifica essa questão:

(...) Um dia meu filho ficou doente. Teve uma crise e se batia todo. Então levei no médico e ele disse que era problema de nervo. Levei ele no terreiro que a gente frequenta e o orixá pediu obrigação. Ele tinha um guia que estava pedindo para ele botar roupa. Eu já imaginava, porque lá em casa a família é de santo, só que eu não imaginava que fosse isso. Então para ele se acalmar um pouco o menino tinha que fazer uma obrigação para seu "Ogum" dia de São Jorge, e eu precisava comprar um galo. Comprei o galo e ficou lá no quintal para fazer a obrigação(...) Um dia eu resolvi procurar a igreja. Fui na igreja da uma vizinha que me chamava sempre. Resolvi ir lá para orar um pouco e pedir para meu filho melhorar. Ela já tinha falado que na igreja fazia muitas curas, que gente que já tava desacreditada saiu da igreja curada. Então eu fui, estava mesmo afastada da macumba, e oração quanto mais melhor. A igreja dela era a Universal (...) e eu passei a frequentar a igreja. Nós ia de 2ª, 5ª e 6ª feira. Às sextas-feiras era o dia do culto de libertação e levava o menino para receber as orações... Eu achava que era um caminho melhor que a umbanda porque na igreja eu não precisava ficar acendendo vela, eu não precisava ficar dando comida para santo para melhorar as coisas, não precisava ficar dando bebida para santo (...) Passei quase um ano frequentando a igreja. Não fiz a obrigação para seu Ogum e comi o galo porque achei que não ia ter problema, achava que estava ficando bem na Igreja e que não ia ter problema. Passou uns tempos passei mal, quase perdi as minhas duas vistas, tem uma que eu não enxergo. Meu filho também esteve muito doente, se entortou todo, saiu daqui carregado pelas irmãs e levaram ele pro centro. Meus filhos acham que é porque eu comi o galo... Agora eu tô afastada da igreja, a irmã sempre chama, mas eu prefiro ficar no meu canto. De vez em quando eu vou ao centro mas estou botando roupa(...)

O relato acima coloca-nos uma questão dentro da prática umbandista: a liberdade de opção religiosa que o adepto umbandista possui. O sujeito entra no universo umbandista mas, dependendo de suas necessidades e conveniências, ele pode relacionar-se com outras crenças. Nesse sentido, "a prática religiosa umbandista se define como uma ética instrumental".<sup>120</sup>

No sistema umbandista, o compromisso do sujeito é com o "espírito que o escolheu", sua obrigação é com o cumprimento dos ritos, serviços individuais ou coletivos à divindade; seu comportamento não é submetido à aprovação da comunidade religiosa ou da autoridade religiosa, o fiel tem livre-arbítrio (Brandão, 1988).

A interiorização da crença existe, mas não envolve totalmente o sujeito na doutrina religiosa, em razão do contato com variadas crenças. Entrar para a umbanda não pressupõe escolha entre levar estilo de vida diferente ou não, por isso o indivíduo continua ligado à vida

<sup>120</sup>É interessante verificar nesse aspecto a análise de Renato Ortiz (1984) sobre a umbanda e a aproximação que os adeptos umbandistas estabelecem com o catolicismo.

que levava antes, sem alterar seus hábitos cotidianos. Nesse sentido, o termo “conversão” é ambíguo, posto que a entrada do indivíduo ao universo umbandista não exige exclusividade de crença, tampouco um ritual de iniciação que o diferencie de outros grupos religiosos.

A umbanda permite que o adepto tenha uma relação mais tranqüila com a vida. A dívida com o orixá não exige comportamentos e atitudes, até porque não existe nas religiões afro-brasileiras, especialmente no candomblé, um plano divino de “redenção da humanidade”, as pessoas não são responsáveis umas pelas outras, cada um pode viver sua vida como quiser (Mariza Soares, 1990). Trata-se da doutrina das “reencarnações” sucessivas, onde cada um cumpre suas obrigações espirituais, evolui e marcha em direção a um progresso contínuo até a perfeição (Cândido Procópio, 1961).

Por não haver uma profissão exclusiva da fé, muitos se consideram católicos, sem reconhecer nisso qualquer incoerência ou desrespeito a uma e outras religiões (Brandão, op. cit.). Por outro lado, devido ao estereótipo negativo que a sociedade mantém a seu respeito, os umbandistas não são imediatamente reconhecíveis, e em consequência da assumida identidade católica, os agentes e fiéis das religiões afro-brasileiras tendem até a negar tal identidade religiosa. Vejamos um exemplo na declaração de uma umbandista, negra, auxiliar de escritório:

Eu me considero católica, apesar de praticar a umbanda. Em qualquer lugar que eu vou digo que sou católica. Eu não gosto de dizer que sou espírita. Uma que eu tenho vergonha e outra que eu acho que é uma coisa que tem de ser guardada com a gente. O santo não interfere em nada quando a gente vai na igreja. Eu casei na igreja, antes de casar eu preparei os orixás para não interferir, dei um engambelo, pedi força, firmei, e fiz meu casamento tranqüilo. Não há problema nenhum ser da igreja e da macumba. Quer dizer a gente tá na macumba para seguir aquela determinação, fazer caridade, ajudar as pessoas, dar proteção, porque todo santo que tem na igreja católica tem na umbanda. Vou na igreja também para rezar, para pedir proteção...

Enquanto os pentecostais ostentam o título de salvo que carregam nos gestos, na roupa, na fala e na Bíblia, os umbandistas tornam invisível sua identidade, apenas expõe-se aos que já os conhecem, e que, como eles, traduzem e compartilham os mesmos símbolos silenciosos e quase invisíveis nos lugares públicos, mas sonoros e vividos nos terreiros (Brandão op. cit, p. 42). Nesse aspecto a questão da identidade é bastante relevante no que se refere à afiliação religiosa umbandista. Brandão chama atenção para a característica que os cultos afro-brasileiros carregam - pequenas confrarias silenciosas de oferta aberta de serviços e adesão estável, restrita

e seletiva, despreocupadas com qualquer atividade pessoal ou corporação de tipo conversionista.

Para os adeptos das religiões afro-brasileiras qualquer religião pode ser “boa ou verdadeira”. Segundo os umbandistas a pessoa deve seguir não apenas a religião que lhe parecer mais adequada, como uma mesma pessoa pode ser de uma religião e viver também outra, sem que haja nisso erro ou pecado. Tal visão oferece ao adepto a possibilidade de conhecer outras mensagens religiosas, o que se dá basicamente entre as classes populares que “abrem mão de uma lógica de fé e de uma ética coerente diante da divindade, em nome de uma barganha teórica e prática com o sagrado”, fazendo com que a interiorização da crença torne-se menos profunda.

Assim, diante desse quadro, ao que parece, é mais fácil ocorrer a conversão de umbandistas ao pentecostalismo do que o inverso. O umbandista, por não estar totalmente envolvido com a religião, pela mobilidade que possui entre variadas crenças e pelo seu contato com o mundo cristão - mundo este que tem desenvolvido um esforço no sentido dar explicação para o “o reino dos homens”-, torna-se um sujeito mais vulnerável a interferências externas que lhe proporcionam determinadas respostas para seu sacrifício e para seu sofrimento, os quais, no universo religioso afro-brasileiro, só são explicados no plano divino, mistério aparentemente difícil de ser compreendido para determinadas pessoas.

No pentecostalismo não há espaço para mistérios inexplicáveis, em razão da ética racional. Esta procura envolver o indivíduo totalmente na doutrina religiosa (Renato Ortiz, 1984). O pentecostalismo é uma alternativa religiosa na qual as pessoas compreendem a realidade de maneira diferente encontrando nela quadros de referência para a ação na vida. Beatriz Muniz (1969) observou em seus estudos, que os fiéis revelam consciência da religião, orientando, através da sua ética, a conduta da vida prática. “Fatos e circunstâncias cotidianos são vistos como *avisos, provações e castigos* que servem para revelar aos fiéis a providência divina, indicando-lhes ‘o caminho certo a seguir’, embora a interpretação dos acontecimentos seja profundamente sacral - ‘as coisas boas são determinadas por Deus e as coisas más pelo Diabo’” (idem op. cit. p. 164).

O indivíduo que se converte da umbanda ao pentecostalismo sente-se recompensado e beneficiado em sua vida em virtude do seu comportamento moral (“ser bom crente”) e da prática

devocional<sup>121</sup> devidamente orientados pela comunidade religiosa, o que difere da umbanda cuja felicidade vem em decorrência da “relação de trocas recíprocas”<sup>122</sup> que se estabelece com os “guias” a partir do momento em que o indivíduo descobre que sua cabeça tem a “coroa” de um determinado “guia”.<sup>123</sup> O adepto é mais livre para levar sua vida, desde que pague suas dívidas com seu orixá. Esse é um elemento importante e de difícil compreensão para alguns adeptos, podendo levá-los inclusive a procurar outro caminho para alcançar benefícios em sua vida. A opção pelo pentecostalismo aparece, assim, sob uma perspectiva funcional, como mais vantajosa. O testemunho de uma *crente*, que foi anteriormente umbandista, ilustra bem este aspecto:

A minha vida mudou muito depois que me tornei crente. Eu tinha uma vida assim muito triste, abatida, atribulada. Se eu sentia dor de cabeça era um guia fulano de tal que queria obrigação, e tinha que dar, se sentia um problema no fígado era o guia, era o orixá ciclano. Se você teve uma feitura então, era uma feitura errada, o santo está errado, tem que fazer obrigação, pro santo fulano de tal. Ah, não você é filho de fulano de tal. Ficava consertando o tempo toda uma coisa, que às vezes nem consertava, piorava. O conserto era dar um cabrito, dar uma galinha, dar vela, dar charuto, dar vinho e por aí afora. Tudo tinha que dar dinheiro. Eu deixava de comer muitas vezes porque eu era sujeita a eles, eu tinha que dar porque senão eles iam me matar (...). Eles vivem debaixo de um julgo, os espíritos dominam a pessoa, então a pessoa tem que fazer se não fizer eles matam, a pessoa se suicida, fica louca, eles diariamente batem. Na igreja eu me sinto feliz, me sinto em paz. Estou na “verdade” e não tenho dúvidas, sou uma pessoa verdadeiramente salva em Jesus... (mulher *crente*, atualmente obreira da Assembléia de Deus).

Acusa-se desta forma a umbanda de ser uma religião de desperdício e de exploração da credulidade do seus próprios membros. Na umbanda não há uma codificação rigorosa nem da seqüência ritual, nem do conjunto de crenças, estando, tanto a doutrina quanto a prática religiosa, sujeitas às preferências e ao estilo pessoal de cada um, gerando aparentemente

---

<sup>121</sup>A moralidade e a prática devocional são elementos que devem ser visíveis, pois é por eles que é avaliada a religiosidade dos membros verdadeiramente *crentes*.

<sup>122</sup>O tema da reciprocidade está desenvolvido por Marcel Mauss (1974). Cf. Patrícia Birman (op.cit., p. 123), que explorou a questão da reciprocidade nesse autor para explicar as relações de troca: “As trocas não são nem livres, nem gratuitas, obedecem a normas sociais precisas. Neste sentido pode-se falar em princípio social em referência às relações de troca baseada na reciprocidade: a obrigação de dar, receber e retribuir”.

<sup>123</sup>Patrícia Birman (op. cit.p. 121) lembra que quando o indivíduo se inicia na umbanda, ele já inicia com uma dívida com seus santos. Um elemento básico nesta relação é o permanente endividamento do adepto com os espíritos para pagar os benefícios recebidos. Isso, lembra a autora, é praticamente impossível conseguir: “A contraprestação deve ser de igual valor ao bem recebido para poder dotar a relação de igualdade e equilíbrio entre as partes, o que é algo quase que inconcebível dado o peso atribuído às dádivas em contraposição aos serviços prestados pelo pólo humano e devedor”.

confusões entre os adeptos, em razão das diversas informações e conhecimentos que se cruzam no interior do universo religioso.

O mesmo raciocínio pode ser aplicado às entidades espirituais presentes no universo umbandista. Acusa-se as entidades de serem “maléficas” e “causadoras” de todos os infortúnios pelos quais os seus membros passam, por estarem permanentemente submissos aos espíritos, responsáveis pela trajetória social do umbandista.<sup>124</sup> A dívida com os santos entra no discurso dos pentecostais como um forte elemento de crítica.

Nisto, ao que parece, está a eficácia do protestantismo sobre os adeptos afro-brasileiros. Os pentecostais que buscam produzir a conversão de um adepto umbandista procuram interpretar e oferecer respostas aos momento de “crise” que o indivíduo passa por não conseguir pagar aos santos os benefícios alcançados. Os pentecostais utilizam-se deste modelo de relacionamento com o sagrado para conquistar os adeptos umbandistas. Tomemos por exemplo as declarações do Bispo Edir Macedo da Igreja Universal do Reino de Deus:

Essas facções do espiritismo colocam sobre seus adeptos os mais pesados fardos e receitam as mais diversas “obrigações” para aqueles que procuram seus favores. Essa obrigações têm as mais diversas finalidades, desde matar uma pessoa, até tomar o marido de alguém. Empregos, casamentos, morte de inimigos e coisas desse tipo são conseguidas em consultas com exus ou pretos-velhos... (Edir Macedo, 1990, p. 115).

O protestante procura oferecer ao adepto da umbanda, através da palavra, as justificativas para se tornar *crente* explorando amplamente em seu discurso valores simbólicos das crenças de origem africana, vistas negativamente pela sociedade brasileira cuja formação cultural e religiosa é sustentada nos moldes do cristianismo. Utilizando um simbolismo muito semelhante ao encontrado nas religiões afro-brasileiras, os pentecostais, em seus discursos, invertem os valores (positivo e negativo) encontrados no universo da umbanda e do candomblé. Vejamos como isso se apresenta no discurso do pastor da IEQ:

---

<sup>124</sup>A acumulação de dívida com os santos faz parte da avaliação da religiosidade do adepto da umbanda. Quanto melhor a situação alcançada pelo médium na vida social, a partir do seu ingresso na umbanda, maior a dívida com aquele que o ajuda a “melhorar de vida”. O problema está na forma como se efetiva a dívida; esta idéia de dívida é construída negativamente no universo umbandista. Aquele que não paga suas dívidas corre o risco de sofrer infortúnios em sua vida, chegando inclusive à morte. “Os santos, donos de sua cabeça, lhe concedem o direito à vida, desde que sejam devidamente retribuídos por essa dádiva.” (Birman, 1980, p. 122).

O espiritismo é coisa do diabo mesmo. Essa coisa de Yemanjá, Ogum, tudo isso é coisa do diabo mesmo, que tem um nome para poder se prevalecer no meio das pessoas. No espiritismo não tem nada de Deus. Jesus não está ali. É tudo demoníaco mesmo. Não existe centro de linha branca, aquilo tudo é mentira, é obra do Diabo. Deus está operando muitas maravilhas na nossa igreja que o povo está se libertando desse satanismo. Nós temos libertado muitas pessoas do maligno em nome de Jesus...

Tal argumento está relacionado às características valorativas ambíguas que a umbanda atribui aos símbolos, os quais por vezes se cruzam e se confundem no interior de seu universo simbólico e se combinam de forma oposta ao universo cristão, cuja concepção ética é apoiada na clara definição valorativa do *bem* e do *mal*. Essa idéia, ao que parece, tem efeito nos adeptos da umbanda influenciados pelo catolicismo e pelo kardecismo, que às vezes reagem em face do meio ambíguo em que vivem, se perguntando: *Como é possível que noções tão contraditórias (bem-mal) se harmonizem dentro do quadro religioso?* Para entender tal questão faz-se necessário olhar para o universo simbólico umbandista.

O universo umbandista opera com dois elementos aparentemente contraditórios dentro do mesmo sistema religioso. Em outras palavras, existem no universo umbandista entidades caracterizadas como *maléficas* que tendem a evoluir e se desenvolver no cosmo religioso e se transformar em entidades do *bem*.

Tal aspecto traduz um caráter ambíguo da religião que se apóia no aspecto moral negativo para realizar algo positivo. Ou seja, ao mesmo tempo em que as entidades se apresentam como amorais, maléficas ou selvagens, elas também se apresentam como “boas” mediadoras, “bons” abridores de caminho e “bons” curandeiros.

A evolução das entidades está relacionada com o processo domesticador da entidade “inferior” pela “superior”. Sobre essa questão Renato Ortiz (1978, p. 127) lembra que “a ética religiosa umbandista culmina na prática de uma moral repressiva”. Os espíritos malignos devem ser objetos de “cuidados pedagógicos” para se transformarem. Como os espíritos malignos, neste caso, é uma metáfora das classes oprimidas, “a via de salvação oferecida pelas empresas umbandistas aos fiéis está na crença de que a mobilidade social baseia-se na progressiva domesticação das classes dominadas” (Patrícia Birman, 1980, p. 42).

Tal postulado, ao que parece, está associado, ainda que implicitamente, à imagem ideal de homem “civilizado” (homem branco). Mas no mundo umbandista tal idéia aparentemente é um

pouco confusa. Os umbandistas, do ponto de vista do mundo “civilizado”, “branco”, valorizam as entidades “maléficas”, como é o caso da entidade Exu (Ortiz, 1978), o que formula neste caso um paradoxo: o negativo tem valor positivo.

Nesse sentido, podemos considerar que o poder religioso da umbanda decorre de uma inversão simbólica. A umbanda inverte os valores da hierarquia que ordena os espíritos. Os espíritos menos evoluídos possuem maior poder que os espíritos evoluídos. O “homem branco”, dominante, não tem os poderes que possuem seus subalternos. Ao mesmo tempo em que a umbanda acata os valores sociais dominantes nos quais determinadas grupos sociais são vistos como “inferiores” e “primitivos”, ela retira desse estigma a sua força (Patricia Birman, 1985, p. 47).

Nada mais distante da concepção católica a respeito dos santos. No mundo católico a moral está intimamente relacionada com o poder, ou seja, quanto mais liberto do pecado estiver o indivíduo - quanto mais puro, imaculado, inocente -, maior será seu poder espiritual. Na umbanda, a pessoa, para obter o poder das forças divinas, não precisa se livrar do “pecado”, da “maldade” ou coisa que o valha basta que o adepto internalize a crença no seu guia para que este desça na terra e trabalhe para fazer *caridade*. Não importa o valor moral que o espírito possui.

A umbanda, embora influenciada pelo catolicismo, que fixa critérios morais muito nítidos, estabelece essa relação entre *bem* e *mal* de maneira diferente: ao invés de expulsar as forças do *mal* para conviver com as forças do *bem*, ela convive com ambas. Enquanto na Igreja Católica os santos são reverenciados pela sua pureza, despidos do “pecado”, na umbanda há uma separação simbólica inversa: “separa a fonte de poder dos santos da fonte que emite os valores morais cultivados e aceitos. O poder vem dos fracos, enquanto a ordem e a moral vêm do outro extremo da hierarquia - dos poderosos, dos brancos” (idem, p. 48).

Não é à toa que a umbanda representa para as religiões consagradas uma ameaça. Principalmente para o pentecostalismo, onde valores morais são radicalmente distintos, o *bem* e o *mal* não se combinam para alcançar a “salvação”. Para que esta seja alcançada o *mal* deve ser extirpado por meio da vitória do *bem*. Por isso a umbanda ao ser vista como religião do mal, torna-se o alvo preferencial das ações dos pentecostais.

Nesse contexto o negro é um personagem relevante nesse trabalho, digamos “evangelizador” dos pentecostais. O negro, estigmatizado socialmente, parece ainda carregar a

imagem de ser uma pessoa inclinada às práticas de feitiçaria ligadas aos cultos de umbanda e candomblé. Aliás, há, aparentemente, na sociedade em geral, uma concordância de que “os negros e pobres são umbandistas ou macumbeiros” (Giovani Munari, 1989, p. 195).

Isso é negativo do ponto de vista das consciências, porém o negro, ao que parece, usufrui desse estigma, operando com o poder mágico que possui em benefício próprio, seja para ataque ou defesa. Mas ao mesmo tempo em que o negro proletário usufrui desse poder, os conceitos morais da religião cristã que se cruzam no seu mundo o deixam vulnerável às influências da imagem de “homem branco” e de “civilização” cujos valores morais criam fronteira entre o *Certo* e o *Errado*, entre o *Bem* e o *Mal*.

Nesse sentido, o negro proletário, além da sua forma própria de pensar, é contaminado pelos valores da sociedade dominante carregados de conteúdo ideológico estigmatizado sobre ele e sobre a sua tradição religiosa afro-brasileira, vista como “barbarismo”, “atraso mental”, “ignorância”. Aos negros é reservado o estigma de pessoas propensas a ser possuídas pelo demônio.

Na verdade o negro sofre o estigma duplamente: por ser negro e por ser umbandista. O negro na umbanda paga um preço social, porque enfrenta cotidianamente o estigma; é visto sempre como pessoa suspeita, desperta desconfiança e sofre acusações das mais variadas. Tais acusações têm a ver com a idéia que se faz da religião umbandista e afro-brasileira de um modo geral.

Essa idéia está relacionada ao problema histórico que deve, portanto, ser aqui levado em consideração para se entender o critério de julgamento que se estabeleceu até nossos dias. Assim podemos compreender melhor a atual situação dos padrões teóricos que ainda são usados para a interpretação das religiões afro-brasileiras e da situação do negro, do ponto de vista social e cultural, na “moderna” sociedade brasileira. No plano da ordem social e histórica os senhores de escravos criaram uma rígida ordem dividida em senhores e escravos. Naquele momento, do ponto de vista dos negros escravizados, a religião era a única forma que eles possuíam para se manter vivos e superar as contradições de colonização, uma disposição preliminar da raiz de toda a rebeldia do escravo contra o senhor. A partir daí, a religião tem não só um significado religioso, específico, mas também um papel social e cultural importante nesse processo (Clóvis Moura, 1988).



É nesse processo de choque entre dominantes e dominados, inicialmente no sistema escravista e posteriormente no sistema de classes, que encontraremos a explicação para as diversas formas de discriminações cristalizadas no preconceito de cor. Sob o prisma desta visão preconceituosa, as religiões afro-brasileiras devem ser consideradas inferiores, de um lado, e/ou exterminadas ou neutralizadas de outro. Devem ser vistas como elementos que representam não uma necessidade social, histórica, cultural e psicológica de determinada comunidade étnica, mas como remanescentes de uma fase já transposta da nossa formação que precisa ser esquecida (*idem*).

Estabelecido o critério de julgamento a partir dos valores do dominador em relação ao negro *bárbaro* e, por isto mesmo, justificadamente escravizado, o julgamento de inferiorização das religiões e demais padrões das culturas africanas é uma conclusão lógica. É nesse processo que as religiões cristãs, particularmente o catolicismo, com o objetivo de reprimir o “barbarismo”, impor seus valores e consolidar a religião do dominador, promoveram durante muito tempo um ataque feroz às religiões afro-brasileiras e construíram estereótipos sobre os negros reforçando entre seus membros tais aspectos configurados como uma entidade moral cristã.<sup>125</sup>

De forma que, para o negro e “macumbeiro”, ficou um problema difícil de ser resolvido: ou permanecer com a imagem de ser uma pessoa associada aos seres e poderes malignos e, portanto, ser considerado um “herege” numa sociedade moralmente sustentada no *ethos* católico, ou permanecer com uma identidade social não-estigmatizada, professando a doutrina do dominante e moldando-se a estes ideais.

Ao contrário do católico e do *crente* que exorcizam de si tudo que escapar do único caminho “correto” e compatível com a sua identidade, com a “salvação” e com o “Salvador”, o negro umbandista, além de conviver com variados perfis que lhe são socialmente atribuídos, convive com as entidades sobrenaturais independentemente do nível moral concedido a ele como algo benéfico; não exorciza o *mal* nem o *bem*: convive de forma ambígua com ambos.

Os cristãos tomam o exorcismo como uma dramatização da moral cristã, ordenada rigidamente em torno da dicotomia bem/mal, e buscam a santidade exorcizando diariamente os

---

<sup>125</sup>Florestan Fernandes (1972) foi quem melhor viu a relação entre as distorções ideológicas e os imperativos cristãos adotados pela sociedade.

pecados, as tentações e tudo o que puder ser identificado com o mal. O negro umbandista, apesar de lutar cotidianamente para conquistar um valor positivo do ponto de vista social, não vê nenhum problema em continuar operando do ponto de vista cultural com as forças sobrenaturais, às quais a sociedade dirige um olhar negativo. Para o umbandista ter contato com a divindade não é necessário que seja ser puro, imaculado, inocente, mas basta reconhecer em si mesmo a presença de espíritos e que estes incorporem em seu corpo.

De qualquer modo, não é fácil para o negro “macumbeiro” lidar com elementos contraditórios, mas que fazem parte de sua identidade social e cultural. Se não é possível expulsar o que a sociedade aponta como negativo, o que fazer?

Aparentemente, de posse dos estigmas e estereótipos voltados para a população negra e pobre, o pentecostalismo, que se configura rigidamente na ética da moral cristã, baseia seus argumentos de “salvação” para deter as religiões afro-brasileiras, cujo universo simbólico combina os valores morais, e para persuadir aqueles que praticam essas religiões.

Com um projeto bem definido de expansão, os pentecostais querem “salvar” as almas dos irmãos que estão “perdidos” na prática da “possessão maligna” por meio de um trabalho diligente, mostrando o conflito e o dilema nos quais a classe proletária de um modo geral se encontra por conta das influências malignas, e por meio do exorcismo, onde se expulsa as entidades da umbanda consideradas “malignas”.

O pentecostalismo retrata o espírito como o lugar de um conflito entre o *bem* e o *mal*, um conflito no qual o *bem* atualmente tem uma chance de triunfar totalmente. Esta dicotomia totalizando a visão cria uma concepção de pessoa suscetível a viver uma experiência subjetiva de descontinuidades com o mundo, com o passado da pessoa, e, quando invadido pelo Espírito Santo, com a própria pessoa. Essa descontinuidade subjetiva refere-se a uma forma de interpretar a realidade que faz parte de um processo de conversão. Assim, o pentecostalismo procura atrair as classes populares pressionadas pela progressiva marginalização que pesa sobre elas.

Convém ressaltar que, como a umbanda, o pentecostalismo é um culto de aflição que recruta fiéis não através de preexistentes identidades sociais, mas através da experiência de oposição estrutural de sofrimento. Umbanda e pentecostalismo são religiões que não chamam para a paciência em relação ao sofrimento, mas prometem um relevo imediato, e, mais do que

isso, não estigmatizam os sofredores, mas culpam poderosas forças exteriores, tal como o poder do demônio ou a variedade de agentes humanos espirituais, pelo infortúnio da classe pobre (John Burdick, 1993).

Ambos os grupos enfatizam nesse contexto social a aflição, a expansão do julgamento moral do mundo e a transformação. Esses elementos são o centro de como umbanda e pentecostalismo articulam e respondem aos predicados da população pobre, sobretudo o enfoque da aflição e da transformação. Ambos os elementos fazem parte da proposta religiosa de alívio e transformação do indivíduo através da *adesão* ao mundo religioso.

De forma que o pentecostalismo e a umbanda disputam o recrutamento de adeptos na mesma classe social - a "classe baixa".<sup>126</sup> Essa população em geral socializou-se segundo padrões próprios da sociedade "tradicional" e enfrenta, conseqüentemente, mudanças sociais características da sociedade industrial. O pentecostalismo com sua mensagem de "modernidade", de que é preciso mudar para entrar no Reino do Céu, procura romper com o modelo "tradicional" sincrético, buscando a exclusividade de crença por meio da conversão daqueles que optam pela mudança para enfrentar a "sociedade que se moderniza".

A "revolução modernizadora" do pentecostalismo inspira-se nos princípios dominantes de luta do *bem* contra o *mal* e, nesse caso, a umbanda, considerada pelo pentecostalismo como portadora de influências malignas, deve ser combatida pelos *crentes* portadores do *bem* e da "modernidade".

Para isso são apresentados aos possíveis irmãos *crentes*, particularmente aos negros pobres e umbandistas, a imagem ambígua das entidades da umbanda, levando-os a perceber provas

---

<sup>126</sup>Neste ponto parece-nos importante levantar uma questão sobre a origem social dos membros do pentecostalismo e da umbanda. Convém lembrar que, embora ao pentecostalismo seja atribuída uma clientela constituída, por excelência, pela "classe baixa", existem associações pentecostais de classe média e até alguns setores da classe alta. Cf. Waldo Cesar (1974). Quanto a esse aspecto Regina Novaes chama atenção para as generalizações sobre o pentecostalismo da forma como têm sido feitas. Os autores reconhecem a existência de igrejas e congregações pentecostais freqüentadas por outras classes ou setores de classe, mas, no momento em que concluem sobre o significado do pentecostalismo, parecem se esquecer de que deveriam dar conta também de outras "associações", que não se caracterizam pela presença da classe dominada. Quanto à umbanda o processo parece semelhante. Os cientistas sociais tenderam também a tratar a umbanda como um fenômeno exclusivamente de classe baixa. Entretanto estas interpretações não levaram em conta um setor importante de participação na umbanda: as classes médias. Cf. Diana Brown (1977). Ao contrário do pentecostalismo, Diana Brown emprega o termo "classe média" para diferenciar camadas ocupacionais que não se identificam com a classe dominante. O que não implica sugerir que exista qualquer homogeneidade entre estas camadas médias. A autora, nesse contexto, parte da idéia de que essas camadas são compostas por pessoas com diferentes níveis de renda, profissões, interesses e ideologias.

da existência do *mal* e os enganos a que são induzidos a praticar, lembrando-lhes de que a conversão para o evangelho e o abandono da macumba são o único caminho para a salvação (Mariza Soares, op. cit.). As afirmações de um agente pentecostal e o “testemunho” de um *crente*, a seguir, podem exemplificar a questão que estamos colocando:

Nós acreditamos que a umbanda é uma religião que vem da tradição dos negros. Os negros quando chegaram ao Brasil trouxeram suas crenças fetichistas que ao longo do tempo foram absorvendo nome de santos católicos como Ogum que é São Jorge e por aí afora...Mas, não que sejam santos Ogum, Yemanjá, Zé Pelintra. Isso são espíritos malignos que se esconderam atrás da imagem do catolicismo, e que se apoderam da pessoa com o consentimento da Igreja Católica que vê isso e não fala nada. Eles se apoderam e todo mundo sabe. Nós temos expulsado em nome do Salvador nosso Senhor Jesus Cristo porque eles não têm autoridade, são realmente demônios. Tudo isso é demônio. Inclusive se você perguntar para um pai Joaquim lá da umbanda, o que é feitor, o que é tronco, o que é senzala ele não vai saber te responder porque o demônio não tem conhecimento, não tem cultura, não tem sabedoria... (Pastor auxiliar da IEQ. negro. ex-umbandista).

Eu nessa ocasião era um homem revoltado...o espírito me usou para fazer o que eles dizem de *trabalho*. Lá eles dividem sabe? tem o espírito de luz e o guia das trevas. Mas é tudo espírito maligno que põe medo nas pessoas. diz que vai destruir, vai prejudicar, esses espíritos são os Exus, Pomba Gira, aquelas coisas... e eu era tomado por esses espíritos. Me fazia sair armado, eu fumava, eu bebia, era violento...Eu estava na mão do maligno...(testemunho de um recém-convertido, egresso da umbanda)

Com isso o pentecostalismo, além de se dedicar ao estabelecimento de novas igrejas com a conquista de novos adeptos, dedica-se também à transformação do comportamento dos indivíduos, sobretudo dos umbandistas e negros que, segundo sua visão, são “impregnados de mundanismo e pecado”. Nesse trabalho o pentecostalismo enfatiza determinadas doutrinas, que traduzem ao mesmo tempo sua expressão simbólica contra o mundo e contra a tradição da igreja na sociedade brasileira. Tais ênfases estão pautadas na relação causal entre “fé” e “mundo”, traduzidas em suas pregações religiosas onde são freqüentes as críticas ao “mundo”.

Nesse sentido, ao que parece, o pentecostalismo procura levar para aqueles que estão “vivendo entregues à escravidão dos vícios e pecados” a nova proposta de transformação espiritual que se distingue da “tradicional”. Tal proposta está enfatizada na doutrina da santificação, dons do Espírito Santo e a segunda vinda de Cristo. Apoiado nessa doutrina o pentecostalismo trata de encarnar no indivíduo o seu caráter *antimundo* (Waldo César, 1974).

Dentro dessa perspectiva, o negro umbandista e pobre que está em permanente conflito com a realidade social, em decorrência de sua identidade social e cultural, ao que parece, começa a descobrir uma nova linguagem, experimentando no pentecostalismo valores e padrões distintos do grupo social no qual foi socializado. Nesse contexto a possibilidade à conversão de negros umbandistas ao pentecostalismo é o caminho que eles encontram para “transformar” sua condição de vida experimentada no “mundo”.

Abandonando conscientemente sua “vida de pecado”, desejando conscientemente a salvação, o converso negro umbandista parece encontrar em sua convicção religiosa a força moral de que necessita para enfrentar os desafios do mundo urbano.

Uma vez integrado no grupo através do ritual de iniciação apropriado (o batismo), o fiel procura participar de todas as atividades da comunidade religiosa. Ali encontra apoio, que lhe é dado de modo direto e eficaz, quando enfrenta problemas de desemprego, desajustamento familiar e doenças, problemas comuns na periferia dos grandes centros urbanos, onde se concentra, como sabemos, grande massa de trabalhadores oriundos das mais diversas regiões do país.

Estes trabalhadores são obrigados a adequar-se mais ou menos rapidamente aos padrões de vida urbanos, o que exige rápida transformação nas relações sociais, nos hábitos etc. Essa exigência de rápida transformação de hábitos se exerce sobre pessoas que não têm acesso às condições mínimas (culturais e econômicas) que tornem essa radical mudança um desafio menos desagregador. A essas condições mínimas é acrescida a doença. A condição crônica de enfermidade predispõe naturalmente a população a buscar alternativas à medicina passando pela consulta aos terreiros de umbanda e às orações de cura pelos pentecostais, tornando a “cura” um dos motivos importantes que levam à filiação ao grupo religioso (Fry & Howe, 1975).

No mundo *crente* pentecostal a alma e o corpo são inseparáveis.<sup>127</sup> Estar doente é estar “afastado de Deus”, o corpo do sujeito não se encontra em “harmonia com Deus”. A doença existe porque o sujeito submeteu seu corpo ao pecado, desobedecendo às ordens divinas (Loyola, op. cit).

Assim como na umbanda, há no sistema pentecostal a distinção entre doenças materiais e espirituais, sendo a doença espiritual a mais enfatizada pelos seus agentes, porque é aquela provocada pela possessão dos “espíritos malignos”, os provocadores da doença material - mal-estar

---

<sup>127</sup>Sobre essa relação da alma e do corpo do ponto de vista religioso na realização da “cura divina”, ver Loyola (1984).

corporal. Geralmente a doença espiritual está associada à frequência do indivíduo ao terreiro de umbanda, aos locais de “perdição”; neste caso a solução para a cura das doenças está condicionada ao exorcismo e conseqüentemente à conversão para comunidade *crente*.

Do ponto de vista *crente* o diagnóstico da doença sempre repousa na relação do sujeito com a umbanda ou o candomblé. Os relatos sempre enfatizam a presença de espíritos malignos no corpo do possível converso que se queixa de mal-estar, associando as influências malignas às entidades das religiões afro-brasileiras. A seguir veremos um exemplo de relato de conversão baseado no problema da doença em razão da passagem do indivíduo pelo “espiritismo”:

Eu fui pro evangelho na base da doença, estava muito doente. Estava com uma úlcera duodenal, a medicina me dizia que não tinha mais jeito, eu não agüentaria uma cirurgia(...) Eu fiquei com minha mãe no leito de um centro espírita. Eu e minha mãe éramos do espiritismo, ela da umbanda e eu tinha passado pelo candomblé. Mas, foi no centro espírita de minha mãe que fui cuidada. Ela tinha feito tudo quanto era de espiritismo e não tinha melhora(...). Então minha mãe chamou uma mãe-de-santo conhecida dela para ajudar e ela manifestou uma entidade chamada Mata Virgem, ela me deu “abô” para beber, e foi quando minha saúde piorou. Aí um dia minha mãe encontrou uma pessoa muito amiga da família, que era crente, e disse: “Dona Maria, ela está muito fraca, a medicina não está dando certo, seus guias não tá dando certo, ela foi pro candomblé, raspou a cabeça e não deu jeito, mas eu conheço uma pessoa que pode dar jeito nela.” E minha mãe falou: “quem é então essa pessoa?” Ela disse assim: “É Jesus!” Aí, ela foi para beira da cama e falou para mim: “Você crê que Jesus pode te curar? Você já buscou tudo e você não conseguiu a cura.” Eu respondi que sim, que eu tinha muita esperança. Então ela falou assim: “Pois é eu vou levar um quimono seu lá na Cruzada, e vou pedir para um anjinho orar para você, e Jesus vai te curar (...)” Lá na Cruzada eles oraram, ungiram meu quimono no Espírito Santo e trouxe de volta(...). Vesti meu quimono, e dormi. Quando amanheceu eu estava com outro aspecto comecei a andar devagarinho. Foi quando eu consegui me levantar da cama. Fui pra Igreja e conheci a “Palavra de Deus”. As irmãs começaram a orar, foi quando uma irmã falou assim para mim: “Olha Deus trouxe você aqui sozinha, você saiu de um leito, Deus te tirou do vale da sombra da morte, para que ele possa te ajudar você tem que dar valor a esse Deus, porque senão você vai morrer”. Aí ela falou linguas estranhas, foi movimentada pelo “Espírito Santo”, ela falando todos os meus problemas, eu não conhecia ela. Então cheguei em casa e disse que ia aceitar Jesus, disse para mamãe que ia ficar na igreja, foi quando ela também passou a se interessar (...) Fiquei boa e aceitei Jesus na Igreja Pentecostal da Assembléia de Deus. Ali o pastor em oração me perguntou se eu queria aceitar Jesus, e aceitei. (mulher negra, ex-umbandista, membro da Cruzada Nacional de Evangelização).

Como na umbanda, vemos que a doença é uma categoria-chave para rompimento com a visão médica. O fracasso atribuído à instituição médica é que vai dar o suporte ao discurso do *crente* pentecostal e ao poder da crença. Tanto no universo umbandista, quanto no pentecostal nega-se a legitimidade do monopólio médico do cuidado do corpo, abrindo assim lugar ao pentecostalismo e à

umbanda como instituições competentes para resolver problemas não solucionados pela prática médica.

Em geral nas pessoas que possuem em seu percurso social uma passagem pela umbanda dificilmente é diagnosticada doença material. Somente quando a doença persiste e é reconhecida de fato como doença material, os pentecostais recorrem ao médico, embora os *crentes* acreditem mais na eficácia do dom de cura da crença que no poder dos medicamentos, e mesmo sob os cuidados médicos continuam confiantes na força divina atuante através dos remédios. A legitimidade científica só é reconhecida quando exercida conforme a “vontade de Deus”. O relato a seguir mostra a conversão decorrente da fé na oração dos crentes que possuem o dom de cura:

Eu me converti depois que recebi a cura. Minha filha ficou internada durante um mês no hospital. Não havia meio dela melhorar. Quando foi uns irmãos lá e oraram perto de seu leito. Ungiram com óleo os remédios dela, as roupas, e oraram pelos médicos para ela melhorar e foi curada. Primeiro minha filha aceitou Jesus logo que saiu do hospital, depois eu aceitei também. (*crente* da Assembléia de Deus).

No pentecostalismo os instrumentos de cura que se opõem à medicina são: “fé” e “dom de curar”. O doente no mundo pentecostal apresenta-se como *pecador* que precisa restabelecer suas relações com o sobrenatural abandonando sua vida de pecado. Os *crentes* são reconhecidos como aqueles que “têm o poder de se aproximar mais de Deus”, por isso foram “eleitos de Deus” com o dom de curar. Neste momento a “fé” do doente e das pessoas que estão pedindo pela pessoa necessitada é que conta; a “fé” é mais importante nesse processo do que a pessoa que está realizando a “cura”. “A fé é sentida não é explicada. Sem a fé não é possível curar ou realizar milagres em nome de Jesus”, declaram os *crentes*.

É nesse contexto que a conversão pode ocorrer. Se ela acredita que sua cura ocorrerá, ela será curada. A conversão nesse processo é uma consequência da cura. “O gozo da saúde passa a ser visto como recompensa divina para aqueles que trilham no caminho de Jesus na Terra”, por isso, o sujeito ao ser beneficiado com a “graça divina”, deve integrar-se à comunidade de *salvos* para que não sofra mais a incursão do maligno, do pecado e da perdição. Cabe a ele a opção de continuar na vida de pecado e ser incomodado pelo *mal* ou passar para a vida do *bem*.

Dessa forma a análise sobre o processo de conversão ao mundo protestante pentecostal acaba por nos colocar diante de um quadro bastante interessante. As narrativas fazem aparecer duas

ênfases: a *libertação* e a *conversão* (*regeneração*). A *libertação* está relacionada à *cura divina* para as doenças do espírito. Geralmente a *libertação* ocorre com a expulsão (exorcismo) do *espírito maligno* causador dos infortúnios. Nessa atividade os pentecostais identificam os espíritos como sendo as entidades da umbanda que são chamadas para ser destruídas e reenviadas ao inferno. No momento em que o demônio é exorcizado da pessoa, ela está liberta e, portanto, pode dedicar-se a Deus. Nesse curso podem vir a *conversão* e a *regeneração* e o convertido vê nesse caminho a solução para seus problemas.

A *regeneração* é o primeiro passo para a *salvação* - é uma “nova criatura” que descreve o que ocorre quando assume a identidade evangélica. Mendonça & Velasques (1990) observam que a regeneração “seria a passagem da esfera do profano, do material, do *mal* e ‘do mundo’, para a esfera do sagrado, do espiritual, do *bem*, isto é do Reino de Deus”. Mas essa transição só pode ocorrer no interior da comunidade religiosa institucional - da igreja -, pois é ali que reside a “verdade” doutrinária e comportamental. Sem essa mediação a *regeneração* não é possível.

O protestante que busca produzir a conversão procura em primeiro lugar oferecer ao possível converso uma resposta “coerente e de significado para sua vida”. Através da palavra, do apelo para a salvação, os pentecostais esperam a conversão do indivíduo. Tânia Fernandes (1992, p. 62) explora amplamente esse momento da conversão vivido pelo “personagem ideal” a quem a mensagem protestante da salvação se dirige, descrevendo como o apelo para conversão afeta o personagem que se enquadra no contexto do discurso da salvação.<sup>128</sup>

A pessoa, ao viver uma crise profunda, decodifica essa crise incorporando o desespero da *perdição*. conclamado no apelo. Ao reconhecer-se perdida, busca conscientemente a *salvação*. O sujeito que conscientemente reconhece seus pecados arrepende-se, pede internamente perdão a Deus e, de livre e espontânea vontade, entrega-se a Jesus, vive a *regeneração* e torna-se “nova criatura”.

Nesse contexto do nascimento de uma nova criatura, o indivíduo assume uma nova identidade social e cultural. No que se refere à conversão de negros umbandistas ao

---

<sup>128</sup>Rubem Alves (1979) analisa como o discurso da salvação sustenta-se sobre a “invenção” da desgraça e do desespero humanos. Maciel (1988) observa que a conversão está presente no cotidiano das denominações protestantes brasileiras através de várias atividades e de vários pronunciamentos, quase todos dramáticos, mas reconhece que esta interpretação do fenômeno da conversão não pode, entretanto, ser generalizada para todas as denominações.



pentecostalismo, tal momento requer do indivíduo uma nova postura diante da vida, da crença e da identidade social e cultural anterior.

Para a comunidade evangélica pentecostal essa passagem é uma “bênção de Deus”, pois, considerando que os *crentes* de um modo geral vêem-se como portadores de uma conduta “correta” e “organizada”, e os umbandistas como portadores de uma vida de “desordem”, a partir do instante em que conseguem “ganhar” almas oriundas desse mundo, consideram ter obtido uma vitória do *bem* sobre o *mal*. Os *crentes* sentem-se premiados por Deus quando conseguem a conversão de umbandistas e de pessoas negras à sua comunidade porque além de ser uma prova do avanço do *bem*, é uma prova da exclusividade da salvação.

Os umbandistas e os negros quando tomam contato com a mensagem dos *crentes* sentem-se atraídos pela receptividade afetuosa e principalmente pelo conteúdo dos “testemunhos” sustentados no “desespero humano” e dos sacrifícios que o eventual adepto da “macumba” enfrenta em sua crença. Os cultos são recheados de “testemunhos” que colocam o desespero da convivência com os espíritos malignos e a vitória sobre esses espíritos com a conversão, como vemos no exemplo do “testemunho” de um recém- convertido que saiu da umbanda:

Eu, quando estava na macumba tive uma experiência terrível. Uma vez quase que fui atropelado, meus pais se separaram, fazia trabalho no cemitério. Manifestava aquele espírito terrível que quase me levou à morte era um revoltado, quase virei um marginal, era realmente uma coisa degradante. me envolvi com uma menina também que era uma prostituta. Fui levado até a pensar em suicídio. Eu realmente tive uma vida muito difícil quando estava na macumba... porque eu não conhecia a palavra de Deus. Hoje em dia eu posso ver que realmente, se não fosse a misericórdia de Deus que me levou num culto para conhecer a palavra de Deus, talvez eu não estivesse mais vivo. Aceitei Jesus com meu coração aberto, chorei muito na vida, hoje é só sorriso porque tenho razão para viver...

Como vemos, os “testemunhos” são expostos com muito drama, o que consegue despertar a atenção do público ouvinte que, após ouvi-los e identificar neles semelhanças com seu próprio sofrimento, é conclamado à conversão. Nesse momento muitas pessoas reconhecem-se como perdidas e se *entregam a Jesus*.

Há frequentemente nos relatos dos indivíduos ex-umbandistas convertidos ao mundo pentecostal um detalhamento do passado carregado de dificuldades e a relutância de se assumir como *crente*. Ao que parece é muito complicado para uma pessoa que durante tanto tempo recebeu

um determinado “guia” sentir que de uma hora para outra não mais o possui. Nesse sentido a vigilância do próprio convertido e da comunidade *crente* é fundamental. Para isso é necessário que o neófito prove diante da comunidade dos *salvos* que realmente sua conversão se efetivou. Tal prova é realizada quando ele queima seus pertences da antiga religião. É o ritual que os *crentes* denominam de “fogueira santa”. O exemplo a seguir registra a dificuldade de desvincular-se de sua crença anterior e o quanto esse rompimento é dramático:

(...)Então eu passei a freqüentar essa igreja, e a cada momento que eu freqüentava, eu senti que alguma coisa estava mudando, eu com dois meses que estava aqui, eu tava me sentindo muito feliz e muito contente. Mas eu caí no erro novamente. Eu não me vigiava, e o inimigo me jogou na lama novamente. Eu passei mais seis meses afastado da igreja, voltei a beber e fumar. Nesta ocasião eu tive um período bastante crítico e difícil porque parece que minha vida voltou tudo que era antes. Não voltei para “macumba”, como antes, mas passei por lá novamente, porque sentia um sofrimento que não sabia o que era. Minha vida tornou-se um conflito só. Então, com a ajuda dos irmãos e do pastor, trouxemos as coisas de santo, roupas, guias, os santos tudo aqui, e queimamos na frente da igreja diante dos irmãos. Fiquei muito preocupado, estava consciente do que estava fazendo, eu realmente queria mudar de vida. Então em nome de Jesus expulsaram satanás. Daquele dia em diante eu retornei à igreja com uma proposta muito diferente no meu coração(...) Eu não acredito mais no espiritismo como doutrina, mas eu acredito no espiritismo como uma prática maligna, que ao mesmo tempo que constrói, destrói a vida do ser humano...(homem crente, negro, ex-adepto da umbanda).

A “expulsão do demônio” do negro adepto da umbanda em processo de conversão no limite é visto pelo *crente* como a expulsão da sua identidade social e cultural estigmatizada pela sociedade; porém ao integrar-se na “família de Deus” fica um resíduo sobre a imagem do negro na visão dos “*salvos*”. A justificativa da comunidade de *salvos* para tal atitude ser exigida do neófito egresso da umbanda está na visão que possuem acerca do modo de vida dos negros e umbandistas. Para eles, os negros e macumbeiros estão “fortemente sobre o jugo de satanás”, o que faz com que eles hesitem na transformação de *crente*. Essa idéia vem carregada de conotação negativa. Veja a seguir como tal aspecto se expressa na declaração de um *crente*:

Isso é necessário às vezes, porque é muito difícil para a pessoa que viveu na macumba durante tantos anos se desligar do jugo de satanás. Isso para o negro deve ser muito difícil porque o negro vive uma vida de pecado praticando a feitiçaria. Eu sei que sou descendente dos escravos, mas nem por isso eu devo seguir seus hábitos antigos. Demorou para eu ver isso mas, acabei vendo a verdade..Hoje eu vejo a umbanda, o candomblé como religiões antibíblicas, para mim não tem mais valor como religião: pode ter até ter um valor cultural, histórico, para ser estudado, mas para ser seguido não. Hoje não tenho mais religião como um parente meu que foi escravo. Eu não sou escravo, nem escravo da cor, nem escravo do pecado. Sou um salvo em Jesus...(declaração de um presbítero negro da IEQ).

Embora a natureza do pentecostalismo forje a transformação do indivíduo, oferecendo assim ao negro e ao pobre uma possibilidade de especializar-se espiritualmente, não extingue totalmente a representação que o negro ex-umbandista tem assentado na sociedade. Tal atitude é confirmada na observação que os crentes de um modo geral fazem dos convertidos umbandistas à comunidade de Deus, como segue:

Na nossa igreja se converte muita gente do catolicismo, mas vem muita gente também do espiritismo. Esses quando vêm para crença são os crentes mais fiéis que tem, principalmente a pessoa assim negra né?! porque eles apanharam muito tempo de Satanás pela vida que levavam. Então quando vêm para crença eles não querem mais nem saber disso e seguem Jesus com muito fervor. Eles ostentam verdadeiramente o título de salvo que carregam... Todo crente é assim, mas aquele que saiu do espiritismo esse título eles carregam com muita disposição. (declaração de uma obreira da IEQ).

Nos termos da doutrina pentecostal é colocada ao possível converso a mudança de orientação sintetizada na fórmula da *entrega*, da *aceitação* e do *afastamento do mundo*. Nesse sentido, a conversão traduz um marco biográfico ou diferença que separa o *crente do perdido*, do *pecador*, o que implica aceitação de um corpo compacto de doutrinas e de um conjunto de regras de conduta fixadas de antemão pela comunidade religiosa.

O convertido que sai da umbanda deve abandonar radicalmente sua vida anterior e adotar um comportamento condizente à nova crença, demonstrando transformação e mudanças em sua vida. O marco inaugural da sua forma de ver a vida e da experiência da escolha passa a ser para o *crente* a crença na capacidade que o indivíduo tem de poder mudar sua vida individualmente.<sup>129</sup> Enfatiza-se desse modo a dimensão da individualidade: “a salvação é individual”, afirmam os *crentes*. Nesse contexto o convertido que se encontrava “perdido” *interioriza* a experiência religiosa que lhe é ensinada gradativamente pelo “mundo dos *salvos*”, no cotidiano da vida entre os “irmãos”.

“É preciso que o *crente* seja diferente”. O novo convertido será ensinado e treinado a experimentar e sedimentar essa dimensão de *interioridade*. Aos poucos vai se conscientizando

---

<sup>129</sup>A visão individualista do mundo protestante manifesta-se, entre outros aspectos, na crença da redenção da sociedade pela *salvação do indivíduo*. As mensagens trazem em seu conteúdo, de forma clara ou difusa, a crença de que a sociedade se reforma e se aprimora, através da transformação dos indivíduos isoladamente. (Maciel, 1988)

de que é diferente tanto fora da comunidade evangélica como na sociedade em geral. Dentro da igreja se diferencia aos olhos dos brancos e dos negros que estão fora dela. Opõe-se às interpretações anteriormente aceitas, incorporando o discurso da nova crença, demonstrando sua distinção radical dos *não-crentes*, particularmente seus pares “negros umbandistas”, a quem permanentemente procura persuadir em razão da sua imagem social estigmatizada. O depoimento a seguir registra a imagem que o negro convertido da umbanda ao pentecostalismo possui dos *não-crentes* negros e umbandistas:

Antes de me tornar evangélico eu não gostava dos crentes. Falava mal dos crentes, fazia gozação com a maneira dos crentes se colocarem. Eu via o crente como um bando de gente que não fazia nada o dia inteiro e vivia só de oração. Achava eles muito pretensiosos, convencido, superiores. Quando era uma pessoa assim igual a mim então aqui é que eu gozava mesmo; eles diziam assim quando pregavam para gente “Eu vou pro céu, mas vocês vão pro inferno”. Eu ficava revoltado com isso porque essa expressão não vai mudar a opinião do pecador para aceitar Jesus. Eles se achavam os melhores do mundo. E quem me garantia que aquela pessoa era sincera e honesta para dizer isso?...Hoje eu conheço a verdade, entendo a luz, e vejo as coisas com mais clareza. Hoje sei que cristão é que está no caminho mais correto do aquele que eu estava. Eu sei que a gente é mal visto na sociedade, sei que o Brasil é um país racista. Por isso que eu acho que as pessoas negras devem buscar a salvação. Hoje eu descobri isso e quero passar para os irmãos de cor que a verdadeira liberdade a gente encontra quando aceita Jesus. Na crença não tem branco nem preto, tem *salvos*. Eu na macumba não me sentia uma pessoa respeitada eu era um cidadão que sofria discriminação, me olhavam como vagabundo, macumbeiro. Era um revoltado, não conseguia achar um emprego, vivia na marginalidade, porque estava na escuridão do espiritismo. Tem muitas pessoas boas na macumba só que elas não sabem que continuam na escravidão do demônio. Hoje eu me considero um preto liberto do pecado e da cor, mesmo sabendo que tem muita igreja por aí que discrimina o crente negro, eu vejo assim que nessa igreja o Espírito Santo de Deus não opera naquele lugar. A fé é uma só e não tem cor. Depois que eu me converti eu vi que a gente é mais respeitado. Eu acho que os irmãos negros ainda não viram que a salvação está em Jesus e não no culto a satanás... A minha verdadeira emancipação de cor, de raça e de identidade foi quando aceitei Jesus como salvador, aliás ele me escolheu...

Essa experiência de mudança de vida exige do indivíduo uma experiência crítica e de escolha. A experiência de transformação cria um espaço para que o indivíduo possa avaliar se quer ou não mudanças para si, rejeitando sua vida anterior socializada num mundo onde a ética ora se mistura, o que elimina qualquer juízo moral sobre as pessoas. Por isso deixar a umbanda e se converter exige da pessoa uma escolha consciente, porque “não significa apenas mudar de crença, mas mudar radicalmente de vida. Uma vida muitas vezes difícil de ser vivida, mas cheia de pequenas e até mesmo grandes alegrias” (Mariza Soares, op. cit., p. 101).

Nesse sentido a conversão do negro macumbeiro ao mundo protestante pentecostal trata da valorização das mudanças em geral, e principalmente mudanças individuais criando um tipo de subjetividade interpretada como uma diferença que os distingue de seus pares na mesma posição de classe: “melhoria de vida” - ascensão social.

No processo de conversão ao pentecostalismo enfatizam-se muito as transformações que a crença atual proporcionou ao convertido. Nesse contexto a *identidade* étnica, social e cultural é o elemento-chave para entender essas mudanças que a crença traz. Para o negro, a ruptura com o passado umbandista tem um significado simbólico relevante, “requalifica todos os atributos de sua identidade social e/ou étnica, em função de uma assumida qualidade de ser pessoa através da religião, sob cujos efeitos todos os outros nomes, títulos, condições de classe, posições sociais e culturais são revistos e hierarquicamente reordenados” (Brandão, 1988, p. 38).

Na nova crença pentecostal, a identidade do negro é reinterpretada sob novas perspectivas religiosas, não mais como uma pessoa suspeita, que desperta desconfiança, mas um negro “*crente* salvo no senhor”, “um homem pobre e negro, mas honrado e respeitado”. Não se parte pura e simplesmente da busca de uma identidade religiosa, mas do fato de que o *crente* negro sente-se investido dos direitos de cidadão. Diferente do que ele sentia quando seguia a “macumba”, religião que aparentemente ainda permanece na “marginalidade” e na clandestinidade do mundo periférico. O negro ao converter-se se redefine como uma pessoa totalmente santificada em razão de pertencer à “família do Espírito Santo Deus” (Floriano e Novaes, 1985).

Aceitar a nova identidade de *crente* é altamente significativo para o negro, porque através dessa nova identidade ele supera as dificuldades das suas condições de classe e de cor. Como os negros não se sentem respeitáveis do ponto de vista de sua condição econômica, social e racial, tomam-se respeitáveis pela sua crença e conduta. O negro convertido ao pentecostalismo acaba construindo uma autoridade de identidade espiritual, como segue:

Hoje eu me vejo como uma pessoa mais avançada, nova, cheia de vontade de viver e de levar para as pessoas a minha felicidade. Gosto de palestrar para as pessoas, falar que Jesus me curou, me libertou. Hoje eu vejo respeito das pessoas pelo *crente*. Antes eu não era mulher nem para sair na rua. Eu saía, caía na rua, passava vergonha, diziam tá bolando...raspei e o bolado continuou e aquilo não parava. Hoje faço meu serviço graças a Deus, trabalho na igreja tenho orgulho de ser serva do Senhor. Posso dizer para qualquer pessoa que sou feliz porque tenho Jesus que cuida da minha alma. O espiritismo cuida da carne e a alma eles lançam no inferno. Mas eu recuperei minha alma e a minha vida, tenho muita saúde graças a Deus...(mulher negra, ex-umbandista).

Os depoimentos expostos sobre a experiência do convertido *antes e depois* da escolha pelo pentecostalismo mostram como os negros superaram as dificuldades pelas quais passaram e como delas se libertaram através do contato e do conhecimento da *Palavra*. A experiência vivida pelo negro como uma “nova criatura” demanda interiorização dos valores de *crente*, criando um tipo de subjetividade interpretada por ele como uma diferença que o distingue radicalmente dos seus pares.

Estando o convertido integrado no grupo através do ritual de iniciação (o *batismo*, que tem função de afirmação pessoal), recebe os dons do Espírito Santo e pode falar “línguas estranhas”, participando assim das atividades da comunidade religiosa, o que o ajuda a superar o mundo que o rodeia (superação cultural e social), tanto pela santidade pessoal como pela capacidade de expressão. Tais fenômenos criam no converso negro e na sua “família” um clima de glorificação, que os ajuda a superar os estigmas e estereótipos sobre seu caráter espiritual. A aceitação total dos novos valores, a adoção de um tipo de comportamento determinado pela religião e o compartilhamento disso com um grupo unido, ao que parece, fazem-no sentir-se mais satisfeito do que se encontrava no catolicismo e ou na umbanda, embora sua aderência ao pentecostalismo não finalize a tendência de interpretar experiências em termos raciais (John Burdick, 1993). Tal argumento se afirma na declaração de um *crente* negro egresso da umbanda:

Olha, dentro de toda a ramificação da igreja existe a acepção de pessoa e existe racismo, inclusive nas Igrejas Evangélicas. Eu mesmo tive uma experiência numa Igreja da Assembléia de Deus, em que um grande homem de Deus, um irmão que era presbítero daquela igreja naquela época, hoje é pastor daquela igreja, algumas pessoas ao fazer referência ao irmão chamavam ele de negro beijudo, e as pessoas tomavam a ceia da mão dele. Tem igreja que faz isso. Mas nós não devemos jogar lenha na fogueira da separação racial. Isso não existe mais. O que existe é que nas igrejas ainda há uma acepção das pessoas em geral pro pobre, pro mal vestido, pro feio. Mas fica muito claro onde existe isso, o Espírito Santo nunca está lá... (Presbítero da Assembléia de Deus).

De agora em diante a resposta do negro ao *mundanismo* de sua crença anterior (umbandista) e à *descrença* da sociedade de um modo geral se incorpora à comunidade, torna-se corporativa e se manifesta ao nível de sua classe e mentalidade. O negro convertido reconhece que existem preconceitos na sociedade brasileira, porém criou seu espaço de respeitabilidade no interior do mundo dos *salvos* (Floriano e Novaes, op. cit.).

Na comunidade de *salvos* o neófito negro não só é incentivado pelo grupo a aperfeiçoar-se religiosamente e ganhar a plenitude das bênçãos do Espírito Santo, como também influencia o próprio grupo, que se regozija com sua experiência. Na visão da comunidade *crente* a reivindicação para si dos dons espirituais faz com que o neófito “se aproxime cada vez mais de Jesus”. Visão, ao que parece, muito próxima do negro umbandista que se *entregou a Jesus* para se livrar de seus pecados, das coisas “mundanas”, das “coisas do diabo” proporcionadas pela sua religião anterior. A conversão à família de Deus leva o negro egresso da umbanda a sentir-se mais próximo de Deus do que antes. Ilustremos esse aspecto com um testemunho:

Eu creio que sou hoje uma pessoa salva. Creio que sou escolhido de Jesus. Me livrei da macumba companheira do demônio. Sou liberto em Jesus. Eu não tenho mais nada a ver com as coisas do diabo. Creio que quando Jesus voltar eu serei escolhido para junto de seu rebanho de *salvos*. (*crente* negro, ex-umbandista).

Como vemos, a conversão do negro ao pentecostalismo traz uma nova consciência de identidade. Ao aceitar a categoria de “nova criatura” o crente negro, por meio do *batismo* e da completa *santificação*, procura superar as agruras reservadas pela sociedade à sua categoria social. Tal fato é motivo de orgulho para o neófito negro e visto pela comunidade como uma vitória por mais uma alma perdida ser salva, porque é mais do que uma questão numérica para compor o “exército de *salvos*”, é “uma questão simbólica da maior relevância na construção de uma nova identidade”. Isso tem um efeito na vida do negro convertido que procura por meio de seu trabalho evangelizador, e da sua experiência religiosa cotidiana, destruir a imagem negativa que se tem sobre ele. Como exemplifica o seguinte relato:

Então eu tenho vivido essa experiência na minha vida. Tudo para mim mudou, é como se estivesse limpado minha mente e começado a aprender a viver novamente. Eu não vou dizer para você ser crente, eu só posso dizer a você que é essa é a experiência mais maravilhosa de minha vida e gostaria de compartilhar com você essa felicidade...Eu fui batizado no Espírito Santo em 87 e de lá para cá eu tenho ciência. Jesus me concedeu o dom da cura, da visão, do discernimento. Eu realmente me sinto abençoado. Então minha vida agora é toda voltada para o Evangelho. Eu vivo o Evangelho vinte e quatro horas por dia. Eu sou uma pessoa feliz, eu realmente tenho amor para dar. Eu antigamente era uma pessoa cheia de maldade. As pessoas que me rodeiam e não aceitaram Jesus poderiam passar por isso. No entanto ele não passa. Por isso que hoje em dia nós estamos vendo as pessoas sem profissão, passando necessidade, fome. Mas nós que somos cristãos temos uma coisa a mais, o Evangelho tem uma coisa a mais que chama-se misericórdia de Deus. Então quer dizer quando o homem passa por alguma coisa difícil na vida é só ele crer que Jesus vai ajudar... (relato de um negro, recém-convertido da umbanda à Cruzada Nacional da Evangelização).

Convém ressaltar que o conhecimento revelado e a possibilidade de uma relação direta com Deus sem mediação de líderes e santos fazem com que os participantes do grupo se sintam competentes para interpretar a Bíblia, pregar e liderar, o que gera um sentimento de responsabilidade pelo grupo, despertando, principalmente na pessoa negra (portadora de uma série de atributos de ordem psicossocial: pobre, humilde, sujo, feio, falso, preguiçoso - atributos negativos na opinião da sociedade em geral), um sentimento especial de dignidade e auto-estima. Tal fenômeno é extremamente valorizado pela comunidade *crente*, embora nem todos recebam esse selo divino. Há os que estão “debaixo da promessa” (Regina Novaes, 1985).

Tal fenômeno é considerado o momento mais importante dos *cultos de oração*. Para o negro a *santificação* por meio dos “dons concedidos por Deus”, ao que parece, é a prova de que foi aceito na “Família de Deus”.

John Burdick (op. cit., p.176), pesquisando a Assembléia de Deus numa comunidade de Duque de Caxias, Baixada Fluminense, ressalta que a espiritualidade do negro - *possessão do Espírito Santo* - na comunidade *crente* tende a uma interpretação com implicações raciais que revelam como as pessoas de pele clara vêm a *adesão* do negro ao pentecostalismo. Burdick observou que do ponto de vista da comunidade *crente*, o negro está mais próximo de Jesus referindo-se para o fato do seu sofrimento como pessoa estigmatizada pelo estereótipo de que todo negro é de macumba ou espiritismo, visão esta que permite aos *crentes* considerarem que todo negro que está vivendo na igreja está dando provas da salvação em Cristo.

Sabe-se que os pentecostais são conhecidos pelo seu fervor religioso, pela sua filiação religiosa, o que afeta diretamente a vida de seus membros. A passagem do negro pobre e macumbeiro para o mundo pentecostal interfere radicalmente na sua vida. “Uma vida muitas vezes difícil de ser vivida, mas cheia de pequenas e, até mesmo, grandes alegrias”. Um primeiro fato que chama atenção é a “transformação” social, ainda que ilusória, pela qual o negro passa no interior do universo religioso dos *salvos*. Em outras palavras, quando o adepto é ajudado pela comunidade pentecostal não apenas muda de classe, mas a sua condição de vida melhora, sobretudo no nível psicológico.<sup>130</sup>

---

<sup>130</sup>O apoio psicológico oferecido pelo grupo pentecostal está nas orações grupais: cultos, cantos; e na conversão: discussão, aconselhamento que é dado ao “irmão” que enfrenta problemas.



Os negros pobres, como é o caso da maioria dos fiéis pentecostais, quando se convertem à comunidade religiosa não *ascendem socialmente*, tampouco rompem com as interpretações de suas experiências raciais. Os negros convertidos têm consciência de suas experiências raciais, que são trazidas para o interior do mundo pentecostal e transformadas num igualitarismo, pois a maioria das igrejas evangélicas ostenta a “igualdade racial”.<sup>131</sup> Transfere-se a questão da discussão racial para o discurso classista, assim elimina-se ou dilui-se o preconceito racial no preconceito de classe (Floriano e Novaes, op. cit., p. 24). De qualquer modo os pentecostais oferecem uma rede de apoio de alcance e dimensões nacionais com base no dever sagrado de ajuda mútua, o que ajuda o indivíduo a melhorar sua vida individual tanto no âmbito psicológico, como no âmbito material (Novaes, 1985).

Um aspecto relevante no protestantismo em geral é que a crença permite o desenvolvimento de uma liderança. Bastide (1971, p. 506) afirma que no início do século o protestantismo atraiu os negros porque representava um novo canal de ascensão social, “pois o protestantismo, religião do livro, impunha o aprendizado da leitura, e esta, por sua vez, acarretava na massa rural analfabeta a constituição de uma nova elite”. No pentecostalismo, o estímulo para ler, e o desenvolvimento da capacidade de expressão tanto podem ser úteis no processo individual de *ascensão social*, quanto na capacidade de organização e de mobilização popular.<sup>132</sup>

Waldo César (1974), analisando o fenômeno pentecostal no mundo urbano, observou que a religião para o migrante que sai do mundo rural para o mundo urbano é uma estratégia de sobrevivência na cidade, e justifica sua afirmação partindo da observação de Maria Isaura: “Do ponto de vista da estratificação social, a passagem à vida urbana pentecostal aparentemente não significa uma ascensão social real; continuam sempre integrados nas camadas inferiores da sociedade, mas não têm consciência pois, efetivamente, na sua vida pessoal, há mudança e melhora do nível de vida.” (In Waldo César, op. cit., p. 25). A primeira sensação de melhoria está na

---

<sup>131</sup>Floriano e Novaes (op. cit.) sugeriram que não é suficiente apontar a freqüentemente ostentada “igualdade racial” das Igrejas Evangélicas, tampouco sua abertura à liderança de negros, para explicar o alto nível de participação dos negros nelas. É preciso investigar como e por que esta “igualdade racial” é produzida, através de que tipo de discurso e prática ela é forjada, e, acima de tudo, que tipos de ambivalências e contradições ela tem e cria.

<sup>132</sup>“Fazer carreira na igreja está diretamente relacionado com o *status* na sociedade.” Floriano e Novaes (op. cit., p. 81).

mobilidade; a segunda chega após as primeiras frustrações e a conversão. A religião se torna o segundo e mais poderoso fator de *ascensão* cultural - alfabetização, racionalização - e social - comunidades, ajuda mútua e até emprego melhor e reconhecimento de sua capacidade profissional (idem).

Os depoimentos indicam nitidamente a transformação do indivíduo e o sentimento de orgulho de pertencer à comunidade religiosa e o sentimento de responsabilidade para com o grupo que o acolheu. Vejamos um exemplo na narração de um convertido:

Depois que me converti eu me tornei outra pessoa. Quando eu aceitei Jesus eu achava que precisava mudar alguma coisa na minha vida e foi o que aconteceu. Hoje eu olho para mim no espelho e me pergunto por que eu levava aquela vida desorganizada, sem razão de viver... Aqui me sinto melhor. Sou feliz, e muito respeitado na igreja. inclusive hoje sou o presidente do departamento de homens, e me sinto muito honrado por isso, sou professor da escola dominical e estou fazendo o seminário. Porque se a gente não conhecer a Bíblia não consegue fazer nada. Você tem que falar o que conhece. Como posso subir ao púlpito sem saber o que estou fazendo? Meu ideal não é ser pastor, mas no plano de Deus a gente nunca sabe. Eu tô fazendo o seminário não pela minha vontade, é pela vontade de Deus. Hoje tenho minha fé firmada. Não tenho motivos para sair do evangelho. Temos os nossos erros, é claro, todo mundo erra, mas Jesus perdoa o cristão. Outra razão que nunca me fará sair do evangelho e para mim é a principal, é que eu conheço a palavra. Tem que conhecer a Bíblia. Se você não conhecer não adianta, tudo é pela fé, você tem que crer. Então eu tenho vivido essa experiência que mudou muito minha vida. Hoje eu posso subir em qualquer púlpito, qualquer platéia para falar de Deus e me sinto feliz quando isso acontece...(homem negro, recém-convertido, ex-umbandista).

De fato, a observação nos revelou que em muitos casos a mudança de religião provocou uma melhora de vida. Nossos entrevistados negros e umbandistas após converterem-se ao pentecostalismo demonstraram estar perfeitamente integrados aos quadros dessa religião, indicando que realmente abandonaram suas convicções umbandistas, descrevendo a satisfação de fazer parte da “família de Deus”.

Por outro lado, convém ressaltar que nem em todos os casos a conversão é “bem-sucedida”. Temos aí uma razão de ordem subjetiva. Há casos em que a conversão pode ser viável ou não, isso vai depender de a pessoa saber se quer mudar ou não a sua orientação de vida. “No fundo elas têm consciência de que a vida das pessoas melhora, só que não conseguem explicar por que, só sabem que não querem esse tipo de melhora para si mesmas. [...] A questão não é negar que as pessoas podem acertar a vida, mas pesar o custo disso” (Mariza Soares, op. cit., p. 101).

O negro que foi socializado num modelo de religiosidade mais “livre”, do ponto de vista ético e de conduta, ao converter-se ao pentecostalismo vive uma experiência que implica uma subjetividade de descontinuidade que exige do indivíduo que foi socializado nas formas tradicionais de religiosidade (catolicismo e religiões afro-brasileiras), um esforço de decisão interior muito grande. O sujeito vive um conflito espiritual em que é preciso negar sua vida, suas crenças e até sua própria personalidade para admitir a penetração de um discurso que contradiz tudo aquilo que aprendeu e acreditou e libertar-se de suas conseqüências.

O negro socializado no universo umbandista, ao se tornar um “cristão”, um *crente*, encarna em sua “história” duas faces: a de um sujeito negro “não-cristão” possuidor de atributos sociais negativos, vendo-se como aquele que possuía “alma negra”, e a de um sujeito negro “cristão”, possuidor de atributos positivos, igualando-se aos brancos seja através dos estudos, seja através dos hábitos, construindo para si, aparentemente à custa de um constante embranquecimento espiritual e ideológico, e para os outros uma imagem de competência e de responsabilidade que permite a um só tempo ser visto como um “negro com alma de branco”, apesar da pele negra, no mundo dos *salvos*, integrando-se assim, num novo contexto cultural “moderno”.

O fato é que mais uma vez os negros e membros da comunidade religiosa afro-brasileira estão confusos com as investidas dos evangélicos por meio da “lavagem” das referências existenciais mais profundas do sujeito. Apesar de escamotear a questão da cor, há na comunidade evangélica uma possibilidade de o negro “tornar invisível” a sua própria cor, enfatizando a noção de irmandade. Convém ressaltar que o lado positivo dessa questão está no fato de que, “em uma sociedade de contradição de classes e raças como a nossa, existe um espaço em que os negros se sintam valorizados, integrados e participem de um tipo de vida comunitária que procura colocar em vigência certos procedimentos democráticos” (Floriano e Novaes, op. cit., p. 58).

Tal aspecto faz com que experimentem um sentimento de superioridade em relação àqueles que estão no “mundo”. Esse sentimento de distinção eleva a autovalorização de seus membros, socialmente desprivilegiados, oferecendo a essas pessoas um sentimento de dignidade que é um pré-requisito para qualquer busca de melhoria de vida, seja através de luta política seja de ascensão econômica individual.

No momento da conversão ao pentecostalismo a aparente desagregação do indivíduo negro é substituída pela agregação na comunidade evangélica que o reintegra à sua própria classe, onde o indivíduo soluciona seus problemas recorrendo ao individualismo ético, uma vez que os problemas são causados pelas influências malignas de satanás e pelo próprio homem que o cultua, não pelas estruturas.

Assim, o novo *crente*, lutando contra o pecado e contra satanás, estará transformando a sociedade numa sociedade salva da “ira vindoura” pela qual Deus destruiria toda a ordem social criada e mantida pelos seres humanos. Por isso a necessidade e a urgência de divulgar a “palavra de Deus” e persuadir os que estão ao lado de satanás, que, segundo a visão dos pentecostais, “é o maior culpado pelos infortúnios da sociedade”.

## CONCLUSÃO

A incursão na realidade de Morro Agudo permitiu-nos desenhar um ambiente no qual a problemática religiosa e racial é parte de uma problemática de grandes dimensões, por trás da qual o país como realidade socioeconômica envolve diretamente cada um de seus cidadãos e cada um de seus grupos constitutivos.

De um modo geral a religião é um fenômeno complexo de um mundo em constante transformação e que “abriga simultaneamente a dominação das classes superiores e a revolta das classes desfavorecidas”.

Como vimos há no bairro diferentes formas de religiões praticadas pelos negros: católicas, protestantes, religiões de origem africana, onde aparentemente existe alguma forma de luta e de resistência à opressão e à marginalização, ainda que expressada de forma simbólica, o que é prática comum das camadas populares, que buscam, pelo sistema de reorganizações de relações grupais, dominado pelo sacral, o seu espaço de identidade e vivência social e cultural.

Nesse contexto, vemos que o campo religioso é para os subalternos um campo onde os grupos “voltam-se para seus sócios de infortúnio, criando suas próprias redes de solidariedade e competição, aliança e disputa” (Luiz Soares, 1993). De forma que vemos nos grupos presentes no campo religioso de Morro Agudo fenômenos religiosos de expressão dos setores mais estigmatizados socialmente como fracos, fenômenos estes que podem ser simultaneamente campo de alienação e resignação e de subversão e protesto.

A combinação da situação periférica que caracteriza o bairro e da realidade da população local que se caracteriza basicamente como lugar de negros, como parte das classes subalternas, permitiu, a partir da perspectiva dos subalternos, um equacionamento das contradições raciais e de classe no interior dos grupos religiosos. Ao que parece, a maioria dos grupos religiosos em Morro Agudo a seu modo procura resolver tais problemas transferindo para o campo simbólico o que é um problema histórico, o que acaba afastando o indivíduo das verdadeiras e efetivas soluções (Munari, 1989). Ou seja, a religião exerce nesse lugar uma importante função de compensação psicológica, terapêutica e ideológica onde os indivíduos em situação de pobreza e alienação em processo histórico tornam-se objetos passivos das transformações econômicas (Cândido Procópio, 1973).

Nesse contexto, sugerimos algumas considerações ao problema de raça e classes sociais, problema este que, ao que parece, está presente na discussão do eixo religioso que envolve a questão da conversão dos negros que tiveram sua vida social influenciada pela tradição religiosa de origem africana, ao pentecostalismo.

No Brasil, desde o início da escravidão, os negros africanos transformados em escravos começaram a organizar-se para sobreviver e manter os seus padrões tribais e culturais e defender-se do racismo. Nas imensas lavouras a religião dominante do escravizador, o catolicismo, era um dos inúmeros mecanismos de dominação não apenas em nível ideológico, mas também em nível de participação estrutural no processo de escravização da população negra. Em razão disso, as religiões africanas, que eram vistas como inferiores, foram aos poucos sendo neutralizadas, e o catolicismo foi gradativamente absorvido por essa população, que não teve outra saída para se defender - embora os cultos africanos ainda permanecessem nas senzalas,<sup>133</sup> senão a de recorrer a uma forma religiosa sincrética. A esse respeito Eugene Genovese diz:

Tais cultos formaram a base psicológica e ideológica sobre a qual os negros, escravizados, desesperadamente pobres e oprimidos devido à classe e à raça num contexto que desafiava a separação, podiam apoiar-se e revidar aos que os atormentavam. (Eugene Genovese, 1988, p. 281)

Para os negros, esse aspecto religioso viria a constituir um elemento ideológico e psicológico, com força suficiente para contribuir na imposição das condições e dos termos em que eles participam do processo produtivo, ou do modo como permanecem fora ou à margem dele, com todos os efeitos sociais que isso implica.

Nesse contexto, faz-se referência ao problema da raça como um aspecto peculiar que assumem as lutas de classes nas sociedades em que a presença de setores negros está ligada a uma tradição ou passado escravista. O fato é que, aparentemente, o problema da raça é um importante fator de determinação das contradições nas relações das classes sociais, onde se verifica um processo de choque entre as classes dominantes e os segmentos negros dominados e discriminados, choque este cristalizado no preconceito de cor.

---

<sup>133</sup>Eugene Genovese (1988, p. 279) ressalta que "o catolicismo, de Roma (ou de Portugal, ou do Brasil português) poderia até não ter predominado nas senzalas, pois a própria flexibilidade do catolicismo luso-brasileiro possibilitou o sincretismo religioso afro-brasileiro e propiciou muito a autonomia cultural afro-brasileira no processo de consolidação nacional."

Os efeitos da escravidão sobre o negro aparentemente trouxeram problemas para o desenvolvimento da sociedade; o negro foi considerado um “obstáculo”. A esse respeito Florestan Fernandes (1975) explica o processo no qual o negro não foi preparado para enfrentar - agir como trabalhador livre ou como empresário.

Assim, podemos inferir que a escravidão foi um fator importante que mergulhou o negro nas novas relações de produção em condições de maior exploração, acentuando ainda mais as ideologias racistas. Um racismo que se refletiu principalmente na venda da força de trabalho, condicionando, aparentemente, a formação das classes sociais ao fator racial.

Na sociedade de classes o negro pode negociar sua força de trabalho. Como homem livre, é um cidadão, embora inferiorizado diante da sociedade abrangente; porém, ao ser um assalariado, é alienado no produto do seu trabalho. A esse respeito, Octávio Ianni (1978, p. 76) bem observou como o negro assalariado recria e reelabora os elementos culturais da sua condição de classe e de seu passado escravo, como bem mostra o autor: “A experiência coletiva e histórica do escravo por três, quatro séculos, é recriada e reelaborada na experiência presente de negro ou mulato, membro da classe operária, da classe média, da pequena burguesia ou de outra categoria social”.

A condição duplamente subalterna - racial e de classe - da maioria da população negra dificulta a transição de uma consciência adequada, politicamente organizada, crítica. Os negros são alienados como membros de uma raça e como membros de uma classe subordinada. A esse respeito, Octávio Ianni diz:

Para reduzir as condições de sua alienação, de sua condição duplamente subalterna, o negro é levado a elaborar uma dupla consciência política: é levado a colocar-se diante de si mesmo e diante do branco como membro de outra raça e membro de outra classe. Como membro de raça, está só e precisa lutar a partir dessa condição. Como membro de classe, está misturado com elementos de outras raças e tem que lutar a partir dessa outra condição. Nesse contexto, raça e classe se fundem recíproca e continuamente, tornando mais complexa a consciência e a prática política do negro (idem, p.80).

Nessa perspectiva é que a abordagem da religião é importante, porque ela é um meio pelo qual assinala-se uma forma de expressão dos setores marginalizados da sociedade, podendo até ser a expressão de luta de resistência desses setores da sociedade.

Localizada no pólo periférico das grandes cidades, a comunidade negra e mestiça, como é o caso da população de Morro Agudo, procura resistir e lutar diante dos processos de discriminação que cotidianamente sofre, por ser negra e por ser pobre. De modo que a religião torna-se para esses setores o instrumento de fuga, de preservação e de organização contra a ordem social vigente; é a religião dos vencidos por meio da qual a população oprimida, para se resguardar da espoliação dos dominantes, põe a sua fé no diálogo com o sobrenatural e a natureza, imaginando que operar com esses fenômenos é talvez o único modo de contrabalançar a espoliação (Octávio Ianni, 1977).

Nesse sentido, consideramos que as manifestações religiosas não são apenas “produto renovado das relações sociais dos homens entre si com a natureza e com o próprio sobrenatural” (idem, p. 164), mas também o resultado de uma série de acontecimentos históricos nos quais os grupos sociais entram como protagonistas, como forças criadoras ou simplesmente como alvos das produções dos grupos antagônicos.

Assim é a realidade religiosa da população de Morro Agudo, onde os moradores, ao que parece, compreendem o mundo a partir da perspectiva religiosa, por conservar uma forte ligação com o sagrado.

Partindo da perspectiva de que nenhum grupo é isolado, seja religioso ou não, de que os grupos são permeáveis à realidade macrossociológica, ou seja, às dimensões econômicas, políticas e culturais que o influenciam de alguma forma, vemos que no campo das práticas religiosas tal característica é importante para as nossas reflexões, pois conduz ao contato dos grupos negros de tradição religiosa influenciada pela cultura afro-brasileira com o protestantismo pentecostal.

Vemos que as massas populares urbanas na nova etapa do capitalismo contemporâneo têm aderido ao credo pentecostal e à umbanda em grande parte como decorrência das transformações pelas quais passa a “moderna” sociedade.

O pentecostalismo, através de suas expressões espontâneas condizentes com o modo de se manifestar a religiosidade do povo, cria um espaço de “proteção” e de “protesto” para o grupo religioso (Rolim, 1980, p. 159): “Pelo sistema de defesa, o grupo se protege, no universo sacral, contra as pressões sociais e políticas, embora sem ter consciência”. É nesse sentido que o protesto configura-se simbolicamente. Na estrutura religiosa pentecostal desaparece a separação entre quem



sabe e quem não sabe, entre os produtores dos ritos e consumidores dos mesmos, o que sugere o seu rompimento com certas categorias da sociedade capitalista e a tradição religiosa oficial, opondo-se frontalmente a elas em plano simbólico.

Por outro lado, nas religiões de origem africana, a umbanda, embora se definindo como religião aberta a todos, carrega o estigma social de ser religião de negros e pobres (por conta da sua influência cultural africana), na qual o indivíduo tem profunda relação com seus ancestrais, existindo no interior do universo umbandista uma dimensão da espiritualidade do negro que se organiza contra o poder do “branco” ou outras formas de alienação que fundamentam as relações sociais.

Nesse sentido, a umbanda aparentemente tem também um significado de protesto e de resistência simbólica a uma visão de mundo imposta pela religião institucionalizada, a qual, para os indivíduos em situação de pobreza e marcados pelo estigma da cor, não conduz ao conhecimento, nem à visão transformadora da situação de opressão em que vivem.

A tradição religiosa afro-brasileira é considerada, pela grande parcela da comunidade cristã, como inferior. Os opressores vêem nessas religiões elementos de fetichismo, de magia, de forças capazes de fazer-lhes mal, na medida em que supõem que os oprimidos, principalmente os negros e mestiços delas se utilizam para combatê-los socialmente ou se compensarem psicologicamente contra a situação marginal a que foram deixados. Surgem, em decorrência deste fato, o medo a essas religiões e a necessidade de proteção, pois elas, simbolicamente, são um “perigo” às suas seguranças pessoais, grupais, e à estabilidade e à segurança do sistema. Os mecanismos repressores são então montados e há a necessidade de outra força que se sobreponha àquela religião da ameaçadora: e a religião do dominador entra em seu auxílio neste universo conflitante. E, com a força material e social que lhe são conferidas pela estrutura dominante, procura desarticular a religião dominada, *perigosa*, estigmatizando-a em *religião de bruxaria*. Procura-se inferiorizá-las a partir da posição social em que seus seguidores se situam. “Essa tentativa de desarticulação é feita através de uma racionalização, que é montada via valores da religião dominante e do desconhecimento objetivo e imparcial da dominada” (Ver Clóvis Moura, 1988).

Essa racionalização do processo tem sido altamente investida pela comunidade cristã evangélica pentecostal que chega a concluir que “a extinção das influências maléficas pelas quais passa o Brasil”, deverá acontecer “quando todo mundo estiver informado da palavra de Deus, tendo tido portanto a oportunidade de se salvar”, e na medida em que as religiões afro-brasileiras tenham se diluído. Tal formulação explica a necessidade e a urgência de divulgar a *Palavra de Deus* na medida em que isso apressará o *Juízo Final*.

Através da conversão, decorrente do proselitismo, o pentecostalismo procura desarticular a estrutura da religião afro-brasileira, tentando pulverizá-la por meio de instrumentos simbólicos valorativos da religião dominante e do desconhecimento objetivo dos seguidores dessas religiões. Com isso, os pentecostais “ganham” os seguidores das religiões afro-brasileiras se expandindo cada vez mais, dando seqüência ao crescimento de novas igrejas e disseminando seus valores éticos e morais entre as pessoas oriundas da umbanda e do candomblé para a construção de uma nova identidade que as leve para o “Reino do Céu”.

Nesse processo de conquista dos adeptos das religiões de origem africana, o negro é um dos alvos importantes. O que favorece a discriminação no contexto da sociedade cristã brasileira é o estado de ser negro e “macumbeiro”. Tais características constituem uma visão depreciativa da qual a comunidade cristã se nutre para se convencer da necessidade de estimular os negros a se converterem. Pelo segmento pentecostal, portanto, o negro é visto como aquele indivíduo que “sente mais necessidade de Deus por conta de seu passado escravo, e da tendência a envolver-se com religiões malignas”. Observa-se, nesse sentido, que os estereótipos sobre o negro ainda se mantêm entre os seguidores do cristianismo tanto católico, quanto protestante (John Burdick, 1989, p. 52).

Assim, a realização da conversão para o universo protestante pentecostal do negro oriundo da crença umbandista se apresenta como uma recompensa divina. O negro é visto como a principal vítima das investidas do “demônio”, principalmente por conta da sua relação com as religiões de origem africana, que são apresentadas como perigosas para a sociedade como um todo. Criam-se então, por parte dos evangélicos pentecostais, inúmeros estereótipos justificatórios contra a prática religiosa afro-brasileira e o negro, e isso para conquistá-lo e transformá-lo em indivíduo “salvo”, que segue o caminho do “bem”, muito próximo da imagem ideal de “homem branco”, “moderno” e “dominante”.

Isso aparentemente tem tido uma forte influência na população de Morro Agudo, a qual enfrenta uma vida muito sofrida. São em grande maioria proletários e subproletários que compõem a população local, e que mal se dão conta da situação em que vivem. Não possuem projetos definidos, só em determinadas situações ensaiam algum tipo de manifestação coletiva com vista à obtenção de algum resultado desejado. A vida, para a maioria, não passa de um projeto individual. Trata-se aparentemente de um tipo de egoísmo, no qual o proletariado está onde lhe oferecem algo imediato, que possa servir de alívio ao seu desespero.

A situação de pobreza e a alienação em relação ao processo histórico, no qual os moradores do bairro se tornaram objetos passivos das transformações econômicas, estão na raiz da manutenção da prática umbandista e do ambiente favorável à introdução do pentecostalismo. Enquanto a umbanda opera com a tradição religiosa sincrética, o pentecostalismo, sobretudo o novo pentecostalismo também caracterizado como “cura divina” (Mendonça & Velasques, F. Prócoro, 1990), entra no campo religioso local rompendo com essa tradição e propondo algo novo, “moderno”.<sup>134</sup>

Nisso, ao que parece, está o sucesso do pentecostalismo entre a população pobre e socializada segundo os padrões da sociedade “tradicional”. O pentecostalismo, particularmente o de “cura divina”, entra no mercado religioso disputando com a umbanda a mesma classe social, concorrendo no mercado popular, ou seja, ele se insere estrategicamente num segmento de mercado religioso em que, devido ao seu caráter sincrético, não há uma exclusividade irrestrita da prática religiosa; e, nesse contexto, o pentecostalismo oferece ao proletário de baixa renda algo que lhe é extremamente atraente: perspectivas rápidas de compensação sem sacrifícios, apenas com fé. No contexto do capitalismo selvagem, os grupos pentecostais crêem que apenas a oração e a fé garantem a sobrevivência dos mais fiéis nesse mundo hostil. Quem tiver fé progredirá.

---

<sup>134</sup>O sucesso das estratégias das atuais igrejas pentecostais entre a população pobre e negra, ao que parece, está no fato de elas reforçarem uma ética moral e capitalista “moderna”, oferecendo à população pobre sucesso rápido e amplas oportunidades de promoção na hierarquia da igreja. A IURD (Igreja Universal do Reino de Deus) é uma dessas igrejas que têm esse discurso, encarnando inclusive uma versão religiosa da ética *yuppie*, o enriquecimento súbito através de jogadas audaciosas. Ao contrário da Assembléia de Deus, por exemplo, que corresponde à ética tradicional do capitalismo primitivo, à luta longa e árdua para alcançar a modesta respeitabilidade pequeno-burguesa, embora não esteja imune a essas mudanças. Sobre a nova onda do pentecostalismo brasileiro, ver Paul Freston (1993).

A nova corrente pentecostal entrou no contexto religioso rompendo com o elitismo da Igreja Católica e do protestantismo tradicional, atingindo as camadas mais pobres da população e oferecendo oportunidades de ascensão social e religiosa ao leigo por meio do incentivo ao sacerdócio.

Nesse sentido, sugerimos que a conversão para o pentecostalismo é uma estratégia de sobrevivência para o negro proletário, atraído pela recompensa,<sup>135</sup> além de ser uma nova forma de luta e de protesto contra o processo de dominação, de discriminação das burguesias do capital. Embora no interior do universo protestante pentecostal os estereótipos que dão conta da inferioridade do negro ainda permaneçam, o negro, por meio da transformação espiritual, social e/ou étnica, em função “de uma assumida qualidade de ser-pessoa-atravs-da-religião”, adota um novo caminho para a construção de sua identidade.

Nesse contexto religioso, os negros *crentes* estão tendo que se haver com uma identidade religiosa que, uma vez assumida, nega radicalmente qualquer nível de pertencimento a culturas religiosas não-cristãs (as afro-brasileiras, por exemplo), o que significa adotar implícita e explicitamente um “embranquecimento” na forma de agir e na forma de pensar a cultura do povo afro-brasileiro.

Por outro lado, não podemos deixar de constatar a eficácia da conversão ao universo protestante pentecostal na transformação da existência do negro proletário, que tem conseguido em muitos casos melhorar sua vida de um modo geral, inclusive atingindo posições menos subalternas na hierarquia da sua igreja, se comparadas à Igreja Católica (ver J. Burdick 1989, p. 43; 1993, p. 140), mas certamente à custa de um constante ‘embranquecimento’ ideológico de que foram sujeitos e vítimas, segundo constatamos em suas histórias sobre o processo de sua mudança. Mudança essa que, no fundo, tem um fator muito subjetivo; não há mudança de classe social porque continuam integrados nas camadas inferiores da sociedade (Maria Isaura, 1965). A mudança é interior. Vale lembrar, segundo Novaes & Floriano (op. cit. p. 66) que “a maioria dos pastores negros está nas igrejas do subúrbio e poucos são os que chegam às igrejas grandes, de classe média”.

---

<sup>135</sup> O espiritismo e o pentecostalismo têm procurado trazer uma resposta a situação de aflição e carência na qual vive a classe pobre. Eles oferecem certas graças, através da fé. Oferecem recompensas que ajudam o oprimido, dando-lhe esperança de dias melhores e de solução para seus problemas, nem que seja apenas na vida eterna.

A relação direta com Deus, o comprometimento com os *irmãos* a centralidade dos valores cristãos na constituição de um sujeito verdadeiramente “salvo”, “novo”, “negro mas honrado”, a responsabilização pessoal por si e pelo bem da comunidade, os princípios doutrinários que o fazem recusar outra religiosidade: tudo isso é derivado da salvação. Para o negro que foi socializado nos moldes tradicionais da religião afro-brasileira, a experiência da conversão ao pentecostalismo significa sentir-se livre do “peso do pecado”, sob o qual se encontrava anteriormente.

Para o negro oriundo da “macumba”, demonstrar o comportamento virtuoso e descrever as transformações de conduta através da conversão, ao que parece, são de fundamental importância para provar à comunidade dos *salvos* a sua salvação. Para isso, abandona tudo em que acreditava anteriormente, inclusive sua própria identidade, construindo uma nova para mostrar sua semelhança com a “imagem de Deus”: não mais de negro, pobre e “pecador”, mas *crente* salvo da “cor” e do “pecado”.

Como vemos, tal metamorfose se realiza no nível da elaboração ideológica e teológica segundo a qual “sendo todos humanos, potencialmente irmãos, somos iguais (porque em comum somos filhos de Deus), ainda que nos sintamos mais virtuosos em função das vantagens espirituais oferecidas pelo caminho que a graça divina nos tenha propiciado trilhar, comparativamente aos que se perdem nos caminhos obscuros das falsas doutrinas ou nos desvios da negação de Deus e de suas leis”.

Não há uma reflexão “política” que leve em conta as dimensões de classe social e de raça. Tanto na umbanda quanto no pentecostalismo o negro proletário aprende que Deus é estranho à realidade histórica e social, tentando dessa forma administrar o mundo que lhe pertence. Ambas as estruturas religiosas “nivelam os fiéis, encobrando e disfarçando as desigualdades sociais”.

Ocorre que a umbanda, do ponto de vista das religiões consagradas, enfrenta um estigma valorativo de ser religião “inferior” em razão da conservação das “velhas formas do pensamento negro”, elemento este que historicamente foi acusado pelas religiões cristãs de “pagão” e “herege”, o que tem sido problema para os fiéis desta religião, que muitas vezes têm que esconder sua religiosidade para que possam ser respeitados e integrar-se melhor na sociedade. A auto-imagem que o negro macumbeiro tem acaba por se resumir aos defeitos que a sociedade abrangente atribui

aos negros pobres: a “marginalidade”, o que muitas vezes aparentemente lhe dá a sensação de que sua dignidade está perdida.

Tal característica se reforça ainda mais num contexto periférico como o de Morro Agudo - Baixada Fluminense, onde predominam mulatos e negros pobres que não percebem os mecanismos de exploração e de marginalização que a sociedade desenvolveu, tampouco têm uma visão clara das técnicas de discriminação que o sistema vigente incorporou para manter e reproduzir as desigualdades.

Assim o mito da “democracia racial”, reforçado pela crença na democracia protestante pentecostal, e o discurso de “salvação eterna” e recompensa divina com a adoção de uma “conduta de vida correta” fortemente enfatizado pelo protestantismo, e compartilhado por brancos e negros pobres, ao que parece, são extremamente atrativos. Os ouvintes negros e pobres socializados em sua crença tradicional, que também possuem a noção de “pecado” como a dos *crentes*, ao tomarem contato com esse discurso, acabam muitas vezes acreditando que a adoção de um comportamento virtuoso, sóbrio e controlado possa verdadeiramente inverter a imagem social e emocional do indivíduo, e que sua crença anterior se constitui em concepções “pecadoras”, que lhe traziam infortúnios.

Nesse sentido, o indivíduo, por meio da conversão, procura um outro estilo de vida que lhe possibilite viver socialmente “menos oprimido”. Como a opressão na doutrina pentecostal não tem significado social - só se entende no moralismo individual - falam antes de *salvos* e convertidos por Cristo do que dos pobres e oprimidos que a sociedade produz (Rolim, 1980); a regeneração individual é o que vale, o indivíduo deve se converter para se beneficiar da graça divina e a comunidade dos “*salvos*” fornecerá todo apoio necessário para sua integração à nova vida.

Tal atitude dá a idéia de fuga das situações concretas que vive, de sua história; a igreja oferece abrigo aos convertidos, uma vida “santificada”, enchendo a vida do convertido exclusivamente com as preocupações religiosas, sem dar tempo para qualquer tipo de prática social que possa desviá-lo; por isso ele não percebe que as problemáticas concretas em que se encontra nas camadas pobres não mudaram.

Por outro lado, a nova crença ajuda o indivíduo a tomar-se “o espelho no qual todo mundo se mira”. Tal modelo é motivo de orgulho, principalmente para o negro pobre oriundo da

vida “periférica”, como são os *crentes* de um modo geral, que se sente recompensado pela obra divina. A mudança de comportamento e de vida, além de viabilizar a sua sobrevivência social, gera no pobre em geral e no negro pobre especificamente um sentimento especial de dignidade, e melhorando sua auto-estima.

No mundo dos “libertos em Jesus”, a imagem que o negro tem de si é de um modelo ideal de homem branco, “moderno”, de *crente* salvo, como dizem. Aqui o negro interpreta sua nova crença a partir da inversão de valores de uma cultura “moderna” que rompeu com um passado “tradicional” afro-brasileiro, apropriando-se e experimentando uma nova linguagem, uma nova disciplina, uma outra maneira de conceber a ordem do mundo e de experimentar a subjetividade e os valores distintos através de uma doutrina que, no âmbito da “moral” e da “civilização”, aparentemente é para eles compatível com uma nova estrutura social que se estabelece e na qual pretendem inserir-se efetivamente.

## BIBLIOGRAFIA

- AIMÉE, S. M. *A História de Uma Vida*. Trad. e adaptação de Nara Bonilha S. de Nardo. 1ª ed. Português, SP, 1991.
- \_\_\_\_\_. *O Evangelho Quadrangular*. Compilado por Dr Raymundo L. Cox. 1ª ed. Português, São Paulo, 1991
- ALVES, A. Rubem. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo, Ed. Ática, 1979.
- \_\_\_\_\_. *O Enigma da Religião*. Campinas. Ed. Papyrus, 1984.
- ASETT (Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo). *Identidade Negra e Religião*. CEDI, Ed. Liberdade, Rio de Janeiro, 1986.
- BARRETO, Maria Amália P. "Cultos Afro-Brasileiros, O Problema da Clientela". In *Sinais dos Tempos. Tradições Religiosas no Brasil, Cadernos do ISER*, RJ, nº22, pp. 87-105, 1989.
- BASTIDE, R. *As Religiões Africanas no Brasil*. S. Paulo, Ed. Pioneira, EDUSP, vol I e II, 1971.
- \_\_\_\_\_. *As Américas Negras*, 5ª ed., S. Paulo, DIFEL/EDUSP, 1973.
- BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado. Elementos Para uma Teoria Sociológica da Religião*. Org. Luis Roberto Benedetti, S. Paulo, Ed. Paulinas, 1985.
- BEZERRA, Edir. M. *Orixás, Caboclos e Guias. Deuses ou Demônios?* 13ª ed., R. Janeiro, Universal Produções, 1990.
- BIRMAN, Patricia. *Feitiço, Carrego e Olho Grande. Os Males do Brasil São. Um Estudo de um Centro Umbandista numa Favela do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado, Museu Nacional, 1980.
- \_\_\_\_\_. *O Que é Umbanda*. 3ª ed., S. Paulo, Ed. Brasiliense, 1985.
- \_\_\_\_\_. "Registrado em Cartório Com Firma Reconhecida: A mediação Política das Federações de Umbanda". In *Umbanda e Política*. R. Janeiro, Marco Zero, pp. 80-119, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. "Les Coutier et sa Griffé". In *Actes de La Recherche en Sciences Sociales*. Paris, nº 1, janeiro, 1975.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 2ª ed., S. Paulo, Ed. Perspectivas, 1987.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os Deuses do Povo. Um Estudo sobre Religião Popular*, 2ª ed., S. Paulo, Ed. Brasiliense, 1986.



- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O Festim dos Bruxos. Estudos Sobre a Religião no Brasil*. Campinas, Ed. UNICAMP, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Crença e Identidade. Campo Religioso e Mudança Cultural*. Campinas, Ed. UNICAMP, nº 3, 1988.
- BROWN, Diana. "Umbanda e Classes Sociais". In *Religião e Sociedade*. R. Janeiro, nº 1, maio, 1977, pp. 31-42.
- \_\_\_\_\_. "Uma história da Umbanda no Rio". In Brown, Diana et alii, *Umbanda e Política*. Cadernos do ISER 18, R. Janeiro, Ed. Marco Zero, 1985, pp. 9-42.
- BRUMANA, Fernando G. & MARTÍNEZ, Elda G. *Marginália Sagrada*. Campinas, Ed. UNICAMP, 1991
- BURDICK, John. "A Queda do Profeta Negro: O Significado Ambivalente de Raça no Pentecostalismo". In *Comunicações do ISER*. R. Janeiro, nº 33, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Looking for God in Brazil. The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena*. University of California Press, 1993.
- CAMARGO, Cândido Procópio. *Kardecismo e Umbanda. Uma Interpretação Sociológica*. S. Paulo. Ed. Pioneira, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Católicos, Protestantes e Espíritas*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1973.
- CARNEIRO, E. *Negros Bantus*. R. Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1937
- \_\_\_\_\_. *Ladinos e Crioulos. Estudos sobre o Negro no Brasil*. R. Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1964.
- CESAR, Waldo. "A Urbanização e Religiosidade Popular. Um Estudo da Função da Doutrina Pentecostal na Sociedade Urbana". In *Revista de Cultura Vozes*, R. Janeiro, nº 7, set. 1974.
- DAMACENO, C. "Oxalá e Jesus. Identidade Étnica Negra e Contexto Cristão". In *Comunicações do ISER*, R. Janeiro, nº 21, out. 1986.
- D'EPINAY, Christian Lalive. *O Refúgio das Massas*. R. Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1970.
- DEROCHE, Henri. *O Marxismo e as Religiões*. R. Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1968.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. S. Paulo, Ed. Paulinas, 1989.

- FERNANDES, Forestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. vol 1, S. Paulo, EDUSP, 1965.
- \_\_\_\_\_. *O Negro no Mundo dos Brancos*. S. Paulo, DIFEL, 1972.
- \_\_\_\_\_. *A Revolução Burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.
- FERNANDES, Rubem César. “O Debate entre Sociólogos a Propósito dos Pentecostais” *Cadernos do ISER*, R. Janeiro, nº 6, 1977, pp. 49-60.
- \_\_\_\_\_. *Censo Institucional Evangélico CIN 1992: Primeiros Comentários*. R. Janeiro, ISER, 1992.
- \_\_\_\_\_. “O Governo das Almas: As Denominações Evangélicas no Grande Rio” artigo apresentado no Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, fev.1993, pp.1-35, mimeo.
- FERNANDES, Tânia de Souza. *Uma Comunidade de Salvos: Um estudo sobre Batistas na Baixada Fluminense*. Dissertação de mestrado, Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1992.
- FILHO, Tácito Gama. L. *Seitas NeoPentecostais*. 2ª ed., R. Janeiro, JUERP, Vol. 3, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Seitas Mágico-Religiosas*. R. Janeiro, JUERP, Vol. 4, 1991.
- FLORIANO, Maria da Graça & NOVAES, Regina Reyes. “O Negro Evangélico”. In *Comunicações do ISER*, R. Janeiro, 1985.
- FREITAS, J. *Umbanda*. 8ª ed., R. de Janeiro, Ed. Eco, s/d.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese de doutorado, Universidade de Campinas, 1993.
- FRY, Peter H. “Reflexão sobre o Crescimento da Conversão à Umbanda”. In *Cadernos do ISER*, R. Janeiro, nº 1, 1974, pp. 24-40.
- \_\_\_\_\_. & HOWE, Gary Nigel. “Duas Respostas à Aflição. Umbanda e Pentecostalimo”. In *Debate e Crítica*. nº 6, julho de 1975.
- \_\_\_\_\_. “Manchester, Século XIX - Dois Movimentos Religiosos”. In *Religião e Sociedade*. nº 3, out. 1978.
- GENOVESE, Eugene. *A Terra Prometida: O Mundo que os Escravos Criaram*. R. Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1988.

- GRAMSCI, Antonio. *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*. 2ª ed, R. Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1978
- \_\_\_\_\_. *A Concepção Dialética da História*. 3ª ed., R. Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1978.
- GRUPO de Senhoras Missionárias. vol. I-V, Igreja do Evangelho Quadrangular.
- HASEMBALG, C. A. *Discriminação e Desigualdades Raciais do Brasil*. R. Janeiro, Ed. Graal, 1979.
- IAANNI, Octavio. "O Reino Deste Mundo". In *Religião e Sociedade*. I(1), maio, 1977, pp. 163-168.
- \_\_\_\_\_. *Escravidão e Racismo*. S. Paulo, Ed. Hucitec, 1978
- \_\_\_\_\_. *Raças e Classes Sociais no Brasil*. S. Paulo, Ed. Brasiliense, 1987.
- KERTI, Beatriz Maria & MELLO, Costa Claudia. "Salões de Milagres por Cura Divina".  
In *Cadernos do ISER*. R. Janeiro, nº 5, nov. 1975.
- LAPASSADE, G & LUZ, M. A. *O Segredo da Macumba*. R. Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1972.
- LEWIS, I. H. *O Êxtase Religioso*. Ed. Perspectiva, S. Paulo, 1977.
- LIMA, Delcyr de Souza. *Analisando Crenças Espíritas e Umbandistas*. 4ª ed., R. Janeiro, Ed. JUERP, 1992.
- LOYOLA, M. Andreia. *Médicos e Curandeiros*. Conflito Social e Saúde. S. Paulo, DIFEL, 1984.
- MACEDO, Carmen Cinira. *Tempo de Genesis: O Povo das Comunidades Eclesiais de Base*. S. Paulo, Ed. Brasiliense, 1986.
- MACEDO, Edir (Bispo) *Orixás, Caboclos e Guias*. Universal Produções, 13ª ed., R. Janeiro, 1990.
- MACIEL, Elter Dias. *O Drama da Conversão. Análise da Ficção Batista*. R. Janeiro, CEDI, 1988.
- MAGGIE, Yvone Velho. *Guerra de Orixá*. 2ª ed., R. Janeiro, Ed. Zahar, 1975.
- MARIZ, Cecilia L. "Religião e Pobreza. Uma Comparação entre CEBs e Igrejas Pentecostais". In *Comunicações do ISER*, R. Janeiro, nº 30, 1988.
- MARTIN, David. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford, Blackwell, 1990.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Sobre a Religião*. Lisboa, Edições 70, 1972.
- MAUSS, M.. *Sociologia e Antropologia*. S. Paulo, EPU/EDUSP, vol 1, 1974.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste Porvir. A Inserção do Protestantismo no Brasil*. S. Paulo, Ed. Paulinas, 1984.

- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. "Um Panorama do Protestantismo Brasileiro Atual" In Landiim, Leilah (org.) *Sinais dos Tempos: Tradições Religiosas no Brasil*. R. Janeiro, ISER, n° 22, 1989, pp. 37- 86.
- \_\_\_\_\_. "A Volta ao Sagrado Selvagem: Misticismo e Êxtase no Protestantismo do Brasil". In *Religiosidade Popular e Misticismo no Brasil*. S. Paulo, Edições Paulinas, 1984.
- \_\_\_\_\_. & Velasques Filho, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1990.
- MONTEIRO, Douglas Teixeira. "Igrejas, Seitas e Agências: Aspectos de um Ecumenismo Popular". In Valle, Edênio & Queiroz, José (orgs.) *A Cultura do Povo*, 4ª edição, S. Paulo, Ed. Cotez & Moraes, 1988, pp. 81-111.
- MONTERO, Paula. "A Doença e o Corpo". In *Revista de Ciência e Cultura*. S. Paulo, 1979, pp. 25 - 31.
- \_\_\_\_\_. *Da Doença à Desordem*. R. Janeiro, Ed. Graal, 1985
- \_\_\_\_\_. "A Cura Mágica na Umbanda". In *Comunicações do ISER*, R. Janeiro, 5 (20), jul. 1985, pp. 39 - 47.
- MOURA, Clóvis. *Sociologia do Negro Brasileiro*. S. Paulo, Ed. Ática, 1988.
- \_\_\_\_\_. *História do Negro Brasileiro*. S. Paulo, Ed. Ática, 1989.
- MUNARI, Giovani. *O Alcance do Protesto Popular. Um Estudo da Questão Racial a Partir da Baixada Fluminense*. Dissertação de Mestrado. S. Paulo, PUC, 1989.
- NOVAES, Regina. "Os Pentecostais e a Organização dos Trabalhadores". In *Religião e Sociedade*, n° 5, junho, 1980.
- \_\_\_\_\_. "Os Crentes. Razões para Morrer e Viver". In *A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira*. Ed. Hucitec, S. Paulo, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Os Escolhidos de Deus*, S. Paulo, Ed. Marco Zero, co-ed. Cadernos do ISER, n° 19, 1985.
- \_\_\_\_\_. & MARIA Floriano da Graça. "O Negro Evangélico". In *Comunicações do ISER*, R. Janeiro, out. 1985.
- ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1978.

- ORTIZ, Renato . “Religiões Populares e Indústria Cultural”. In *Religião e Sociedade*, R. Janeiro, nº 5, junho 1980, pp. 51- 63.
- \_\_\_\_\_. “Mercado Religioso”. In *Comunicações do ISER*, nº 5, Rio de Janeiro, 1983
- \_\_\_\_\_. “A Morte e Sua Sombra”. In *A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira*. S. Paulo, Ed. Hucitec, 1983.
- \_\_\_\_\_. “Ética, Poder e Política. Umbanda um Mito-Ideologia”. In *Religião e Sociedade*. R. Janeiro, nº 6, dez. 1984, pp. 36-54.
- PERLMAN, Janice. E. *O Mito da Marginalidade*, S. Paulo, Ed. Paz e Terra, 1981.
- PERNAMBUCO, A. Ojuobá. *Omoloko. Origem, Ritual*. Conselho Nacional Deliberativo da Umbanda e dos Cultos Afro-brasileiros, RJ, 1989.
- PIERUCCI, Antonio Flávio de Oliveira. Comunidade Eclesiais. Origens e desenvolvimento. *Novos Estudos Cebrap*, S. Paulo, nº 2, 1982, pp. 48-49.
- PIERUCCI, A. F. de Oliveira et alii. “Igreja Católica: 1945-1970”. In FAUSTO, Boris (org). *O Brasil Republicano. História Geral da Civilização Brasileira*. S. Paulo, Tomo III, vol.4, DIFEL, 1984.
- PIERUCCI, A. F. de Oliveira & PRANDI, Reginaldo. “Religião e Ruptura na Obra de Procópio Camargo”. In *Novos Estudos Cebrap*, S. Paulo, nº 17, 1987, pp. 29-35.
- PINTO, Altair. *Dicionário da Umbanda*. R. de Janeiro, Ed. Eco, 1971.
- PINTO, L.A.COSTA. *O Negro no Rio de Janeiro. Relações de Raça numa Sociedade em Mudança*. S. Paulo, Ed. Nacional, 1953.
- PORTELLI, Huges. *Gramsci e a Questão Religiosa*. S. Paulo, Ed. Paulinas, 1984.
- PRANDI, Reginaldo. “Catolicismo e Família: Transformação de uma ideologia”. In *Cadernos Cebrap*, S. Paulo, nº 21, Ed. Brasiliense, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Os Candomblés de São Paulo. A velha magia na metrópole nova*. S. Paulo, Ed. Hucitec, 1991.
- QUEIROZ, Maria Isaura P. “Les Classes Sociaux dans les Bresil Actuel”. In *Cahiers Internationaux de Sociologie*. vol. XXXIX, 12e. année, 1965.
- \_\_\_\_\_. “Relatos Orais”. In *Experimentos com Histórias de Vida*, org. Olga de Moraes Von Simson. S. Paulo, Ed. Vértice, 1988.

- RAMALHO, Jether Pereira. "Algumas Notas sobre duas perspectivas de Pastoral Popular: das Comunidades Eclesiais de Base e dos Grupos Evangélicos Pentecostais". In *Cadernos do ISER*. Ed. Tempo e Presença, nº 6, março 1977.
- RAMOS, Artur. *O Negro Brasileiro. Ethnografia Religiosa*. S. Paulo, Companhia Editora Nacional, 1940.
- \_\_\_\_\_. *A Aculturação Negra no Brasil*. S. Paulo, Ed. Brasiliara/Companhia Editora Nacional, 1942.
- REHFELD, Walter I. *Tempo e Religião*. São Paulo, Ed. Perspectiva/EDUSP, 1988.
- RIBEIRO, René. "Religião e Relações Raciais". In *Antropologia da Religião e Outros Estudos*. Recife, Ed. Massanga, 1982.
- \_\_\_\_\_. "Descendentes de Africanos e Sociedade Global. As Estruturas de Apoio e as Nações do Negro ao Cristianismo na América Portuguesa: Bases Instrumentais Numa Revisão de Valores". In *Antropologia da Religião e Outros Estudos*, Recife, Ed. Massanga, 1982.
- RODRIGUES, José C. *Tabu da Morte*. R. Janeiro, Ed. Achiamé, 1983.
- RIO, João do (Paulo Barreto). *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro, Ed. H.Garnier, 1906.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. "A Expansão Protestante em Nova Iguaçu". In *REB*, vol. 33, fasc. 131, set. 1973, pp. 661-675.
- \_\_\_\_\_. "A Propósito do Pentecostalismo de Forma Protestante". In *Cadernos do ISER*. Ed. Tempo e Presença, nº 6, março de 1977, pp. 11-20.
- \_\_\_\_\_. *Religião e Classes Populares*. Petrópolis, Vozes, 1980.
- \_\_\_\_\_. "Evangelismo nas Massas". In *Religião e Classes Populares*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1980.
- \_\_\_\_\_. "O Que Pensar do Pentecostalismo". In *Religião e Classes Populares*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Pentecostais no Brasil. Uma Interpretação sócio-Religiosa*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1985.
- \_\_\_\_\_. *O Que é Pentecostalismo*. S. Paulo, Ed. Brasiliense, 1987.
- ROSA, Ribeiro. *A Região Metropolitana do Rio de Janeiro, Segundo os Dados do Censo de 80*. R. de Janeiro, 1992.

- RUBIM, Christina de Resende. *A Teologia da Opressão*. Dissertação de Mestrado, Campinas, UNICAMP, 1991.
- SILVA, W. W. M. *A Umbanda de Todos Nós*. 2ª ed. R. Janeiro, Livraria Freitas Bastos, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Mistérios e Práticas da Lei de Umbanda*. R. Janeiro, Livraria Freitas Bastos, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Umbanda e o Poder da Mediunidade. As leis da Mágia*. R. Janeiro, Livraria Freitas Bastos, 1964.
- SOARES, Luiz Eduardo. “A Guerra dos Pentecostais contra os Afro-brasileiros: Dimensões dramáticas do conflito religioso no Brasil”. In *Comunicações do ISER*, 1993, pp. 45-50.
- SOARES, Mariza Carvalho. “Guerra Santa no País do Sincretismo”. In *Sinais dos Tempos. Diversidade Religiosa no Brasil. Cadernos do ISER*, nº 23, R. Janeiro, 1990, pp. 75-104.
- SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade. A Forma Social Negro Brasileira*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1988.
- SOUZA, Beatriz Muniz. *A Experiência da Salvação. Pentecostais em São Paulo*, S. Paulo, Livraria Duas Cidades, 1969.
- TROELTSCH, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches*. Nova Iorque, Mac Millan, 1931.
- VANZELLOTTI, Jerônimo Huberto. *Umbada: Corpo de Doutrina, Código de Ética*. Conselho Nacional Deliberativo da Umbanda e dos Cultos Afro-brasileiros, R. Janeiro, 1983.
- VELHO, Otávio. O Cativo da Besta-fera. In *Religião e Sociedade*. 14/1, março, 1987.
- WEBER, Max. *Ética Protestante do Capitalismo*. SP, Ed. Pioneira, 1967
- \_\_\_\_\_. *Economia y Sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- WILLEMS, Emilio. “O Protestantismo y los Cambios Culturales en Brasil y Chile. In *Religión, Revolución y Reforma*. Herder. Barcelona, 1967.

### **JORNAIS E PERIÓDICOS PROTESTANTES PESQUISADOS**

Jornal “O Alerta” (Assembléia de Deus); Folha Cristã (Assembléia de Deus); Folha Universal (Igreja Universal do Reino de Deus); Ultimato (Adhonep); Mulher Quadrangular (Igreja do Evangelho Quadrangular); Manual Missionário de Senhoras (Igreja do Evangelho Quadrangular).

## **JORNAIS E PERIÓDICOS UMBANDISTAS PESQUISADOS**

Umbanda & Candomblé; O Espaço Òrisas & Africanos; Magia, Mistério e Umbanda; Planeta: Candomblé e Umbanda.

## **IMPrensa**

"*Jornal do Brasil*". Domingo, 28 de abril de 1992.

"6 de fevereiro de 1993.

"28 de março de 1993.

"*Jornal de Hoje*". 06 de janeiro de 1989, p. 7.

"1 de dezembro de 1991, p. 8.

"*O Dia*". 21 de fevereiro de 1993.

"*O Estado de S. Paulo*". 3 de maio de 1992.

"10 de maio de 1992.

"12 de maio de 1992.

"13 de maio de 1992.

"17 de maio de 1992.

"14 de fevereiro de 1993.

"12 de maio de 1993.

"*O Globo*". 16 de junho de 1991.

## **BIBLIOGRAFIA "ECUMÊNICA".**

CEDI. Centro Ecumênico de Documentação e Informação. "Alternativas dos Desesperados. Como se pode ler o pentecostalismo autônomo". R. Janeiro, janeiro, 1991.

CEDI.. "Dossiê". Seitas V.I.; V.II. Novos Movimentos Religiosos em América Latina e Caribe. R. Janeiro, 1980-1986.

## **BIBLIOGRAFIA DO MUNICÍPIO**

Série Cidades Fluminense. *Cidades em Destaque*, Nova Iguaçu, 1974.



Comemorativa ao Primeiro Centenário do Município de Nova Iguaçu, no Governo Arruda Negreiros. "*Nova Iguaçu 1833-1933*".

Nova Iguaçu, Sua História, Sua Geografia. "*Era Uma Vez Iguaçu*". Prefeitura Municipal de Nova Iguaçu, 07/ 1987.

*Nova Iguaçu Magazine*. 1ª Quinzena de Janeiro de 1991.

Prefeitura Municipal de Nova Iguaçu. *Plano Diretor*, Nova Iguaçu. 1991.

*Revista Brasileira de Geografia*. Abril- Junho, R. Janeiro, 1962.

*Revista dos Municípios do Brasil*. Edição Especial de Nova Iguaçu. 1990.

Prefeitura Municipal de Nova Iguaçu, *SEMPLA, Ass. Tec. Pesq. e Informação*, Nova Iguaçu, 1991.

### **CENSO FONTES ESTATÍSTICAS**

CIN: Censo Institucional Evangélico, 1992. Primeiros Comentários. Rubem César Fernandes. ISER, Núcleo de Pesquisa.

IBASE: Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas. "Negros. Mercado de Trabalho e Questão Racial no Brasil". R. Janeiro, novembro, 1985.

IBASE. Alguns Dados Sobre a Situação Do Negro No Brasil: "Discriminação, Trabalho, História". RJ, dezembro, 1986.

IBASE. "O Mercado do Trabalho em Nova Iguaçu". RJ, novembro, 1988.

IBASE. "A Gente Enterra O Morto, Silencia e se Conformar". A Violência em Nova Iguaçu e Nilópolis na Visão dos seus Moradores. R. Janeiro, nº 8, outubro de 1990.

IBGE. Censo Demográfico. 1980. Vol. I, Tomo III, IV, V, VI, R. de Janeiro.

CIDE: Centro de Informações e Dados do Rio de Janeiro: Indicadores Sócio-Demográficos do Estado do R. de Janeiro, nº 3, 1988.