

RONALDO ROMULO MACHADO DE ALMEIDA

A UNIVERSALIZAÇÃO DO REINO DE DEUS

Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob orientação da Prof.a Dr.a Alba Maria Zaluar.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 23/06/96.

Banca: *Alba Maria Zaluar*

Prof.a Dr.a Alba Maria Zaluar

Prof.a Dr.a Eliane Moura Silva

EMS

Prof. Dr. Joseph F. Pierre Sanchis

Joseph F. Pierre Sanchis

Campinas, 06/96

UNIDADE	60
N.º CHAMADA:	
V.	Es.
T.º CPD	28247
PREC.	663,96
C	<input type="checkbox"/>
E	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	784,00
DATA	14/08/96
N.º CPD	CM.00091288-1

CM-00091288-1

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

AL64u

Almeida, Ronaldo Romulo Machado de
A Universalização do Reino de Deus / Ronaldo
Romulo Machado de Almeida . - - Campinas, SP :[s.n.],
1996.

Orientador: Alba Maria Zaluar.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Pentecostalismo. 2. Possessão diabólica. 3. Re-
ligião. 4.* Igreja Universal do Reino de Deus. I. Zaluar,
Alba. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

RESUMO

Diante do acentuado crescimento das igrejas evangélicas em diversos países do mundo, e em particular no Brasil, a presente dissertação de mestrado pretende compreender como está ocorrendo a expansão da Igreja Universal do Reino de Deus. No seu processo de expansão a igreja tem se utilizado de duas estratégias básicas. Em primeiro lugar, a mensagem religiosa está estruturada sobre o tripé cura-exorcismo-prosperidade financeira, que procura responder aos apelos cotidianos dos fiéis. E o diabo se apresenta como o ente religioso que permite a articulação destes três aspectos, além de se fazer presente nas religiões com as quais a Igreja Universal entra em intenso conflito, principalmente as afro-brasileiras. Em segundo lugar, a Igreja Universal tem ocupado espaços na sociedade qualitativamente novos como a política, a mídia e o mercado. A articulação desses dois níveis revela como a igreja cadencia sua expansão e propaga sua mensagem religiosa.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, o CNPq, por financiar esta pesquisa, e a Unicamp por ter me proporcionado conhecimento, bolsa de estudo, moradia, cursos de línguas, enfim, toda a infraestrutura sem à qual não teria condições financeiras de realizar a graduação e o mestrado.

Agradeço à minha orientadora, Alba Maria Zaluar, pela generosidade intelectual e por sempre ter se mostrado disposta à orientação. Apesar de dedicar-se atualmente a outros temas, nunca deixou de fazer boas críticas às minhas afirmações sobre a Igreja Universal.

Parte do meu mestrado morei em Campinas. Cito algumas pessoas que foram importantes pra mim nesta cidade. Pela alegre convivência e pelas muitas festas que fizemos e vamos fazer, gostaria de lembrar dos amigos com quem morei: Muzamba, Júlio, Fred, Marcelo, Marcelinho, Vaguinho, além do Eugênio e do Joca. Ainda em Campinas tenho muita saudade do grupo formado pelo João, Tchê, Juliana e Dani.

A outra fase do mestrado foi desenvolvida em São Paulo, quando ingressei no Programa de Formação de Quadros do Cebrap. Antes como bolsista e agora como pesquisador, devo a esta instituição boa parte da minha formação profissional. Agradeço ao professor José Arthur Giannotti a sugestão de estudar a figura do diabo na Igreja Universal.

O grupo de bolsistas do Cebrap rendeu-me alguns bons amigos como o Fernando e outros dois com quem tive uma importante interlocução

intelectual, o Omar e a Angela. Devo a eles muitas idéias e sugestões que se encontram no texto.

Falando em sugestões, registro aqui a contribuição dos professores da minha banca de qualificação formada por Carlos Rodrigues Brandão e a historiadora Eliane Moura, além dos professores Flávio Pierucci e Maria Lúcia Montes que me arguíram na defesa do paper destinado à conclusão do Programa de Formação de Quadros do Cebrap.

Agradeço às amigas Débora e Celeste que gentilmente revisaram este texto.

Sou grato aos cunhados Camilo e Luciana pelo apoio e interesse pelo meu trabalho, além de terem me aturado nos finais de semana que passava em Campinas para namorar a Artionka.

Os quase quatro anos de convivência com a Artionka foram fundamentais para a conclusão deste trabalho. Peço desculpas por obrigá-la, ainda mais hoje que somos casados, a assistir a todos os programas religiosos na televisão e pelos meus delírios sobre a vida religiosa alheia. Dedico a você esta dissertação.

Gostaria também de dedicar este trabalho à Dona Maria, Seu Moura, Robson, Renato, Jussara e Rafael, minha família. Muito do que aqui escrevi deve-se a uma história vivida juntos.

ÍNDICE

Introdução.....	5
Condições da pesquisa.....	9
I - A Disseminação das Igrejas Pentecostais no Brasil.....	13
II - A Igreja Universal e Seus Demônios.....	32
O diabo na igreja.....	47
III - O Trânsito das Entidades.....	72
Inversão e continuidade ritual.....	72
Os saldos da guerra.....	85
Conclusão.....	100
Bibliografia.....	119

INTRODUÇÃO

"Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda criatura. Aquele que crer e for batizado será salvo; o que não crer será condenado."

Esse preceito, encontrado no epílogo do Evangelho de Marcos, foi um dos últimos mandamentos instituídos por Cristo antes de sua Ascensão aos céus. Nele, assim como em muitos outros trechos do Novo Testamento, é possível encontrar o caráter missionário e universal da fé cristã: a mensagem de salvação é estendida a todos os homens, e é dever do cristão propagá-la.

Entretanto, durante séculos de cristianismo, a missão evangelizadora adquiriu formas e sentidos diferentes, variando à medida que se constituíam novas instituições religiosas. Assim, apesar do caráter universal do sacrifício de Cristo, o processo de institucionalização da Verdade dos Evangelhos nas mais variadas igrejas implicou a diferenciação e a conseqüente disputa entre as diversas interpretações bíblicas, dado que cada uma afirmava a posse da melhor compreensão do sentido da Revelação. A Reforma Protestante, por exemplo, sob o signo da contestação, pregou, entre outras coisas, o rompimento com diversos dogmas do catolicismo. Como conseqüência, o protesto dos reformadores colocou católicos e protestantes em pólos distintos do cristianismo - isto sem falar, evidentemente, das diferenças no interior dessas duas grandes matrizes cristãs; diferenças que, surgidas graças às circunstâncias históricas ou às

discordâncias teológicas, foram resolvidas ou pela tolerância católica ou pela fragmentação protestante.

O pentecostalismo, por sua vez, nascido do seio protestante no começo deste século, veio incrementar ainda mais o espectro das igrejas cristãs. Longe da tolerância católica, e mais sectários que o protestantismo histórico, os pentecostais fizeram da dissidência religiosa um dos processos recorrentes para a solução das divergências internas entre as várias interpretações bíblicas e/ou da ascensão de novas lideranças carismáticas. Manuel de Melo e Davi Miranda, fundadores de "O Brasil Para Cristo" e "Deus É Amor", respectivamente, são alguns dos principais pregadores a imprimirem um estilo todo pessoal a suas igrejas. Apesar de estilos diferentes, a influência sobre os fiéis e a capacidade de centralização do poder eclesiástico em nada deve ao que encontramos na relação do bispo Macedo com a Igreja Universal.

As cisões de forma alguma significaram uma perda numérica do pentecostalismo; ao contrário, quase sempre resultaram num aumento do apetite proselitista. Afinal, como a posse do melhor entendimento da *Verdade* bíblica era uma das causas principais das divisões, ou talvez o efeito delas, cabia aos dissidentes a missão de converter as outras pessoas a sua reformulada doutrina. Dessa maneira, combinando fragmentação das igrejas e adesão de uma massa de incrédulos, o pentecostalismo foi-se expandindo pelo país¹.

E, como se fosse pouco, já há algum tempo o pentecostalismo brasileiro extrapolou as fronteiras nacionais. De um país consumidor,

¹ Segundo o Censo Institucional Evangélico, realizado pelo ISER, em 1992, só na região do Grande Rio existiam 52 igrejas evangélicas, sendo 37 delas pentecostais. E dentre estas, 20 nasceram depois de 1970. Convém informar que todas as denominações possuíam no mínimo 4 templos.

o Brasil tornou-se também um próspero exportador de religiões, sendo as afro-brasileiras (Oro, 1993) e o pentecostalismo nossos "bens" religiosos mais consumidos no exterior, principalmente nas Américas, Europa e em vários países da África de colonização portuguesa. O trânsito de igrejas que vinham dos Estados Unidos para o Brasil começou a reverter com a autonomia econômica das igrejas brasileiras e sua relativa independência teológica. Em resumo, umas mais outras menos, as igrejas pentecostais, de um modo geral, estão conciliando uma expansão numérica, institucional e territorial.

Diante do leque de opções, restaram, como alternativas de convivência entre as igrejas cristãs, e da convivência destas com as religiões não-cristãs, do mais abrangente ecumenismo até o mais intolerante proselitismo. A Igreja Universal, como uma igreja cristã - por mais que alguns questionem sua cristandade - não escapou desse gradiente de comportamento religioso-institucional. Sua posição é de belicosa intolerância e intenso proselitismo. Em outros termos, ela afirma a superioridade da sua relação com o Deus cristão e faz da universalização de sua mensagem, evidenciada na rápida penetração em diversos países do mundo, seu objetivo último.

É fato que este final de século tem sido marcado por uma proliferação de diferentes grupos religiosos. A lista é grande e as alternativas são as mais variadas. Pentecostalismo, umbanda, candomblé, espiritismo, esoterismo, catolicismo - via Renovação Carismática - expandem-se cada vez mais, tornando o Brasil menos católico, sem, contudo, deixá-lo menos religioso. E, incontestavelmente, dentre todas elas, o pentecostalismo tem-se mostrado um dos mais eficazes na disputa por espaços e adeptos. E não

é para menos. Além de conseguir responder em boa medida às ansiedades de parte significativa da população, a missão divina de atrair novos adeptos encontra-se na base da atividade proselitista desses religiosos.

É importante ressaltar que ao falar em pentecostalismo não me refiro apenas às igrejas pentecostais. Incluo nesse processo de expansão a pentecostalização do protestantismo histórico, que produziu igrejas como a Batista Nacional, a Metodista Wesleyana, a Presbiteriana Renovada etc, e a do catolicismo romano, do qual surgiu a Renovação Carismática. E se o pentecostalismo dialogou com outros credos, compondo um novo discurso, é perceptível também a assimilação de elementos de outras religiões em uma de suas instituições, no caso, a Igreja Universal.

O que permitiu, portanto, à mensagem pentecostal ser capaz de difundir-se por credos, lugares e segmentos sociais diferentes, com tamanha rapidez? Esta, com certeza, é a preocupação de fundo sobre a qual está estruturada a dissertação. Convém lembrar que a expansão pentecostal não se realizou da mesma forma em todas as instituições nas quais se cristalizou. Não há propriamente um movimento homogêneo. Como uma onda que se quebra em várias direções, o pentecostalismo vai-se espalhando diferenciadamente pela sociedade brasileira. A Igreja Universal é uma das variações - diga-se de passagem, bem-sucedida - deste projeto pentecostal. Neste sentido, constitui ela um caso, não único, mas paradigmático para a compreensão dessa dinâmica de crescimento. O objetivo desta dissertação é o de compreender o formato da expansão do pentecostalismo cristalizado na Igreja Universal do Reino de Deus.

Condições da pesquisa

Devido a outros interesses acadêmicos e a uma incômoda insatisfação com as conclusões obtidas, a pesquisa de campo foi sendo realizada em períodos alternados durante os últimos três anos, sempre procurando compreender cada novidade apresentada pela Igreja Universal. Aliás, se é fascinante ter como objeto de estudo um material tão mutante e mobilizador da atenção pública, a mesma situação gera o temor de que em algum momento a igreja aparecerá com mais uma mudança.

O mesmo pode ser dito do pentecostalismo como um todo, muito embora as igrejas apresentem velocidade diferenciadas nas mudanças. Faço essa afirmação baseado na literatura acadêmica, na pesquisa de campo e no fato de estar às voltas com os pentecostais desde 1980 quando, juntamente com minha mãe, converti-me à Igreja do Evangelho Quadrangular - hoje, quase toda minha família é evangélica. Lá, permaneci como um fiel bastante aplicado até 1986, um ano antes de iniciar o curso de Ciências Sociais na Unicamp; mais tarde, tornou-se meu tema de mestrado, de forma que há 16 anos convivo de alguma maneira com o pentecostalismo e suas transformações. A entrada na atividade política, os escândalos envolvendo alguns pregadores eletrônicos norte-americanos em corrupção e prostituição, o uso dos meios de comunicação de massa na evangelização, o fenômeno bispo Macedo, a multiplicação de igrejas e templos, a diminuição na rigidez dos costumes, a exportação da fé, a formação de uma indústria fonográfica são alguns acontecimentos que pude acompanhar, antes, como crente, depois, como antropólogo.

Certa vez, um amigo militante de esquerda disse-me que era mais fácil sair do extinto Partido Comunista Brasileiro do que o Partido sair dele. Com certeza, o mesmo é válido para alguém que professou com convicção uma fé religiosa. Por um lado, o fato de ter compartilhado a mesma visão de mundo daqueles que se tornariam meu objeto de pesquisa facilitou a compreensão do que diziam e viviam, gerando em mim extremo respeito por aquela fé, por outro, esta mesma familiaridade ofuscava-me certas dimensões da religiosidade na Igreja Universal, conduzindo-me a formulações acima da miopia existente em qualquer trabalho de campo. No entanto, as idas e vindas do campo foram fundamentais para superar estas dificuldades, na medida em que descobria o bom termo para uma relação de alteridade. Assim, dada a impossibilidade de simplesmente esquecer meu passado religioso para a realização de um trabalho acadêmico, busquei utilizar essa experiência a favor da minha análise.

Isto posto, uma das hipóteses desta dissertação é a de que nenhuma igreja esteve tão comprometida com as mudanças acima listadas do que a Universal. Portanto, ciente de que a Igreja Universal pode a qualquer momento apresentar uma novidade que contrarie algumas conclusões, inclusive a de torna-se menos plástica, pretendo compreender o formato da sua missão evangelizadora. Para tanto, minha primeira preocupação inicial foi conhecer o credo da igreja, a pregação, o culto, a fé dos fiéis, enfim, a religiosidade na Universal. Durante o período da pesquisa fui a shows promovidos pela juventude, passeatas, atos políticos e a qualquer coisa relacionada à igreja. Frequentei com bastante intensidade os cultos no templo sede,

no bairro do Brás, em São Paulo. Além desta cidade, estive em templos de Curitiba, Rio de Janeiro, Osasco e Campinas.

Assintindo aos cultos, vê-se a importância do diabo na estruturação da pregação. Por este motivo uma parte da dissertação dedicou-se a perseguir as representações sobre o diabo com a finalidade de reconstituir internamente a mensagem da igreja. Neste sentido, a maior parte da pesquisa deu-se pela intensa assistência aos cultos, em especial aos dedicados ao exorcismo. Ali, procurei conversar com as pessoas, principalmente as que haviam sido exorcizadas. Não pude, evidentemente, gravar as conversas nem transcrevê-las devido ao constrangimento gerado pelo local de culto e pela vigilância dos obreiros. Como opção, acostumei-me a cada final de reunião parar em qualquer mesa dos botequins do Brás para escrever o que vi e ouvi.

Com poucas exceções, os obreiros, pastores, bispos não se colocaram à disposição para entrevistas, nem por isso fui proibido de assistir aos cultos e conversar com as pessoas. Hoje, vejo como a presença nos cultos e as reações do público foram-me muito mais útil do que as entrevistas gravadas com os fiéis e alguns pastores. Isto porque, assim como acontece nos testemunhos no programa Palavra de Vida, as entrevistas com os fiéis possuíam quase sempre a mesma estrutura de discurso. Uma vida ruim antes e outra bem melhor com a Igreja Universal. O único aspecto a variar era o tipo de desgraça que o novo convertido necessitava se livrar. O acompanhamento dos cultos e a imediata opinião das pessoas sobre os mesmos, por sua vez, permitiram-me uma melhor interpretação do que estava sendo vivenciado naquele momento.

Além da presença nos templos, acompanhei a programação religiosa na Rede Record, gravando em vídeo os cultos de exorcismo, os debates no 25ª Hora, a Oração das Seis e as pregações no Palavra de Vida. Todo este material foi visto várias vezes até a construção etnográfica de um culto, como narrado no capítulo dois. O vídeo permitiu, desta maneira, reconstruir aspectos significativos das pregações e dos diálogos que via nos templos.

Além de servir como um instrumento na formulação da etnografia, a televisão acabou me revelando uma outra face da expansão da Igreja Universal. O uso dos meios de comunicação significavam a ação da igreja em outras esferas sociais que não a religiosa propriamente dita. Nestas incluem-se ainda a política e os investimentos comercial e financeiro. A pesquisa destes aspectos não foi tão intensa quanto à referente ao diabo. Isto deveu-se à dificuldade em conseguir material sobre temas tão caros à Igreja Universal, principalmente nos últimos anos, e ao projeto de prosseguir estudando o pentecostalismo como um todo. Como alternativa, procurei reconstituir as implicações destes elementos durante o segundo semestre de 1995, quando a Igreja Universal e o bispo Macedo tornaram-se temas de debate nacional. Acompanhei os acontecimentos através de pesquisa na imprensa escrita do Rio de Janeiro e São Paulo, além dos próprios noticiários e programas da Rede Globo e Rede Record.

I - A DISSEMINAÇÃO DAS IGREJAS PENTECOSTAIS NO BRASIL

A mensagem pentecostal chegou ao Brasil no início da segunda década deste século. Desde então, o pentecostalismo tem apresentado um expressivo crescimento numérico, associado a diferentes transformações, tanto na sua atividade religiosa propriamente dita quanto na diversificação de suas instituições, resultando em um intenso diálogo com os diversos segmentos da sociedade brasileira.

A Congregação Cristã do Brasil foi a primeira igreja pentecostal a aportar em solo brasileiro. Em 1910, aqui chegou o imigrante italiano Luigi Francescon, que trouxe o pentecostalismo dos Estados Unidos, após ter sido um dos fundadores da Igreja Presbiteriana Italiana em Chicago. Lá, Francescon recebeu uma "revelação" (um "dom" do Espírito Santo) segundo a qual deveria, junto com seu irmão, G. Lombardi, evangelizar o povo italiano pelo mundo. Seguindo a "revelação", dirigiu-se primeiramente à Argentina, em 1909, e em seguida veio ao Brasil, mais precisamente a Santo Antônio da Platina, no estado do Paraná, onde realizou suas primeiras conversões. Pouco tempo depois, foi para São Paulo e, ao pregar a mensagem pentecostal na Igreja Presbiteriana do Brás, conquistou algumas adesões, provocando um cisma entre os presbiterianos. Com os novos adeptos, na sua maioria composta por operários italianos, Francescon fundou a Congregação Cristã do Brasil.

Meses depois, já em 1911, a Missão Pentecostal Sueca introduziu, no norte do país, no estado do Pará, uma nova denominação pentecostal: a Igreja Evangélica Assembléia de Deus. Gunnar Vingren e Daniel Berg,

dois batistas suecos que haviam imigrado para os Estados Unidos, e também lá conheceram o movimento pentecostal, receberam uma "profecia" (um outro "dom" do Espírito Santo) que lhes atribuía a missão de levar a mensagem bíblica a um lugar chamado Pará. Por não saber onde ficava tal localidade, Gunnar Vingren contou em seu diário que precisou consultar os mapas da biblioteca para iniciar sua missão evangelizadora. Assim sendo, com a Assembléia de Deus e a Congregação Cristã do Brasil, teve início o pentecostalismo brasileiro.

A experiência pentecostal recupera uma dimensão do cristianismo do primeiro século, "esquecida" pelo catolicismo romano e não "recuperada" pelo protestantismo histórico. Em forma de nove "dons espirituais" e, principalmente, através do dom de "falar em línguas", a terceira pessoa da trindade, o Espírito Santo, se manifestaria naqueles que têm fé e buscam o mesmo êxtase religioso vivenciado pelos discípulos de Cristo logo após sua *Ascensão*, conforme narra o evangelista Lucas, no segundo capítulo do *Atos dos Apóstolos*.

Segundo historiadores, o início do reavivamento pentecostal data de 1906. Na rua Azusa, em Los Angeles, Estados Unidos, após a pregação de W. J. Seymour, na qual afirmava a necessidade de recuperação da experiência pentecostal, um menino de oito anos de idade viveu a experiência da glossolalia ou "falar em línguas": evidência externa de que uma pessoa foi batizada com o Espírito Santo (Mendonça & Velasques, 1990:4).

É interessante que tanto esse menino como a maioria dos presentes na reunião eram negros. Segundo Rolim (1995), esse fenômeno religioso que poderia oferecer ao discurso pentecostal uma dimensão político-racial, tão relevante no contexto da sociedade norte-

americana, não vingou no Brasil. Isto aconteceu possivelmente graças à progressiva separação entre pentecostais brancos e negros nos anos subseqüentes. O pentecostalismo entre os brancos adquiriu um conteúdo mais espiritualista e emotivo, distante de qualquer ênfase política. E foi justamente desses religiosos que descendeu o pentecostalismo brasileiro. Daniel Berg e Gunnar Vingren mantiveram-se sempre distantes dos possíveis questionamentos gerados pela pobreza da região norte. Francescon, por sua vez, não forneceu a seu discurso religioso nenhuma dimensão política, apesar de se encontrar em meio às lutas operárias do começo do século, na cidade de São Paulo, em particular, no bairro do Brás. Na verdade, não havia nenhum interesse em responder às questões sociais então vigentes, o que explica em parte o pequeno crescimento da Congregação Cristã do Brasil nas três primeiras décadas.

Em suma, tanto a Assembléia de Deus quanto a Congregação Cristã do Brasil marcaram a pregação com um forte espiritualismo e a necessidade de um "afastamento do mundo", em especial, da atividade política. E, como se não bastasse, o apoliticismo não era resultado de uma indiferença em relação às "coisas do mundo", mas apresentou-se como uma concordância, por vezes conivência, com o *status quo*. Maior expressão dessa postura política foi a posição adotada pela quase totalidade dos pentecostais durante o regime militar no Brasil. Valendo-se do ensinamento paulino (Romanos 13:11), que exorta aos fiéis sobre a necessidade de obediência às autoridades instituídas, os pregadores pentecostais não fizeram nenhum tipo de oposição ao golpe, nem à ditadura militar. A omissão em relação ao regime, por vezes o apoio a este, caracterizou a posição política pentecostal. E, como

contrapartida, os pentecostais, e mesmo os protestantes históricos, acabaram recebendo o apoio explícito do regime militar.

Se, por um lado, a atividade política não constituiu um tema presente nas pregações dessas igrejas, o combate às outras práticas religiosas foi sempre um assunto recorrente. O alvo principal não poderia ser outro senão o catolicismo romano. Os ataques eram o resultado de uma postura proselitista praticada por boa parte do protestantismo histórico de missão e pelo pentecostalismo, que buscavam expandir-se em território brasileiro. Apesar dos primeiros adeptos da Congregação Cristã do Brasil e da Assembléia de Deus terem sido egressos da Igreja Presbiteriana e da Igreja Batista, respectivamente, foi no catolicismo popular que os pentecostais realizaram inicialmente com maior afinco seu proselitismo. Pregando a condenação dos cultos aos santos e suas imagens, em especial do culto a Maria, o pentecostalismo inseriu-se no campo religioso brasileiro, em contraposição à hegemonia da Igreja Católica.

Entretanto, algumas características particulares dessas denominações pentecostais promoveram diferentes inserções no contexto religioso nacional, apesar de ambas terem recebido do mesmo Deus suas respectivas missões. De um lado, a Congregação Cristã, por quase três décadas, restringiu seu público-alvo aos imigrantes italianos. Fazendo pregações em italiano, esta igreja manteve-se à parte do restante da população brasileira, reduzindo em muito o seu raio de alcance. Para termos uma idéia, seu hinário só foi traduzido parcialmente para o português na terceira edição, em 1935, sendo completado somente em 1943 (Rolim, 1995:49). Além disso, a Congregação Cristã nunca fez um proselitismo ostensivo através da utilização de rádio, televisão,

literatura ou campanha de evangelização. Isto se explica, em parte, pela herança calvinista em relação à doutrina da predestinação. Isto é, se, por um desígnio divino, alguém foi escolhido como um dos eleitos, este naturalmente atenderá ao chamado de Deus; logo, não há a necessidade de uma atividade evangelizadora ofensiva².

A Assembléia de Deus, diferentemente da Congregação Cristã, partiu de imediato para o proselitismo, arrebanhando novos fiéis, o que fez dela a maior denominação evangélica do país. No entanto, seu crescimento inicial ocorreu nas regiões norte e nordeste, e só na década de 30 o trabalho começou a atingir expressivamente as regiões sul e sudeste, resultando num novo impulso expansionista.

É necessário ressaltar ainda que, segundo os dados do Censo Institucional Evangélico (CIN), realizado pelo ISER, em 1992, na região metropolitana do Rio de Janeiro, o pentecostalismo ainda contou durante suas primeiras décadas de presença no Brasil com três outras denominações: Adventista da Reforma, fundada no Rio de Janeiro, em 1925; Adventista da Promessa, fundada em Pernambuco, em 1932; e Metodista Ortodoxa, fundada também no Rio de Janeiro, em 1934. Como uma característica própria dos pentecostais, estas igrejas foram formadas a partir das dissidências nas igrejas Adventista do Sétimo Dia e Metodista, respectivamente.

Contudo, as três denominações não tiveram o mesmo impacto da Assembléia de Deus e da Congregação Cristã durante aquele período. Foi

². É interessante notar que a doutrina calvinista da predestinação, predominantemente encontrada em algumas igrejas protestantes históricas, principalmente na Presbiteriana e Congregacional, está somente presente numa igreja pentecostal, a Congregação Cristã do Brasil. Isto é, as igrejas protestantes históricas filiadas ao calvinismo, quando chegam ao Brasil, através das missões norte-americanas, já abandonaram a doutrina da predestinação. O fato de a Congregação Cristã do Brasil compartilhar de tal crença deve-se à origem italiana de seu fundador. Como um presbiteriano de uma região da Itália, Francescon jamais abandonou a idéia de que os homens são predestinados por Deus à condenação ou à salvação eterna.

somente na década de 50 que surgiram denominações pentecostais com destaque no plano nacional. Após um primeiro período de adaptação e enraizamento, os anos 50 marcaram o início de uma segunda fase no pentecostalismo, caracterizada pela expansão e diversificação de suas organizações religiosas. Isto ocorreu com a chegada, em 1951, do missionário norte-americano Harold Williams, que trouxe para o Brasil a mensagem da Igreja do Evangelho Quadrangular, fundada oficialmente em 1953. Diferentemente da Congregação Cristã e da Assembléia de Deus, a Igreja do Evangelho Quadrangular já existia há décadas nos Estados Unidos. Foi, portanto, a primeira denominação pentecostal de origem inteiramente norte-americana a se instalar no Brasil.

Assim como as duas denominações que iniciaram o pentecostalismo brasileiro, a Igreja do Evangelho Quadrangular surgiu da "ação" do Espírito Santo e da dissidência de uma igreja protestante histórica. A partir de uma "visão" (novamente um "dom" do Espírito Santo), nascia em Los Angeles, Califórnia, em 1923, a *International Church of the Four-Square Gospel*. De formação metodista, Aimeé Semple Macpherson, que havia alguns anos vivenciado o batismo pentecostal, teve uma "revelação" sobre o significado da visão do profeta Ezequiel, conforme narra o texto bíblico (Ezequiel, capítulo 1). Segundo a "visão", os quatro rostos (homem, leão, boi e águia) vistos pelo profeta significavam as quatro dimensões fundamentais da pregação cristã: Cristo salva, batiza com o Espírito Santo, cura e um dia voltará para buscar aqueles que a ele se converteram.

Dentre algumas particularidades desta nova denominação, algumas merecem destaque. Antes de tudo, trata-se de uma igreja idealizada e fundada por uma mulher: a canadense Aimeé Semple Macpherson. De certo

modo, tal origem torna a Igreja do Evangelho Quadrangular uma denominação particular face a outras igrejas cristãs; afinal, enquanto cada uma delas debate-se quanto ao pastorado feminino, gerando inclusive cisões, a Igreja do Evangelho Quadrangular não reprime o surgimento de lideranças carismáticas femininas; ao contrário, estimula tal prática. Mesmo pregando uma doutrina na qual a mulher ocupa, na esfera familiar, uma posição de submissão em relação ao homem, conforme a leitura da *Epístola aos Efésios*, do apóstolo Paulo, é muito comum encontrarmos em templos a submissão do marido, e a masculina em geral, à liderança política e espiritual de suas respectivas pastoras. Para esses religiosos, o carisma do Espírito Santo é distribuído indiferenciadamente no âmbito da igreja.

Apesar de ser extremamente inovadora no que diz respeito ao papel da mulher na igreja, e além de não compartilhar da rigidez no comportamento e nos costumes, como a Assembléia de Deus e a Congregação Cristã, o Evangelho Quadrangular acentuou ainda mais o caráter apolítico do movimento pentecostal brasileiro. E quando se lançou na atividade política, durante os anos 80, a igreja demonstrou um perfil conservador, fornecendo parlamentares para aquilo que ficou conhecido com a "Bancada Evangélica", no período da Assembléia Nacional Constituinte.

Outra importante contribuição dada pelo Evangelho Quadrangular foi transformar uma das quatro dimensões de sua pregação, a cura, em atividade principal do seu processo de expansão. Liderando a "Cruzada Nacional de Evangelização", o Evangelho Quadrangular imprimiu, nos primeiros anos de atividade, uma forte prática evangelista, na qual a cura e os milagres eram o atrativo principal. Tudo isso podia ser

visto nas grandes tendas que eram improvisadas como templos. Através delas, foi possível levar a mensagem pentecostal a inúmeras cidades do país.

Além disso, pastores de outras igrejas já estabelecidas no país aderiram à "Cruzada" (outro nome pela qual a Igreja do Evangelho Quadrangular é conhecida), engrossando ainda mais o número de pregadores que proclamavam a fé pentecostal. Isso não significava que outras igrejas não pregavam o milagre da cura; entretanto, foi o Evangelho Quadrangular que, num primeiro momento, capitalizou esta prática, gerando outras denominações, que foram tipificadas como igrejas da "Cura Divina" (Mendonça & Velasques, 1990).

Três anos após a chegada ao Brasil do Evangelho Quadrangular, um de seus pastores, Manuel de Melo, que já havia passado pela Assembléia de Deus e participava da "Cruzada Nacional de Evangelização", provocou a primeira cisão significativa entre os pentecostais brasileiros, ao fundar, em 1956, a igreja O Brasil Para Cristo. Já nos anos 60, esta denominação deu origem a duas importantes denominações: a Deus é Amor, do missionário Davi Miranda, em 1962, e a Casa da Bênção, de Doriel de Oliveira, em 1964; isto sem falar na recente dissidência da Assembléia de Cristo, em 1989. A Casa da Bênção, por sua vez, gerou a Igreja Socorrista, em 1973, e o Templo da Bênção, em 1991.

É desnecessário neste momento percorrer todas as outras genealogias que compõem o espectro das igrejas pentecostais no Brasil. Os exemplos oferecidos já nos fornecem a informação sobre um dos aspectos fundamentais de como ocorreu o crescimento do pentecostalismo a partir dos anos 50: a dissidência. Para ser mais claro, a partir dos anos 50, com a chegada da Igreja do Evangelho Quadrangular, além de

multiplicar ainda mais o número de adeptos, também ocorreu a diversificação das instituições pentecostais.

É possível afirmar que as igrejas acima citadas oferecem um perfil do pentecostalismo brasileiro; entretanto, o número de organizações pentecostais ultrapassa em muito o que foi listado. Segundo os dados do Censo Institucional Evangélico, das 37 igrejas pentecostais, somente 5 foram fundadas no período de 1910 a 1940, 12 nasceram entre 1950 e 1967, e as 20 restantes nasceram nas últimas duas décadas.

Como consequência do fracionamento em inúmeros grupos, e sob a liderança de certas figuras carismáticas, o pentecostalismo compôs um espectro mais amplo e com perfis diferenciados. A fragmentação acabou oferecendo um maior grau de liberdade e autonomia às novas dissidências, permitindo-lhes a elaboração de uma mensagem de salvação que visa um público-alvo específico. Isto é, se, em grande medida, foi nas classes populares que o pentecostalismo encontrou um rico filão de adeptos, é fato também que a classe média vem aderindo paulatinamente a esta fé. A Igreja Nova Vida, fundada no Rio de Janeiro pelo canadense Robert Maclinster, possui uma dinâmica e uma forma de culto que visam atingir as camadas médias da população. Também fruto do processo de sucessivas cisões, a Igreja Renascer em Cristo tem direcionado sua mensagem prioritariamente aos jovens. Para tanto, utiliza-se da música como forma de atrair a juventude para o seio da igreja. Através de grandes shows em lugares públicos e vídeo-clips transmitidos pela televisão, a mensagem bíblica é embalada ao ritmo do rock'n roll, rap e funk, com a finalidade de alcançar uma "juventude perdida" nas drogas, na prostituição, no alcoolismo ou numa falsa

religião. À parte a discussão acerca dos motivos internos das dissidências, o fato é que a diversificação das igrejas tem contribuído em muito para o assentamento do pentecostalismo no Brasil, na medida em que consegue atingir cada vez mais os diferentes grupos que convivem numa realidade complexa como a das grandes cidades brasileiras.

Além da multiplicação das organizações pentecostais, o que chamou a atenção foi a rápida expansão numérica. Para termos uma idéia, em 1960, a Assembléia de Deus já ultrapassava em número de fiéis a Igreja Presbiteriana - na época, a maior igreja protestante histórica do país - e tornou-se a segunda maior denominação cristã no Brasil, ficando atrás somente da Igreja Católica Romana. O crescimento pentecostal foi sempre tão acentuado que na década de 60 atingiu um índice três vezes maior do que o obtido pelo protestantismo histórico, que também se encontrava em ascensão (Rolim, 1985).

Isto posto, duas observações são necessárias a respeito do que foi dito até aqui. Em primeiro lugar, boa parte das dissidências teve sua origem no choque entre grupos e suas respectivas lideranças no seio das igrejas, o que gerou a formação de outras organizações, sem, no entanto, em muitos dos casos, gerar significativas diferenças doutrinárias. Em segundo lugar, é importante ressaltar que, de fato, o crescimento numérico dos pentecostais deve-se ao trabalho de evangelização, sendo a diversificação das igrejas mais um resultado do crescimento do que propriamente a causa deste.

Diante desse quadro de expansão e de diversificação do mercado religioso, uma série de estudos foram produzidos. Qual a razão do sucesso dos pentecostais entre nós? Esta era a pergunta-chave de

diversos cientistas sociais frente àquele fenômeno religioso. Foi praticamente nos anos 60 que o pentecostalismo tornou-se um tema freqüente nos estudos sociológicos e antropológicos a respeito da religiosidade popular brasileira, juntando-se, desta maneira, às análises de outros segmentos como o catolicismo, a umbanda, o candomblé, o espiritismo e o protestantismo histórico (o berço eclesial do pentecostalismo).

Satisfatórios ou não, alguns desses trabalhos retrataram um pentecostalismo ainda tímido em suas investidas na sociedade brasileira. Este movimento era visto simplesmente como uma alternativa religiosa para as pessoas que estavam submetidas à série de mudanças econômicas e sociais vividas pelo país a partir da década de 50. Para ser mais específico, algumas teses consideravam o crescente processo de urbanização como o gerador de certas "anomias" na esfera social, e, em contrapartida, a adesão ao pentecostalismo surgiria como a possibilidade de "superação" desta situação. Uma das teses básicas era a de que o acentuado processo de industrialização, principalmente na região sudeste, a demanda de bens e serviços e a ampliação do comércio provocaram a evasão do campo e a conseqüente concentração demográfica nas principais cidades brasileiras. A crescente presença de migrantes no meio urbano, que vinham em busca de um melhor padrão de vida, chocou-se com um forte processo de urbanização gerador de transformações fundamentais nas suas vidas. A conseqüência deste impacto provocou nos migrantes um questionamento, ou melhor, um desordenamento de seus valores e de sua concepção de mundo.

Vários cientistas sociais, valendo-se desse raciocínio, entenderam que muito do crescimento pentecostal resultou da conversão

dessas pessoas que, uma vez submetidas à dinâmica urbana, não encontraram referenciais para o seu modo de vida. Por sua vez, contrariamente à diluição dos valores presentes nas grandes cidades, o pentecostalismo ofereceu à população uma estrutura sobre a qual era possível reproduzir uma visão de mundo (re)ordenadora de suas vidas, tal qual possuíam antes de iniciarem a migração.

Convém ressaltar que o pentecostalismo descrito nesses trabalhos tinha a característica de ser um "ajustador" das "anomias" encontradas nos centros urbanos. A adesão ao pentecostalismo, portanto, era pensada a partir de uma noção de patologia presente na sociedade. Nesse sentido, essas análises partiram de uma concepção de ordem, e, mediante o "desajuste" resultante do processo de urbanização, o pentecostalismo responderia funcionalmente a esta carência social.

A tese acima descrita teve uma forte presença em diversos trabalhos produzidos basicamente no final dos anos 60 e durante a década de 70, nos quais procurava-se descobrir a razão do espantoso crescimento pentecostal. Para tanto, localizaram nos processos de mudança social provocado pela migração para as grandes cidades a explicação para tal fenômeno. Expressão máxima dessa perspectiva é a afirmação de Waldo César (1974), que vê o pentecostalismo como um fenômeno essencialmente urbano. Nesta concepção, o pentecostalismo seria uma resposta satisfatória ao processo de desordem comportamental vigente nas grandes cidades. Souza (1969), por sua vez, compreendeu que o pentecostalismo ofereceria ao migrante uma melhor adaptação à lógica de uma sociedade urbana - o conceito de anomia social tem importância fundamental na tese desta autora. E, pensando mais em termos estruturais, Willems (1967) compreendeu que a rápida mudança

nos sistemas de valores vigentes no meio urbano deixaria o migrante sem referenciais, o que facilitaria a aceitação de um ordenamento de valores oferecido por uma concepção religiosa do mundo, no caso, o pentecostalismo. Na realidade, para esse tipo de análise, este segmento religioso ofereceria uma acomodação aos indivíduos que se encontravam angustiados frente à desordem comportamental do meio urbano. Desta forma, a ordem seria restabelecida de uma maneira conservadora, como sugere D'Épinay (1970), ao pensar o caso chileno; pois, para este autor, o pentecostalismo poderia substituir as relações pessoais existentes nas áreas rurais: o pastor substituiria o poder representado pela figura do fazendeiro, por exemplo.

A perspectiva dos trabalhos acima citados procurou investigar o fenômeno pentecostal a partir da sua resposta existencial frente às carências presentes no meio urbano. Entretanto, estudos posteriores, numa perspectiva propriamente antropológica, privilegiaram o diálogo que este movimento estabeleceu com outros grupos religiosos. P. Fry e G. Howe (1975), a partir de um estudo comparativo entre a umbanda e o pentecostalismo, perceberam duas visões de mundo diferenciadas presentes no mesmo segmento da população, motivadas pela aflição. R. Novaes (1985), na investigação de uma congregação da Assembléia de Deus no agreste pernambucano, procurou reconstruir um espaço de pluralismo religioso, no qual esses pentecostais interagem com os católicos e umbandistas. A autora se preocupou, especificamente, em mapear as relações no processo de produção resultantes da interação social de indivíduos que professavam ou não o mesmo credo religioso. É interessante observar ainda neste estudo que a autora, valendo-se do conceito de identidade relacional, analisou um grupo da área rural que

conseguiu conjugar sua fé pentecostal com o engajamento político, o que era uma grande novidade, na época.

Ainda nesta perspectiva, que privilegia a interação de múltiplos credos, encontram-se os trabalhos de C. R. Brandão. No livro "Os Deuses do Povo", este autor, tendo como universo a cidade de Itapira, reconstrói as diversas leituras que cada grupo religioso faz do outro e desta forma consegue elaborar uma identidade religiosa. Já no livro "O Festim dos Bruxos" (1987), a propósito do falecimento de Tancredo Neves, Brandão reconstrói as diversas representações religiosas, inclusive a dos pentecostais, acerca da morte. O que se destaca, portanto, nestas análises é uma perspectiva que privilegia a interação de representações do mundo e a conseqüente elaboração de identidades relacionais de cada segmento religioso estudado.

É importante notar a mudança de enfoque que se processa nos estudos sobre o pentecostalismo já no final dos anos 70. Novaes, por exemplo, preocupou-se em demonstrar que o caráter domesticador da mensagem pentecostal, que integra passivamente os seus fiéis à ordem social, não é algo próprio deste movimento religioso - prova disto está em que a experiência política vivida pelos crentes no interior de Pernambuco encontra-se hoje difundida em certos setores mais progressistas do pentecostalismo. Para chegar a tal conclusão, a autora afirmou que a análise não pode basear-se tão somente no núcleo doutrinário daqueles pentecostais, mas nas relações sociais estabelecidas no processo de produção. De outra maneira, Fry e Howe também contestam a idéia de que o pentecostalismo e mesmo a umbanda promovam a integração dos migrantes às grandes cidades. A função integradora, que uniformiza as religiões populares, foi negada

por esses autores; pois, apesar de se manifestarem em contextos semelhantes, o pentecostalismo e a umbanda revelaram estratégias de comportamento que resultaram em ações diferenciadas (Fernandes, 1977).

Os evangélicos constituem o segmento religioso menos estudado pela academia quando comparado ao catolicismo e às religiões afro-brasileiras. Apesar da crescente expansão e das polêmicas geradas, são poucos ainda os estudos acadêmicos a seu respeito. Isto ocorreu, muito provavelmente, devido a sua inexpressiva dimensão nos anos iniciais. Mas, de outro lado, nem mesmo as mais importantes igrejas evangélicas pareciam despertar maiores interesses durante o período que compreende o final dos anos 70 e início dos 80. O pentecostalismo, em particular, estava um pouco fora do foco dos interesses acadêmicos, só retornando à cena na segunda metade da década passada. A preocupação do momento era, muito por conta do início da democratização do Brasil, a Teologia da Libertação.

Se esses católicos ocupavam a cena nacional, florescia, a sua sombra, uma nova fase do pentecostalismo, que alguns autores passaram recentemente a denominar como "pentecostalismo autônomo", "terceira onda" ou ainda "neopentecostalismo"³. Apesar dos diferentes nomes, todas as tipologias acentuam o fato de que o pentecostalismo demonstrou uma participação mais ativa em diversos setores da sociedade brasileira, notadamente nos meios de comunicação e na esfera

³. Freston, ao analisar o desempenho dos evangélicos durante a Assembléia Nacional Constituinte, foi o primeiro a formular uma periodização do pentecostalismo no Brasil. Segundo o autor, o crescimento pentecostal foi caracterizado em três "ondas": de 1910 a 1950 (período de enraizamento do pentecostalismo), de 1950 a 1980 (caracterizado pela fragmentação das igrejas) e de 1980 até o momento (caracterizado pela forte presença na esfera política, meios de comunicação e conflito religioso. Bittencourt (1991), por sua vez, classificou o atual momento como "pentecostalismo autônomo", devido à origem nacional das igrejas e a conseqüente autonomia financeira e doutrinária do pentecostalismo norte-americano. Por fim, Oro (1993), ao analisar a expansão pentecostal para o Cone Sul e Mariano (1995), ao falar sobre a mudança no perfil dos pentecostais, classificam o novo período de neopentecostalismo.

política (principalmente a partir das eleições de 1986). Percebeu-se, portanto, um redimensionamento das atividades pentecostais, evidenciado na ocupação de espaços que extrapolam o âmbito propriamente religioso, demonstrando uma intenção declarada de participação na sociedade de uma maneira mais ampla e até decisória.

Na década de 80, o movimento pentecostal apresentou uma prática evangelista ainda mais ousada e ofensiva do que anteriormente. Tornou-se cada vez mais familiar a figura do "crente" pregando com um megafone em praça pública, e os templos espalhados pelo centro, e principalmente pela periferia, já compõem a imagem de nossas cidades. O Censo Institucional Evangélico, por sua vez, veio demonstrar estatisticamente aquilo de que havia algum tempo já se tinha idéia: o crescimento desenfreado das igrejas evangélicas. Só no Grande Rio são 3.477 lugares de culto⁴. Em uma outra pesquisa, realizada pelo ISER no Diário Oficial do Estado do Rio de Janeiro, em 10 trimestres entre 1990 e 1992, contabilizaram-se 991 novas organizações religiosas, numa medida de 8 registros por semana. "As igrejas evangélicas totalizam 63% das organizações criadas no triênio, numa média de 5 por semana, ou o equivalente a uma nova igreja por dia útil. A atividade mediúnica (somando-se kardecista, umbanda e candomblé) também é notável. Perfazem média de 2 novos centros por semana" (Fernandes, 1993:3).

A novidade deste período, contudo, não se resume somente à presença física cada vez maior desses pentecostais. Note-se que este

⁴. "Temos registro de 118 instituições evangélicas de comunicação social. Entre elas há 45 editoras, 38 livrarias, 12 estações de rádio, 1 estação de TV, 9 jornais (sem contar periódicos internos, de distribuição restrita às suas denominações), além de vídeo locadoras, gravadoras de discos etc (...) Em 1992, registramos 295 programas evangélicos semanais nas rádios da região metropolitana (...) O clero dispõe de 41 instituições de formação teológica, entre Seminários e Institutos Bíblicos (escolas de nível médio, equivalentes aos cursos de profissionalização). O trabalho do clero é suplementado por 54 organizações missionárias (...) Obras sociais (creches, orfanatos, asilos, hospitais etc) são 89" (Fernandes, 1993:3).

movimento ampliou qualitativamente os espaços de atuação na sociedade a fim de viabilizar seus objetivos religiosos. Refiro-me, aqui, basicamente, à entrada maciça dos pentecostais na esfera política e nos meios de comunicação. A partir das eleições de 1982 e, principalmente, de 1986, os candidatos a algum mandato político não somente disputavam os votos dos evangélicos como também estes candidatos eram evangélicos, tornando-se, portanto, para boa parcela da população, uma alternativa política. Ao todo, os pentecostais conseguiram eleger dezoito candidatos, em 1996, o que contrastou, em muito, com os dois eleitos em 1982; além destes, os protestantes históricos elegeram dezesseis deputados⁵. À parte alguns ideologicamente identificados com a esquerda e o centro-esquerda - dentre eles, a fiel da Assembléia de Deus, Benedita da Silva - esses deputados (protestantes históricos e pentecostais) formaram o bloco político-religioso conhecido como a "Bancada Evangélica", que conquistou, entre outras coisas, várias concessões de rádio e televisão para o povo evangélico. Tudo isso graças ao apoio político dado ao governo Sarney, mais precisamente na votação que lhe garantiu o mandato de cinco anos⁶.

Em razão dos objetivos deste trabalho, não cabe aqui discutir especificamente os diferentes desempenhos desses deputados. Contudo, nota-se uma ofensiva evangélica que extrapolou o âmbito propriamente religioso, resultando em um movimento do púlpito em direção ao palanque; este novo espaço deveria ser instrumentalizado para a realização da obra de Deus. Assim, a participação na Assembléia

⁵ Pierucci, Flávio. "Representantes de Deus em Brasília: A Bancada Evangélica na Constituinte", *Ciências Sociais Hoje*, 1989

⁶ Freston, Paul. *Protestantes e Política no Brasil: Da Constituinte ao Impeachment*, tese de doutorado, Unicamp, 1993.

Nacional Constituinte não foi um fato isolado; na realidade, tratava-se tão-somente do início de um redirecionamento que apontou para uma disseminação crescente do pentecostalismo na política brasileira. As disputas eleitorais posteriores confirmaram esta tendência.

Os anos 80 marcaram também a utilização ostensiva dos meios de comunicação na atividade de evangelização, seja pelo rádio, seja pela televisão. Na verdade, o rádio já era utilizado desde a década de 50 (Souza, 1969). Entretanto, além do recente aumento do número de emissoras, buscou-se também uma mudança de linguagem, ou uma diversificação desta, com a finalidade de atingir um público maior. Através de uma linguagem adequada às frequências moduladas, o pentecostalismo construiu uma programação dirigida para a juventude.

Além do rádio, a televisão tornou-se um veículo de propagação do Evangelho. Graças à influência dos pregadores norte-americanos, que invadiram a televisão brasileira nos anos 80, diversos pastores e igrejas alugaram alguns horários nas emissoras Bandeirantes, Manchete e SBT, com o firme propósito de evangelizar o telespectador. Dessa maneira, aos nomes dos pregadores eletrônicos norte-americanos, como Rex Humbard e Jimmy Swaggart, juntaram-se Carlos Apolinário, Silas Malafaia e outros tantos pastores brasileiros, principalmente os da Assembléia de Deus.

Além deste novo tipo de inserção, algumas igrejas partiram para um confronto mais explícito e acirrado com outros segmentos religiosos não-evangélicos, na busca de novos fiéis - caso específico da Igreja Universal. Soares (1990:95), ao analisar a "guerra santa", afirma que a novidade deste momento é exatamente a posição de confronto que

algumas igrejas, especialmente a Igreja Universal, assumiram frente às religiões afro-brasileiras.

Essa nova situação, de um certo modo, deixou os trabalhos anteriormente citados em um certo descompasso com o momento atual. Prova disto é a recente motivação por novos estudos sobre o pentecostalismo brasileiro, após algum tempo de um relativo desinteresse pelo tema. Neste sentido, a presente pesquisa insere-se no debate como mais uma contribuição para o entendimento do cenário religioso brasileiro atual. Para tanto, parto do pressuposto que uma mudança de configuração no quadro religioso efetuou-se, e tem colocado novas questões para o estudo das religiões populares, no qual as igrejas pentecostais, em particular a Igreja Universal, têm papel fundamental.

II - A IGREJA UNIVERSAL E SEUS DEMÔNIOS

"E as idéias instruídas do senhor me fornecem paz. Principalmente a confirmação, que me deu, de que o Tal não existe; pois é, não? O Arrenegado, o Cão, o Cramulhão, o Indivíduo, o Galhardo, o Pé-de-Pato, o Sujo, o Homem, o Tisnado, o Côxo, o Temba, o Azarape, o Coisa-Ruim, o Mafarro, o Pé-Preto, o Canho, o Duba-Dubá, o Rapaz, o Tristonho, o Não-sei-que-diga, O-que-nunca-se-ri, o Sem-gracejos... Pois, não existe! E, se não existe, como é que se pode contratar pacto com ele? E a idéia me retorna.

(Guimarães Rosa - Grande Sertão: Veredas)

A Igreja Universal do Reino de Deus, obedecendo à dinâmica estrutural da expansão do pentecostalismo, foi formada a partir da dissidência de outras igrejas. Se tentarmos reconstituir sua genealogia, veremos que ela é fruto de uma complicada ramificação. Seus fundadores - Roberto Augusto e os cunhados Edir Macedo e Romildo Ribeiro Soares - pertenceram, inicialmente, à Igreja Nova Vida, cujo fundador, Roberto Maclinster, teve passagem pela Assembléia de Deus. Além disto, Edir Macedo e Romildo Ribeiro Soares, antes da formação da Igreja Universal, já haviam fundado o Salão da Fé, também conhecida como Cruzada do Caminho Eterno, em conjunto com Samuel Coutinho, que, por sua vez, pertenceu à Igreja Batista.

A dinâmica das dissidências não se encerraram com a formação da Igreja Universal. Edir Macedo, graças a uma marcante liderança, ampliou seu poder dentro da instituição e sua ascendência sobre os fiéis a ponto de provocar outros cismas. O primeiro a se opôr ao bispo Macedo foi o cunhado Romildo Ribeiro Soares, afastado da direção da igreja, em 1980. O rompimento com Edir Macedo, no entanto, não deixou

Soares no ostracismo religioso. Tendo a Igreja Universal como modelo, fundou a Igreja Internacional da Graça de Deus.

Roberto Augusto, por sua vez, foi lançado pela Igreja Universal na atividade política, elegendo-se deputado federal constituinte, em 1986, pelo PTB/RJ. Entretanto, um novo desentendimento com Edir Macedo causou a saída de Roberto Augusto do rebanho da Igreja Universal; Roberto Augusto retornou a sua igreja de origem, a Nova Vida.

Com o poder eclesiástico centralizado em suas mãos, Edir Macedo enfrentou ainda a oposição interna de dois outros pastores. Um deles foi Carlos Magno, que era líder da Igreja Universal no país desde a partida do bispo Macedo para os Estados Unidos, em 1986. A ascensão de Carlos Magno, no entanto, foi interrompida pelo bispo Macedo, em 1990, o que gerou a formação de uma nova denominação: Igreja do Espírito Santo. Apesar de não conseguir estruturar uma grande igreja, Carlos Magno não sumiu de cena, graças a algumas acusações dirigidas contra Edir Macedo, em 1991, através do Globo Repórter; afirmava que Edir havia recebido dinheiro do narcotráfico colombiano. As acusações não tiveram significativos desdobramentos judiciais, na época. Entretanto, nem Carlos Magno, nem a Rede Globo esqueceram este assunto, e no segundo semestre de 1995, novamente as acusações retornaram, acompanhadas de uma fita de vídeo na qual Edir Macedo ensinava aos seus pastores como pedir dízimos e ofertas.

Muito por conta desses acontecimentos, uma outra dissidência foi formada. O bispo Renato Suhett, após a saída de Carlos Magno, monopolizou a atenção da igreja devido ao seu grande carisma, principalmente com os jovens. Além de pregador, ele era compositor e cantor evangélico. Graças a essas características, Suhett foi o

responsável pela estruturação de um outro importante investimento da Igreja Universal: a gravadora Lines Record. Devido à ascendência no cenário nacional, Suhett acabou sendo transferido para Los Angeles, em 1992, distanciando-se deste modo do foco das atenções dos fiéis. Entretanto, com os escândalos envolvendo a Igreja Universal no segundo semestre de 1995, Suhett decidiu retornar ao Brasil e fundar uma nova denominação pentecostal: a Igreja do Senhor Jesus Cristo. O primeiro templo foi inaugurado em janeiro de 1996, num grande cinema do bairro do Brás, a duas quadras da sede nacional da Igreja Universal. A observação dos cultos dessa igreja demonstrou uma grande semelhança e proximidade com a Igreja Universal; no entanto, devido às acusações que Edir Macedo recebeu em relação à maneira como religiosamente aborda a prosperidade financeira, Suhett em seu discurso inaugural acentuou que sua igreja não pedirá ao fiel nenhum tipo de sacrifício financeiro, somente o dízimo, dado tratar-se de um ensinamento bíblico (Malaquias 3:10).

Nesta ciranda institucional, destaco três aspectos da trajetória do bispo Roberto Augusto. Em primeiro lugar, embora tenha se desligado da Igreja Universal, ele representou o passo inicial dado pela instituição em direção à atividade política; prática que se ampliou posteriormente. Em segundo, a saída de Roberto Augusto consolidou definitivamente a centralização do poder na Igreja Universal nas mãos de Edir Macedo, dado que não havia mais necessidade de compartilhar com outros bispos a imagem de líder-fundador. E muito embora outras lideranças tenham surgido, nenhuma de fato conseguiu abalar consistentemente a unanimidade que Edir Macedo construiu perante os bispos, pastores e fiéis. Por fim, o bispo Roberto Augusto foi peça

fundamental na implantação da Igreja Universal em São Paulo no período de 1981 a 1984. São Paulo, portanto, tornou-se desde então um dos campos férteis para a proliferação da mensagem da Igreja Universal. E foi obedecendo a uma calculada estratégia de expansão que a sede nacional foi transferida do Rio de Janeiro para São Paulo, em 1989, após a igreja ter fincado profundas raízes naquela cidade.

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

Como dito anteriormente, o templo-sede foi instalado no bairro paulistano do Brás, local onde a maior parte da pesquisa foi realizada. Como será visto, devido à riqueza de elementos apresentados e à uniformidade dos cultos realizados em qualquer templo, este local oferece uma radiografia bastante explicativa do funcionamento da Igreja Universal. A partir da observação dos cultos ali realizados, procuro reconstruir parte de suas principais atividades e, principalmente, compreender o sentido do conflito religioso neles

estabelecidos. Isto foi possível graças à forma praticamente homogênea de realização dos cultos em qualquer templo da Igreja Universal.

O Brás, tido como um bairro operário e com forte migração italiana, hoje, apresenta uma significativa presença de camelôs e migrantes, na sua maioria nordestinos, além de boa parte de suas fábricas estarem fechadas e substituídas por lojas populares. É principalmente deste público, cuja formação expressa em muito as transformações sociais pelas quais passou o país, que a Igreja Universal arrebanha novos fiéis naquela região.

Situado nesse bairro, o ex-cine Roxy, espaço que a partir da década de 40 propiciou, pelo lazer, um determinado tipo de sociabilidade, foi transformado em espaço de culto que abriga uma multidão de fiéis. Lá, já é possível identificar algumas inovações nas estratégias de expansão do pentecostalismo. A primeira diz respeito ao próprio local de culto. A Igreja Universal optou, na medida do possível, pela não construção de templos, sendo seu procedimento o de aquisição ou de locação de cinemas, teatros, grandes depósitos, fábricas fechadas, em suma, qualquer lugar que seja bem espaçoso. No vácuo deixado pelos grandes cinemas e teatros - que cada vez mais ocupam pequenas salas de exibição - ou pela falência de certas fábricas, a Igreja Universal vai, paulatinamente, ocupando estes espaços e demarcando o seu lugar nos principais centros urbanos.

Adentrando no templo, logo na entrada, nas laterais do *hall* que dá acesso ao grande salão onde são realizadas as reuniões, duas obreiras recolhem o nome e os pedidos de oração daqueles que têm problemas e desejam a ajuda espiritual. Quase todos depositam ali um pouco de suas esperanças; afinal, como veremos, problemas e

recorrência à intervenção divina caracterizam a grande maioria dos presentes.

Alguns metros mais adiante, encontram-se uma banca e uma livraria, nas quais são vendidos diversos produtos relacionados à fé daquele povo. Lá, por um preço acessível, são comercializados livros da editora Universal (boa parte deles escritos pelo bispo Macedo), o jornal semanal *Folha Universal* e discos gravados pela Lines Record. Dentre estes, destacam-se o disco do repórter da Rede Globo, Cid Moreira, que faz a leitura de alguns salmos, e ainda o disco do cantor Nelson Ned, agora membro da Igreja Universal.

A Lines Record inicialmente dedicou-se à gravação das músicas de seus fiéis. Porém, como uma empresa que compete no mercado fonográfico, passou a gravar evangélicos de outras filiações religiosas a fim de conquistar uma considerável fatia deste mercado. E, por mais espantoso que isto pareça aos olhos fundamentalistas dos outros pentecostais, alguns cantores não-evangélicos assinaram contrato com a Lines Record. A *Folha Universal*, nº 72, apresentou em uma foto o seu "supercast" de cantores. Nela, além daqueles que se dedicam à música evangélica, apareciam como contratados pela gravadora as cantoras Eliana Pitman, Gretchen, Vanusa e Flor.

O meio evangélico demanda certos produtos que lhe são particulares como discos, livros, vídeos, jornais, entretenimento etc, em suma, produtos que atendem às necessidades religiosas desse povo. Ora, estas fatias do comércio evangélico eram ocupadas na sua maioria por empresários filiados a alguma denominação. A própria instituição Igreja Universal, ao contrário, entra na disputa deste mercado e, ainda que de forma tímida, no mercado não-religioso como uma empresa

com objetivos bem determinados. A centralização de recursos e a orientação por parte da direção nacional têm permitido à igreja agir de uma forma empresarial.

Além de todos esses produtos que são oferecidos na entrada do templo, são distribuídos gratuitamente pequenos folhetos com a programação semanal, no qual estão discriminadas as atividades e os diferentes temas abordados em cada culto da semana. Três desses cultos se destacam. O primeiro deles é dedicado ao empresários. Todas as segundas-feiras é realizada a "corrente da restituição", destinada à prosperidade financeira daqueles que se encontram em meio aos problemas financeiros. O folheto traz a fotografia de um casal e o seguinte depoimento:

"Quando cheguei na Igreja Universal, havia perdido tudo. Através das Correntes de Oração, minha vida foi melhorando. Comprei um apartamento num bairro nobre e um carro do ano. Atualmente sou proprietário da boutique Grife Aline, no Shopping Santana."

Em um outro, uma mulher testemunha:

"Quando cheguei à Igreja Universal, havia perdido um próspero comércio de roupas e a vida financeira do meu filho estava totalmente destruída. Participando das reuniões meu filho foi empregado em uma empresa química e sua renda ultrapassa 400 mil cruzeiros reais. Jesus restituiu a nossa prosperidade."

Como é possível perceber, assim como ocorre em qualquer testemunhos dos fiéis, os dois depoimentos falam de uma situação de crise financeira que só é superada com a adesão à Igreja Universal. Além disso, evidentemente, a igreja oferece algo muito melhor do que

simplesmente solucionar os problemas financeiros. E no caso do primeiro, a adesão à Igreja implicou a ascensão social.

Nas terça-feiras, as reuniões são dedicadas à cura. E nele a Igreja Universal anuncia os seus maiores prodígios. Não à toa, esta é uma das reuniões mais freqüentadas durante a semana:

"Desde os sete anos prostituía-me com meninas. Com 12 anos passei a ter relações sexuais com vários homens. De repente, passei a sentir muitas dores. Eu estava com AIDS. Confiei que o Senhor Jesus poderia curar-me. Retornei ao médico e fiz novos exames. Os resultados confirmaram que eu fiquei curada."

Os cultos dedicados ao exorcismo são realizados às sextas-feiras, no dia da "Corrente de Libertação" do diabo e de sua ação sobre a vida dos fiéis. É interessante notar que a reunião é realizada na sexta-feira, dia associado pelo senso comum aos rituais da Umbanda e Candomblé. Não se trata, porém, de pura coincidência. A Igreja Universal dedicou propositalmente, segundo declaração dos próprios pregadores, este dia à "libertação" dos espíritos malignos que habitam os terreiros dessas religiões.

A primeira descrição deste culto já pode ser feita a partir dos folhetos distribuídos. Cada dia da semana recebe uma pequena ementa do tema que será abordado na reunião. No caso da "Corrente de Libertação", realizada às sextas-feiras, o folheto traz a seguinte convocação:

"Você que tem a vida escravizada por estes sintomas: 1. nervosismo; 2. dores de cabeça constantes; 3. insônia; 4. medo; 5. desmaios ou ataques; 6. desejo de suicídio; 7. doenças que os médicos não descobrem as causas; 8. visões de vultos ou audição de vozes; 9. vícios; 10. depressão. Então passe pelo Vale do Sal.

Na ocasião estaremos distribuindo gratuitamente o óleo de Israel."

Abaixo do convite encontram-se a foto de uma moça e, ao lado, o seu testemunho:

"Desde a infância, em companhia da minha avó, freqüentava o Candomblé, Umbanda e mesa branca. Com quatorze anos já era viciada em maconha, cocaína e crack. Na adolescência passei a prostituir-me para comprar drogas e roupas. Tentei o suicídio por diversas vezes. Conheci o Senhor Jesus e tive a vida transformada."

Antes de uma discussão mais detalhada a respeito do que está envolvido no convite, destaco, por enquanto, a associação das religiões mediúnicas (Candomblé, Umbanda e Mesa Branca; isto sem falar das inúmeras outras religiões citadas em outros momentos) a um passado pecaminoso e de infortúnios superado somente com o momento da adesão à Igreja Universal. A associação que poderia ser particular à experiência daquela moça é uma constante em inúmeros testemunhos recolhidos.

Mas nem só os cultos de sexta-feira são dedicados à "libertação" e ao confronto com as religiões mediúnicas. Por serem extremamente centralizadas, todas as atividades da Igreja Universal, seja nos templos espalhados por todo país, seja nas programações do rádio e da televisão, obedecem a uma mesma linha temática. Neste sentido foi criado o programa "Ponto de Fé", apresentado nas manhãs de sexta-feira, na rádio São Paulo, pelo pastor Marcelo. A estrutura do programa segue a lógica dos radialistas que lêem as cartas de ouvintes portadores de diversos problemas e necessitados de aconselhamento. Contudo, o conteúdo das cartas é bem particular: o programa visa à oração pelos ouvintes e à explicação de como são realizados os

diversos feitiços do Candomblé, da macumba, da Umbanda, do vodu etc, de que eles confessam terem sido vítimas.

O pastor Marcelo com certeza é uma pessoa bem habilitada para falar deste assunto. Ele, como uma parte significativa dos fiéis da Igreja Universal, é egresso dessas religiões. No caso do pastor Marcelo, a mudança ocorreu com maior radicalismo. Antes de se tornar pastor, ele desempenhava a função de pai-de-santo no Candomblé; sendo seu antigo nome-de-fé: Marcelo de Ogum.

Casos como este, de conversão de pais-de-santo, têm sido uma constante na Igreja Universal. Os livros, a *Folha Universal*, os programas no rádio e na televisão como também inúmeros testemunhos públicos nos templos alardeiam reiteradamente as incontáveis conversões de umbandistas, macumbeiros, kardecistas, candomblezeiros àquela igreja. Quanto mais "pecaminoso" e comprometido for o passado dos novos fiéis com estas religiões, maior é o destaque de suas histórias de vida. Prova disto é a própria abertura do programa "Ponto de Fé". Após soarem alguns tambores simulando um batuque de terreiro de Umbanda, uma voz grave anuncia:

"Marcelo de Ogum! Ex-pai-de-santo! Ex-babalorixá! Responde a sua carta."

Além desse programa, existe outro com o mesmo enfoque transmitido pela TV Record nas madrugadas de sexta-feira para sábado. Trata-se de um culto de "libertação" transmitido ao vivo. Novamente a abertura do programa já faz referência às religiões citadas acima. Com efeitos especiais, a abertura mostra imagens retorcidas de pessoas em transe em algum terreiro e outras no próprio templo da igreja. A possessão é retratada de duas maneiras. Quando a imagem está no terreiro, as pessoas estão incorporadas por uma entidade. Ao lado de

um despacho e em transe, elas usam certos trajes e dançam conforme as exigências daquele ritual. Todavia, quando são filmadas no templo, as pessoas estão possuídas por demônios, e, de joelhos, têm o seu transe controlado pela "imposição de mãos" do pastor.

As cenas são intercaladas, progressivamente, fazendo com que o telespectador associe a entidade ao demônio, dando a entender que as possessões são da mesma natureza. As cenas se sucedem até que um pastor exorciza, no templo, o demônio que ocupava o corpo da pessoa - demônio que, segundo a abertura do programa, seria a mesma entidade incorporada no terreiro. Por fim, realizado o exorcismo, aparece o símbolo da igreja com a frase: "Pare de Sofrer". Logo em seguida, tem início o culto de "libertação", com transmissão ao vivo de outros exorcismos.

À parte os ataques às religiões afro-brasileiras, convém ressaltar, por enquanto, que a Igreja Universal tem se utilizado em muito do rádio e da televisão e dedicado boa parte dos seus esforços para a formação de uma rede de comunicações para a propagação da sua mensagem. Todo um aparato técnico é utilizado para acompanhar os milagres e exorcismos que se sucedem nos templos. Logo na entrada do grande salão de reuniões do templo do Brás, alguns pastores, transformados em repórteres, entrevistam aqueles que receberam algum milagre ou foram libertados da ação do diabo. Além disso, como veremos adiante, até mesmo no momento em que um exorcismo está acontecendo, o pastor realiza uma entrevista com a pessoa endemoninhada, ou melhor, com o demônio incorporado para posterior exibição no programa "Palavra de Vida" da TV Record.

Assim, as referências ao diabo e, principalmente, às religiões afro-brasileiras já se fazem presentes antes mesmo do início da reunião. Ainda no mesmo *hall* de entrada, um pouco mais à frente da banca onde são vendidos os discos e os livros, outras obreiras passam um pouco de "óleo ungido" nos pés, nas mãos e na cabeça daqueles que irão participar do culto. A explicação desta prática fora dada pelo pastor Marcelo durante o seu programa "Ponto de Fé": o óleo servirá para a proteção espiritual contra a ação do diabo. Segundo suas palavras, trata-se de um "fechamento de corpo". Esta expressão - "fechar o corpo" - tão corrente nos terreiros de Umbanda e Candomblé, e até mesmo no vocabulário popular, é constantemente citada nas várias reuniões e por diversos pastores; dentre eles, o pastor Marcelo, que sabe muito bem seu significado e os procedimentos tomados para o "fechamento de corpo" tanto na Igreja Universal quanto nas religiões afro-brasileiras.

Uma vez "ungidos" os pés, as mãos e a cabeça, o fiel entra no salão de reuniões, quase sempre lotado, para participar do culto. Obedecendo ao padrão dos grandes cinemas da década de quarenta, o ex-cine Roxy possui um imenso salão com capacidade de lotação girando em torno de mil pessoas. Como boa parte das igrejas evangélicas, herdeiras da tradição protestante que nega a intermediação dos santos entre o homem e Deus, e que rompe com o uso de qualquer tipo de imagem e objetos sagrados, não se encontra neste lugar nenhuma imagem, nenhum objeto de adoração, nenhum ornamento.

Na frente, encontram-se apenas um púlpito com algumas cadeiras e um piano eletrônico que faz o acompanhamento dos cânticos. Somente acima do púlpito, na parede anteriormente ocupada pela tela do cinema,

vê-se uma cruz e a seguinte inscrição: "Jesus Cristo é o Senhor". E, para completar o quadro, junto ao púlpito é depositada, no início de cada reunião, uma variedade de objetos pessoais (roupas, fotos, água, comida etc) que deverão receber a "unção com óleo" e a oração dos pastores.

A quase ausência de objetos nos templos, que poderiam desempenhar algum papel litúrgico, demonstra que o culto, como veremos, está baseado tão somente na oralidade. Aliás, no limite, qualquer objeto é prescindível para a realização da reunião; inclusive o próprio templo é dispensável. Isto é, o lugar do culto não possui em si um caráter sagrado como um terreiro de Candomblé, com o "axé plantado", ou um templo católico, com a presença do "Santíssimo" no altar. Por isso, tanto faz se o culto é realizado no cinema, no teatro, num depósito, na rua, na frente das câmeras de televisão ou num estádio de futebol. Aliás, por várias vezes, a Igreja Universal realizou os seus megacultos no estádio do Maracanã, considerado o "templo" do futebol brasileiro e que foi transformado em palco para a pregação do bispo Edir Macedo... e sempre com a "casa cheia".

A sacralização do lugar de culto, portanto, só ocorre mediante a reunião dos fiéis. Vazio, o templo nada significa. O que importa é a reunião em torno de um grande espetáculo produzido pelo pastor que dirige e centraliza todas as etapas do ritual (os cânticos, a pregação, o exorcismo e o pedido de ofertas); pelos obreiros que transitam pelos corredores do salão, auxiliando nos exorcismos e na assistência ao público; e, por fim, pelos fiéis que, com suas angústias, ansiedades, doenças, miséria e outros demais sofrimentos, compõem o ritual. Sem falar, evidentemente, em Deus, no Espírito

Santo, no diabo e suas mais variadas representações; em suma, em todos os seres sobrenaturais a partir dos quais será possível compreender o sentido da reunião daquelas pessoas.

Como parêntese, e para finalizar a descrição do espaço de reunião, acrescento mais um elemento presente no templo do Brás que, apesar de conjuntural, revela uma das principais investidas da Igreja Universal. Devido às eleições de 1994, na parede lateral do salão podia-se encontrar uma grande faixa com os nomes dos seus candidatos oficiais aos mandatos de deputados estadual e federal pelo estado de São Paulo. Sem a sigla do partido, apenas com o símbolo da igreja e com o versículo bíblico "Feliz a nação cujo Deus é o Senhor", a faixa trazia os nomes De Velasco para deputado federal e Edna Macedo, irmã do bispo Macedo, para deputada estadual.

Já num outro templo visitado na cidade de Osasco, outra faixa trazia os nomes Dr. Wagner para deputado federal e Pr. Márcio Araújo para deputado estadual. O que poderia parecer uma divisão interna nada mais era do que uma estratégia eleitoral para a eleição de um número maior de representantes. Segundo Freston (1993), a Igreja Universal distribui eqüitativamente entre os seus candidatos os votos que cada templo é capaz de gerar. A mesma estratégia também foi utilizada no Rio de Janeiro⁷.

No entanto, embora possamos observar num grande templo como o do Brás essa estrutura cada vez mais crescente, o que torna a Igreja Universal ascendente no cenário religioso brasileiro é a atividade cotidiana encontrada no interior de seus cultos. São neles que os mais

⁷. Os resultados das eleições deram vitória a todos os candidatos da Igreja Universal que concorreram no pleito de 1994: quatro candidatos por São Paulo, três deputados federais e três estaduais pelo Rio de Janeiro, e um federal e um estadual pela Bahia.

diferentes tipos de pessoas vão buscar respostas para suas aflições e onde a mensagem de libertação é transmitida de forma mais elaborada e mais acabada.

Em outros termos, as características expansivas e as atividades empresariais e políticas são sinais de extrema sensibilidade na apropriação de certos meios que possibilitam viabilizar a disseminação cada vez maior de sua mensagem. No entanto, é a singularidade da sua prática religiosa presente nas diversas reuniões diárias que garante a maciça adesão de novos fiéis. Não se pode esquecer que o capital acumulado durante anos, e que serviu para a formação de um significativo patrimônio, só foi possível na medida em que o número de conversões aumentava. Como também só foi possível eleger seus membros a cargos do poder Legislativo à medida que o número de fiéis-eleitores crescia⁸.

Assim sendo, é no espaço interno dos templos, através da "mensagem de libertação" que responde com eficácia às ansiedades expressas por parte da população, que se observa melhor o processo de conversão. É no contato direto com a população que a mensagem é incorporada e, desta forma, pode legitimar um engajamento político que beneficie o seu crescimento. É, basicamente, no espaço do templo, através do exorcismo e do vilipêndio de outras religiões, que uma "guerra santa" é travada. E é no período de um culto que a Igreja Universal prega a mensagem da prosperidade econômica e da cura do corpo.

⁸. Em dezenove anos de existência, a Igreja Universal já é a quarta maior igreja evangélica do Grande Rio, segundo dados do Censo Institucional Evangélico, realizado pelo ISER. Se ao considerarmos que os protestantes históricos começaram a chegar de forma maciça a partir da segunda metade do século passado e os pentecostais nas primeiras décadas deste século, a posição ocupada pela Igreja Universal é no mínimo surpreendente.

Diante deste quadro, a pesquisa recaiu sobre os cultos realizados cotidianamente, com a finalidade de entender como ocorre a adesão à Igreja Universal e como é formulada a sua inserção no campo religioso brasileiro. Especificamente na dinâmica dos cultos de libertação percebe-se que a Igreja Universal, embora demonstre uma capacidade muito grande de modernizar seus instrumentos de evangelização e sua relação com a sociedade, apresenta uma acentuada ênfase, mesmo para uma igreja pentecostal, no sobrenatural e nos malefícios da vida resultantes da vivência equivocada em outros tipos de religiosidade, em particular, nas afro-brasileiras.

O diabo na igreja

Após todos ocuparem os mais de mil lugares do templo-sede, tem início a reunião.

O público todo em pé, sob a direção de um músico ao piano, inicia os primeiros cânticos. Algumas músicas profundamente tristes, executadas num ritmo bastante lento, levam vários fiéis a colocarem as mãos no peito enquanto cantam. Uma certa aura de tristeza contamina o ambiente. As letras dos cânticos já denunciam o estado de espírito desejado, sendo a consternação a característica principal dos momentos iniciais:

"Só Jesus nos espera ansioso e de braços abertos. Só Jesus guiará nossos pés aos caminhos mais certos. Basta apenas você aceitar as verdades sagradas. Que estão todas escritas na Bíblia e estão confirmadas. Só Jesus. Só Jesus. Só Jesus poderá lhe dar a mão. Só Jesus. Só Jesus. Só Jesus lhe dará a salvação."

Um jovem pastor assume a palavra, pedindo para que todos coloquem as mãos sobre o coração e fechem os olhos. O piano, ao fundo,

continua tocando a música acima; contudo, ninguém canta a letra. Todos estão voltados para dentro de si e alguns começam a chorar. Um estado de silenciosa aflição toma conta do lugar. O único contraste com o ambiente criado é a constante movimentação de um grande número de obreiros que lentamente andam pelos corredores do templo prestando atenção ao público. À espreita, esperam a primeira "manifestação" do diabo. E isto não demora muito a acontecer: uma mulher "manifesta" um demônio e rapidamente um obreiro corre em sua direção e ali mesmo realiza o primeiro exorcismo da noite.

Ninguém, porém, parece preocupar-se com essa movimentação; todos foram contagiados pelo clima. A atenção está voltada somente para as palavras do pastor que, de joelhos e com voz suave, inicia uma oração.

"Em nome do Senhor e Salvador Jesus Cristo. Entramos na tua santa presença... Senhor, eu sei que a tua vontade é que este povo receba vida e a prova disto é que o Senhor os trouxe aqui... Eu sei que a tua obra já está sendo feita na vida desta pessoa que está aqui, em casa, no hospital, no presídio... São pessoas, meu Deus, que já bateram em muitas portas. São pessoas que já confiaram em muitos deuses. Já fizeram muitas obrigações. Que já receberam muitas promessas. São pessoas que desejam que as perguntas do seu coração sejam respondidas...

"Tem gente aqui, meu Deus, que quer saber o porquê. O porquê de tanto sofrimento. O porquê de tanta infelicidade. O porquê de tanto fracasso, de tanta derrota. O porquê que a sua vida financeira é amarrada. O porquê dela se frustrar na sua vida sentimental. E só quem pode responder é o Senhor... Então responda, Senhor. Temos chamado esta reunião de dia da Libertação. Então que haja Libertação..."

A partir deste momento, o pastor começa orar mais alto e num tom mais incisivo:

"... Se existe alguém aqui que foi vítima de uma obra de macumbaria, de feitiçaria, de magia, de inveja ou qualquer outra obra maligna. Que está obra seja desfeita. Que para isso o Senhor se manifestou. Manifestou para desfazer as obras do diabo. Que a obra do diabo seja desfeita, meu Pai. E que este povo saia daqui glorificando o nome do Senhor Jesus..."

Neste instante, todo o público já exaltado começa a orar mais alto, como é característico de uma igreja pentecostal. Várias pessoas, gritando, batem os pés no chão, suplicando a ajuda divina.

"... Meu Pai que está nos céus. Dê um basta no sofrimento dessas pessoas. Porque esta pessoa já não aceita mais isso. Existe uma revolta no coração dela. Existe uma revolta contra esta situação. Porque nós não aceitamos a derrota. Não aceitamos o fracasso. Não aceitamos o paliativo. Não aceitamos somente o alívio. Nós queremos a cura. Queremos a Libertação... É o que nós te pedimos Senhor, porque cremos na tua providência."

Lentamente a oração vai terminando, enquanto muitos fiéis já se encontram em prantos. O piano, que fez um suave fundo musical durante a oração, dá os primeiros acordes do cântico "Segura nas mãos de Deus". Com as mãos levantadas e balançando ao ritmo lento da música, todos pedem o socorro divino. Como diz o cântico, as "mãos de Deus os sustentarão". Ao término da canção, com a certeza de que receberão a ajuda, todos os fiéis, num grande entusiasmo, fervorosamente aplaudem a Jesus.

Num certo sentido, o momento inicial encerra o propósito principal da reunião. De forma condensada, a primeira oração explícita os problemas, a infelicidade, o sofrimento, o fracasso, em suma, as motivações que levaram aquelas pessoas àquele lugar. O drama de cada um dos presentes já está problematizado. A exteriorização da esperança de vitória sobre os males da vida - que pode chegar a se tornar

pública em caso de possessão do fiel - lança no culto os sofrimentos que só encontrarão solução ao seu término. O desenrolar do culto, portanto, com todas as atribuições e inversões de sentido, tentará resolver esta questão; afinal, as palavras do pastor afirmam a possibilidade de vitória sobre tais tormentos.

Dito de outra maneira, a problematização do sofrimento, a busca da sua origem e a oferta de "libertação" do mesmo constituem o eixo central a partir do qual o sentido do culto pode ser entendido e um conflito religioso explicitado. Conflito que, por sinal, trouxe profundas implicações para a religiosidade pentecostal e uma nova configuração no campo religioso brasileiro.

O momento posterior à oração ainda fala do sofrimento e da possibilidade de vitória; mas, agora, esta fase do culto é realizada através de cânticos alegres. Um novo estado de espírito é produzido. Todos em pé, ora batendo palmas ora balançando os braços e fazendo gestos, cantam várias músicas que falam do sofrimento e da oferta de ajuda dada por Jesus:

**"Já chega de sofrer
De viver assim tão triste
Já chega de chorar
Felicidade existe."**

Encerrado os cânticos, tem início o sermão.

O período dedicado ao sermão é o único em que há um certa aquietação do público e dos obreiros que param de circular pelos corredores. A leitura da Bíblia, como toda pregação, é feita de forma clara e bastante pausada. Após a leitura dos primeiros versos do livro de *Gênesis*, o pastor começa o seu rápido sermão.

"Quando Deus criou os céus e a Terra, ele criou perfeito. Tudo que Deus criou era bom, era perfeito. Agora, por que o escritor falou que a Terra era sem forma e vazia? Porque depois da criação houve uma rebelião nos céus. Houve a rebelião dos anjos (...) Quando um anjo de luz e um terço dos anjos se rebelou contra Deus. Porque este anjo, chamado Lúcifer, quis ser igual a Deus. Então foi expulso do Reino de Deus e se tornou o diabo, o Satanás. E desde que o diabo foi enviado à Terra, ela ficou sem forma e vazia. E assim é a vida do ser humano sem Deus. Assim é a vida da pessoa sem a presença de Deus, que está distante de Deus."

Com esta última frase o pastor encerra a sua referência à Bíblia, mas não a pregação. Deste momento em diante, começa a falar sobre a vida das pessoas, seus pecados, a ação do diabo etc. Este é apenas um exemplo dos inúmeros sermões assistidos em que se demonstra a pouca preocupação com uma exegese mais profunda sobre o texto sagrado; o estudo da Bíblia parece não constituir um elemento tão central para a vida religiosa. O conhecimento da mesma por parte dos fiéis é muito limitado e as pregações não contribuem para aprimorá-lo.

É interessante que o pastor, muitas vezes, não chega a citar a referência do texto bíblico para que os fiéis possam acompanhar a leitura. Na verdade, a grande maioria não leva consigo a Bíblia à igreja. Entre os inúmeros objetos pessoais levados ao culto para receberem a oração, raramente se encontra uma Bíblia. Isto destoa em muito dos outros evangélicos, que têm no porte e no conhecimento do texto sagrado uma das suas principais características.

Não estou afirmando de forma alguma o desinteresse com relação à Bíblia para esses religiosos. Afirmando, contudo, que o estudo e o conhecimento deste livro não assumem uma centralidade que pode ser

observada em outras igrejas evangélicas. Na sua totalidade, pelo menos em todas as diferentes igrejas já observadas, a reflexão sobre a Bíblia constitui o centro dos cultos. E é para o sermão que convergem todas as etapas iniciais da reunião. Toda oração e os cânticos são preparativos para o recebimento da "mensagem de Deus" transmitida pelas palavras do pregador. Na Igreja Universal, ao contrário, nem a Bíblia nem o sermão constituem a parte central do culto de "libertação". Por mais que os pastores afirmem a importância do texto sagrado, o fato é que, em todos os cultos presenciados, o tempo destinado ao sermão foi sempre muito curto⁹.

O que procuro demonstrar é que o sermão - que compreende não só a reflexão do pastor, mas também o incentivo à leitura e ao estudo da Bíblia - não ocupa o ponto culminante da reunião. A centralidade do culto de "libertação" localiza-se num momento posterior, quando o exorcismo é realizado. É como se houvesse um deslocamento da pregação, ou melhor, da doutrinação para o exorcismo. Por sinal, os pastores afirmam com veemência que a Igreja Universal não tem uma doutrina religiosa; e foi com este pressuposto que o próprio bispo Macedo escreveu o livro *Libertação da Teologia*, em que condena qualquer tipo de reflexão intelectualizada da Bíblia que tende a formar um corpo doutrinário. Todavia, o bispo Macedo e seus pastores desconhecem que uma crença pode muito bem formar um corpo doutrinário e ser socializada mesmo não se valendo de um certo tipo de educação religiosa.

Diante disso, o foco de análise recaiu, principalmente, sobre a parte referente ao exorcismo, momento culminante do culto. O sermão,

⁹. Presenciei uma pregação que durou apenas três minutos. Por várias vezes, o culto de terça-feira não teve pregação.

assim como a oração inicial, pela própria rapidez com que é realizado, tem o intuito de reconstruir o sentido do sofrimento daquelas pessoas e convencê-las da necessidade de "libertação". Porém, o confronto travado entre Deus e as diferentes manifestações do diabo na vida de cada um e a "libertação" só ocorrerão no exorcismo. É nele que o sofrimento explicitado no início da reunião encontrará sentido; é nele que a "vitória" sobre o mesmo efetivar-se-á; em suma, é para ele que todas as partes iniciais do culto convergem. Neste sentido, o exorcista impõe-se ao pregador. Continua o pregador-exorcista:

"Quando uma pessoa não tem a presença de Deus, ela é infeliz. Ela é sem forma e vazia. A pessoa que não tem a presença de Deus é vazia. Ela está sempre procurando preencher este vazio nos vícios, na prostituição, nos prazeres deste mundo. Ou pertencendo a uma religião, ou fazendo boas obras, ou fazendo caridade [referência ao Kardecismo]. Ela procura preencher este vazio, mas este vazio é a falta de Deus (...) E aonde existe a falta de Deus existe a presença do diabo. É porque existe a atuação do diabo. A atuação e manifestação do diabo na vida daquela pessoa. E quando a pessoa não tem a presença de Deus ela expressa o caráter do diabo (...) A pessoa que é endemoninhada expressa o caráter do diabo. Ela vive na prostituição, ela vive no adultério, vive na orgia, vive nos vícios. Ela é idólatra [referência ao catolicismo] (...) Mas porque a pessoa age assim? É porque existe um espírito dentro dela, um demônio no corpo dela."

Para a Igreja Universal não existe meio termo: o mundo está dividido entre pessoas "libertas" e "não-libertas", sendo que nestas há a constante atuação do diabo. É ele o causador de todos os males. Uma pessoa sofredora de alguma doença, por exemplo, está possivelmente sendo atingida por algo de outra ordem, diferente daquela tratada pela medicina ou qualquer conhecimento humano, a saber, o diabo (agente

gerador das desgraças humanas). Contudo, até aqui, nada de novo; afinal, não é privilégio da Igreja Universal atribuir ao diabo a origem dos males que atingem a humanidade. O importante é a ênfase desta igreja na ação contínua do diabo sobre a vida dos "não-libertos", concretizada nos diversos problemas que uma determinada pessoa tem, assim como as diferentes formas religiosas que ele assume. Ação que pode se efetivar como possessão de demônios; e isto quase sempre ocorre.

Com a finalidade de diagnosticar a possessão, a Igreja Universal elencou alguns sintomas mais freqüentes que denunciam algum tipo de possessão demoníaca, são eles: insônia, medo, nervosismo, constantes dores de cabeça, desmaios constantes, visão de vultos, audição de vozes estranhas, vontade de suicídio, vícios, perturbações, dores não diagnosticadas pela medicina, depressão¹⁰.

Entretanto, se, por um lado, a Igreja Universal enumera alguns sinais da possessão de demônios, por outro, identifica a origem de tais demônios em outras práticas religiosas, em particular nas afro-brasileiras. Isto pode ser observado nos livros do bispo Macedo nos quais os sintomas são discutidos. O título de um de seus livros especifica melhor a forma que o diabo pode assumir: *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?*. As entidades da Umbanda e Candomblé são espíritos demoníacos e a Igreja Universal encontrou nelas a personificação do diabo e sua ação maléfica sobre os homens.

¹⁰. Estes sintomas foram retirados do "Estatuto e Regimento Interno" da Igreja Universal, de 1994. No livro *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?*, de 1990, o bispo Macedo elencou somente os seis primeiros. E os convites que até recentemente eram distribuídos nos templos ainda traziam a depressão como sintoma da possessão. Como ficará mais claro posteriormente, percebe-se que a igreja está procurando formular uma cosmologia em torno do exorcismo que envolve, além do sintomas da possessão, demônios com atribuições específicas.

De modo algum as referências às religiões afro-brasileiras na literatura dessa igreja limitam-se a esse livro. A primeira publicação da Igreja Universal foi a revista *Plenitude*, criada pouco tempo depois da sua fundação e, desde o seu primeiro número, o ataque à Umbanda e ao Candomblé imperaram como matérias principais. A *Folha Universal*, que substituiu posteriormente a revista, traz todas as semanas diversas reportagens a respeito dos males causados por estas religiões. E é possível observar melhor sua postura beligerante quando o pregador-exorcista começa a explicar os propósitos destas religiões:

"Ainda ontem, nós oramos por uma moça que manifestou um espírito de Pombagira. Nós perguntamos [para o espírito] como ele estava desgraçando aquela vida. Ele disse: 'Eu fiz ela perder a virgindade. Eu faço ela sair com um monte de homens'. Você vê como isto é uma coisa maligna? Foi o diabo que disse ter feito ela perder a virgindade (...) O diabo quando está no corpo de uma pessoa, ele faz a pessoa pecar contra Deus. Ele coloca na cabeça da pessoa que ela tem que viver do jeito que ela quer, fazendo com que ela seja independente (...) O próprio diabo disse que foi ele que fez a moça perder a virgindade. Daí eu perguntei quem estava com aquela moça. Eu perguntei como era o procedimento dela. Uma amiga da moça disse: 'Ela [a endemoninhada] é muito sem-vergonha. Ela arruma um monte de homens. Ela arruma um monte de namorado'. Mas, na verdade, a moça não é sem-vergonha. Ela é sem-vergonha porque tem uma Pombagira dentro dela. No momento que ela receber a 'libertação', ela vai deixar de ser sem-vergonha (...) É por isso que realizamos esta reunião, que é a mais importante da igreja no sentido espiritual. O diabo nessas reuniões tem sido vencido. Você pode ter certeza disto."

Com essas últimas afirmações, o pastor termina sua pregação e o culto atinge uma nova etapa - momento no qual a "guerra santa" é ritualmente travada. O confronto com - e a "vitória" sobre - as

religiões afro-brasileiras é perceptível de maneira bem clara quando o exorcismo acontece. O pastor pede para todos ficarem em pé e darem as mãos entre si. Novamente os obreiros começam a caminhar pelos corredores, preparando-se para o momento de maior efervescência do culto. Em pé e com os olhos fechados, todos cantam uma música que fala da "libertação". Após a música terminar, o pastor pede para todos ficarem quietos. Um longo silêncio perpassa centenas de pessoas e só é interrompido por um fundo musical que agora não é emitido pelo piano, mas de um estúdio de gravação existente no próprio templo. Após alguns segundos, o pastor começa outra oração num tom imperativo:

"Se existe algum espírito alojado em alguém... em algum corpo... em alguma vida... ele vai 'manifestar' (...) Você que se chama Exu Tranca-Rua, O Exu da Miséria. Você diz que é um espírito de luz. Você está acabando com esta pessoa. Manifesta! Sai deste corpo!"

Desta vez a oração não é direcionada a Deus, e sim aos espíritos que são convocados a se "manifestarem". Um crescimento cadenciado da convocação das entidades vai aos poucos provocando a entrada no transe de inúmeras pessoas. Enquanto todos estão de olhos fechados, o pastor em alta voz ordena:

"Manifesta Satanás! Dê o seu grito Pombagira!"

As entidades, por sua vez, não demoram a responder. Do meio do público ecoam gritos agudos indicando que alguns foram possuídos. O momento é de profunda tensão, pois, conforme a oração vai se realizando, diversos demônios vão se manifestando em meio àquela multidão. Algumas pessoas chegam a bater os pés no chão - pés que foram "ungidos com óleo" na entrada do templo e devem, segundo as palavras do pastor, naquele instante pisar a cabeça do diabo - e, de forma tensa, repetem várias vezes em voz alta: **"Sai de mim demônio."**

Há uma grande expectativa em relação à "manifestação" dos demônios, no entanto, dosada com um certo temor. Temor porque há o receio de que o diabo se manifeste no seu próprio corpo. Contudo, aquelas pessoas estão ali porque desejam a libertação do diabo e seus males, mesmo que isto custe a incorporação de uma entidade, ou melhor, de um demônio. Quando isto acontece, os obreiros rapidamente entram em ação, e, colocando as mãos sobre as cabeças dos endemoninhados, controlam o transe. Se o transe ocorresse em algum outro momento do culto, os obreiros fariam o exorcismo no lugar onde a pessoa estava sentada. Entretanto, naquele instante o objetivo é o de humilhar o diabo e conhecer a sua identidade. Sendo assim, os obreiros controlam o transe dos endemoninhados e os levam para diante do púlpito.

Ainda continuando a oração, o pastor elenca um grande número de possibilidades de "trabalhos" feitos contra os fiéis e algumas formas de atuação dos demônios:

"Você, espírito que foi pago no cemitério, que ganhou sangue de galinha. Larga este corpo. Você que ganhou 'trabalho' na cachoeira, na pedreira, na praia, na encruzilhada. Você que foi mandado por aquele pai-de-santo, aquela mãe-de-santo. Você que está na criança. O Erê que está na criança. Você ganhou doce, bala, ganhou mel. Sai daí! Demônio maldito, começa a 'manifestar' (...) O espírito que ganhou uma roupa, uma saia picada, uma vela vermelha. Vai saindo daí(...) O demônio que está colocando o medo. O demônio que vem causando a dor de cabeça constante. O espírito da morte que coloca o desejo de suicídio. O demônio da opressão, da angústia, da tristeza. Essa pessoa vive sofrendo, vive cheia de solidão. O demônio que causa a insônia (...) É com você que eu estou falando."

O pastor, junto com toda a comunidade, em oração, invoca a presença dos espíritos malignos. A oração vai crescendo e alguns

pastores vão se revezando ao microfone durante vários minutos. Suas palavras vão sendo ditas de forma cada vez mais intensa, em voz alta e bastante provocativa, até que, do meio do público, os gritos se intensificam; outras pessoas simplesmente caem, e vários perdem a consciência. As entidades se "manifestaram".

Em qualquer outra igreja pentecostal, naquelas que adotam o exorcismo, o procedimento seria simplesmente o de expulsar o demônio; aliás, nelas, a possessão não é tão constante como na Igreja Universal, não existindo, diga-se de passagem, propriamente uma convocação dos espíritos. A possessão acontece de forma inesperada e, o que é de suma importância, não são as entidades da Umbanda e Candomblé que se "manifestam". Não existe uma forma tão específica para a possessão como na Igreja Universal; e o tratamento empregado quando isto acontece é muito discreto. Nesta, contudo, uma parte do culto é destinada especificamente a este fenômeno religioso. A própria movimentação dos obreiros pelos corredores demonstra que a possessão é algo esperado, e mais, é ritualmente estimulada.

A forma utilizada para a convocação das entidades varia de acordo com o pastor que dirige a reunião. Certa vez um pastor, realizando o culto de terça-feira, utilizou-se de um grande manto vermelho para provocar o transe. O manto tinha em torno de um metro de largura e o comprimento era suficiente para cobrir toda a platéia do ex-cine Roxy. O pastor pediu para os obreiros segurarem as extremidades do manto e fez uma oração por ele, "consagrando-o". Após a oração, os obreiros passaram o manto por sobre as cabeças do fiéis.

O culto de terça-feira, que é dedicado à cura, é o que consegue levar mais pessoas à igreja. Todos os lugares daquele grande salão

ficam ocupados; as pessoas se espremem nas paredes laterais, procurando participar de forma efetiva do culto. Pois bem, foi sobre esta grande multidão que o "manto consagrado" passou. O pastor já havia dito anteriormente que todos deveriam tocar no pano quando este passasse por sobre suas cabeças, e aqueles que tivessem algum demônio dentro de si, acabariam por "manifestá-lo". De fato, foi o que aconteceu. Conforme tocavam o pano, várias pessoas ficavam em posição retorcida e caíam sobre os bancos; alguns tremiam o corpo inteiro, enquanto outros entravam em uma profunda crise de choro. Era simplesmente impressionante o número de pessoas que mudavam o seu estado físico, emocional e mental; e, com a possessão, muitos perdiam a consciência¹¹.

Diferentemente de outras igrejas que encerram o exorcismo imediatamente após a possessão de um demônio por algum fiel, na Igreja Universal este é apenas o começo. Semicurvados, com as duas mãos para trás e com os dedos retorcidos, os vários endemoninhados são conduzidos para cima do púlpito pelos obreiros que, com as duas mãos em torno de suas cabeças, controlam o transe. Naquele momento, segundo o pastor, o demônio está "amarrado". Isto é, se o diabo "amarra" as diversas áreas da vida dos fiéis causando-lhes doenças, miséria, solidão, desejo de suicídio etc, na Igreja Universal o diabo é "amarrado", neutralizado, para posteriormente ser extirpado do corpo do fiel juntamente com todos os males causados.

Quando um grande número de endemoninhados ocupa de joelhos quase todo o espaço do púlpito, tem início um grande exorcismo. Contudo,

¹¹. Após várias reuniões em que este pano foi utilizado, os obreiros cortaram-no em pedaços e distribuíram, posteriormente, entre os fiéis para colocarem em alguma parte de suas casas com a finalidade de protegê-la contra algum feitiço.

antes disto acontecer, o pastor conversa por um longo tempo com o demônio, perguntando sobre os prejuízos causados no endemoninhado e como ele veio parar naquele corpo. Na maioria da vezes o endemoninhado movimentava-se muito a fim de evitar a entrevista. O pastor, então, ordena ao demônio que pare de contorcer o corpo da pessoa. Na realidade, a entrevista não é com o endemoninhado e sim com o espírito que ocupa o seu corpo. Da mesma maneira como acontece nos terreiros - onde há perda de consciência ou um estado de semiconsciência e é a entidade que fala - no templo, o endemoninhado perde a consciência, dando voz ao demônio.

O pastor seleciona uma mulher e, segurando sua cabeça, pergunta ao demônio: "Qual é o teu nome?". Com as duas mãos na cintura e simulando uma prostituta, a mulher - ou o demônio, ou a entidade - responde que é a Maria Padilha. Num outro culto, um adolescente que rebojava no púlpito, sacudindo os ombros, afirmou ser a Pombagira. Já em outro, o endemoninhado com o corpo curvado e de joelhos negou-se a falar. Numa espécie de programa de auditório, o pastor pergunta ao público assistente se o demônio vai falar ou não. Todos em coro respondem que sim. Ele torna a fazer a mesma pergunta de maneira mais incisiva, invocando o nome de Jesus, até que o demônio identifica-se como o Exu Tranca-Rua.

Às vezes, o pastor não se contenta com a resposta e pergunta novamente ao demônio se ele é o espírito mais forte entre os inúmeros que estão ocupando aquele corpo. "Quem é o mais forte? Quem é o chefe?", pergunta o pastor. Na realidade, ele quer saber à qual entidade a cabeça do endemoninhado foi oferecida nos rituais de Umbanda ou de Candomblé.

A mulher que incorporou a Maria Padilha, por exemplo, tinha a princípio incorporado o Exu do Lodo. Em seguida, o pastor ordenou que o chefe se "manifestasse". A mulher que estava de joelhos e com as mãos para trás - representação física do Exu - levantou-se e, com as mãos na cintura, começou a rir, afirmando ser Maria Padilha. No caso do adolescente que inicialmente tinha incorporado a Pombagira, ao final do exorcismo mudou para transe de Erê, começando a agir como uma criança.

À parte a mudança de transe, todo esse momento de nomeação dos demônios, com certeza, é um dos mais importantes do culto; não só para o entendimento da sua dinâmica interna, mas também de toda a religiosidade que a Igreja Universal inaugurou no campo religioso brasileiro. Isto porque a pergunta, constante em qualquer exorcismo, tem sempre como respostas as entidades das religiões afro-brasileiras, em particular da Umbanda. À indagação "Qual é o teu nome" sucede-se uma miríade de entidades afro-brasileiras: Exu Caveira, Exu Capa-Preta, Exu Tranca-Rua, Maria Padilha, Maria Mulambo, Exu da Morte, Exu do Lodo, Pombagira, Exu 7 Encruzilhadas, Exu Meia-noite, Cigana, Caboclo, Pombagira Meta-Meta, Erê etc.

O que ocorre neste instante é que o diabo revela sua verdadeira origem. Toda a pregação realizada anteriormente começa a ganhar sentido e força no momento em que o diabo "manifesta-se" e se autodenomina. Para ser mais preciso, o diabo adquire uma identidade, um nome; e não é Lúcifer, nem Satanás. O demônio que causa o sofrimento são as mesmas entidades que habitam os terreiros de Umbanda. Neste sentido, não se trata somente da "manifestação" do diabo, mas, acima de tudo, da associação deste com as divindades que

são cultuadas por uma parcela significativa da população brasileira. Desta maneira, o fiel tem diante de si a revelação não só da causa dos seus infortúnios, como também da sua origem, localizada em outras práticas religiosas com as quais a Igreja Universal entra em disputa. Conforme afirma o livro do bispo Macedo *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios* as religiões afro-brasileiras são como máscaras acobertadoras de uma realidade maligna da qual o homem necessita ser libertado.

Uma vez feita esta associação, o pastor passa à segunda pergunta sobre os males causados à pessoa: "O que você tem feito na vida dela?" As respostas variam de acordo com o problema de cada um, mas quase sempre giram em torno de questões financeiras, sexuais, familiares, de saúde ou vícios. A entidade Maria Padilha, por exemplo, afirmou provocar na endemoninhada o ódio pelos filhos. O pastor, imediatamente, volta-se para o público e aproveita para falar como o diabo é capaz de entrar no seio familiar, gerando o ódio e a discórdia entre os seus membros. Já o Exu Tranca-Rua diz atuar na vida financeira, não deixando o endemoninhado encontrar um emprego. Novamente o pastor volta-se para o público e condena aqueles que têm a vida financeira "trancada", pois não dão o dízimo, mas gastam o seu dinheiro em oferendas a santos ou fazendo "ebós". A Pombagira, por sua vez, diz fazer com que o adolescente goste de homem. O pastor agora volta-se para uma das câmeras de televisão que está filmando o culto e condena o homossexualismo, afirmando não se tratar nem de uma doença nem de uma opção sexual, mas tão somente de um espírito que causa a atração por uma pessoa do mesmo sexo; no caso, a Pombagira.

Se, por um lado, é possível afirmar que o pastor constantemente faz a pergunta "O que você tem feito na vida dela?", por outro, é necessário ressaltar que as respostas são as mais variadas possíveis. Pode parecer elementar a observação, dado que, sobre um elemento constante do rito de exorcismo e mediante as mais diferentes pessoas exorcizadas, seria natural a diversidade dos problemas e dos dilemas ali explicitados. No entanto, a pergunta abre espaço para tornar públicos os sofrimentos e dilemas individuais¹². A incorporada pela Maria Padilha falou sobre o ódio aos filhos; a adolescente citada anteriormente na pregação confessou publicamente a perda da virgindade; o adolescente admitiu sua atração por homens; e assim, sucessivamente, os inúmeros exorcismos vão inconscientemente dando vazão pública às angústias, aos desesperos frente a uma doença, aos segredos mais íntimos, à dor de cada um dos inúmeros exorcizados. Em outras palavras, se na Igreja Católica o segredo da confissão é um dos princípios fundamentais, ou se a consulta a um pai-de-santo ocorre de maneira reservada, na Igreja Universal o desespero mais íntimo encontra solução no momento de maior publicização e, acima de tudo, maior inconsciência do fiel.

É importante observar que tudo isto é realizado de forma pública e diante da televisão. Apesar de tenso, não se trata de um ritual secreto. Ao contrário, as câmeras percorrem várias reuniões semanais recolhendo cenas de exorcismos e depoimentos de pessoas que foram abençoadas na igreja para posterior exibição nos programas matinais. Enquanto isto acontece, é comum também outro pastor percorrer o fundo

¹². Este momento e os testemunhos são os únicos em que os fiéis falam ao microfone na igreja. Ou seja, as pessoas do público somente falam, só participam ativamente do culto quando estão incorporados ou para testemunharem a sua libertação.

e as laterais do salão, observando o que de prodigioso acontece na reunião. Munido de um microfone e um aparelho eletrônico, ele entra ao vivo na programação da rádio São Paulo e narra de forma espetacular os milagres ali realizados.

Não cabe aqui, porém, a discussão acerca dessa estranha confissão. Entretanto, se não nos é possível ainda o entendimento da dimensão daquilo que está sendo confessado, é possível afirmar que naquele momento o sofrimento encontra um sentido, a origem do mal, qual seja, a ação de um demônio na sua vida. E, mais ainda, a Igreja Universal, além de responder o porquê do sofrimento, ainda oferece a possibilidade de vitória sobre tais tormentos.

Uma vez feita a dupla associação - o sofrimento é causado pelo diabo que, por sua vez, "manifesta-se" em forma de entidades afro-brasileiras -, o pastor faz a pergunta derradeira: "Como você entrou na vida dela?". Basicamente, são duas as possibilidades: a pessoa teve algum tipo de contato com as religiões afro-brasileiras ou alguém lhe fez um feitiço.

No primeiro caso o demônio entrou na pessoa porque ela freqüentou, mesmo que de forma descomprometida, algum terreiro. Muitas dos que estão ali presentes recorreram às religiões afro-brasileiras a fim de obter soluções para os problemas da sua vida. Existe um número enorme de pessoas que buscam nelas milagres concretos. Não é à toa, portanto, que a Igreja Universal, dentre os inúmeros ataques lançados contra outras religiões, encontrou na Umbanda o seu inimigo privilegiado. Tanto uma quanto outra têm ofertas de ajuda imediata que se aproximam, atingindo um público-alvo muito semelhante.

Se as motivações que levaram à procura tanto da Umbanda quanto da Igreja Universal possuem um nível de similitude, não é possível afirmar o mesmo sobre as respectivas soluções dos problemas. Para a Igreja Universal, um umbandista, apesar de crer que está fazendo uma oferenda ou um "trabalho" para alguma entidade, e que esta o ajudará a desfazer, no plano sobrenatural, algum problema concreto, na verdade, está compactuando inconscientemente com diabo. Em outras palavras, a tentativa de manipulação das forças sobrenaturais, através de feitiços, sobre o mundo material operada pelas religiões afro-brasileiras gera, paradoxalmente, mais problemas na medida em que o diabo terá a possibilidade de agir destrutivamente na vida financeira, na saúde, na família daqueles que se abriram para este tipo religiosidade. Para a Igreja Universal, o feitiço volta-se necessariamente contra o feiticeiro. Em contrapartida, o rompimento do feitiço só é possível mediante a "libertação".

O segundo caso abre espaço para as pessoas que nunca estiveram em um terreiro, mas acreditam que a causa dos seus problemas seja algum feitiço realizado por um inimigo. O programa "Ponto de Fé" é exemplar para o entendimento desta dinâmica, pois todas as cartas lidas falam sobre os feitiços que atingiram os ouvintes. Em uma carta, uma senhora escreveu que encontrou na frente de sua casa um pombo sem cabeça junto com velas pretas e vermelhas. O Pastor Marcelo explicou que o "trabalho" serve para "amarrar" a vida da mulher, e disse ainda que o pombo significa Oxalá, as velas pretas e vermelhas significam Preto-Velho e Pombagira, respectivamente.

Outra escreveu que, certa vez, encontrou moedas na frente de casa; alguns dias depois, o seu pai morreu. Segundo o ex-pai-de-santo

a morte foi causada por aquele "trabalho" com moedas. Outro ouvinte que confessou ser muito ciumento encontrou um ramo de flores vermelhas amarrado com uma fita preta. Algum tempo depois, o seu namoro acabou. Na explicação, o pastor afirmou tratar-se de um "trabalho" para a Pombagira. Após a leitura das cartas e o aconselhamento, o pastor reafirmou a necessidade da "libertação" oferecida pela Igreja Universal.

A possibilidade de ser atingido por algum feitiço também ficou bastante evidente no período que antecedeu as comemorações do dia de São Cosme e São Damião. Segundo o calendário litúrgico tanto da Igreja Católica quanto das religiões afro-brasileiros, esta festa é comemorada em torno do dia 27 de setembro. A Igreja Universal estava atenta à data e o pastor do templo do Brás pediu que todos os fiéis trouxessem os seus filhos à igreja naquele dia. Lá, foram distribuídos balas e doces "consagrados" para que, acima de tudo, as crianças não comessem o que era oferecido por outros religiosos, a fim de evitar a contaminação do demônio. São Cosme e São Damião, assim como os Erês, segundo sua interpretação, são os demônios causadores dos males nas crianças.

Para os casos de feitiços causados por inimigos, o pastor costuma fazer uma oração específica. Quando os endemoninhados são levados para cima do púlpito, antes de começar as entrevistas, o pastor faz ainda uma segunda oração. Ele pede para todos aqueles que têm problemas e acreditam que a sua origem é obra de feitiçaria colocarem as duas mãos sobre a cabeça. Pede também para as pessoas pensarem nos problemas e nos possíveis inimigos que tenham realizado o feitiço. Se por acaso o feitiço tivesse se efetivado, as pessoas

acabariam "manifestando" alguma entidade. Além disso, especificamente no dia 27 de setembro, preocupado com as crianças pequenas, o pastor ordenou aos espíritos nelas alojados que "se manifestassem" nos pais para posteriormente serem exorcizadas. Feito isto, começou uma oração:

"Se existe alguém aqui que é vítima de um trabalho de macumbaria, de feitiçaria, de magia negra, de bruxaria, de vodu. Se foi feito algum trabalho com o nome, com uma peça de roupa, com um fio de cabelo. Se alguém aqui comeu alguma coisa trabalhada. Se alguém aqui recebeu uma roupa trabalhada, um perfume trabalhado, um presente trabalhado a fim de arruinar a sua vida. Este espírito vai manifestar agora."

O interessante é que muitas pessoas acabaram, durante a oração, "manifestando" alguma entidade - mesmo que não tenham tido contato nenhum com as religiões afro-brasileiras -, inclusive aquelas que intercediam pelos filhos. Todos foram levados para cima do púlpito e, posteriormente, exorcizados.

Todo o conflito religioso, portanto, é estruturado com a finalidade de provar qual religião é capaz de responder com eficácia às ansiedades dos fiéis. Os diversos depoimentos, principalmente aqueles apresentados nos programas "Palavra de Vida", falam da busca de soluções dos problemas nas religiões afro-brasileiras, sem, contudo, encontrar a resposta definitiva. Isto ocorre até o encontro com Jesus na Igreja Universal. Na verdade, por muitas vezes os "novos convertidos" falam de um encontro com a própria Igreja Universal. Sem citar em nenhum momento o nome de Cristo, ela se coloca como a instituição intermediadora entre o homem e Deus, o que é significativamente diferente do denominacionalismo norte-americano do qual descendem a maioria dos evangélicos brasileiros. E além disso,

demonstra ritualmente sua superioridade, especialmente quando se refere às afro-brasileiras.

Basicamente, a entrevista com os demônios tem essas três perguntas-chaves¹³ que revelam a origem, os males causados e a maneira pela qual o demônio entrou no corpo do endemoninhado. Convém ressaltar, ainda, que toda a conversa é realizada publicamente e com forte de zombaria das outras religiões. É muito comum o pastor, durante a entrevista, mandar o demônio colocar o corpo do endemoninhado de joelhos e aos seus pés. Se a entidade resistir, o pastor, numa interação com o público, pede que todos estendam as mãos para frente e, invocando o nome de Jesus, repete várias vezes a ordem até que o endemoninhado caia de joelho. Posteriormente, ordena que ele "bata a cabeça" no chão três vezes; pois, se o endemoninhado "bate a cabeça" para uma entidade no espaço do terreiro, na Igreja Universal a entidade deverá "bater a cabeça" para Jesus.

A entrevista transcorre como um grande deboche das entidades. Prova disso é a humilhação a que o diabo - diga-se, as entidades afro-brasileiras - é submetido. Segundo o pastor, tudo isso é feito para humilhar o diabo e todas as religiões que com ele compactuam, e não a pessoa exorcizada. Ora rindo ora sendo irônico, o pastor pretende mostrar que o seu Deus é superior às divindades afro-brasileiras, e que nenhuma delas possui poder suficiente para atingi-lo. Alguns pastores, zombando, chegam a dar as costas para o endemoninhado, dizendo que se o demônio tiver alguma força terá que agredi-lo. Como isto não acontece, ele afirma que nenhum "trabalho", nenhuma feitiçaria, nenhuma maldição é capaz de afetar aquele que foi

¹³. O pastor ainda pode fazer outras indagações, mas quase sempre visam o aprofundamento das três perguntas-chaves.

"libertado". Embora transcorra de forma muito tensa, o exorcismo tem também como característica principal o escárnio das entidades.

Por fim, após todo esse espetáculo religioso, o exorcismo tem o seu término. Se a resposta à pergunta "Qual é o teu nome?" é um dos momentos mais cruciais do exorcismo, pois é nele que o diabo se identifica, a oração final, por sua vez, é o ponto culminante de todo o culto. Nela efetiva-se ritualmente a vitória sobre o sofrimento. Isto ocorre quando as categorias daquelas religiões são reduzidas às categorias da Igreja Universal. Assim como no título do livro do bispo Macedo as entidades são satanizadas, durante a oração de exorcismo, há a clara consciência dos fiéis de que não existem mais espíritos de uma outra religião diante deles, mas tão somente o próprio diabo, "o inimigo de suas vidas". As máscaras por trás das quais o diabo se escondia caem por completo no momento da oração. Após serem enquadrados na polaridade cristã que opõe Deus ao diabo, os mais diferentes nomes das entidades se reduzem ao único nome de Satanás.

"É hora da guerra!", conclama o pastor os fiéis a fim de juntos expulsarem o diabo. No púlpito, cada obreiro, com as mãos em torno da cabeça de um endemoninhado, se responsabiliza por um exorcismo. De forma violenta, os possuídos resistem à "oração forte", jogando freneticamente os seus corpos para frente e para trás. Observou-se também que, paralelamente ao que está acontecendo no púlpito, o público contribui com o exorcismo ao estender suas mãos para frente, e em coro todos gritam inúmeras vezes: "Queima! Queima! Queima!..." Segundo o pastor, é o fogo de Deus que está queimando o diabo, e com a oração acabará queimando no inferno. Note-se que as entidades não são enviadas para o terreiro, lugar de onde foram transmitidas, mas para o

inferno; pois já não se tratam mais de entidades da Umbanda ou do Candomblé, mas tão somente de demônios.

Conforme as orações dos obreiros chegam ao final, as pessoas vão saindo do estado de transe. Algumas resistem mais um pouco, mas logo são completamente exorcizadas; e, antes mesmo que a expulsão de demônios se complete, o pastor já inicia uma nova série de cânticos. O período de tensão que perpassou todo o exorcismo é, então, superado por um entusiasmo contagiante. O público em pé, dançando e gesticulando com os punhos cerrados, mais do que em qualquer outro momento do culto, canta a alegria de terem vencido o diabo. Os endemoninhados, agora "libertos", voltam para seus lugares cantando e batendo palmas. Todos afirmam sentir um grande alívio, pois acreditam que os infortúnios da vida, junto com seus demônios correspondentes, foram extirpados. E como se tratava de uma guerra, as músicas finais são alegres e triunfantes; algumas têm, inclusive, ritmos de marcha. "Inimigo", "marchar", "Jesus é o nosso general", "poder" e, acima de tudo, a "vitória": são as expressões belicosas encontradas nos cânticos finais, que confirmam a certeza do êxito na batalha espiritual.

Tudo isso contrasta com os momentos iniciais da reunião, nos quais a aflição, dosada com uma esperança de solução dos problemas, imperava como o sentimento coletivo. Ao final, após a variação de diferentes estados de espírito, a esperança de vitória sobre os problemas do cotidiano encontra no culto sua concretização. Com esta certeza, o pastor ainda pede para todos, após terem retornado aos seus lugares, se cumprimentarem confessando uns aos outros o amor de Jesus. Por fim, antes da oração de despedida, o pastor anuncia a próxima

reunião e pede também que da próxima vez os fiéis tragam algum aflito, um doente ou miserável para repetirem juntos ritualmente a vitória sobre o diabo e o sofrimento.

III - O TRÂNSITO DAS ENTIDADES

"O estado de guerra não é prejudicial aos fenômenos de fusão cultural, ele tanto aproxima quanto opõe, porque, para ganhar uma guerra, é preciso aproveitar as lições da experiência e tomar do vencedor suas armas mais engenhosas (...) A ausência de trocas culturais parece estar em seu máximo no tempo de paz e não de guerra..."
(Bastide, 1971:388)

Inversão e continuidade ritual

Já nos anos 40, Roger Bastide (1973) preocupou-se em dar um estatuto social à possessão do candomblé em contraposição à idéia de que este fenômeno seria um momento de histeria. Para tanto, mapeou os diversos estágios e procedimentos de um ritual de possessão. Para que o fenômeno ocorra, é necessário obedecer a uma seqüência de atos ritualizados que levará uma determinada pessoa ao transe. No entanto, nem todos podem ser incorporados por uma entidade; isto só é possível àqueles que foram iniciados nos mistérios da religião. Todo o processo de iniciação requer um determinado tempo de educação religiosa que possibilita a uma pessoa tornar-se um "cavalo" dos santos. Na verdade, existe um ensinamento sagrado que, através de uma série de rituais, torna alguém apto ao exercício da função específica de "receber o santo".

Quando alguém "faz a cabeça" para um santo, é necessário obedecer a vários procedimentos que garantam sua iniciação, entre os quais, a raspagem da cabeça, que tem por finalidade criar uma "abertura" para o santo ser incorporado. Bastide cita, inclusive, o caso em que algumas pessoas fazem um corte no couro cabeludo a fim de

ajudar a incorporação. É importante ressaltar, porém, que o indivíduo "faz a cabeça" para um santo determinado, o que implica a obediência aos procedimentos rituais específicos referentes àquela entidade. Existe, portanto, uma série de códigos que a coletividade conhece e são necessários para a iniciação. Mesmo a maneira como o santo escolheu a pessoa e os procedimentos para a "feitura da cabeça", por mais que pertençam aos mistérios da fé, são socialmente compartilhados.

A importância do peso do social para compreensão dos fenômenos religiosos fica mais clara quando passamos ao momento da possessão. Assim como há um roteiro sagrado para "fazer a cabeça", no recebimento da divindade, há uma seqüência lógica e necessária da qual toda comunidade participa. "(...) em primeiro lugar a preparação para a festa; o 'cavalo' deve estar 'limpo', isto é, deve ter obedecido às diversas prescrições e tabus de seu Deus, abstendo-se de relações sexuais; seu corpo é o templo em que poderá descer o orixá. Em segundo lugar, o apelo aos deuses. Ao martelar surdo dos tambores, atravessados pelo tilintar agudo do agogô, os fiéis cantam os cânticos dos orixás, três cânticos para cada um deles, numa ordem determinada, enquanto os membros da confraria, homens e mulheres (...) dançam os passos apropriados a cada um dos diversos cânticos. No decorrer destes cantos e destas danças, na noite musical da Bahia ou do Recife, um ser bruscamente se agita, as espáduas sacudidas de tremores convulsivos, o corpo fremente, às vezes caindo por terra. O Deus montou no seu 'cavalo'" (Bastide, 1973:299).

Bastide ainda continua sua bela narração introduzindo outros atores e suas respectivas funções no transcorrer do ritual da "descida

do santo". Por fim, é narrado o momento em que o santo abandona o "cavalo" e vai embora. Naquele instante, também há o batucar dos tambores e a realização de alguns cânticos de forma inversa àquela que inicialmente chamou os deuses. A isto, Bastide denominou "lei da inversão mágica", em virtude de mandar os deuses embora e marcar a saída do ritual.

O ritual de possessão, como qualquer ritual, tem as suas etapas socialmente decodificadas. Existe uma ordem temporal que deve ser obedecida para que o transe ocorra. Os santos só se incorporam quando são executados uma batida e cânticos específicos; sua presença necessita ser invocada. E não é qualquer santo que "desce"; pois existe uma relação precisa entre eles, a batida e os cânticos na produção da possessão. Além disso, o próprio "cavalo" somente recebe o santo para o qual a sua cabeça foi destinada. Não existe nada de aleatório, despropositado ou histérico na possessão. Uma vez incorporado, o "cavalo" fará exatamente os mesmos movimentos, a mesma dança representando o mito de origem do santo correspondente. Em suma, há um controle social na possessão.

Se, como procurou demonstrar Bastide, a possessão no Candomblé é um fenômeno, entre outras coisas, social, a possessão ocorrida na Igreja Universal também o é. Há um claro estímulo dado pela coletividade no espaço do templo que é por ela controlado. Entretanto, existem algumas distinções importantes que necessitam ser feitas para que não haja confusão entre os dois fenômenos. E as diferenças contribuem para demarcar exatamente a especificidade da maneira como a Igreja Universal lida com as religiões afro-brasileiras.

Não é possível dizer, por exemplo, que naquela exista um ritual tão decodificado (uma seqüência necessária de etapas) quanto no Candomblé; nem mesmo o espaço do templo possui a força sagrada de um terreiro que tem um "axé plantado". Contudo, é possível encontrar no exorcismo um fenômeno religioso que, do ponto de vista da Igreja Universal, dá continuidade à possessão das entidades e, concomitantemente, inverte seu sentido original.

Após serem entoados alguns cânticos e um batuque, os santos ou entidades retornam aos seus respectivos lugares, sendo que o possuído volta ao seu estado normal de consciência. Isto ocorre ao final do ritual no entendimento da Umbanda e do Candomblé; contudo, para a Igreja Universal, não é desta maneira que acontece. O momento em que as pessoas recuperam a consciência não significa que as entidades (ou demônios) foram embora. Pelo contrário, elas permanecem no corpo da pessoa produzindo na sua vida uma série de desgraças. Aliás, não só as pessoas que receberam santo permanecem com os espíritos malignos nos seus corpos, mas também todos aqueles que ali estiveram e participaram do ritual. A possessão de demônios, portanto, não é privilégio apenas dos pais e filhos-de-santo. Todos aqueles que foram aos terreiros, seja qual for o papel desempenhado no ritual, estão sujeitos à possessão do diabo. Na realidade, tanto compactuar com a crença quanto participar ativamente do ritual, desde a incorporação até a simples ingestão de uma comida sacrificada aos santos, capacitam qualquer um a abrigar um demônio.

Para a Igreja Universal, o diabo nunca saiu do corpo que um dia comungou com ele. Não é por acaso que o pastor, e mesmo qualquer igreja pentecostal que aceita o exorcismo, utilizam de forma corrente

o verbo "manifestar". "Manifestação" - e não incorporação - porque os espíritos já estão alojados no indivíduo. Logo, eles não são invocados do seu panteão (segundo as religiões afro-brasileiras) nem do inferno (numa possível interpretação cristã), mas são intimados a se "manifestarem" do interior do indivíduo. Para tanto, é necessário o estímulo do culto através de uma oração frenética ou da "imposição de mãos" dos pastores para a pessoa entrar em transe; somente assim, o exorcismo pode acontecer.

Todo esse processo é do conhecimento daqueles que estão participando do culto. Os fiéis crêem de antemão que aquela experiência sobrenatural vivida no terreiro proporcionou tanto a possessão de demônios quanto o seu sofrimento. Aditem também que, para romper com essa situação, para desfazer o feitiço, faz-se necessária a libertação. Há, portanto, uma predisposição dos que estão ali presentes ao exorcismo, mesmo que isto leve a pessoa a um estado de transe e exposição pública.

Valendo-me ainda de Bastide, se há uma "inversão mágica" nos rituais do Candomblé - onde a execução dos cânticos e do batuque para a chamada das entidades é invertida quando se deseja a sua ida -, é possível formular um paralelismo invertido na estrutura do ritual quando confrontamos essas religiões com a Igreja Universal. Se para aquelas as entidades são invocadas a descerem nos seus "cavalos", na Igreja Universal elas são intimadas a se "manifestarem". Se nelas a possessão é o ponto culminante, de extrema sacralização do ritual - afinal, antes de tudo, a possessão das entidades nas religiões afro-brasileiras ocorre como uma festa -, nesta, a possessão é o pólo negativo extremo da manifestação do sagrado por tratar-se da irrupção

do mal. E, ainda, se para aquelas as entidades retornam ao seu panteão, para a Igreja Universal os demônios são extirpados dos corpos e enviados ao inferno.

Até mesmo em relação à "raspagem da cabeça" é possível perceber uma outra inversão. No começo da reunião de "libertação", o pastor pede para todas as pessoas colocarem suas mãos sobre a cabeça e, em voz alta, oram com a finalidade de expulsarem todo o mal existente. No final da oração, todos gritam em coro: **"Todo o mal! Em nome de Jesus... Em nome de Jesus... Em nome de Jesus... Sai! Sai! Sai!"**. A cada "Sai!", as pessoas tiram as mãos da cabeça, apontando-as para fora do templo, com se estivessem enxotando os espíritos. Se a incorporação de entidades ocorre através da cabeça, é também por ela que os demônios são expulsos. Ou ainda, como vimos, se o endemoninhado "bate a cabeça" para o santo no terreiro; no templo, a entidade "bate a cabeça" para Jesus.

O culto de libertação, portanto, pode ser lido como uma inversão simbólica dos rituais encontrados nos terreiros. Logo, se, por um lado, a relação entre os universos religiosos está fundada sobre uma situação inicial de oposição e de confronto, por outro, a Igreja Universal não deixa de reconhecer a veracidade do que ocorre na Umbanda e no Candomblé. Assim, o reconhecimento garante que a possessão efetivada num terreiro se reproduza também no templo; contudo, ali, a "manifestação" das entidades tem a função de revelar as estratégias do diabo para a escravização espiritual, física e material do homem. O problema, portanto, está nas promessas e no sentido equivocado atribuído pelos fiéis dessas religiões. A condenação não está no fato de serem uma espécie de charlatanismo, mas

na sua incapacidade de dar soluções verdadeiras aos problemas da vida. Ao contrário do que pensam os que nelas crêem, as entidades geram mais tormentos. Logo, o que acontece nos terreiros é qualitativamente verdadeiro na medida em que se trata de um fenômeno religioso dotado de eficácia.

Quando uma mulher escreveu ao programa "Ponto de Fé", afirmando que o seu pai tinha morrido devido a um "trabalho" de macumba, o pastor Marcelo, em momento algum, questionou a eficácia do feitiço; pelo contrário, confirmou tal possibilidade. Sua resposta não buscou dessacralizar o "trabalho", mas sim oferecer um mecanismo religioso para neutralizá-lo, qual seja, a libertação. E só a Igreja Universal tem esta solução, pois, como disse o pregador-exorcista, "Macumba não desfaz macumba. Demônio não expulsa demônio"; só a libertação é capaz de tal feito.

Dona Neusa, entrevistada logo após ter manifestado um Exu em um culto de sábado, contou-me que tinha chegado àquele estado por ter dado uma "brecha" ao diabo. Disse ainda que desde o dia anterior estava se sentindo fisicamente mal devido a uma comida que tinha ingerido na terça-feira. Quando perguntada porque aquela refeição de quatro dias atrás fez-lhe mal, respondeu-me simplesmente que ela tinha sido preparada por uma mãe-de-santo, cozinheira do local onde trabalhava; logo, estava enfeitiçada. Assim, só poderia ter sido aquela comida "trabalhada", e não outra, a causadora do mal-estar que a levou à hospitalização por dois dias, como também à possessão no culto de sábado.

A mesma lógica perpassou o cuidado com as crianças que os pastores tiveram no dia de São Cosme e São Damião, ao alertarem aos

país sobre os possíveis problemas causados pela ingestão de alimentos "trabalhados". Inversamente, a solução deveria ser a "consagração" dos doces para posterior distribuição entre as crianças da igreja.

É importante observar, portanto, que, ao reconhecer o feitiço e ao proporcionar a neutralização do mesmo, a libertação acabou assumindo estruturalmente o papel de um contra-feitiço. Nos três casos, a inversão de significados assenta-se sobre um circuito de feitiços e contra-feitiços que é compartilhado pela igreja.

Assentada nesse circuito, a Igreja Universal acabou por introduzir na sua religiosidade uma característica fundamental para o funcionamento da magia como já foi formulada desde Frazer: a possibilidade de imanência do sagrado na matéria [1890 (1986)]. Na descrição do templo realizada no capítulo anterior, procurei demonstrar que a Igreja Universal não possui objetos (entre eles, até o local do culto) que contenham em si algo de sagrado. Isto poderia levar, na sua interpretação, os fiéis à idolatria ou a alguma espécie de culto desses objetos - como a adoração das imagens dos santos católicos que é reiteradamente condenada por ela e por toda tradição protestante e pentecostal. Todavia, a imanência de uma força sagrada é reintroduzida pela Igreja Universal nos objetos visando não à idolatria, mas sua transformação em veículos de uma determinada "bênção". A variedade de coisas depositadas no púlpito no início de cada culto está ali para ser "consagrada" ou "abençoada". Uma pessoa que, porventura, comer alguns dos alimentos ou beber a água "consagrada" pelo pastor será contaminada pela força sagrada nela contida, podendo ser inclusive curada.

A idéia de contaminação ou contágio do sagrado está presente também nos programas de cinco minutos apresentados ao meio-dia e às 18:00 h na TV Record. Mais uma vez demonstrando sua capacidade de assimilar formas tradicionais de outras manifestações religiosas, este programa tem como fundo musical a canção católica "Ave Maria", de Gounod. É comum nas pequenas cidades ou na periferia dos grandes centros urbanos, os altos falantes das paróquias católicas ou certas rádios AM emitirem a música "Ave Maria", sempre às 18:00 h, anunciando o momento de oração, a "Hora do Angelus". Hoje, a Igreja Universal também se utiliza da música na convocação dos fiéis para juntos pedirem o socorro divino. Após a oração, o pastor toma um copo d'água como também o telespectador que deixou um copo junto à televisão para ser "consagrado". Desta forma, via satélite e pela contaminação, as bênçãos são transmitidas a todo país.

Além da água e das roupas, a Igreja Universal ainda utiliza o sal abençoado para proteger a vida econômica do fiel. No momento em que as pessoas endemoninhadas são levadas para cima do púlpito, o pastor aproveita para falar dos problemas financeiros causados pelo diabo. Naquele instante, ele saca um punhado de sal, levanta-o aos céus e pede a Deus que o abençoe. Novamente volta-se para o público e pede aos fiéis colocarem um pouco daquele sal nas suas carteiras, com a finalidade de evitar a ação do diabo sobre a vida financeira. Ora, para ter certeza de que tal procedimento é materialmente eficaz, é necessária uma comprovação. Para tanto, o pastor adverte que, no momento em que o sal abençoado for aspergido sobre as cabeças dos endemoninhados, eles reagirão violentamente. E foi o que aconteceu: como se tivessem sido tocados por alguma coisa bastante forte, os

endemoninhados se retorcem e começam a gritar ao serem atingidos pelo sal. Em seguida, o pastor diz que o sal terá o mesmo efeito quando colocado na carteira, isto é, neutralizar a ação do diabo. Portanto, as bênçãos transmitidas para os objetos não têm apenas um sentido simbólico; de fato, a igreja crê no poder neles introduzido.

A idéia de imanência do sagrado não é tão estranha ao pentecostalismo. A própria "descida do Espírito Santo" que caracteriza o fenômeno pentecostal pressupõe a imanência do sagrado no corpo de um indivíduo, transformado em um receptáculo do divino. Mas a Igreja Universal vai mais além, pois se o pentecostalismo reintroduziu a imanência somente nos corpos dos fiéis, ela estende este fenômeno aos objetos. Tal prática de manipulação sagrada dos objetos, próprio das religiões mágicas como as afro-brasileiras, é adotada pela Igreja Universal que pode agora utilizar-se, tal qual a Umbanda, de qualquer coisa para a transmissão de suas bênçãos ou contra-feitiços.

Convém destacar ainda que, se no plano das representações é a associação com o diabo que permite a emergência das entidades, como dito anteriormente, no plano propriamente estrutural, é a experiência pessoal com o Espírito Santo que possibilita a possessão do diabo. Isto é, na medida em que o pentecostalismo introduziu a possibilidade de imanência do divino através do Espírito Santo, estruturalmente abriu-se um espaço também para a imanência do diabo (ou das entidades) no corpo do fiel. "Quem não tem Deus, tem o diabo", afirmou um pregador. Assim, além da associação com o diabo, a "manifestação" das entidades tem como equivalente estrutural e possibilidade de existência a própria "descida do Espírito Santo", patrimônio maior da fé pentecostal. Isto é tão verdadeiro que o fenômeno da possessão e do

exorcismo é praticamente encontrado só nas igrejas pentecostais, e não nas protestantes históricas.

Se a idéia de contaminação ou contágio do sagrado perpassa a religiosidade da Igreja Universal como também de sua adversária privilegiada, a Umbanda, um segundo elemento na concepção mágica também foi, num certo nível, assimilado: a ausência de responsabilidade do sujeito sobre sua ação.

A formulação protestante levou ao limite, pelo menos na esfera religiosa, a noção de um sujeito autônomo sobre o qual não haveria a interferência do sobrenatural nas suas atividades cotidianas. A idéia de um Deus supramundano, transcendente - logo, não imanente - formulada pelo protestantismo histórico exigiu do indivíduo, a partir de certos princípios, uma postura moral frente ao mundo. E é desta situação, à qual todo homem está submetido, que decorrem tanto a idéia de culpa pessoal pelo atos cometidos como também o seu antídoto: a necessidade da "conversão".

A Igreja Universal, por sua vez, demonstra uma relativa ambigüidade em relação à noção de responsabilidade pessoal. Apesar de afirmar em alguns momentos a condição pecaminosa do homem, seu entendimento da figura do diabo, no que diz respeito à sua atuação na vida das pessoas, tende a retirar do sujeito a responsabilidade sobre as ações pecaminosas. A Pombagira manifestada numa adolescente afirmou induzi-la à atividade sexual. No momento da entrevista, a entidade Maria Padilha disse provocar na endemoninhada o ódio pelos seus filhos. Em outra possessão, a entidade confessou levar um rapaz ao vício das drogas. Em resumo, em todas as possessões são os demônios que afirmam levar o endemoninhado ao erro. O diabo é tão importante

que, num certo nível, se sobrepõe à noção de culpa; de tal forma que a gravidade dos erros cometidos numa confissão pública é diretamente proporcional à falta de consciência do endemoninhado, ou à falta de responsabilidade do sujeito sobre sua ação.

Além disso, pela observação dos cultos, percebi que, diferentemente das outras igrejas evangélicas, a Igreja Universal poucas vezes fez menção à necessidade de "conversão". Foram raros os apelos¹⁴ durante os cultos, o que é muito comum nas igrejas evangélicas. Ao contrário, o convite mais freqüente era o da necessidade de "libertação"; inclusive, os próprios fiéis gostam de afirmar que a Igreja Universal "trabalha com libertação". A diferença de ênfase não é tão clara e consciente para os próprios fiéis; na verdade, há uma ligeira confusão entre as duas categorias religiosas que revelam aspectos importantes da prática da igreja. Quando os pastores foram perguntados qual o propósito principal da Igreja Universal, a resposta quase sempre é o de livrar o homem do pecado e levá-lo a Deus; e só posteriormente fala-se em "libertação" do diabo. No entanto, nas entrevistas realizadas com os fiéis havia uma relativa confusão entre "conversão" e "libertação" ou mesmo uma anterioridade lógica desta no que diz respeito ao processo de adesão de um indivíduo à igreja. Em outras palavras, o que é enfatizado na evangelização não é o afastamento de Deus por causa do pecado e, por conseguinte, a necessidade de "conversão", mas a aproximação do diabo - preferencialmente gerada pela freqüência aos terreiros - o que requer a "libertação".

¹⁴. Momento após a pregação no qual o pastor convida a todos a se arrependem de seus pecados e confessarem a fé em Cristo.

É claro que para a Igreja Universal o diabo só age se o homem estiver em pecado. O que quero demonstrar, no entanto, é que a sutil diferença de enfoque revela, em certa medida, uma prática religiosa singular. Pois a "conversão" implica diretamente a idéia de pecado, de culpa pessoal e a necessidade do arrependimento consciente, enquanto que a "libertação" valoriza a figura do diabo e sua possessão inconsciente. Dona Neusa, por exemplo, disse que "deu uma brecha" para o diabo - ter comido, inconscientemente, algo enfeitado - e não que tenha cometido algum pecado. Assim como este, diversos depoimentos deslocam para o diabo a responsabilidade pelas ações pecaminosas de cada um; como se o sobrenatural conspirasse contra os homens, levando-os inconscientemente ao pecado e ao sofrimento. Neste sentido, a noção de culpa, mediante a situação de possessão, fica diluída para um fiel da Igreja Universal.

Por fim, um terceiro elemento tipicamente mágico incorporado pela Igreja Universal, que é diretamente decorrente da ausência de responsabilidade pessoal e que se distancia de um dos valores da modernidade diz respeito à perda da consciência propiciada pelo transe. A idéia do auto-centramento do indivíduo cede lugar à noção de pessoa na medida em que, ao manifestar uma determinada entidade, ele assume ritualmente as atribuições (voz, postura física, outro nome etc) do ser que se apodera do seu corpo e consciência. O sofrimento e a possível culpa são resolvidos, desta maneira, exatamente no momento de máxima inconsciência do indivíduo. O que ocorre diferentemente da experiência com o Espírito Santo na qual o indivíduo jamais perde sua consciência.

Diante de tudo isso, podemos concluir que o transitar das entidades para um outro universo religioso é regulado por um processo de inversões sucessivas até o momento da sua completa identificação com o diabo e seus demônios. Mas isto só foi possível na medida em que a Igreja Universal acabou estabelecendo, pelo diabo e pela adoção de alguns dos mecanismos mágicos de funcionamento da fé inimiga, uma continuidade entre o ritual de incorporação das entidades e o ritual de exorcismo. Inversão e continuidade que se caracterizam pela: aceitação do que ocorreu no terreiro como verdadeiro, rejeição do sentido daquela prática religiosa, atribuição de um sentido correto e, por fim, a eliminação da possessão.

Os saldos da guerra

O cenário religioso brasileiro é muito dinâmico e rico em alternativas. O culto anteriormente descrito expressa de certa maneira parte desta dinâmica ao sintetizar e cristalizar, num ritual, um diálogo baseado no conflito entre um desdobramento do pentecostalismo e as religiões afro-brasileiras; tudo isto operado no contexto plural das crenças existentes no país.

A Igreja Católica, por sua vez, em razão de suas profundas raízes históricas nos diversos segmentos da sociedade brasileira, sempre desempenhou um papel fundamental na constituição do mercado religioso. Após séculos de monopólio, sua religiosidade - ora opondo-se ora sendo tolerante - balizou seriamente a entrada das mais diferentes formas de credo. Por outro lado, tanto o contexto sócio-econômico do país quanto o núcleo doutrinário de cada nova crença acabaram por produzir diferentes formas de inserção. As religiões

africanas e as igrejas evangélicas, que já estão há décadas sobre um mesmo solo oferecendo de maneiras diversas suas respectivas crenças, são dois grandes exemplos de formas de interação com o contexto católico¹⁵.

Pela situação de desigualdade e subordinação à qual estavam submetidos os praticantes das afro-religiões, o sincretismo surgiu como um importante recurso para a sobrevivência de suas crenças frente à hegemonia católica. O mecanismo sincrético procurou encontrar nos santos católicos aqueles que pudessem ser equivalentes aos orixás - uma acomodação entre as divindades - o que proporcionaria aos africanos e afro-descendentes a legitimidade necessária para a prática do seu culto (Bastide, 1989).

Em outra perspectiva, os evangélicos, vindos inicialmente da Europa e depois dos Estados Unidos, não se utilizaram do sincretismo na sua inserção no cenário religioso nacional, nem tampouco procuraram estabelecer uma estreita relação com as religiões aqui existentes. Por sinal, a oposição a outros tipos de religiosidade, principalmente à hegemonia católica, é um dos legados deixado pela Reforma Protestante.

Uma das principais contribuições da Reforma foi o rompimento com a ordem medieval expressa no seu "tradicionalismo". Em linhas gerais, o "tradicionalismo" era a cosmovisão católica que servia como o substrato da ordem cultural da Idade Média. A centralidade do catolicismo evidenciava-se também na sua função mediadora entre o homem e Deus, assim como na detenção exclusiva da interpretação do texto sagrado. Além disso, o catolicismo era a legítima instituição

¹⁵. Não pretendo, aqui, discutir as diferenças internas de cada um dos segmentos que produziram configurações religiosas específicas, nem tampouco reconstruir historicamente tal interação. O que é importante reter são as duas fórmulas adotadas de relação com o contexto religioso estabelecido.

distribuidora dos sacramentos e de todos os bens de salvação da religiosidade cristã. Sacramentos que serviam, segundo Weber, como meios mágicos de se relacionar com o seu Deus¹⁶.

A Reforma minou, portanto, o poder da Igreja de Roma ao romper com a ordem tradicional da Idade Média, fornecendo elementos para a construção da sociedade moderna. Para Troeltsch, "La cultura moderna, si consideramos su conexión más inmediata, ha surgido de la gran época de la cultura eclesiástica que reposaba en la creencia en una revelación divina absoluta y directa y en la organización de esta revelación en el instituto de salvación y de educación que era la Iglesia" (1983:14). A cultura eclesiástica, que tanto Troeltsch quanto Weber denominaram como "tradicionalismo", começou a desmoronar quando Lutero afirmou que a salvação é obtida tão somente pela graça de Deus. Graça oferecida a todos - e "de graça", isto é, sem indulgências -, e que exige do homem a simples atitude de arrependimento, o que lhe propiciaria a sua "justificação pela fé". Não cabia à Igreja Católica o monopólio de tal dádiva. Desta maneira, a graça em conjunto com a possibilidade de leitura do texto sagrado proporcionaram ao homem uma relação direta com o deus cristão.

E com o calvinismo, através da doutrina da predestinação, a recusa dos sacramentos e do uso de meios mágicos católicos que estabelecem a relação entre o homem e Deus alcançou a crítica máxima. Na concepção weberiana, o processo de desencantamento - que, entre outras coisas, implicou uma maior separação entre magia e religião - teve no ascetismo intramundano ativo do protestantismo um dos seus maiores impulsionadores. A princípio, o calvinista já sabe que nenhum

¹⁶. O que expressa melhor a idéia de magia e de contágio do sagrado no catolicismo é o fenômeno da transubstanciação da hóstia na Eucaristia (Thomas, 1991:41).

sacerdote poderá absolvê-lo, nenhum sacramento (batismo, extrema unção, eucaristia etc) é eficaz, logo, nenhuma igreja. Além do mais, nem mesmo Deus, pois a sua vontade é eterna e imutável; assim, somente aqueles que um dia foram predestinados serão salvos. "Isto - a completa eliminação da salvação através da Igreja e dos Sacramentos (que no Luteranismo não foi de modo algum desenvolvido até suas conclusões finais) - era o que constituía a diferença absolutamente decisiva entre o calvinismo e o catolicismo" (Weber,1987:72). A prova da predestinação está exatamente demonstrada na ação do homem sobre o mundo, para que este glorifique Deus. Para tanto, o homem deve ter uma conduta de vida racional a fim de obter um melhor aproveitamento de suas potencialidades, pois os resultados de sua ação no mundo testemunham sua condição de eleito ou de não eleito.

Todo esse processo de racionalização da vida cotidiana, expressa numa conduta metódica, foi acompanhado pela dessacralização da própria prática religiosa. O protestantismo aboliu ao extremo qualquer tipo de ritual ou epifania¹⁷, em suma, qualquer forma mágica na sua religiosidade. "Aquele grande processo histórico-religioso da eliminação da magia do mundo, que começara com os velhos profetas hebreus e conjuntamente com o pensamento científico helenístico, repudiou todos os meios mágicos de salvação como superstição e pecado, chega aqui à sua conclusão lógica" (Weber, 1987:72).

No limite, o calvinismo, com sua crítica ao catolicismo, aboliu qualquer possibilidade de manifestação do sagrado no mundo. Nada no mundo pode contê-lo. Nem a hóstia, nem imagens, nem os sacramentos, e nem o templo contêm uma força sobrenatural imanente. Basta ver que

¹⁷. Na concepção de M. Eliade (1986), seria a possibilidade de irrupção do sagrado numa ordem profana (ou cotidiana), através de objetos, lugares sagrados, rituais etc.

qualquer templo protestante está despido de uma cultura material religiosa¹⁸. Na verdade, a experiência religiosa é algo que ocorre no interior do indivíduo, exigindo dele uma postura moral perante o mundo, uma conduta responsável perante a vida.

Após vários séculos de protestantismo, era de se esperar profundas alterações nas igrejas descendentes deste movimento. Neste sentido, o surgimento do pentecostalismo significou uma importante inflexão na história dos evangélicos, na medida em que a "incorporação" do Espírito Santo, quase sempre provocada num momento de efervescência coletiva, evidencia-se no fenômeno da glossolalia e na posse dos dons espirituais como o de curar pessoas, ter visões, fazer profecias etc.

O surgimento do pentecostalismo implicou, portanto, uma releitura das bases teológicas protestantes à luz de uma doutrina produzida em torno do Espírito Santo. Através desta doutrina, o sagrado, representado na terceira pessoa da Trindade, pôde novamente irromper na ordem cotidiana ao se "incorporar" no indivíduo, como uma epifania, gerando nele alguns fenômenos de ordem sobrenatural.

Entretanto, dentro do espectro das religiões que compõem o cenário nacional, foram as afro-brasileiras, por sua especificidade, que se prestaram mais à análise de temas como o da possessão e do transe. Os pentecostais brasileiros foram abordados mais especificamente sob certos temas que procuravam responder a questões tais como a da urbanização, da identidade religiosa ou, mais recentemente, da sua relação com a esfera política. Sendo assim, aquilo que existe de mais específico na religiosidade pentecostal não

¹⁸. E mesmo na Santa Ceia protestante o pão e o vinho apenas simbolizam o corpo e o sangue de Cristo, sem nenhum poder imanente.

foi ainda devidamente enfrentado pela literatura acadêmica brasileira, qual seja: o êxtase religioso proporcionado pela "descida do Espírito Santo".

Apesar dessa novidade - a experiência com o Espírito Santo -, o pentecostalismo, assim como o protestantismo histórico, continuou mantendo a crítica ferrenha ao catolicismo, condenando principalmente a adoração às imagens dos santos católicos. Deste modo, por possuírem um estatuto social diferente dos praticantes das afro-religiões que se utilizavam do sincretismo, como também pelo fato de possuírem uma doutrina que afirma a detenção de uma verdade única e definitiva, os evangélicos como um todo sempre se opuseram, em alguma medida, às religiões não herdeiras da Reforma Protestante. Através de um relativo isolamento étnico gerado pelo protestantismo de imigração ou impulsionados por uma prática proselitista do protestantismo de missão e do pentecostalismo, os evangélicos sempre guardaram um grande distanciamento em relação às religiões aqui existentes. A única possibilidade de relação entre os diferentes credos era, no máximo, o ecumenismo; jamais o sincretismo. Com esta postura e através de uma pregação que exigia a adesão exclusiva dos fiéis às suas igrejas, os evangélicos acentuaram no Brasil a idéia do pluralismo religioso.

Pluralismo que, apesar de pressupôr a existência de uma mensagem de salvação cristã universal, não compartilha da fé numa única igreja institucionalizada. A negação de uma hierarquia religiosa institucionalizada foi, portanto, um dos principais aspectos - talvez o maior - que levou ao Cisma Protestante. Negação que foi acentuada ainda mais pelo protestantismo e, posteriormente, pelo pentecostalismo norte-americanos, dos quais descendem a maior parte dos evangélicos

brasileiros. Em contrapartida, só é possível a fé numa "igreja invisível" formada por aqueles que foram, pelo arrependimento, "justificados pela fé", como afirmou Lutero, ou "predestinados por Deus", como queria Calvino. Logo, a verdade pertencente aos evangélicos, apesar de única e eterna, não pode ser imposta, e sim oferecida aos incrédulos através do convencimento. Disto resulta a necessidade de uma prática proselitista: a evangelização.

A Igreja Universal não fugiu à regra. Seu processo de expansão é pautado por um forte proselitismo exclusivista que resultou no confronto aberto com outras religiões e a negação de suas respectivas mensagens. Apesar de afirmar que está oferecendo à população não uma religião, mas a própria verdade da Bíblia, a Igreja Universal não deixa de exigir dos seus fiéis a adesão exclusiva às suas crenças. "Não é possível servir a dois senhores", disse um pastor, referindo-se a uma passagem bíblica. Logo, aquele que se converter a esta igreja deverá permanecer tão somente nela.

São inúmeras as maneiras de desqualificação da fé inimiga, e a Igreja Universal se utiliza deste artifício para demarcar aguerridamente seu espaço entre as religiões populares brasileiras. É com esta postura beligerante que ela conquista sua clientela e, simultaneamente, obtém a vitória ritual sobre a concorrência. Poderíamos concluir, então, que, de certa forma, a Igreja Universal apenas acentuou de maneira mais aguerrida uma característica já própria da pregação proselitista dos evangélicos brasileiros.

No entanto, ninguém sai ileso de uma guerra. Neste processo conflituoso, a Igreja Universal acabou apresentando um afastamento progressivo de alguns princípios da Reforma Protestante e, em certa

medida, do pentecostalismo. Por detrás da figura do diabo percebe-se a migração de mecanismos - imanência do sagrado, ausência de responsabilidade pessoal e perda da consciência - de funcionamento da religiosidade combatida, colocando a igreja em uma dimensão que a aproxima das afro-brasileiras e a distancia do segmento do qual é fruto. Desta forma, se o conflito estabelecido dá-se por um processo de sucessivas atribuições de significados inversamente simétricos ao sentido original atribuído pelas religiões combatidas, a Igreja Universal acabou situando-se, ainda que parcialmente, numa mesma lógica com as religiões afro-brasileiras. Como dois lados de uma mesma moeda, ela nega os significados conscientes de outras religiões, contudo, simultânea, inconsciente e paradoxalmente, incorpora certos mecanismos de uma prática mágica encontrada notadamente na umbanda e no candomblé.

Em outras palavras, o exorcismo anteriormente descrito, no qual o diabo assumiu uma identidade específica e contextualizada, possibilitou o trânsito de entidades afro-brasileiras em direção ao seio de um determinado universo evangélico, ao irromperem ritualmente em forma de desgraças nos diversos cultos de libertação. Isto é, não só os ex-praticantes das religiões afro-brasileiras comparecem aos cultos da Igreja Universal, mas também as suas antigas divindades, ainda que transformadas, fazem-se presentes no momento da possessão.

Assim sendo, antes mesmo de uma profunda reflexão sobre o êxtase religioso pentecostal, já é possível observar a migração do fenômeno do transe vivenciado nas afro-brasileiras para uma de suas igrejas. E a migração não é uma simples criação dos pastores e bispos, mas algo que paulatinamente vem tomando uma forma mais elaborada, resultante

das atividades de toda coletividade e, principalmente, das experiências religiosas progressas dos fiéis que foram ressignificadas no espaço do templo.

Logo, se originalmente os dois universos religiosos foram formados em contextos e em bases diferentes, o que os coloca em estado de separação inicial, é possível pressupor que, da efetivação deste trânsito, decorram significativas transformações no funcionamento de um ramo do pentecostalismo representado pela Igreja Universal; de tal maneira que se estabeleça uma continuidade pela qual as entidades possam transitar e esses universos possam, pelo transe, se comunicar.

Poder-se-ia arguir, contrariamente a essas observações, por exemplo, que o transe vivido no exorcismo não pertence propriamente à Igreja Universal, dado que os fiéis tiveram passagem pelas religiões afro-brasileiras. Assim, a igreja apenas abriria um espaço no ritual para as pessoas que estivessem aderindo à sua fé. Todavia, apesar das semelhanças entre os preparativos e finalização do "recebimento do santo" e do exorcismo, como também das manifestações das entidades e dos demônios nas religiões afro-brasileiras e na Igreja Universal, respectivamente, existem certas diferenças que demonstram a diversidade da natureza dos transes, ao contrário do que esta afirma.

A Pombagira costuma manifestar-se sempre rindo, rebolando e com as mãos na cintura. Os Exus estão sempre de joelhos, cabeça baixa, com as mãos para trás, como se estivessem amarradas, e falam com voz grave. Se isto se aproxima ao que é vivido no terreiro, as demais atitudes dos endemoninhados são completamente diferentes.

Em terreiro algum uma entidade é humilhada, ajoelhando-se aos pés do pastor ou "bate a cabeça" para Jesus. No templo, as entidades

sempre se submetem ao controle dos obreiros e pastores. Sob seu comando, elas obedecem a qualquer ordem e respondem a todas as perguntas. No templo, a Pombagira nunca mente e sempre revela os seus verdadeiros propósitos, por sinal, sempre de acordo com as palavras do pastor. Em suma, o exorcismo ocorre numa profunda interação do público, o pastor e os endemoninhados diferente em muitos aspectos do que pode ser presenciado num terreiro. Identificar, portanto, as entidades com os demônios só é possível de um ponto de vista religioso.

O que pode parecer uma observação óbvia, na realidade é a constatação daquilo de mais original que essa igreja apresenta ao meio evangélico. Se, segundo Bastide, o transe é, antes de tudo, um fenômeno social, como tal, suas etapas são socialmente decodificadas. Assim, o transe como foi descrito só pode ocorrer naquele espaço e sob estímulos específicos daquele culto; o que jamais aconteceria da mesma forma em um terreiro. O transe vivido no templo, portanto, já não pertence mais às religiões afro-brasileiras, e sim à Igreja Universal. Nela, ele adquiriu vida própria, autonomia; desta maneira, pode ser socializado entre seus fiéis, a ponto deles serem possuídos mesmo não tendo freqüentado nenhum terreiro durante sua vida. É o caso de dona Neusa que confessou estar na Igreja Universal há seis anos e nunca ter entrado num terreiro. A ingestão de uma comida enfeitiçada, a crença na eficácia do feitiço e a socialização de uma forma de manifestação e extirpação do mal causado acabaram levando-a ao transe. As diferenças nele observadas são o resultado de uma síntese entre, de um lado, a forma de incorporação de algumas entidades e, de outro, um processo gradual de elaboração coletiva do exorcismo na própria Igreja

Universal. Portanto, mais que o transitar das entidades, o que de fato transitou e adquiriu uma nova fórmula foi o próprio transe. Pois somente quando a Igreja Universal admitiu o transe, recriando-o de forma específica, cravando-o no centro do seu ritual mais elaborado, é que as entidades puderam irromper no seu universo religioso.

E, mais ainda, se o transe narrado já pertence à Igreja Universal, as entidades, conseqüentemente, já fazem parte do seu universo. Ao adquirirem autonomia neste espaço, as entidades receberam atribuições específicas e todas relacionadas a males concretos da vida. Segundo os pregadores: a Pombagira, por representar uma prostituta e por levar as pessoas ao homossexualismo, é a causadora da AIDS; o Preto-Velho, por andar curvado, causa as dores na coluna; o Exu Tranca-Rua gera a miséria; os Erês atingem fisicamente as crianças; o Exu da Morte, por sua vez, motiva o suicídio. Ao invés do diagnóstico de uma doença ou de qualquer desgraça, a igreja vem formulando paulatinamente uma anatomia da possessão, conferindo às entidades atribuições em grande medida diferentes das registradas no espaço de um terreiro. Isto sem falar nos dez sintomas da possessão, nas formas de "manifestação" dos demônios e na sua submissão aos pastores. O que demonstra uma (re)simbolização das entidades afro-brasileiras, ou melhor, uma incorporação das mesmas.

Portanto, ao acreditar que está combatendo uma fé inimiga, a Igreja Universal, na realidade, criou uma cosmologia de seres malignos, povoando seu inferno com as entidades. Logo, por um sincretismo às avessas, a Igreja Universal acabou produzindo sua Pombagira, seu Exu Tranca-Rua, sua Maria Padilha. Às avessas porque a síntese elaborada buscou no pólo negativo da religiosidade cristã - o

diabo - o elemento equivalente às entidades. E foi graças a essa síntese invertida que a Igreja Universal pode ainda manter um discurso proselitista e a exigência de exclusividade, características tipicamente evangélicas. A guerra santa travada consegue, desta forma, conjugar um sincretismo invertido com a idéia de pluralismo religioso. E, como consequência, a Igreja Universal combate aquilo que, em parte, ajudou a criar.

Paradoxalmente, a Igreja Universal ficou mais parecida com sua inimiga. Mesmo sendo pentecostal, ela acabou se situando a um meio caminho entre os evangélicos e as religiões afro-brasileiras. Se as entidades foram satanizadas, seus demônios se travestiram com uma roupagem afro-brasileira. Se os males encontram suas respectivas soluções na mensagem de libertação, a origem dos mesmos é localizada no seu panteão infernal de perfil afro-brasileiro. Aliás, mais que um sincretismo às avessas, a Igreja Universal no seu processo de constituição elaborou, pela guerra, uma antropofagia da fé inimiga. As diversas crenças do cenário religioso brasileiro - e em um grau muito maior as afro-brasileiras - não são apenas referências a partir das quais, pelo contraste, seja possível pensar a identidade da Igreja Universal. Na realidade, elas conformam, juntamente com os infortúnios vividos pela sociedade brasileira, o alimento constitutivo do seu discurso religioso. Em resumo, muito mais do que pela oposição ou pelo contraste, a Igreja Universal rege o seu processo de expansão por uma antropofagia religiosa, na qual as mais diversas crenças podem ser negadas em seu conteúdo religioso original e, ao mesmo tempo, parcialmente assimiladas nas suas formas de apresentação e funcionamento.

Se, como demonstrado até aqui, a guerra santa acabou produzindo, contraditoriamente, uma estreita aproximação em relação às religiões afro-brasileiras, o resultado só poderia ser um estranho paradoxo. Como já foi dito, um volume muito grande de símbolos e de mecanismos de funcionamento destas religiões está sendo gradativamente incorporado como também uma quantidade de seus ex-fiéis têm aderido à Igreja Universal. O limite dos objetivos dessa concepção religiosa seria, portanto, a eliminação, através do proselitismo, das religiões afro-brasileiras.

Poderíamos concluir, então, que a pregação da Igreja Universal busca o desaparecimento das próprias religiões das quais se nutrem tanto sua mensagem de solução do sofrimento quanto os rituais de exorcismo presentes em quase todos os cultos. Sendo assim, devido a esta estreita relação, um possível fim das religiões afro-brasileiras, visado nos objetivos espirituais da igreja, de maneira contraditória implicaria logicamente o esvaziamento da sua mensagem de libertação, na medida em que o diabo e o sofrimento perderiam seu referente concreto: as entidades. No limite, o pleno sucesso do proselitismo da Igreja Universal em relação às afro-brasileiras, já alcançado ritualmente, levaria ao seu fim.

Mas o fato é que elas não estão perdendo adeptos a ponto de causar uma retração no seu crescimento. Pelo contrário, como as igrejas pentecostais, elas têm se expandido cada vez mais. A expansão numérica é um fenômeno observado nos dois segmentos. Diante desta constatação, poderíamos, então, concluir que o crescimento da Igreja Universal necessita, apesar de desejar seu termo, também do crescimento das religiões afro-brasileiras; e é o que está acontecendo

no Brasil. Convém ressaltar também que, quase num processo sincrônico, paralelo à expansão da Igreja Universal nos países do Cone Sul, difundem-se também o candomblé e a umbanda (Oro,1993). Como se fosse um espelhamento, a Igreja Universal elaborou uma inusitada relação que, além de admitir a veracidade do fenômeno religioso produzido nas crenças inimigas, necessita da sua existência para o seu próprio crescimento e validação de sua mensagem.

Essa íntima interação com o universo religioso afro-brasileiro acabou provocando, de certa forma, um maior "abrasileiramento" de um segmento do pentecostalismo (movimento de origem norte-americana). Além disso, a interação indicou uma relativa dependência da Igreja Universal em relação às religiões afro-brasileiras na constituição do seu universo religioso. Se tudo isto é válido para o caso brasileiro, é fato também que a Igreja Universal, mais do que qualquer outra igreja pentecostal, tem extrapolado recentemente as fronteiras nacionais, instalando-se em países da América do Norte e Europa, territórios onde não se constata a forte presença das religiões afro-brasileiras.

Assim, procurando abstrair um pouco mais essa dinâmica expansiva, é possível concluir que, mais do que as religiões afro-brasileiras, os pares inversão/continuidade e negação/assimilação são, de fato, os mecanismos fundamentais pelos quais se processaram uma antropofagia religiosa e a constituição do discurso religioso da Igreja Universal. Graças a esses binômios, a igreja pôde manter o proselitismo com os possíveis fiéis e, ao mesmo tempo, ser sincrética com suas antigas crenças.

Se, por um lado, esses pares refletem parte do tipo de relação que a Igreja Universal mantém com outras religiosidades, por outro, o que permite ativá-los, no nível propriamente das representações religiosas, é o diabo. Isto é, ele é o ente sobrenatural pelo qual as entidades puderam irromper num universo religioso tão distinto do seu. É nele que os diversos infortúnios da vida cotidiana encontraram sentido. A partir dele qualquer diferença pode ser articulada, pois, devido à polaridade fundamental do cristianismo, na qual a posição estrutural negativa é ocupada pelo diabo, qualquer religiosidade pode ser enquadrada como uma fé inimiga, para ser negada e, na medida da necessidade, ser assimilada.

Graças ao diabo e à dinâmica onde nada lhe escapa, a Igreja Universal aumenta sua possibilidade de crescimento. Contrariamente ao que afirma, a igreja deve boa parte de sua expansão e constituição a este ser. Logo, mais do que candomblé e umbanda, o que a Igreja Universal necessita de fato é dialogar com uma tradição sócio-religiosa na qual seja possível encontrar os sofrimentos e os espíritos que possam se equivaler à figura do diabo. De tal maneira que a pergunta "*Qual é o teu nome?*" e as demais da entrevista com os demônios possam encontrar nos novos contextos suas respectivas respostas.

CONCLUSÃO

"Nós, da Igreja Universal do Reino de Deus, vemos a prisão do Bispo Edir Macedo como um cumprimento à Palavra de Deus, que nos alerta para as perseguições que se seguiriam àqueles que servissem perto de Jesus. Mas este fato não nos abala de maneira alguma porque somos dirigidos pelo Espírito Santo de Deus e realizamos a Sua vontade aqui na Terra, que é auxiliar os aflitos e os necessitados."

"O Bispo Macedo é um homem que se levanta contra o mal social e, principalmente, contra o mal espiritual, e isso repercute nas pessoas. (...)"

Essa citação corresponde apenas ao início do editorial da *Folha Universal*, número 10, publicado em maio de 1992, logo após a prisão de seu líder e fundador, o bispo Macedo, na cidade de São Paulo. As acusações eram de charlatanismo, curandeirismo, estelionato e vilipêndio de outras religiões. Apesar da grande repercussão gerada em todo o país, e o constrangimento dos fiéis, a prisão não durou muito tempo. Após doze dias, um pedido de *habeas corpus* e com o apoio de alguns políticos ligados à igreja, o bispo foi liberado.

A prisão do bispo Macedo foi um dos pontos culminantes de uma série de escândalos, histórias polêmicas e conflitos que tem acompanhado a Igreja Universal ao longo de sua inserção no cenário religioso brasileiro. As polêmicas ocorreram, em maior medida, a partir da segunda metade da década de 80, quando a igreja começou a ter maior visibilidade nacional devido às questões colocadas por diversos segmentos sociais em relação ao tipo de instituição que estava sendo gestada.

Os ataques e as reações à expansão vieram de diversos lados, variando de acordo com o interlocutor. A Igreja Católica questionou a cristandade das "seitas pentecostais" que estão em expansão, centrando fogo principalmente nas atividades da Igreja Universal. A perda cada vez maior da hegemonia religiosa, principalmente para os pentecostais, tem levado o catolicismo a profundas reavaliações e a apoiar movimentos internos como a Renovação Carismática. As religiões afro-brasileiras, por sua vez, sem partir para o confronto, reagiram aos ataques da Igreja Universal, denunciando o vilipêndio ao qual estavam sendo submetidas. Isto deve-se ao fato de que o crescimento da igreja tem sido pautado por um conflituoso diálogo com o campo religioso brasileiro. Inclusive, diversos conflitos entre a igreja e alguns terreiros de umbanda localizados no Rio de Janeiro acabaram gerando vários protestos, entre os quais, o do Instituto de Articulação das Religiões Afro-Brasileiras (CEDI,1991:47). E para completar o quadro dos religiosos, as novidades apresentadas pela Igreja Universal geraram também uma relativa polêmica entre alguns setores evangélicos, que passaram a se perguntar em que medida a igreja estava identificada com este meio. No entanto, nenhum dos ataques demonstrou ser capaz de intimidar o firme propósito de crescimento da igreja. Ao contrário, hoje sua presença é percebida em todo território nacional.

À parte os escândalos e tensões relacionados acima, a crescente visibilidade da Igreja Universal foi conquistada pela realização de grandes concentrações em templos e lugares públicos, uma demonstração de intenso crescimento numérico; pela penetração em diversos países do mundo, o que denuncia a expansão geográfica; e pela extrapolação do âmbito estritamente religioso, evidenciado na crescente presença na

esfera política e nos meios de comunicação. Ou seja, mais do que polêmicas, a Igreja Universal tem adquirido um número significativos de seguidores e difundido uma determinada pregação pentecostal que provocou alterações no campo de relações das religiões populares brasileiras.

Tal expansão despertou no segundo semestre de 1995, mais do que em qualquer outro momento de sua história, o interesse e a desconfiança da mídia brasileira. Isto é, muito embora a expansão não tenha sido comprometida, toda a situação envolvendo a Igreja Universal e outras relativas ao meio evangélico construíram uma imagem pública negativa desses religiosos. E se a Igreja Universal tem causado um grande incômodo em outras religiões, foi nos meios de comunicação que o confronto se mostrou mais explícito.

A primeira acusação significativa sofrida pela igreja foi realizada por um "Globo Repórter", em 1991, que colocava em questão a negociação em torno da compra da Rede Record. O conflito com os meios de comunicação incipiente naquela época veio à tona no segundo semestre de 1995. Tendo a Rede Globo como veículo privilegiado de divulgação e a Igreja Universal do Reino de Deus como alvo central das críticas, o país assistiu a uma disputa que desencadeou, em certo momento, uma tensão entre dois importantes segmentos religiosos, o catolicismo e o pentecostalismo. Num crescendo, o debate conquistou maior audiência em três episódios. Primeiro, provocado por uma ficção: a mini-série "Decadência". Segundo, como conflito religioso, iniciado no episódio que foi chamado de "chute na santa". Por fim, como denúncia, realizada pelo ex-pastor da Igreja Universal, Carlos Magno, através de uma fita de vídeo. Tais acontecimentos levaram a igreja ao

seu maior momento de constrangimento diante da sociedade brasileira, como também à investigação do Poder Público.

Não foi à toa que essa igreja, em tão pouco tempo, transformou-se em exemplo do que tanto a imprensa quanto as publicações católicas denominaram genericamente de "seitas evangélicas", ou, mais restritamente, "seitas pentecostais". De fato, tal associação não é gratuita. A Igreja Universal criou um estilo particular que, no conjunto de suas ações, a colocou em destaque. A Assembléia de Deus pode ser a maior denominação evangélica do Brasil, mas a Igreja Universal construiu uma estrutura de arrebanhamento de fiéis que faz dela a denominação mais ascendente no país. Utilizando-se dos meios de comunicação, grandes concentrações populares, e convidando insistentemente os incrédulos a participarem dos seus cultos, uma quantidade expressiva de pessoas passou pelos seus templos. Na verdade, como parte da clientela solicita os serviços religiosos somente nas situações de aflição, muitos não permanecem; entretanto, outros tantos comprometem-se com a instituição, tornando-se, muitos deles, obreiros, pastores e bispos, ou ainda funcionários de algum dos seus empreendimentos financeiros, dado que a igreja procura empregar aqueles que o apóstolo Paulo chamou de "os domésticos da fé" (Gálatas 6:10).

Do ponto de vista mais doutrinário, a Igreja Universal também demarca algumas diferenças. Em primeiro lugar, a cura. Tanto os pentecostais quanto a versão católica do pentecostalismo, a Renovação Carismática, prometem a cura do corpo. Mas a Igreja Universal, em pregação ostensiva, promete desde a cura da dor de cabeça, da depressão, do desmaio, do nervosismo; em suma, dos infortúnios que

atingem o cotidiano de qualquer pessoa, até a cura da doença mais estigmatizada deste fim de século, a AIDS. De forma mágica, através do contato com "óleos santos", "sal abençoado", "roupas unguidas", a cura é prometida a todos que têm fé. Portanto, é no mínimo insuficiente o argumento de que as pessoas procuram a igreja simplesmente por não terem à sua disposição serviços de saúde oferecidos pelo Estado. A Igreja Universal promete mais do que o Estado e a medicina podem proporcionar. A cura milagrosa da AIDS, a cura do câncer sem sofrimento, e a cura de outros males são respostas oferecidas à aflição do fiel frente à dor e à morte. Tudo isso é alardeado de forma espetacular nos jornais, templos, rádio e televisão. Com tamanha divulgação, essas promessas fazem dos cultos destinados à cura um dos mais freqüentados.

Em segundo lugar, assim como a Igreja Universal, quase todos os pentecostais praticam de alguma maneira o exorcismo. Mas nela, o exorcismo tornou-se peça central da dinâmica dos cultos, na medida em que os males da vida encontram sua origem em Satanás e seus demônios. O desemprego, a miséria, a crise familiar - novamente, os problemas que afligem o cotidiano das pessoas, principalmente das camadas mais desfavorecidas da população - são quase sempre de origem maligna. Além disso, segundo sua interpretação, o diabo é o ser cultuado por outras religiosidades, mais especificamente pelas afro-brasileiras. O desemprego, por exemplo, não é o resultado de uma estrutura social injusta, como afirmaria a Teologia da Libertação, e sim, da possessão de alguma entidade, no caso os Exus Tranca-Rua e Sete-Encruzilhadas - assim prega o bispo Macedo, autor do livro "Libertação da Teologia". Assim, dado que a Igreja Universal estrutura seu discurso na oferta de

soluções dos problemas e faz do combate a outras religiões um de seus grandes propósitos, o diabo torna-se, talvez mais que Deus, o elemento fundamental para compreendê-la.

Por fim, protestantes, pentecostais e até mesmo católicos têm a doação do dízimo como um ensinamento bíblico (Malaquias 3:10-12), muito embora exista uma variação no compromisso dos seus respectivos fiéis na obediência deste mandamento. Já na Igreja Universal, e nas denominações neopentecostais, o dízimo é o limite mínimo de doação exigido por Deus para a prosperidade financeira. Através dos votos e ofertas especiais, a quantia oferecida pelos fiéis acaba em vários casos extrapolando em muito os 10% (Mariano, 1995). Mas o diferencial principal não está só na porcentagem da renda doada, e sim no discurso religioso que sustenta tal prática. O dízimo não é visto como sinal de gratidão pelo que foi proporcionado por Deus, como pregam algumas igrejas, mas é um investimento na obra divina do qual o fiel espera o retorno de bons rendimentos. Diga-se de passagem, se os pastores fazem do dízimo uma relação mercantilizada com o seu deus, é importante ressaltar que os fiéis - pastores e obreiros em potencial - são cientes dos termos dessa relação e procuram a igreja, entre outras coisas, com o propósito de prosperar na vida. Longe do trabalho "vocado", como ensinou Lutero, e distante da doutrina em que a riqueza era sinal da condição de predestinado, como pregou Calvino (Weber, 1987), a Igreja Universal proclama uma relação com Deus baseada na certeza de um bom investimento.

Em resumo, sobre o tripé cura, exorcismo e prosperidade financeira (Bittencourt, 1991), e tendo o diabo como a origem de todos os males, a Igreja Universal demarcou o seu espaço no cenário da

religiosidade popular brasileira. Sem maiores elaborações teológicas, a Igreja Universal, mais do que qualquer denominação evangélica, elaborou uma mensagem para atender às demandas mundanas imediatas.

Com certeza, dentre os três elementos acima citados, a relação com o dinheiro suscitou maior desconfiança e, até mesmo, indignação naqueles que não partilham desse credo. O romance "Decadência", escrito por Dias Gomes, traduziu esse incômodo, ao construir uma imagem da Igreja Universal, em parte já presente nos meios de comunicação. Adaptada para uma mini-série da Rede Globo, "Decadência" contou a história do ex-menino de rua, Mariel que, quando adulto, converteu-se a uma igreja pentecostal, dando início à vida religiosa. Foi necessário somente algum tempo para Mariel ascender à condição de pastor para, logo em seguida, liderar a igreja, tornando-se, desta maneira, Dom Mariel. Prometendo, além da vida eterna, o conforto nesta vida através da cura e da prosperidade financeira, Mariel foi aos poucos distanciando-se de um pentecostalismo mais clássico que pregava com insistência o "distanciamento do mundo". Oferecia aos excluídos do país a promessa de riqueza e o usufruto dos bens materiais, com prazer e sem muita culpa. Tudo isto proporcionado pela entrega dos dízimos e ofertas à sua igreja "Divina Chama" - por sinal, um bom nome para uma igreja pentecostal. E para completar a situação, Mariel utilizou-se das ofertas arrecadadas para expandir desonestamente o patrimônio da igreja e o próprio, enviando dinheiro para fora do país ou adquirindo estações de rádio e um canal de televisão.

A ascensão de Dom Mariel ocorreu durante o período do pós-regime militar até o *impeachment* de Fernando Collor. Segundo a história, a conjuntura política e econômica da "década perdida" propiciaram a

emergência de banqueiros e parlamentares corruptos, decadência de uma elite tradicional do Rio de Janeiro e do catolismo, especuladores financeiros e lobbistas profissionais, além dos comerciantes da fé, no caso, os pastores evangélicos. Instabilidade política, corrupção generalizada nos negócios públicos e usurpação da boa fé popular: com esses elementos Dias Gomes compôs o universo de "Decadência". Há décadas este autor, confessadamente comunista, tematiza a religiosidade brasileira, em especial a afro-brasileira e o catolicismo popular.

As características da ascensão de Dom Mariel e as novidades apresentadas por sua igreja remeteram de imediato o telespectador à trajetória do bispo Edir Macedo, líder e fundador da Igreja Universal do Reino de Deus. E ninguém mais do que a própria igreja reconheceu que o personagem criado, de alguma forma, foi inspirado na imagem do bispo presente na mídia. Em contrapartida, a Igreja Universal partiu para o ataque à Rede Globo utilizando a Rede Record, em especial o programa de debates "25ª Hora".

Apesar dos intensos protestos, a mini-série despertou também a discussão sobre a extrapolação do âmbito propriamente religioso por parte da Igreja Universal. Além de apresentar o tripé cura, exorcismo e prosperidade financeira como características internas, sua relação com a sociedade não se guiou pelo "distanciamento do mundo"; ao contrário, a relação resultou, com bastante sucesso, na ocupação de espaços qualitativamente novos.

A política é um exemplo claro. Se o desempenho da "Bancada Evangélica" revelou em muitos dos seus membros um perfil fisiológico, fato que acentuou a imagem negativa desses religiosos, a entrada na

esfera política significou uma importante inflexão entre os evangélicos expressa na mudança do lema "Crente não participa de política" para "Irmão vota em irmão". E ninguém mais que a Igreja Universal adotou a nova postura e se beneficiou tanto do poder político conquistado. Acompanhando o fluxo dos pentecostais em direção à esfera política, a Igreja Universal elegeu seu primeiro deputado federal em 1986. Muito provavelmente devido ao questionável desempenho da "Bancada Evangélica", a eleição seguinte não obteve o mesmo sucesso de 1986 - em 1990, elegeram 23 deputados. Entretanto, se, no conjunto, o número de deputados evangélicos caiu, na Igreja Universal ele cresceu. De um deputado, em 1986, passou para três, em 1990, e atualmente a igreja conta com seis.

Desse grupo, destaque-se o deputado federal Laprovita Viera - que apareceu na fita de vídeo do pastor Carlos Magno, na qual é indagado por um bispo sobre a possível origem ilícita de um de seus bens. Embora a pergunta tenha sido feita em tom de brincadeira, o deputado Laprovita Vieira - dando continuidade à obscura relação, há muito existente no Brasil, entre o poder público e os meios de comunicação - foi peça chave na negociação desse importante passo dado pela Igreja Universal no seu processo de expansão, a compra da Rede Record.

Não é propriamente uma novidade a presença evangélica nos meios de comunicação. Já há algum tempo os evangélicos fizeram da televisão um veículo fundamental no projeto de evangelização de massa - proposta que começou a ser concretizada, de forma significativa, por setores do catolicismo somente há pouco tempo, através do canal a cabo Rede Vida. A compra da Rede Record é parte desse projeto missionário. Entretanto,

a aquisição significou algo mais do que todo esforço evangélico anterior, pois da condição de notícia, a Igreja Universal passou à de produtora de notícia. Por mais impressionante que seja o volume de dinheiro envolvido na transação da Rede Record (segundo a imprensa, os valores variaram em torno de 40 milhões de dólares), o mais interessante é o fato de uma igreja pentecostal ter em mãos a posse de um canal de televisão, e poder, conseqüentemente, definir as linhas gerais de sua programação. A condição de locatários de alguns horários restringia uma possível autodefesa dos evangélicos em relação aos escândalos nos quais estavam envolvidos, principalmente os da "Bancada Evangélica". Agora, com a concessão do Estado, a Igreja Universal pode participar dessa arena pública, de dimensão nacional, formada pela mídia eletrônica. Muito embora a audiência da Rede Record seja ainda baixa, a Igreja Universal pode a qualquer momento e quantas vezes desejar responder aos ataques da Rede Globo com maior visibilidade.

A concessão de participar dessa arena política de forma autônoma - possibilitada aos partidos políticos somente nos horários eleitorais gratuitos - colocou a Igreja Universal em um patamar distinto do restante dos evangélicos, ao poder realimentar, pela Rede Record, sua participação nas esferas do poder. Isto é, apesar de possuir uma quantidade menor de membros em face de outras denominações evangélicas, a Igreja Universal tem condições de eleger proporcionalmente um número maior de vereadores e deputados graças à visibilidade alcançada através de um canal televisão.

Poderíamos dizer que a experiência de um canal evangélico não é exatamente nova, afinal, em 1983, o pastor batista Nilson Fanini obteve do então presidente João Figueiredo a concessão do canal 13, da

extinta TV Rio (Assmann, 1986). Entretanto, como televisão é um empreendimento bastante caro, Fanini não conseguiu manter o canal, o qual foi posteriormente vendido à Rede Record. Nas mãos da Igreja Universal, a TV Rio foi tratada antes de tudo como um negócio que precisa se auto-sustentar e dar lucro. Ao invés de ocupar os horários nobres com uma programação religiosa, a Rede Record vendeu à Igreja Universal os horários das 23:30h até às 8:00h do dia seguinte, mantendo uma programação comercial no restante do tempo. Através do "25ª Hora", do "Palavra de Vida", do "Despertar da Fé", e outros mecanismos que estão sob investigação policial, a Igreja Universal conseguiu capitalizar seu canal de televisão. Assim, mesmo que seja verdadeira a denúncia do pastor Carlos Magno, segundo a qual o bispo Macedo teria recebido um milhão de dólares do narcotráfico colombiano, foram os 39 milhões de dólares restantes recolhidos nos templos que possibilitaram a compra e a manutenção do empreendimento.

Ademais, demonstrando um agudo senso empresarial, a Igreja Universal não restringiu seus negócios à televisão. Além da Record, a igreja possui, entre outras coisas, o Banco de Crédito Metropolitano, 30 emissoras de rádio no Brasil, duas gráficas, a gravadora Lines Record, uma editora, uma produtora de vídeo, uma fábrica de móveis, dois jornais e outros tantos imóveis espalhados por 47 países de todos os continentes¹⁹. Se a ética protestante orientava a conduta econômica do puritano calvinista, cabendo a instituição religiosa somente o ensinamento da doutrina da predestinação, com a Igreja Universal, temos a própria instituição relacionando-se com o mercado, impulsionada pela missão evangelizadora. Desta maneira, a igreja

¹⁹ Jornal do Brasil, 25.12.95

construiu, em apenas dezoito anos de existência, uma verdadeira *holding* multinacional, cujo produto básico que dinamiza toda a estrutura é a fé. Logo, mais do que o usufruto do dinheiro da igreja nas praias de Angra dos Reis por parte do líderes, conforme o vídeo apresentado pelo pastor Carlos Magno, o que impressiona é a eficiente estratégia de expansão cujos negócios convergem para um único fim: o arrebanhamento de fiéis. Uma construtora de templos, nos quais são recolhidas as ofertas, que são depositadas no banco, para financiamento da editora, rádio e televisão, que, por sua vez, têm a função de evangelizar novas pessoas, que necessitam de mais templos... Em suma, uma crescente retroalimentação entre a política, a mídia e o empreendimento comercial, cujo princípio-motor é a adesão de novas pessoas. Mais do que qualquer outra denominação evangélica, a Igreja Universal conseguiu articular-se em três espaços distintos de forma rápida e eficiente.

Além dessa estrutura contribuir na produção de adeptos, também significou uma ocupação maior de outras esferas sociais, o que proporcionou, em muito, a visibilidade da igreja. E graças ao intenso proselitismo, formou-se um trânsito de pessoas que saem da sua instituição religiosa para a Igreja Universal. Tais características expansivas criaram uma tensão com a Igreja Católica, latente até o episódio do "chute na santa"; afinal, é do seu rebanho que a Igreja Universal busca boa parte do seus adeptos. Dessa forma, essa igreja pentecostal acabou se contrapondo explicitamente à principal instituição no Brasil no que se refere à tradição e aos símbolos religiosos da maioria da população. Em consequência, se a Teologia da Libertação ocupou, mais acentuadamente na década de 80, o centro das

atenções por questionar - mais do que o capitalismo - o centralismo teológico e institucional do Vaticano, a expansão das denominadas "seitas pentecostais" são, há algum tempo, o foco das preocupações da hierarquia católica. Leonardo Boff, nos anos 80, e Edir Macedo, nos anos 90; cada um a seu tempo e a seu modo, mobilizaram a atenção da Igreja.

Acreditando no temor católico da expansão evangélica, a Igreja Universal acusou a Igreja de Roma de perseguição religiosa, concretizada numa suposta cumplicidade com a Rede Globo na exibição de "Decadência". Haveria, portanto, um conluio formado pela concorrente nas telecomunicações e pela concorrente religiosa, cuja intenção seria a de promover uma nova inquisição com a finalidade de freiar o crescimento da Igreja Universal. A mini-série foi exibida durante três semanas, tempo em que a Igreja Universal, através da Rede Record, do jornal Folha Universal, das rádios e dos pastores, conclamava os fiéis a não se intimidarem frente à Rede Globo e à verdadeira promotora deste episódio, a Igreja Católica. Sem dar a outra face, a Igreja Universal potencializou o conflito.

A reação do catolicismo, entretanto, só se concretizou quando o Jornal Nacional mostrou o responsável pela Igreja Universal em São Paulo, o bispo Sérgio Von Helder, "chutando" uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, no programa "O Despertar da Fé", justamente em 12 de outubro, dia da Padroeira do Brasil. As imagens, que foram repetidas vezes exibidas na Rede Globo, geraram indignação, atos de desagravo e, até mesmo, violência de alguns fiéis católicos.

Com certeza, dentre todos os três episódios, o "chute na santa" foi o mais tenso e sua interpretação a mais capciosa. Por um lado, o

episódio gerou a idéia de que se instaurava no país uma "guerra santa" estrito senso. A denúncia posterior do pastor Carlos Magno demonstrou que a Rede Globo, muito mais do que a Igreja Católica, ocupava um dos pólos principais do conflito. Tanto os noticiários da TV Globo quanto os do jornal O Globo mostraram maior empenho em acusar a Igreja Universal do que qualquer reação católica. Por outro, seria equivocado afirmar que se tratava tão somente de uma guerra comercial entre duas emissoras de televisão. As acusações da Rede Globo procuraram atingir a Igreja Universal como um todo, e não só a Rede Record. Assim sendo, isolando os personagens principais desta profusão de acontecimentos e interpretações, de um lado, tínhamos uma das maiores emissoras de televisão do planeta. De outro, o grupo religioso que mais cresce no Brasil, e que também é proprietário de uma emissora de televisão. E, como se não bastasse, este grupo acusou a maior instituição religiosa do Brasil de cumplicidade com a emissora rival. Assim, nem guerra comercial nem "guerra santa", mas ambas simultaneamente. Ora um conflito religioso cujo palco foi a mídia ora uma disputa interna à mídia traduzida em linguagem religiosa. A dificuldade de elaborar maiores distinções deve-se ao fato de que expansão religiosa e empreendimento financeiro são coisas pouco distintas na Igreja Universal.

A compreensão do episódio também foi capciosa porque não houve nenhuma novidade na atitude de Von Helder. A Rede Globo trouxe à cena uma prática comum na Igreja Universal, a de escárnio em face as outras religiões. Aliás, uma das acusações que levaram o bispo Macedo à prisão, em 1992, foi a de vilipêndio religioso, tendo sido sua

principal vítima as religiões afro-brasileiras, muito mais do que o catolicismo.

Ao invés de mostrar o bispo Von Helder "chutando" a imagem de Aparecida, a Rede Globo poderia exibir o mesmo bispo, ao som da "Ave Maria", orando na Rede Record, na "Hora do Angelus". Ou ainda mostrá-lo, nas madrugadas de sexta-feira, escarnecendo e exorcizando as entidades afro-brasileiras nos cultos de libertação. Ali, as entidades são satanizadas e, em contrapartida, o inferno descrito pela Igreja Universal adquire um perfil afro-brasileiro.

A Rede Globo, no entanto, selecionou o "chute" na imagem da santa. Afinal, por mais que as religiões afro-brasileiras e as igrejas pentecostais estejam em ascendência numérica; por mais que a Igreja Católica esteja perdendo fiéis, restando algum crescimento para a Renovação Carismática; e, enfim, por mais que parte significativa dos católicos brasileiros transitem simultaneamente entre terreiros de macumba, centros espíritas e templos católicos, ora pagando promessa à Aparecida ora oferecendo despachos à Pombagira, existe uma grande diferença entre essas duas divindades em relação à legitimidade de seus respectivos credos no Brasil. O que comprometeu a Igreja Universal foi a explicitação da intolerância contra a maior instituição religiosa do país, a Igreja Católica. Neste sentido, o pedido público de desculpa do bispo Macedo caracterizou muito mais um recuo do que um arrependimento.

Muito embora tenha se desculpado, o projeto de expansão da Igreja Universal sofreu um forte abalo com os acontecimentos daquele semestre. Seus bispos e a instituição como um todo encontram-se atualmente sob investigação policial. Mais do que em qualquer outro

momento, a imagem pública da igreja ficou comprometida. Toda esta situação, entretanto, não afetou a fé da maioria dos fiéis. Ao contrário do que alguns jornais noticiaram, os templos continuaram cheios após a denúncia do pastor Carlos Magno²⁰.

Não é a primeira vez que a Igreja Universal encontra-se numa situação complicada. Edir Macedo foi preso em 1992, além de ter sido intimado a depor na CPI do narcotráfico. Nas duas situações livrou-se graças, principalmente, à intervenção dos políticos ligados à igreja. Caso isto se repita, muito provavelmente os bispos e a igreja buscarão uma "boa medida" nas suas ações que lhe garanta crescer por mais tempo.

Caso aconteça algum tipo de condenação judicial da liderança da igreja, alguns fiéis migrarão para outras denominações onde poderão congregar-se. Afinal, o pentecostalismo tem um espectro muito amplo de denominações, sempre aberto a novos fiéis. De outro lado, uma quantidade significativa de pessoas ainda permanecerá fiel. Primeiro, porque a Igreja Universal construiu uma estrutura burocratizada que prescindia de certos líderes. Aliás, no pentecostalismo, lideranças são produzidas com bastante frequência. E segundo, porque os bispos, mesmo condenados, assumirão a condição de perseguidos, assim como fez Edir Macedo, em 1992²¹. Por sinal, perseguição é completamente compatível com o discurso religioso pentecostal, pois foi nesta situação que se encontravam os apóstolos e discípulos quando houve a "descida do Espírito Santo", no Dia de Pentecostes (Atos dos Apóstolos, 2). E, por fim, obedecendo à velha fórmula, recorrentes nos momentos de divergências, haverá dissidências de líderes e fiéis que formarão

²⁰ O Globo, 27.12.95.

²¹ Folha Universal, n.10, maio de 1992.

novas igrejas²². Tal solução, estrutural ao próprio processo de expansão, garantirá maior longevidade e disseminação da fé pentecostal.

É curioso que ambas, tanto a Igreja Católica Apostólica Romana quanto a Igreja Universal do Reino de Deus, tragam nos respectivos nomes o termo "universal". No sentido doutrinário mais amplo, diria que ambas concordam com o alcance universal do sacrifício de Cristo, assim como a necessidade de propagação da mensagem cristã através da atividade missionária, conforme ensina o Evangelho de Marcos, citado no início desta dissertação. De um ponto de vista sociológico, a Igreja Universal difere da secular Igreja Católica que é, segundo Troeltsch, uma religião incorporada à ordem social, contemporizada com o Estado e as condições econômicas. Uma catolicidade ligada histórica e sociologicamente à tradição de um povo, de tal maneira que o indivíduo já nasce católico, não sendo necessária sua conversão (Troeltsch, 1987).

A Igreja Universal, por seu turno, apresenta características particulares na sua universalização. Nascida e desenvolvida nas periferias do Rio de Janeiro, primeiro, e, depois, nas de São Paulo, a igreja criou uma relação com as oponentes, umbanda e candomblé, de intensa troca de símbolos e inversão de seus conteúdos originais; e, apesar do episódio "chute na santa", adotou o mesmo procedimento com o catolicismo popular. Desta maneira, todo esse caldo difuso das religiões populares brasileiras contribuiu, em grande medida, para a

²² Muito por conta dos acontecimentos do último semestre, uma dissidência já foi formada. Assim como fez Romildo Soares, ao fundar a Igreja Internacional da Graça de Deus, em 1980, e o pastor Carlos Magno, ao fundar a Igreja do Espírito Santo, em 1991, o bispo Renato Suhett inaugurou no último mês de janeiro o primeiro templo da Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo, localizado num grande cinema do Brás, há duas quadras da sede nacional da Igreja Universal.

formação do repertório simbólico da Igreja Universal. A universalização, aqui, ocorreu graças a uma certa plasticidade da igreja que assimila elementos de outras religiões, compondo um novo discurso. Universalização não no sentido dado pela hierarquia católica - uma igreja da ordem cultural -, mas uma mensagem pentecostal de libertação que consegue se plasmar em certos contextos com uma maior facilidade do que outras idéias e religiões. A debilidade dos vínculos com uma tradição religiosa e a simplicidade do discurso garantiram-lhe uma maior aderência a diferentes contextos religiosos.

Universalização, também, no sentido de acomodação à realidade social brasileira; tarefa resultante do caráter adaptativo associado à mobilização de esforços para um fim determinado. Enquanto o catolicismo debatia-se teologicamente sobre como realizar uma missa na televisão²³, a Igreja Universal, valendo-se cada vez mais da linguagem televisiva, penetrou nas casas, transmitindo, via satélite, suas mensagens, curas e bênçãos. Negando o apoliticismo pentecostal vigente até o início da década de 80, ela acompanhou a redemocratização do país buscando representatividade nas esferas de poder. Ou ainda, sustentando exorcismos e milagres sobre uma estrutura comercial eficiente, a Igreja Universal dilui noções como arcaico e moderno.

E, mais ainda, universalização enquanto propagação de uma mensagem que responde aos apelos imediatos de milhões de pessoas. Mais do que a doença, ela responde ao medo de alguma incurável e estigmatizada doença. Além de nos livrar dos constantes problemas financeiros, promete tornar-nos ricos. Universal, em suma, como ampla interlocução com a sociedade que visa uma maior ocupação do espaço

²³ Estudos da CNBB. *Liturgia de Rádio e Televisão*, n.33, 1994; *Missa de Televisão*, n.70, 1994; *Comunicação e Igreja no Brasil*, n. 72, 1994.

público e, se possível, à conversão dos interlocutores ao Reino de Deus; e, uma vez convertidos, exige exclusividade no compromisso, gera intolerância com o que lhe é diferente, e desenvolve a ambição de um dia tornar-se maioria.

BIBLIOGRAFIA

ALVES, Rubem.

1971. "A volta do Sagrado: Os Caminhos da Sociologia da Religião no Brasil" in Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, nº 3.

1979. "A Empresa da Cura Divina: Um Fenômeno Religioso?" in VALLE, Edênio & Queiróz, José J. (org.) A Cultura do Povo. São Paulo, Cortez & Moraes/EDUC.

1980. Protestantismo e Repressão. São Paulo, Ática.

ASSMANN, Hugo.

1986. A Igreja Eletrônica e seu Impacto na América Latina, Petrópolis, Vozes.

BASTIDE, Roger.

1973. Estudos Afro-brasileiros. São Paulo, Perspectiva.

1978. O Candomblé da Bahia. São Paulo, Brasiliana.

1979. Antropologia Aplicada. São Paulo, Perspectiva.

1989. As Religiões Africanas no Brasil. São Paulo, Pioneira.

BÍBLIA

1981. João Ferreira de Almeida (trad.), editora Vida.

BITTENCOURT, José Filho.

1991. "Remédio Amargo" in As Alternativas dos desesperados: Como se pode ler o pentecostalismo autônomo, Rio de Janeiro, CEDI.

BOURDIEU, Pierre.

1982. A Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo, Perspectiva.

BRANDÃO, Carlos R.

1980. Os Deuses do Povo: um Estudo sobre Religião Popular. São Paulo, Brasiliense.

1987. O Festim dos Bruxos: Estudos sobre a Religião no Brasil. ed.Unicamp.

CAMARGO, Cândido Procópio F. de (org).

1973. Católicos, Protestantes e Espíritas. Petrópolis, Vozes.

1971. Igreja e Desenvolvimento. São Paulo, Cebrap.

CÉSAR, Waldo.

1973. Para uma Sociologia do Protestantismo Brasileiro.

Petrópolis, Vozes.

1974. "Urbanização e Religiosidade Popular: Um Estudo da Função da Doutrina Pentecostal na Sociedade Urbana" in Revista Vozes. nº 7.

1987. "Ser Protestante: mais Perguntas do que Respostas?" in Comunicações do ISER. nº 24, março.

D'EPINAY, Christian Lalive.

1975. O Refúgio das Massas: Estudo Sociológico do Protestantismo Chileno. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

DURKHEIM, Emile.

1968. Las Formas Elementares de la Vida Religiosa. Buenos Aires, Editorial Schapiro S.R.L.

ELIADE, Mircea.

1978. O Mito do Eterno Retorno. Lisboa, Edições 70.

1986. Mito e Realidade. São Paulo, Perspectiva.

FERNANDES, Rubem César.

1977. "O Debate entre Sociólogos a Propósito dos Pentecostais" in Cadernos do ISER. nº 6, Rio de Janeiro.

1981. "Fundamentalismo a Direita e a Esquerda: Missões Evangélicas e Tensões Ideológicas" in Tempo e Presença.

1984. Religiões populares: uma visão parcial da literatura recente. BIB, nº18.

FRAZER, James G.

1986. La Rama Dorada. México, Fondo de Cultura Económica, 9ª ed.

FRY, Peter H.

1978. "Manchester e São Paulo: Industrialização e Religiosidade Popular" in Religião e Sociedade. nº3.

FRY, Peter H. e HOWE, G. N.

1975. "Duas Respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo" in Debate e Crítica. nº 6.

GURVITCH. G.

1968. "Magia e Religião". In A Vocaçào Atual da Sociologia Lisboa, ed. Cosmos e Martins Fontes.

HILL, Michael.

1973. A Sociology of Religion. London, Heinemann Education Books Ltd.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

1970. "O Feiticeiro e sua Magia" e "A Eficácia Simbólica". In Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

MARIANO, Ricardo & PIERUCCI, A. Flávio.

1992. "O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor" in Novos Estudos Cebrap, nov, nº34.

MARIANO, R.

1995. Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando. tese de mestrado (USP), São Paulo.

MAUSS, Marcel.

1981. Ensaio de Sociologia, São Paulo, ed. Perspectiva.

MENDONÇA, Antonio Gouvea.

1984. O Celeste Porvir: a Inserção do Protestantismo no Brasil. São Paulo, Paulinas.

MENDONÇA, Antonio Gouveia e VELASQUES FILHO, Prócoro.

1990. Introdução ao protestantismo no Brasil. São Paulo, Loyola.

MONTEIRO, Douglas Texeira.

1979. "Igrejas, Seitas e Agências: Aspectos de um Ecumenismo Popular" in VALLE, Edênio & QUEIROZ, José J. (orgs.) A Cultura do Povo. São Paulo, Cortez & Moraes/EDUC.

MONTERO, Paula.

1985. Da doença à desordem: a magia na Umbanda. Rio de Janeiro, Graal.

NOVAES, Regina Reyes.

1980. "Os Pentecostais e a Organização dos Trabalhadores" in Religião e Sociedade. nº 5.

1982. "Os Crentes e as Eleições (II)" in Comunicações do ISER. nº 3.

1985. Os Escolhidos de Deus: Pentecostais, Trabalhadores e Cidadania, Rio de Janeiro, Marco Zero.

ORO, Ari Pedro (org).

1993. As Religiões Afro-brasileiras no Cone Sul. In Cadernos de Anropologia, nº 10.

ORTIZ, Renato.

1991. A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira. Brasiliense, São Paulo.

1994. Mundialização e Cultura. São Paulo, Brasiliense.

PIERUCCI, Antônio Flávio.

1989. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. In ANPOCS, Ciências Sociais Hoje. São Paulo, Vértice/ANPOCS, pp. 104-132.

ROBERTSON, Roland (org.)

1976. Sociology of Religion. New York, Penguin Education.

ROLIM, Francisco Cartaxo.

1980. Religião e Classes Populares. Petrópolis, Vozes.

1985. Pentecostais no Brasil: Uma Interpretação Sócio-Religiosa. Petrópolis, Vozes.

SEGATO, Rita Laura.

1990. Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argénina como processo de re-etnicização. (mimeo)

SOARES, Mariza de Carvalho.

1990. Guerra Santa no país do sincretismo. Cadernos do ISER, nº 23.

SOUZA, Beatriz Muniz de.

1969. A Experiência da Salvação: Pentecostais em São Paulo. São Paulo, Duas Cidades.

STOLL, Sandra Jacqueline.

s/d. Púlpito e palanque: religião e política nas eleições de 1982 num município da Grande São Paulo. Campinas, UNICAMP, dissertação de Mestrado (mimeo).

THOMAS, Keith.

1991. Religião e Declínio da Magia. São Paulo, Companhia das Letras.

TROELTSCH, Ernest.

1983. El Protestantismo y el Mundo Moderno. Fondo de Cultura Económica.

1987. Igreja e Seitas. In Religião e Sociedade, 14/3.

WEBER, Max.

1971. "A Psicologia Social das Religiões Mundiais" & "Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções" in Ensaio de Sociologia. Rio de Janeiro, ZAHAR Editores.

1987. A Ética Protestante e O Espírito do Capitalismo. São Paulo, Pioneira.

1991. "Sociologia da Religião (tipos de relações comunitárias religiosas)" in Economia e Sociedade. Brasília, UNB.

WILLENS, Emilio.

1967. Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile. Vanderbilt University Press.