

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA

RITUAL, CURA E EXPERIÊNCIA NA IGREJA UNIVERSAL DO REINO
DE DEUS

Eduardo Henrique Araújo de Gusmão

Dissertação de Mestrado

Orientador: Prof. Dr. Bartolomeu Tito Figueirôa de Medeiros

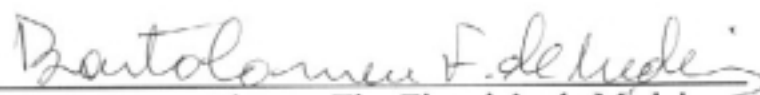
Dissertação de mestrado apresentada
ao Programa de Pós-Graduação em
Antropologia, da Universidade Federal
de Pernambuco, para obtenção do grau
de Mestre em Antropologia.

Recife, Fevereiro de 2005

Ritual, cura e experiência na Igreja Universal do Reino de Deus

Eduardo Henrique Araújo de Gusmão

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Bartolomeu Tito Figueirôa de Medeiros
ORIENTADOR



Prof. Dr. Raymundo Heraldo Maués
EXAMINADOR



Profa. Dra. Roberta Campos
EXAMINADORA

Recife, Fevereiro de 2005

AGRADECIMENTOS

Nesta página expresso os meus agradecimentos a todos os que contribuíram nestes dois anos de experiência acadêmica no Mestrado em Antropologia da UFPE.

Esta é uma tarefa muito difícil, pois as palavras não expressam o verdadeiro significado de sentimentos como: amizade, companheirismo, dedicação, sensibilidade, compreensão, respeito e admiração.

Em primeiro lugar agradeço aos meus pais por terem me apoiado durante todo o período do mestrado. Acreditam em mim e não economizam em apoio e incentivos. A eles meu eterno agradecimento.

Um agradecimento especial a minha mãe. Mulher de uma fé inquebrantável. Nos momentos mais difíceis durante esta caminhada, sempre esteve presente, terna e companheira.

Agradeço também aos meus tios moradores do Recife, que em nenhum momento se recusaram em receber-me em suas casas. Agradeço o apoio e a consideração. Agradeço ao meu primo Hallisson, companheiro e amigo, um agradecimento por ter disponibilizado o computador na feitura do projeto de pesquisa.

Agradeço a Elaine, namorada e companheira. Soube lidar com meus momentos de leve desespero, fazendo-me sorrir quando as lágrimas queriam sair nos momentos de tensão.

Agradeço aos professores do Mestrado em Antropologia da UFPE. Suas contribuições foram valiosas e fundamentais na minha jornada pelos caminhos da antropologia.

Agradeço ao professor Bartolomeu Tito pela preciosa orientação. Seus conselhos e indicações são insubstituíveis. Valem para uma vida inteira.

Agradeço aos funcionários do Mestrado em Antropologia da UFPE, por sua presteza e dedicação.

Agradeço a todos os membros da IURD, nos dois templos pesquisados, cujos depoimentos foram fundamentais para a realização deste trabalho.

Agradeço à CAPES, agência financiadora da pesquisa que originou esta dissertação.

SUMÁRIO

Introdução.....	8
------------------------	----------

Capítulo 1: Análise bibliográfica dos estudos sobre pentecostalismo e neopentecostalismo

Historicizando analiticamente a trajetória do pentecostalismo no Brasil.....	11
Enfoques acadêmicos: religião – sociedade X religião – indivíduo.....	18
Neopentecostalismo e Igreja Universal.....	25

Capítulo 2: Metodologia

Os primeiros contatos com o fenômeno, a formação da inquietação antropológica e a escolha do objeto	30
A localização espacial da pesquisa, as dificuldades e os aspectos metodológicos do trabalho.....	34

Capítulo 3: Descrevendo o fenômeno

O templo e os cultos.....	43
O tipo de comunidade pesquisada.....	56
A organização.....	58

Capítulo 4: A relação entre drama e religião na Igreja Universal do Reino de Deus

Situando a abordagem.....	60
Religião e drama na Igreja Universal do Reino de Deus.....	65
O cenário e os objetos.....	68
Os pastores.....	74
As equipes.....	83
A sociedade.....	85

Capítulo 5: A cura nos rituais e nas experiências individuais

Situando a análise.....	88
As práticas de exorcismo da Igreja Universal do Reino de Deus e sua relação com a cura.....	93
As experiências individuais.....	106
A importância do conceito de experiência para a análise.....	122
Considerações finais.....	126
Bibliografia.....	129
Anexos.....	136

RESUMO

Este trabalho trata de três temas relacionados com a Igreja Universal do Reino de Deus. O primeiro deles diz respeito ao sistema ritualístico desta Igreja, buscando problematizá-lo a partir de sua relação com a metáfora dramatúrgica. Um outro tema é a cura. A sua problematização é feita em dois níveis: no nível dos rituais, tentando compreender sua eficácia e o seu vínculo aos transe de possessão sofridos nos templos pesquisados. Um outro nível é o das experiências individuais dos sujeitos curados, tentando compreender a forma que um modelo religioso de cura trata as aflições e como o término destas se realizou na vida do fiel.

Palavras-chave: ritual, cura, experiência, aflição.

ABSTRACT

This dissertation deals with three themes related to the Universal Church Kingdom of God. The first one concerns the ritual system of this church, which is analyzed having the drama metaphor as a starting point. Another theme is the healing. It's analysis is done in two levels: the ritual level, and then we try to comprehend the efficacy of the healing and it's link to the possession trances suffered inside the researched temples. Another level is the one that analyses the individual experiences of healing, trying to comprehend the manner by which a religious healing system treats the afflictions, and also the way the end of these afflictions was achieved in the faithful's life.

Key-words: ritual, healing, experience, affliction.

“O nosso corpo é templo do Espírito.”¹

¹ Frase proferida no dia 15/03/2004 pelo pastor responsável pelas reuniões celebradas no templo do bairro da Palmeira em Campina Grande, Paraíba.

INTRODUÇÃO

A Igreja Universal do Reino de Deus surgiu na segunda metade da década de 70, enquanto produto de uma terceira fase do desenvolvimento histórico do fenômeno pentecostal no Brasil, denominada Neopentecostalismo. Antes de elencar as características desta específica fase da expansão pentecostal brasileira, seria importante definir sociologicamente o termo Pentecostalismo.

Entende-se por Pentecostalismo os movimentos cristãos que dão ênfase às experiências nas quais se recebem os dons carismáticos do Espírito Santo, que implicam em curar, falar em línguas e expulsar demônios. No Brasil, o fenômeno surge na década de 10, com a fundação da Assembléia de Deus . Atravessa três momentos, sendo os dois primeiros conhecidos no meio acadêmico como Pentecostalismo Clássico (1910-1950) e Pentecostalismo de Transição (1950-1970).

As diferenças doutrinárias entre as denominações da primeira e da segunda fase não são discrepantes. A principal diferença residiria nas ênfases que cada uma dá aos dons carismáticos. Enquanto os grupos religiosos da primeira enfatizam o dom de falar em línguas estranhas, os da segunda atribuem maior importância ao dom da cura.

Este quadro muda com o Neopentecostalismo. Com a ênfase neopentecostal no Diabo, no dinheiro e nas doenças, por intermédio de uma doutrina que não faz uso de uma carga escatológica excessiva, que valoriza a prosperidade material e enfatiza uma luta permanente travada contra o Diabo, o principal responsável por todos os malefícios presentes na vida do fiel, o movimento acaba por estabelecer diferenças profundas no que diz respeito ao corpo de doutrinas pentecostais.

No caso específico da Igreja Universal, no universo de crenças dos fiéis acredita-se na existência contemporânea efetiva de todos os dons espirituais, especialmente os dons da cura e do exorcismo. A crença nos carismas espirituais revela-se na prática, no uso intensivo dos mesmos.

No que diz respeito à cura, os programas de rádio e televisão veiculados pela Igreja Universal do Reino de Deus estão repletos de relatos de recuperações da saúde. Trata-se aqui de pessoas que estando doentes num primeiro momento, ao começarem a participar dos rituais da igreja, tiveram seus corpos curados. Os próprios rituais e cultos são situações nas quais as experiências de cura são testemunhadas.

Por fazer uso de uma cosmologia segundo a qual o mundo é a arena onde se dá a luta entre Deus e Satanás, sendo o ser humano o objeto desse conflito e o seu corpo, o teatro onde o mito do embate cósmico entre o bem e o mal é revivido, a cura nos rituais da Igreja Universal, assume a forma de um processo público de expulsão da entidade maléfica e ingresso do doente no espaço ordenado da igreja.

A ênfase litúrgica na cura chama a atenção, por conseguinte, para a forma como esta igreja lida com o corpo.

Distanciando-se do Catolicismo católico-medieval e do protestantismo reformado, que associaram o corpo com uma matéria decaída, banindo do culto os movimentos corporais, a Igreja Universal, por intermédio de uma teatralização de seus rituais, parece re-situar o corpo, fazendo de suas reações o centro de sua liturgia. O corpo conquista a possibilidade de deixar de ser morada de demônios para se tornar um templo do Espírito Santo.

Ao passo que conquista a possibilidade supramencionada, o corpo do fiel torna-se o principal gerador de uma nova visão da doença e da cura. À um corpo doente e desligado

da consciência individual opõe-se a oportunidade de inseri-lo em rituais que o valorizam e que lhe estabelecem novos caminhos em direção à cura.

Estabelecendo as colocações expostas acima como ponto de partida para uma investigação científica, o presente trabalho tem como principal problema de análise as curas de doenças experimentadas na Igreja Universal, em dois templos localizados na cidade de Campina Grande, na Paraíba, procurando problematizá-las no nível do ritual e das experiências individuais. O trabalho está dividido em cinco capítulos:

- No primeiro deles é feita uma revisão bibliográfica dos principais estudos sobre pentecostalismo e neopentecostalismo;
- No segundo capítulo, é exposta a metodologia que foi utilizada durante toda a pesquisa, no âmbito etnográfico e documental;
- No terceiro capítulo, o universo simbólico da Igreja Universal é descrito de maneira etnográfica de modo a servir como orientação para a sua interpretação posterior;
- No quarto capítulo, os rituais da Igreja Universal são analisados a partir da relação entre drama e religião;
- No quinto capítulo, a cura é analisada ritualisticamente a partir das práticas de exorcismo e das experiências de possessão. Este capítulo busca compreender como um modelo religioso de cura possibilita uma re – significação da experiência do doente. O fenômeno da cura também é problematizado no nível das experiências individuais dos sujeitos que se dizem curados, a partir da preocupação a respeito do que os participantes dos rituais expressam e negociam neste contexto. A análise da experiência individual de cura busca recuperar a perspectiva dos atores sociais, os membros desta igreja, explorando o contexto mais amplo, extra-ritual, sobre o qual se desenvolve a experiência da doença e da cura.

CAPÍTULO I

ANÁLISE BIBLIOGRÁFICA DOS ESTUDOS SOBRE PENTECOSTALISMO E NEOPENTECOSTALISMO

Historicizando analiticamente a trajetória do pentecostalismo no Brasil

O termo pentecostalismo refere-se a um evento fundante na história do Cristianismo – o começo ou fundação da igreja cristã – no qual o Espírito Santo desce sobre os apóstolos de Jesus Cristo na festa de Pentecostes¹, celebrada cinquenta dias depois da Páscoa. Este evento teria ocorrido cinquenta dias após a ascensão de Jesus e está narrado na Bíblia, no capítulo 2º do livro de Atos:

tendo-se completado o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar. De repente, veio do céu um ruído como o agitar-se de um vendaval impetuoso, que encheu toda a casa onde se encontravam. Apareceram-lhes, então, línguas como de fogo, que se repartiam e que pousaram sobre cada um deles. E todos ficaram repletos do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito lhes concedia se exprimissem².

Para os cristãos, o nascimento da igreja representa a última fase de um processo histórico durante o qual o povo de Deus teria se organizado pela lei, pela graça e pela liberdade do Espírito.

¹Segundo informações da Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia o termo Pentecoste é de origem grega, referindo-se à cinquenta dias. A festa religiosa bíblica do pentecostes ocorria exatamente cinquenta dias após a Páscoa (Lev. 23:15; Deu. 16: 9-12). Muitos eruditos supõem que sua origem se deu em alguma festa da colheita, celebrada pelos cananeus e por outros povos da área. Israel a teria tomado por empréstimo, depois de ter se estabelecido na Palestina, porém conferindo-lhe um outro significado. No caso judaico o pentecoste era celebrado ao final de sete semanas, envolvidas na colheita do cereal.

² Bíblia Sagrada. Paulus. 1973.

A importância teológica do evento fundante da Igreja reside no fato de que o Espírito Santo teria passado a estar entre os homens, representando a presença de Cristo.

O pentecostalismo enquanto fenômeno arrebanhador de fiéis surgiu como uma ramificação do Metodismo, movimento fundado pelo ex-padre anglicano John Wesley em 1727. Este movimento salientava a necessidade absoluta de regeneração e santificação das práticas religiosas. Não colocava muita ênfase nos sacramentos, e não via a dependência à credos e ritos como um meio para se atingir a salvação. Wesley ensinava a salvação enquanto um presente gratuito da graça de Deus para o indivíduo arrependido. Frisava fortemente o fervor evangélico e chamava a atenção dos homens para a possibilidade da experiência pessoal com Jesus Cristo. Segundo suas doutrinas, após a justificação (a morte expiatória de Cristo na cruz para redimir os pecados dos homens e, assim, justificá-los diante de Deus), o homem devia concentrar-se na santificação através da negação dos valores do mundo. Tanto de acordo com a visão wesleyana como também em outros movimentos de reforma religiosa é necessária a recuperação – ou “*avivamento*” – do sentido verdadeiro da experiência vivida em Pentecostes. Desse modo, o conceito de “*restauração*” ocupa um lugar central no pentecostalismo uma vez que o recebimento dos dons carismáticos concedidos pelo Espírito Santo supõe um retorno ao modelo de Igreja contido no Novo Testamento.

Embora o termo pentecostalismo não tenha tido sua origem no âmbito das ciências sociais e ainda carregue consigo um forte conteúdo teológico, é inegável o *status* que este termo possui no âmbito dos estudos sócio-antropológicos sobre religião. Sociologicamente, o termo pentecostalismo designa os movimentos cristãos que dão ênfase às experiências nas quais se recebem os dons carismáticos do Espírito Santo. Os rompimentos desses movimentos com as igrejas em que nasceram foram e são comuns, provocando a criação de

novas igrejas (pentecostais) que mantêm a ênfase nos dons espirituais. Este fato mostra que mesmo organizados em igrejas, os pentecostais não diminuem seu dinamismo, como se poderia muito bem supor. Diga-se de passagem, que o Espírito Santo está associado à idéia de movimento, de uma força divina que cria e regenera.

Buscando analisar sociologicamente o movimento pentecostal, é importante atentar para a diversidade deste fenômeno. Torna-se importante então o uso do termo no plural: pentecostanismos. Esta diversidade pode ser encontrada ritualisticamente e teologicamente. No seu livro “*Carismáticos e Pentecostais*”, a pesquisadora Maria das Dores Campo Machado chama a atenção para a qualidade plural do movimento:

Criado a princípio para identificar um movimento da tradição protestante fundado nos Estados Unidos no início do século XX, o termo pentecostalismo seria utilizado mais tarde para definir uma série de agremiações e denominações religiosas marcadas na prática por uma grande diversidade teológica e ritual. Do movimento original, pode-se dizer que tinha sua base social nos segmentos populares e sua base bíblica no livro de Atos dos Apóstolos, cuja leitura literal gerou a crença de que o mesmo fenômeno ocorrido com os apóstolos no dia de Pentecostes – o batismo de fogo – poderia se repetir entre os fiéis, abrindo-lhes a possibilidade do desenvolvimento de dons carismáticos como cura, profecia, glossolalia e libertação, entre outros (1996: 45).

O início do movimento pentecostal contemporâneo ocorreu nos Estados Unidos, no ano de 1906³, na cidade de Los Angeles, numa humilde igreja de negros na Azuza Street, fato que é afirmado por César (1999) e outros autores. O texto do capítulo 2º do livro de Atos foi utilizado no sermão do jovem pastor negro William J. Seymour. Ele apontara para

³ O consenso a respeito das origens do movimento pentecostal não é monolítico. Outras fontes chamam a atenção para o começo do movimento com Charles Fox Perham, diretor do Bethel Bible College, de Topeka, estado de Kansas, nos Estados Unidos. Ali, o fenômeno da glossolalia foi noticiado a 1º de Janeiro de 1901, embora o mesmo fenômeno tivesse sido antecipado no estado da Carolina do Norte, em 1896, por William F. Bryant (Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia). Por outro lado, outros autores chamam a atenção para a grande influência que o reavivamento da rua Azuza em 1906 exerceu sobre o movimento.

uma terceira bênção que Deus teria para os fiéis, além da conversão e da santificação – essa bênção era o batismo do Espírito Santo. O sermão de Seymour resultou na sua expulsão pela pastora da igreja, Neeley Terry, também negra. Este fato levou Seymour a ter que promover reuniões em casas particulares da cidade. Corria o ano de 1906 – e no dia 06 de Abril, um menino negro de oito anos, além de outras pessoas, começou a falar em línguas. Poucos dias depois, Seymour e seus seguidores alugaram um antigo templo, antes pertencente à Igreja Metodista Episcopal Africana, e ali iniciaram um movimento que tomou o nome de *“The Apostolical Faith”* (A Fé Apostólica). O endereço – Azuza Street 312 – ficou famoso e reconhecido como base da formação e divulgação mundial do moderno movimento pentecostal.

No Brasil o pentecostalismo já tem cerca de 94 anos de existência. O movimento chega ao país no final da primeira década do século XX. Em 1910 foi fundada a *“Congregação Cristã do Brasil”*, no bairro do Brás em São Paulo, organizada por um italiano chamado Luigi Francescon. Em 1911, é instalada em Belém, no Estado do Pará, a *“Assembléia de Deus”*, fundada pelos missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren. Esta denominação tem para si o cenário evangélico durante toda a primeira metade do século XX, sendo a principal responsável pela expansão inicial do pentecostalismo no Brasil.

Considerando a dinâmica interna dessas igrejas no Brasil, e estabelecendo um corte histórico-institucional, Paul FRESTON (1996: 70) analisa o pentecostalismo brasileiro a partir de uma terminologia tomada emprestada da física. Ele classifica as fases do

fenômeno em “ondas”⁴. No caso da Assembléia de Deus e da Congregação Cristã, estas duas denominações seriam classificadas como pertencentes à primeira onda do Movimento Pentecostal. Outros autores classificam o período da primeira onda – 1910 a 1950 – como “*pentecostalismo clássico*”, a exemplo de BITTENCOURT (2003: 117) e o grupo de estudos da religião no Brasil conhecido como KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço do Rio de Janeiro.

De acordo com FRESTON, a “segunda onda” pentecostal no Brasil tem início nos anos 50 (conhecida também como pentecostalismo de transição).⁵ A “*Cruzada Nacional de Evangelização*”, liderada pelos missionários Harold William e Raymond Boatright, dá novo impulso à pregação com cura divina. As campanhas de cura divina organizadas por esta igreja difundem-se rapidamente através do rádio e também por intermédio de grandes congregamentos públicos em estádios de futebol e ginásios de esporte. Milhares de adeptos vindos do catolicismo e de outros grupos protestantes são atraídos. Paralelamente ao sucesso da Cruzada surgem as igrejas do “*Evangelho Quadrangular*” (fundada no Brasil pelo Missionário Harold William em 1951), “*O Brasil para Cristo*” (fundada pelo pernambucano Manuel de Melo, em 1955) e a “*Igreja Pentecostal Deus é Amor*” (fundada em 1962 por Davi Miranda), só para citar as principais denominações representantes da segunda onda do pentecostalismo no Brasil.

⁴ A metáfora das ondas usada por Freston é um recurso tipológico que procura oferecer uma maior inteligibilidade ao fenômeno – heterogêneo e plural – pentecostal agrupando numa mesma “onda” os grupos com características mais próximas. Tal construção, contudo, não esgota a complexidade do fenômeno.

⁵ Nesta época, são muitas as pessoas que migram do campo para a cidade, com a esperança de uma vida melhor, principalmente para Rio de Janeiro e São Paulo. É bom salientar que o processo urbano brasileiro é seguido de agudos problemas sociais e existenciais. Os não incluídos no processo produtivo preenchem maciçamente as periferias dos grandes centros urbanos e têm seus sonhos de melhoria de vida frustrados pelo desemprego, violência e/ou precárias condições de sobrevivência. Esta situação é agravada no final da década de 70 com o fim do milagre econômico.

É importante ressaltar no presente momento que a tipologia proposta por FRESTON, ao tentar estabelecer a fronteira entre os pentecostalismos de 2ª e 3ª onda, apresenta dificuldades. O problema do modelo tricotômico do mencionado autor está vinculado ao fato de os três grupos mencionados acima já trazerem em si muitas das características desenvolvidas posteriormente pelas igrejas de *terceira onda*, principalmente a Igreja Universal do Reino de Deus.

Na segunda metade da década de 70 nasce a “*terceira onda*” do movimento pentecostal, também conhecida como neopentecostalismo⁶. Tem início após a modernização autoritária do país, quando a urbanização já atinge dois terços da população, o milagre econômico se encontra exaurido, e a década perdida dos anos 80 tem início. A onda começa e se firma no Rio de Janeiro economicamente decadente, com sua violência, máfias do jogo e política populista.

O que se tem é um contexto de massificação decorrente do estilo de vida urbano, que faz com que o indivíduo sofra de problemas psicossociais, a exemplo da perda de referenciais simbólicos de um estilo de vida anterior (como a família e a religião tradicional), da solidão e de outros fatores. A secularização faz emergir na vida do indivíduo uma crise de sentido, se quisermos fazer uso de uma noção weberiana. A experiência religiosa neste caso desempenha um importante papel seja como fator de integração social ou direcionamento de vida.

As igrejas neopentecostais são essencialmente urbanas e têm o seu séquito de fiéis, inicialmente, oriundo das camadas incluídas precariamente na dinâmica capitalista da sociedade.

⁶ O termo neopentecostalismo nasceu nos Estados Unidos, nos anos 70, para designar o movimento de renovação carismática no meio protestante. Muito embora o mesmo seja para nós um termo ainda recente, ele vai ganhando cada vez mais a simpatia entre os pesquisadores e estudiosos do fenômeno pentecostal.

Ao surgir, o neopentecostalismo traz consigo um movimento de renovação profunda nos fundamentos teológicos do pentecostalismo. Com a ênfase neopentecostal no Diabo, no dinheiro e nas doenças, este terceiro momento da história pentecostal brasileira acaba por revolucionar teologicamente o pentecostalismo. Os neopentecostais distinguem-se-iam, portanto, dos demais pentecostais basicamente pelas seguintes características, como aponta MARIANO (1995):

- *Teologia da prosperidade*: a prosperidade material, uma vida financeira com sucessos e uma saúde estável são sinais da benção de Deus na vida do fiel;
- *Teologia da Batalha Espiritual*: enfatiza uma luta permanente que deve ser travada contra o Diabo e seus asseclas (as forças malignas) os quais provocam todos os males e malefícios desviando os homens das bênçãos divinas;
- *Liberalidade em relação aos usos e costumes*: é permitido ao membro de uma denominação neopentecostal a ida a teatro, cinema, estádios de futebol. Ao contrário de outros grupos como a Assembléia de Deus, no que diz respeito às mulheres, não é vedada a estas, no caso neopentecostal, o direito de cortar os cabelos, usar jóias, calça comprida (outros trajes) e maquiagens.
- *A salvação não está condicionada à rejeição do mundo*: é inclusive um sinal da bênção divina, e da salvação, a busca de riquezas, *status* social, felicidade e satisfação material neste mundo.

A Igreja Universal do Reino de Deus seria o produto institucional mais famoso da terceira onda do pentecostalismo. Além da IURD⁷, outras denominações também se destacam no cenário neopentecostal brasileiro: a “*Igreja de Nova Vida*”⁸, fundada em 1960, no bairro de Botafogo, no Rio de Janeiro, pelo pastor canadense Walter Robert McAlister, que lançou no Brasil a “*Cruzada de Nova Vida*”; “*Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra*”, fundada em 1976, em Goiânia, por Robson Lemos Rodovalho; “*Igreja Internacional da Graça de Deus*”, fundada em 1980 por Romildo Ribeiro Soares; “*Igreja Renascer em Cristo*”, fundada em 1986, na cidade de São Paulo, pelo pastor Estevam Fernandes Filho e Sônia Hernandes, sua esposa.

Enfoques acadêmicos: Religião – Sociedade X Religião – Indivíduo

Além de delinear a trajetória do pentecostalismo no Brasil, é importante também que se analise os tipos de enfoques acadêmicos que o fenômeno estudado obteve no âmbito das ciências sociais no Brasil.

A partir da leitura de obras consideradas importantes na vasta bibliografia que refere-se ao presente assunto, percebe-se que duas abordagens se destacam nas discussões. Uma delas é a que segue a problemática religião – sociedade.

⁷ O termo deriva da sigla IURD, que representa Igreja Universal do Reino de Deus, e será usado com frequência neste trabalho. Aparecerão também as palavras “*iurdiano*”, “*iurdiana*”, e “*iurdianas*”, ora se referindo aos fiéis, ora relacionando-se às características da igreja. Por exemplo, “*teologia iurdiana*” refere-se à teologia da Igreja Universal.

⁸ Estevam Fernandes de OLIVEIRA (1998: 29) chama a atenção para o importante papel desempenhado pela “*Nova Vida*” no neopentecostalismo brasileiro. “*Foi formadora e provedora dos quadros de liderança das duas maiores igrejas neopentecostais do país: a IURD e a Igreja Internacional da Graça de Deus. Dela saíram Edir Macedo e Romildo Ribeiro Soares. Sua importância também se deve ao fato de que as principais doutrinas neopentecostais estavam, de forma embrionária, presentes em suas doutrinas: valorização da prosperidade financeira, ausência do rigor legalista e combate ao espiritismo em suas várias expressões, especialmente as religiões afro-brasileiras*”. O autor também aponta que ao lado da igreja O Brasil para Cristo, a Nova Vida foi também pioneira no uso da televisão como veículo de divulgação de suas mensagens.

Neste primeiro enfoque, os pesquisadores buscam esclarecer o fenômeno do crescimento do pentecostalismo no Brasil e suas conseqüências em termos de mudança social.

Nos seus mais de noventa anos de história, o pentecostalismo conseguiu arrebatar mais de 400 milhões de fiéis em todo o mundo, levando-se em consideração estatísticas expostas em um número especial da Revista Concilium, de título “*Movimentos pentecostais: Um desafio ecumênico*”, na qual é reconhecida por parte de teólogos, pastoralistas e missiólogos ecumênicos a necessidade de se levar a sério este movimento religioso.

No Brasil, o número de fiéis adeptos de igrejas pentecostais e neopentecostais gira em torno de 15 milhões de pessoas, tendo como base um artigo de FRESTON, já mencionado, “*Breve história do pentecostalismo brasileiro*” (1996). A não exatidão do número abre margem para a existência paralela de outros percentuais, no entanto, próximos entre si. Em 1978, HOFFNAGEL já chamava a atenção para o fato de os pentecostais constituírem mais de 50% de todos os protestantes no país.

O crescimento do movimento pentecostal, sobretudo na América latina, assim como a sua explicação, sempre despertou, e ainda desperta, o interesse de cientistas sociais.

Os estudos considerados clássicos, como o de Emilio WILLEMS (1967), Lalive D'EPINAY (1970), Beatriz Muniz de SOUZA (1969), dentre outros, analisaram o pentecostalismo como fator de ajuste social, num contexto de intensas mudanças provocadas pelos processos de urbano-industrialização. Estes autores faziam uso de categorias oriundas de Émile Durkheim, Max Weber e Ernest Troeltsch, tais como anomia, integração, solidariedade e o gradiente seita – igreja, para explicar as relações do

pentecostalismo com uma sociedade que deixava de ser rural para se tornar urbano – industrial.

Os estudos mencionados acima procuravam contextualizar social e economicamente a sociedade, para assim relacionar as suas características com a adesão ao pentecostalismo. Este era sempre entendido como uma forma de reintegração sócio-psíquica do indivíduo a uma sociedade em processo acelerado de transformações. Os autores, no entanto, divergiam quanto as conseqüências desta forma de reintegração, via pentecostalismo, em termos de mudança na estrutura da sociedade. Alguns como Lalive D'EPINAY viam na conversão ao pentecostalismo um reforço dos mecanismos geradores de desigualdades sociais. Já WILLEMS analisa o fenômeno pentecostal como um propulsor de transformações sociais nos países em desenvolvimento.

Esta controvérsia parece permanecer em estudos macrosociológicos mais recentes. Interessados pelo novo impulso de crescimento do protestantismo, em especial do pentecostalismo, na América Latina, MARTIN (1990) e STOLL (1990) vêem positivamente a influência deste fenômeno no processo de democratização dos países deste continente. Por outro lado, outros autores, apontam o mesmo fenômeno como fator de retardo no avanço das idéias e práticas democráticas (PIERRUCI e PRANDI, 1994; CORTEN, 1996).

Ainda no campo dos estudos que problematizaram o pentecostalismo a partir da relação entre religião e sociedade, houve autores que tentaram esclarecer o fenômeno do crescimento do pentecostalismo no Brasil e suas conseqüências em termos de mudança social. Autores como Francisco Cartaxo ROLIM (1985), Carlos Rodrigues BRANDÃO (1980) e Judith Chambliss HOFFNAGEL (1978) o fizeram.

No caso específico de HOFFNAGEL, na sua tese de doutoramento, a autora coloca que a relação entre pentecostalismo e mudança social deve ser considerada em dois níveis: um primeiro sendo individual e um outro social. Levando em conta variáveis sociológicas tradicionais (sexo, idade, ocupação, renda, etc) e relações de poder e gênero, a autora identifica neste fenômeno elementos de reforço e ruptura com valores e práticas tradicionais. Conclui que a afiliação à Assembléia de Deus funciona como agente de controle e mantenedor dos valores tradicionais a nível sócio-estrutural, mas que, a nível individual, a ética do pentecostalismo funciona como um agente de transformação do comportamento dos indivíduos. Atributos como status, liderança, melhoria de vida, antes negados pela sociedade, são agora, pós-conversão, viabilizados pela participação em uma comunidade religiosa.

Surge então um outro tipo de enfoque que problematiza o fenômeno pentecostal. Estando conscientes da presença de um potencial transformador no pentecostalismo em termos individuais, os pesquisadores dirigem suas atenções á uma outra relação, a problemática religião – indivíduo. Os estudos mais atuais procuram identificar e compreender as vantagens adaptativas da adesão ao pentecostalismo do ponto de vista do indivíduo e tentam fugir às perspectivas macro, por muitas vezes comprometidas ideologicamente com determinadas posturas políticas. Deve-se considerar aqui a importância neste sentido dos estudos antropológicos. O pentecostalismo passa a ser analisado sob uma nova perspectiva, a de estratégia na consecução do que BOURDIEU (1974) chama de “*bens de salvação*”: cura, ascensão financeira, resolução de problemas afetivos, etc

Exemplos deste tipo de abordagem são os estudos de Cecília Loreto MARIZ. No artigo “*Libertação e ética – uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram*

do alcoolismo” (1996: 204), Cecília MARIZ, a partir de entrevistas com membros da Assembléia de Deus e de outras igrejas pentecostais, lança a hipótese de que o universo mágico não constitui o fator fundamental do sucesso pentecostal. O que o faz é a forma como esta religião articula a magia e o sobrenatural com a ética. A autora mostra que esta articulação é feita fundamentalmente através do conceito pentecostal de “*libertação*”. É mostrado no artigo, portanto, que, ao oferecer uma “*libertação do mal*”, o pentecostalismo leva o crente a se conceber como um “*indivíduo*”, com determinado grau de autonomia e poder de escolha, e a rejeitar a concepção de “*pessoa*”, ou seja, de um sujeito que está restrito aos papéis tradicionalmente prescritos e que é incapaz de escolher seu destino. A idéia de “*libertação*” seria o primeiro passo de um processo de racionalização, a ponte entre a “*pessoa*” e o “*indivíduo*”.

Num outro estudo desta mesma autora, contido no livro *Coping with poverty* (1994), correspondente a sua tese de doutoramento, examinando a relação entre pentecostalismo e pobreza, Cecília MARIZ chama a atenção para a sensação de *powerlessness* sentida por aqueles cujos vínculos sociais se encontram em estado de precariedade em decorrência de uma extrema privação material, e que buscam nos grupos pentecostais formas de se conviver e de combater a pobreza. MARIZ enfatiza que numa situação de extrema pobreza, de marginalização cultural e material, por vezes agravada pelo racismo, o senso de dignidade pessoal sofre abalos e que problemas como o alcoolismo, desemprego, abandono pelo companheiro reforçam sentimentos de autodepreciação. Segundo a autora, as diferentes religiões oferecem experiências que ajudam a superar esses sentimentos e fortalecer a dignidade pessoal, auxiliando no processo de restabelecimento da dignidade do indivíduo pobre de diferentes maneiras.

A dissertação de mestrado da antropóloga Roberta CAMPOS (1995) de título “*Emoção, magia, ética e racionalização: as múltiplas faces da Igreja Universal*” também está situada no rol de estudos que problematizam a relação entre religião e indivíduo. O estudo empreendido pela pesquisadora busca compreender a afiliação religiosa à Igreja Universal e suas repercussões na vida daqueles que por ela optam. A autora constrói sua abordagem com a identificação dos fatores sócio-culturais envolvidos na escolha religiosa e também o caráter da experiência emocional vivenciada pelos convertidos. É percebido então o convívio de elementos emocionais, mágicos e ético-racionalizadores no arcabouço de práticas e crenças dos fiéis da referida igreja. É chamada a atenção para o fato de que a mistura de tais elementos fornece contornos “*inusitados*” à denominação religiosa e que os aspectos mágico-emocionais não impedem o compromisso ético-religioso, mas o viabilizam.

Um outro importante estudo que também se enquadra no conjunto da argumentação supra colocada é o livro de Regina NOVAES “*Os escolhidos de Deus*” (1985). Aproximando-se do ponto de vista de Carlos Rodrigues BRANDÃO (1986), de que o pentecostalismo pode ser uma possibilidade de expressão de luta política, Regina NOVAES, em estudo realizado no interior de Pernambuco, em Santa Maria da Boa Vista, constatou que muitos dos trabalhadores rurais crentes da Assembléia de Deus, através da redefinição de sua identidade a partir da conversão e da absorção de novos princípios morais, passam a sacralizar a luta pelos seus direitos na participação em sindicatos dos trabalhadores rurais.

Não obstante a importância de se ressaltar o potencial transformador que o fenômeno pentecostal possui no que diz respeito a mudanças de rumo em trajetórias individuais, tomando como exemplos questões relativas a relações de gênero, exercício da

cidadania e posturas ético-racionalizadoras diante do mundo, é importante também chamar a atenção para os modos como os grupos pentecostais lidam com as experiências individuais de aflição e buscas de cura.

Partindo-se da constatação de que a religião é um fenômeno importante na interpretação e tratamento da doença, fato amplamente reconhecido pela antropologia e ciências afins, o passo seguinte é identificar como se dá a passagem da doença à saúde em contextos religiosos. Para que se possa identificar a referida passagem, é importante que se atente para o papel transformador dos rituais e também para a questão da transformação da experiência aflitiva. É necessário que, por um lado se faça a análise de como a performance ritual induz seus participantes a perceberem de forma nova o universo circundante, e de outro, que seja feita uma abordagem compreensiva da experiência da aflição, abordagem esta que deve estar voltada para os sujeitos.

Neste sentido, portanto, dizendo respeito a grupos pentecostais, espíritas, carismáticos católicos e afro-brasileiros, encontram-se os estudos de pesquisadores como Miriam Cristina M. RABELO, Paulo César ALVES e Iara Maria de SOUZA, expostos no livro *‘Experiência de doença e narrativa’* (1999). Problematicando também a relação entre religião e cura e colocando questões importantes para a presente discussão, esteve a publicação do programa de pós-graduação da Universidade Federal de Pernambuco, por intermédio, da revista “*Anthropológicas*” (2002), através do artigo “*Em busca da cura: ministros e ‘doentes’ na Renovação Carismática Católica*” dos pesquisadores Raymundo Heraldo MAUÉS, Kátia Bárbara SANTOS e Marinéa Carvalho dos SANTOS. Neste artigo, o Ministério de Cura da Renovação Carismática Católica em Belém é analisado a partir da relação entre ministros e doentes. Para compreender esta relação, os autores investigam a preparação espiritual dos ministros, os efeitos de suas orações sobre os doentes, os métodos

de tratamento, as doenças mais tratadas e a eficácia da cura carismática, considerando os depoimentos orais, as expressões corporais e outros aspectos observados durante a referida pesquisa.

Os textos acima mencionados oferecem subsídios importantes na análise das alternativas existenciais oferecidas pelos grupos pentecostais aos indivíduos que buscam seus templos e cultos.

No caso específico da cura, é necessário colocar que se trata de um fenômeno tematizado em gradações específicas nas liturgias de igrejas de vertentes pentecostais e neopentecostais. No caso dos grupos pertencentes à 3ª onda do fenômeno pentecostal no Brasil, tomando mais uma vez emprestada a terminologia de FRESTON, e no caso específico da Igreja Universal do Reino de Deus, a cura é considerada um dom contemporâneo. A ênfase nos milagres é associada ao comportamento das comunidades cristãs do primeiro século, da forma como são relatadas no Novo Testamento.

Neopentecostalismo e Igreja Universal

Antes de dar início a discussão dos temas que compuseram as etapas da pesquisa, é necessário definir de maneira segura o termo neopentecostalismo, dada a sua aparição recorrente nas páginas deste trabalho.

Os autores estudiosos do fenômeno pentecostal concordam em afirmar que a variedade de paradigmas e metodologias empregados nas abordagens do pentecostalismo provocou um enorme emaranhado de termos e teorias.⁹

⁹ Este fato salta aos olhos como resultado da leitura do conjunto vasto de estudos a respeito do fenômeno pentecostal iniciados a partir dos anos 60. Os paradigmas e as metodologias de pesquisas passam pela teoria

É importante, portanto, especificar o que se tem em mente quando se junta o prefixo neo ao termo pentecostalismo, supostamente claro para a comunidade acadêmica.

O que se quer realmente dizer ao se falar em neopentecostalismo é referir-se àquelas igrejas pentecostais que estão alicerçadas na tríade: cura, exorcismo e prosperidade. Refere-se também aos grupos que mesclam elementos próprios da modernidade contemporânea (rádio, TV, marketing, internet, etc) com mensagens de conteúdo religioso. São os grupos que não estabelecem vínculos com as igrejas históricas e tradicionais e que espalham um tipo de mensagem hostil a grupos religiosos diferentes e destilam em seus discursos e práticas uma aversão patente a toda e qualquer tentativa de ecumenismo. Trata-se de denominações que já não mais centralizam suas liturgias, a exemplo dos grupos pertencentes ao início da história do pentecostalismo no Brasil, no fenômeno glossolálico, mas direcionam esforços coletivos para a libertação. O termo denota também uma certa proximidade existente entre estes grupos e a religiosidade popular a partir do compartilhamento de três elementos: parco embasamento teológico, magia e emocionalismo, como bem mostra Roberta CAMPOS (1995).

Como já foi afirmado em páginas anteriores, a principal representante deste novo pentecostalismo, no Brasil, é a Igreja Universal do Reino de Deus. Fundada no Rio de Janeiro em 1977 pelo então evangelista Edir Macedo, até o presente momento constitui um empreendimento marcado por um crescimento expresso em altas taxas de membresia e arrecadação financeira.

A Igreja Universal traz para o campo evangélico brasileiro um arcabouço teológico bastante influenciado pela corrente religiosa norte – americana conhecida como “*Health*

da secularização, por questões relativas a ajustes e desajustes sociais, pelo gradiente seita – igreja, temas sobre conflitos de classes sociais, a relação entre pentecostalismo, magia e sincretismo e, mais recentemente, estudos sobre a relação entre pentecostalismo, modernidade e pós-modernidade.

and Wealth Gospel”, em português, a teologia da prosperidade. (cf. FRESTON; 1994). Trata-se de uma corrente religiosa cuja mola propulsora é a confissão positiva e cujo lema é nunca confessar dúvidas, temores, doenças ou qualquer outro mal.

Esta postura diante da prosperidade, de considerá-la uma benção divina e até um sinal do compromisso ético de Deus para com o fiel, no caso específico da Igreja Universal, pode ser melhor compreendida a partir do exame de certos traços de sua teologia. No seu livro *‘Teatro, templo e mercado’* (1999), ao expor as razões que justificam a existência de uma visão de mundo teológica própria da Igreja Universal, Leonildo Silveira CAMPOS chama a atenção para a importância atribuída por parte dos pentecostais à experiência. Este conceito de experiência, no que diz respeito à Igreja Universal, é um traço fundamental de sua teologia. Trata-se de um conceito muito bem situado no corpo de doutrinas deste grupo. Isto se verifica ao se levar em consideração uma afirmação de um dos mentores do Bispo Edir Macedo, uma de suas primeiras influências no campo evangélico. Fala-se aqui do fundador da Igreja de Nova Vida, grupo de onde saiu Edir Macedo na metade da década de 70, o bispo Robert MCALISTER. No seu livro *“A experiência pentecostal”* (1977: 63, 64), MCALISTER afirmara que *“no pentecostalismo é a teologia que brota da experiência e não esta da reflexão teológica”*. O próprio fundador da Igreja Universal, no seu livro *“A libertação da teologia”* (1997) conclama os cristãos para uma *“experiência genuína e contínua”* com Cristo, que deve ser buscada nos evangelhos e praticada cotidianamente.

Na Igreja Universal, a prosperidade é apenas uma das benesses que podem ser conquistadas pelos seus membros e um dos frutos que podem ser colhidos a partir da experiência acima mencionada. Distanciando-se um pouco de um terreno teológico e aproximando-se um pouco mais de uma discussão sociológica, levando-se em consideração o que Wilson GOMES (1996:230) comenta a respeito da Igreja Universal, verifica-se que a

categoria mais fundamental da teologia e filosofia deste grupo é a *posse*, isto é, a detenção de uma vida próspera, de um corpo livre de espíritos malignos, logo, saudável e de um lar com laços familiares estáveis. O estatuto que a experiência possui no nível teológico, a *posse* possuiria no nível sociológico.

Segundo a argumentação de Wilson GOMES (1996: 231), este termo não significa posse mística ou transe, mas a detenção de bens em vista de sua fruição. São bens geralmente descritos como elementos indispensáveis para aquilo que se pode qualificar de uma vida digna e feliz.

O autor defende a idéia de que a mola propulsora das reuniões do grupo e da vida do fiel é a idéia de posse. Os fiéis devem tomar posse daquilo que é necessário para uma vida feliz. Está implícita neste imperativo a concepção segundo a qual a vida humana conforme a vontade de Deus, a vida humana autêntica, é aquela em que os homens possuem e desfrutam dos bens do mundo. Prosperidade, saúde e uma vida familiar que usufrui de estabilidade, como já foi afirmado, inserem essencialmente a existência humana, enquanto são sinais da realização do destino que Deus deu ao homem. A teologia da Igreja Universal defende, portanto, que só em gozo destes bens o homem vive conforme o desejo do criador.

De uma maneira genérica, ao se analisar um empreendimento religioso como a Igreja Universal o pesquisador percebe que está diante de um fenômeno alvo e criador de controvérsias. A igreja é criticada por um suposto uso utilitário e mágico do sagrado, por promover uma religião de caráter individualista e massificadora, por não formar uma comunidade, por não fornecer aos seus pastores uma formação teológica profunda e também por apresentar liturgias que manipulam elementos oriundos de religiões distintas como catolicismo, espiritismo e candomblé. Neste sentido de crítica se enquadram quase que todos os meios de comunicação impressa, jornalística, e também alguns nomes do

cenário acadêmico brasileiro, a exemplo do próprio Wilson GOMES, citado anteriormente, e o pesquisador José BITTENCOURT FILHO (2003).

Por outro lado, existem abordagens sobre a Igreja Universal que buscam ir além das controvérsias e das características que facilitam a formação de críticas. São abordagens que buscam compreender a própria lógica do empreendimento religioso, inclusive sua eficácia simbólica e comunicativa, a exemplo dos estudos de Cecília Loreto MARIZ (1994), Leonildo Silveira CAMPOS (1999) e Paul FRESTON (1993). São estudos que tentam apreender a importância social do fenômeno, atentando para o que Max WEBER (1982: 335) afirma nos seus ensaios sobre a psicologia social das religiões mundiais: *“nem as religiões, nem os homens são livros abertos. Foram antes construções históricas do que construções lógicas ou mesmo psicológicas sem contradição”*.

CAPÍTULO II

METODOLOGIA

Os primeiros contatos com o fenômeno, a formação da inquietação antropológica e a escolha do objeto

Antes de estudar a Igreja Universal do Reino de Deus enquanto fenômeno religioso de grande importância, mantive contatos esporádicos com esta denominação. Os contatos se deram por intermédio da televisão. Pelos idos de 1989 lembro-me de imagens veiculadas por um canal de televisão que mostravam a realização de um mega-culto da Igreja Universal no estádio do Maracanã, que se encontrava lotado. No gramado, um pequeno palco montado tinha o bispo Edir Macedo enquanto coordenador principal do evento. As imagens que vêm à minha mente encontram-se desconexas. Pessoas deixando óculos, muletas e próteses de pernas e braços diante do palco, submetendo-se a orações proferidas pelos pastores e pela multidão que lotava o estádio. Ao final da oração, brados coletivos da palavra “*sai*” são dados três vezes, tanto pelos pastores como pela massa de fiéis que preenche as arquibancadas do estádio. Uma outra imagem, símbolo de grande polêmica, mostrava assistentes da igreja carregando sacos em direção aos túneis do vestiário. O conteúdo desses sacos, fosse ou não fosse dinheiro dos fiéis, ainda hoje serve de especulação.

Este foi um primeiro contato. Um outro se deu no ano de 1995, no mês de outubro, ao assistir o Jornal Nacional. Eram mostradas cenas do bispo Von Helde chutando a imagem da santa padroeira do Brasil, Nossa Senhora Aparecida. Num programa matutino de

televisão, o bispo Von Helde, em São Paulo, levava para o estúdio uma imagem de gesso da santa e para demonstrar a “*falsidade*” do culto aos ídolos, chutou algumas vezes a estátua de gesso. Este acontecimento, que foi assistido por algumas dezenas de milhares de pessoas, tornou-se nacionalmente conhecido, graças à reprodução dessas imagens pela Rede Globo de Televisão, concorrente ferrenha da Rede Record e de sua proprietária, a Igreja Universal do Reino de Deus. O resultado foi uma verdadeira comoção nacional e a exaltação de ânimos no embate entre a mídia e a Igreja Universal.

As minhas impressões acerca da Igreja Universal, nesta época, estavam imbuídas de um preconceito próprio de alguém que não conhece um certo universo cultural, mas que, mesmo assim, acredita piamente na sua forma de interpretar esta realidade.

No ano de 1999, já engajado na universidade, no curso de Ciências Sociais, tive a oportunidade de empreender uma tentativa de aproximação analítica com a Igreja Universal do Reino de Deus. Estava cursando a disciplina Métodos e Técnicas de Pesquisa II, e envolvido na discussão a respeito da metodologia de caráter qualitativo e do trabalho de campo. Como proposta de avaliação, foi sugerida pelo ministrante da disciplina a idéia de cada aluno escolher um objeto e descrevê-lo etnograficamente. Desse modo, empolgado com as leituras, tanto da disciplina, como também com as obras de antropologia e sociologia da religião que estavam sendo trabalhadas no PET- Antropologia¹⁰, refleti acerca da possibilidade de se realizar um trabalho de pesquisa sobre a Igreja Universal do Reino de Deus.

Minhas primeiras idas à Igreja Universal, com este intento, foram efetuadas no mês de Março de 1999. O templo escolhido localizava-se na rua Getúlio Vargas, no número

¹⁰ Refiro-me aqui ao Programa Especial de Treinamento em Antropologia. Trata-se de um grupo de doze bolsistas tutelado por um professor doutor, instalado no campus da Universidade Federal de Campina Grande.

599, e era conhecido como a Catedral da Fé, ou Sede. Trata-se do principal templo da Igreja Universal na cidade de Campina Grande.

As visitas se deram nos meses de março, abril e maio. O meu estranhamento para com a forma iurdiana de se vivenciar o cristianismo se manifestou em inúmeras situações, principalmente nas horas passadas no interior do templo durante as celebrações dos cultos.

A única informação que eu tinha acerca da Igreja Universal era de que se tratava de uma denominação neopentecostal. A idéia de pentecostalismo que a minha mente guardava não estava muito clara. Achava que a única diferença entre o culto de uma igreja como a Universal e os cultos pregados nas demais igrejas protestantes, de caráter mais tradicional, repousava no grau de efervescência. No entanto, com um estudo de obras que discutiam precisamente o fenômeno do pentecostalismo, pude perceber que o grau de efervescência que marca o culto iurdiano e o distingue de outras denominações protestantes, é apenas um dos elementos diferenciadores desta denominação.

Durante os três meses do primeiro contato com a IURD, algo que sempre me intrigava era a forte ênfase que as mensagens veiculadas pela igreja colocavam sobre a figura do Diabo. A antagonização da figura do demônio para com Deus era enfatizada em todas as reuniões que se realizavam durante a semana. Gradativamente fui compreendendo as especificidades do dualismo iurdiano. Consegui vislumbrar o lugar que o Diabo ocupa na doutrina pregada pelos pastores da igreja e, a partir de conversas com os fiéis, na igreja e nas residências destes, pude visualizar a função (re)ordenadora da vida que este dualismo exerce.

As conclusões às quais eu cheguei nesta época serviram de base para a produção de um primeiro trabalho sobre a igreja. Trata-se de um relato desta primeira experiência de

campo, intitulado: *Te repreendo ou te abençôo? Estudo acerca da relação dualista entre bênção e maldição na Igreja Universal do Reino de Deus*.

Após a realização do exercício etnográfico para a disciplina Métodos e Técnicas de Pesquisa II continuei interessado em pesquisar a IURD.

A permanência desta inquietação em meu espírito deu ensejo a feitura de um posterior trabalho sobre a Igreja Universal, já no semestre final da graduação em Ciências Sociais.

Neste segundo momento, fiz uma pesquisa qualitativa durante os meses de Outubro, Novembro e Dezembro de 2001 a qual resultou numa monografia de final de curso intitulada *“Drama, corpo e teologia – uma análise sócio-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus”*.

No ensaio monográfico acima referido busquei problematizar a intensidade dramática dos rituais celebrados no Templo da Fé em relação com o modo como a religiosidade iurdiana usa a materialidade corpórea nestes rituais, além de também tentar identificar a existência de uma teologia própria à Igreja Universal do Reino de Deus.

Em 2003, a partir das leituras efetuadas nas disciplinas oferecidas pelo Mestrado em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, novas inquietações vieram à tona e estimularam uma nova ida à campo, com o intuito de aprofundar a análise do fenômeno.

As leituras realizadas durante o primeiro ano do mestrado serviram para delimitar fenomenologicamente um objeto a ser estudado numa situação futura. A partir do estudo de obras que problematizavam a experiência religiosa individual e também a interpretavam em contextos ritualísticos, buscando identificar os elementos que compõem a performance ritual, pude escolher a cura como fenômeno possível de ser analisado em pesquisa cujas etapas foram divididas e realizadas durante o ano de 2004.

Cura, ritual e experiência constituem uma tríade cuja relação é exposta nas páginas deste trabalho. É importante colocar que a cura constitui um fenômeno bastante relevante no âmbito dos rituais da IURD e também no imaginário do seu conjunto de membros. Os próprios programas de rádio e televisão veiculados por esta igreja estão repletos de relatos de recuperações de saúde. Trata-se aqui de pessoas que estando doentes num primeiro momento, ao começarem a participar dos rituais da Igreja, tiveram seus corpos curados.

Não só a televisão e o rádio constituem meios de constatação das curas. Os próprios cultos são situações que as tematizam. Desse modo, é de fundamental importância identificar e compreender os processos específicos através dos quais o ritual produz uma transformação na experiência de seus participantes, buscando visualizar a influência exercida sobre a saúde física e mental dos participantes pela carga de dramaticidade dos cultos.

A escolha da tríade supra mencionada como objeto a ser problematizado no presente trabalho está vinculada a uma postura individual minha de buscar completar e aprofundar uma análise pessoal do empreendimento religioso conhecido como Igreja Universal do Reino de Deus.

A localização espacial da pesquisa, as dificuldades e os aspectos metodológicos do trabalho

O Município de Campina Grande¹¹ apresenta hoje um diversificado e rico campo religioso. Percorrendo o interior da cidade percebe-se que o leque de bens simbólicos oferecido é bastante diversificado. Terreiros de umbanda (estes em lugares bastante

¹¹ Campina Grande fica situada na mesorregião do Agreste do Estado da Paraíba, na zona oriental e trecho mais escarpado (de grande declive) do planalto da Serra da Borborema. Possui uma área de 518 quilômetros quadrados e uma população cuja estimativa ultrapassa um pouco os 400.000 habitantes.

periféricos), denominações católicas carismáticas e tradicionais, igrejas protestantes, centros espíritas e até locais de devoção para os adeptos das filosofias espirituais do Oriente podem ser encontrados por um observador curioso.

No caso mais específico do protestantismo, a oferta de bens simbólicos também é marcada pela diversidade. Igrejas protestantes reformadas dividem o espaço urbano com denominações pentecostais ou neopentecostais. E no que diz respeito ao fenômeno neopentecostal, ou pentecostalismo autônomo, este tem dado passos firmes no espaço urbano de Campina Grande.

A Igreja Universal do Reino de Deus tem sido uma das representantes deste avanço pentecostal em terreno campinense. Inúmeras vezes os moradores de bairros mais distantes do centro da cidade surpreendem-se com a transformação de antigos galpões ou supermercados em templos da IURD.

Dois templos da IURD constituíram locais de coleta dos dados discutidos nas páginas deste trabalho. Um dos templos foi o prédio conhecido como Templo da Fé, ou Catedral, localizado na rua Getúlio Vargas nº 599, no centro de Campina Grande.

Este prédio foi visitado durante a fase inicial da pesquisa. Durante o primeiro mês. Após desentendimentos com o pastor que estava à frente dos trabalhos neste templo, cujas razões serão expostas um pouco mais adiante, a minha presença na Catedral ficou completamente impossibilitada. Após o primeiro mês, o referido templo só foi visitado em vigílias ou em correntes que ocorreram apenas em seu interior.

Para que a pesquisa prosseguisse, um outro templo da IURD teve que ser escolhido. A pesquisa teve prosseguimento em um templo localizado num bairro distante do centro, conhecido como Palmeira. Neste bairro, o prédio utilizado como templo é alugado e localiza-se na rua Professor Balbino.

O trabalho de campo cujos resultados são discutidos na presente dissertação teve duração de quatro meses. A coleta de dados foi feita, inicialmente, no prédio do Templo da Fé. Dadas as dificuldades apresentadas, o seu prosseguimento ocorreu em um outro templo, já mencionado.

É bom que se esclareça quais as dificuldades que se apresentaram durante o primeiro mês de trabalho. Era intenção minha realizar o trabalho de campo integralmente no Templo Da Fé. Logo na primeira semana de ida à campo, no dia 9 de março de 2004, após o término da reunião, dirigi-me até o pastor titular, que havia celebrado o culto, para expor as razões de minha presença no templo bem como as intenções por trás. Falei da pesquisa que ora se iniciava, dos seus objetivos e da relevância de se estudar a IURD, dada a sua importância contemporânea no cenário religioso brasileiro. Disse-lhe também que já havia feito trabalhos anteriores sobre a IURD naquele templo específico e que agora pretendia aprofundar a análise. Após escutar-me o pastor colocou que não poderia dar uma resposta naquele exato momento. Ele teria que ir até João Pessoa, onde fica a Sede Estadual, o principal templo da IURD no estado da Paraíba. Após falar com o bispo estadual e passar-lhe as minhas informações, ele me daria alguma resposta. O pastor colocou que eu só poderia obter a resposta uma semana depois, na próxima segunda-feira.

Na semana anterior ao recebimento da permissão para a realização do trabalho, permaneci visitando o templo de modo a rever pessoas com as quais havia mantido contatos durante as pesquisas anteriores. Revi alguns membros, apresentei as mesmas informações que dissera ao pastor e obtive compreensão dos interlocutores. Dei início às observações de campo, ainda de maneira assistemática, uma vez que estava esperando o aval do pastor.

Uma semana após o primeiro contato com o pastor, fui a sua procura, no dia 15 de Março. Obtive a autorização, ainda que com muitas ressalvas. Foi colocado que era

estritamente proibida o uso de máquinas fotográficas, câmeras de vídeo e gravadores de som no interior do templo. Uma última ressalva foi a de que a minha presença seria observada e vigiada. Que eu fizesse o trabalho de maneira a não gerar problemas para a igreja.

Obtida a permissão, teve início oficialmente o trabalho de campo. Minhas observações adquiriram natureza sistemática e participante. A medida que fui visitando o templo, fui sendo percebido por obreiros, membros e pastores. Dentre os membros, os que percebiam a minha presença eram aqueles com quem eu já havia mantido contatos. Dentre estes havia a pessoa de Dona Socorro¹².

Esta senhora havia assistido a apresentação da minha monografia diante da banca examinadora, em Maio de 2002, numa exposição aberta ao público. Ela havia sido um dos sujeitos que eu entrevistara durante o trabalho de campo, junto com dois filhos seus. Devido ao fato de cartazes com a data da apresentação da monografia terem sido fixados nos corredores da universidade, e de um dos filhos de Dona Socorro estudar na UFCG, no dia da defesa pública da monografia Dona Socorro esteve presente com um de seus filhos.

Foi exposto então uma interpretação do fenômeno que fazia uso de metáforas como o teatro e o drama e que problematizava as implicações da conversão ao universo religioso da IURD.

Ao retornar ao templo da IURD, ao Templo Da Fé, mantive novos contatos com Dona Socorro. Ela se mostrou bastante surpresa com a minha presença na igreja e perguntou as razões. Após ouvir-me, ela colocou que não havia gostado do que eu falara a respeito da Igreja Universal na ocasião referida acima. Segundo sua argumentação, teria

¹² O expediente adotado neste trabalho é o de utilizar nomes fictícios para se referir aos sujeitos da pesquisa. A fim de evitar algum tipo de prejuízo a pastores, obreiros e fiéis que colaboraram com esta pesquisa, prefiro não mencionar nomes.

faltado solenidade e respeito da minha parte e da parte dos professores examinadores na discussão de um tema tão sagrado como a Igreja Universal. O trabalho teria sido bastante crítico e injusto com a Igreja. Ela se encontrava, portanto indignada com a minha presença na Igreja e também com os meus intuitos.

Tentei ao máximo reparar a situação no diálogo. A senhora não aceitou minhas justificativas e disse que eu não procurasse entrevista-la que a mesma não se faria disponível.

Apesar deste desentendimento, dei prosseguimento ao trabalho. Permaneci indo ao Templo da Fé, continuei a fazer as observações e cheguei inclusive a acertar horários para entrevistas.

Era intenção minha aplicar questionários entre o conjunto de pessoas freqüentadoras do Templo da Fé. Cheguei a elaborar questionários que buscavam identificar o perfil sócio-religioso e sócio-econômico dos freqüentadores do templo, a fim de identificar os membros e os não membros e suas trajetórias sócio-religiosas.

Ao decidir aplicar questionários, achei necessário ir até o pastor para pedir-lhe permissão para o mesmo. Após o término de uma reunião, fui até o pastor perguntar a respeito dos questionários. O mesmo já se encontrava de sobreaviso a respeito dos desentendimentos ocorridos comigo e Dona Socorro. Ele colocou que se encontrava decepcionado com a minha pessoa, pois eu teria, numa outra ocasião, exposto um trabalho que ridicularizara a Igreja e também deixara uma fiel constrangida. Devido ao uso desse expediente, eu não poderia mais realizar nenhum tipo de trabalho no Templo da Fé e que ele iria entrar em contato com os pastores de outros bairros para que minha possível presença em outros prédios da IURD fosse vigiada.

Não procurei polemizar com o pastor. Embora a postura logo depois do diálogo tenha sido a de um pânico controlado, hoje este ocorrido é visto com outros olhos.

O antropólogo chega a campo com um entusiasmo típico de quem pensa estar capacitado o suficiente para apreender o fenômeno a ser investigado. O conhecimento dos métodos e técnicas antropológicos recomendados para a realização de um bom trabalho de campo e uma suposta segurança de quem já foi a campo e se vê como conhecedor de suas armadilhas preenchem e estimulam o entusiasmo acima mencionado. Ao dar início ao campo, todas as certezas e todas as escolhas pré – estabelecidas dão espaço às dificuldades de relacionamento, perdas de ânimo, conflitos entre o que se idealizou e o que torna-se necessário ser feito, tudo isso, em conjunto, mostra que uma vez em campo, os rumos tomados não passam exclusivamente pelo crivo do pesquisador.

Tratam-se de situações importantes que constituem aspectos do trabalho de campo que devem ser discutidos e tematizados. Pelo menos é o que afirma BERREMAN (1990) no seu artigo *‘Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia’*. O autor mostra que o antropólogo deve tomar consciência de que o trabalho de campo põe o pesquisador diante de armadilhas que fogem ao seu controle. Inserido em situações nas quais os sujeitos são pessoas que diferem consideravelmente do antropólogo em termos de interesses e perspectivas, é importante que o pesquisador saiba fazer uso tanto dos conhecimentos teórico – metodológicos bem como de sua intuição.

Após a conversa com o pastor, decidi verificar a possibilidade de dar prosseguimento a pesquisa em outro templo. Eu já prestara a atenção na presença de moradores do bairro da Palmeira no Templo da Fé. Eu os havia conhecido durante a pesquisa do ano de 2001, quando eu cheguei a entrevistar alguns frequentadores do templo da IURD localizado no bairro da Palmeira.

Eram quatro pessoas que moravam no bairro da Palmeira, (dois homens e duas mulheres), mas que trabalhavam num hospital localizado na rua Getúlio Vargas, situado um pouco antes do templo da IURD. Quando os turnos de cada um se encerravam no hospital, o que muitas vezes ocorria por volta das 18:00 horas da tarde, eles se dirigiam ao Templo da Fé para assistir as reuniões das 19:00 horas.

Ao falar um pouco da realização da pesquisa sobre a IURD com estas pessoas, dias após os desentendimentos com o pastor, fui convidado a ir até o templo da Palmeira. As idas até este templo tiveram início no mês de Abril, no dia 08.

Ao chegar no templo da Palmeira, numa noite de quinta feira, tive a oportunidade de rever algumas pessoas com as quais mantivera contatos durante o ano de 2001, em pesquisa anterior. Assisti o culto e após o seu término, fui até o pastor acompanhado de um obreiro o qual havia sido entrevistado por mim em ocasião anterior. Disse-lhe a mesma coisa que havia dito ao pastor da Sede, sem revelar os desentendimentos ocorridos na Sede. Ao falar, o pastor mostrou ser alguém mais solícito com a presença de um pesquisador no templo referido. Surgiu a impressão de que o mesmo não havia tomado conhecimento dos problemas que haviam ocorrido. A pesquisa prosseguiu até o seu término neste templo do bairro da Palmeira.

Os dados discutidos aqui possuem natureza estritamente qualitativa. São frutos de entrevistas realizadas com base num roteiro de perguntas previamente estabelecido, e observações realizadas no interior dos templos já mencionados. No que diz respeito às entrevistas, estas foram feitas em número de 20, sendo que 3 delas foram realizadas com membros frequentadores do Templo da Fé. As observações, durante quase todo o período da pesquisa, foram feitas em regime sistemático com caráter participante, com anotações em diário de campo. Questionários não foram aplicados. Os dados relativos ao perfil sócio-

econômico e sócio religioso bem como a trajetória da afiliação foram coletados nas residências dos entrevistados a partir das entrevistas.

O acesso aos curados foi efetuado a partir de uma rede de informantes formada no interior do templo da Palmeira. Os quatro membros mencionados anteriormente conheciam pessoas que possuíam testemunhos de cura. Cada um deles conseguiu apresentar um membro que tinha um testemunho pessoal de cura ou que conhecia alguém que havia sido curado. A medida que os homens e mulheres iam sendo entrevistados, pedia-se a indicação de alguém que também fosse membro da igreja e pudesse ser entrevistado, de modo que a rede de sujeitos possíveis de serem entrevistados foi se formando gradativamente.

Em auxílio à análise dos dados oriundos das entrevistas foram tomadas as anotações do diário de campo. A atitude de registrar em diário as impressões das situações vivenciadas pelo grupo investigado gerou frutos valiosos em termos metodológicos. Lembrando o que Roberto MOTTA coloca no texto “*Edjé Balé – Alguns aspectos do sacrifício no Xangô de Pernambuco*”, Roberta CAMPOS (1995) comenta a importância das observações e anotações do diário de campo, uma vez que fornecem o referencial empírico do que pode aparecer no discurso dos entrevistados. Ora, é nas páginas do diário de campo que se anotam fenômenos cuja importância só pode ser registrada se observados em plena realidade. Trata-se aqui do registro dos imponderáveis da vida real, cuja importância é justificada em páginas escritas por MALINOWSKI (1984) já no século passado. Toda a discussão a respeito dos rituais da IURD, além de ser fruto de uma leitura cuidadosa da literatura sócio-antropológica especializada sobre o assunto, também buscou subsídios em anotações de campo.

Uma literatura sobre o assunto abordado também foi extensamente utilizada como ponto de orientação e comparação com os dados colhidos, fazendo-se um esforço em articular o fenômeno em sua existência empírica com uma abordagem teórica.

Os recursos metodológicos utilizados, portanto, o foram no sentido de se atingir ou desvendar o significado real existente por trás de uma suposta áurea de exótico a partir da qual se interpreta a IURD usualmente.

CAPÍTULO III

DESCREVENDO O FENÔMENO

O templo e os cultos

O objetivo deste capítulo é descrever etnograficamente os locais de culto iurdiano visitados por mim, e também as próprias reuniões, buscando apresentar como os dois templos organizam e distribuem seus rituais durante a semana.

Como já foi colocado no capítulo referente a metodologia, a pesquisa cujo fruto é a presente dissertação foi realizada em dois templos da Igreja Universal, localizados na cidade de Campina Grande, no estado da Paraíba.

As idas a campo tiveram início no mês de Março do ano de 2004, precisamente no dia oito, numa segunda-feira a noite. Naquela noite era realizada no Templo da Fé a Reunião dos Empresários.

Ao adentrar no salão, cerca de meia hora antes do horário de início da reunião, escolhi um assento em uma das últimas filas de bancos que se espalhavam pelo amplo salão. A escolha do lugar se deu pelo motivo de eu ter visto uma fiel de quem, havia muito, não tinha notícia. Esta fiel é Dona Ana, uma obreira da igreja. Na época do trabalho monográfico feito a respeito da IURD, em 2001, esta obreira demonstrara uma atenção bastante carinhosa para comigo. Isto fez com que um laço de amizade fosse criado entre nós. Ao vê-la, decidi me aproximar. Ao me ver, Dona Ana logo estendeu a mão para cumprimentar-me. Ela estava, neste momento, conversando com uma outra pessoa. Quando o seu diálogo terminou ela dirigiu-se a mim e demos início a uma conversa. Perguntei a ela

se sua vida ia bem, ao que ela me respondeu positivamente. Ela logo perguntou se eu havia “*aceito a Cristo*”, uma vez que eu estava retornando à igreja. Falei-lhe que me encontrava na igreja com a intenção de dar início a uma nova pesquisa, só que desta vez uma pesquisa para o mestrado. Esclareci-lhe a minha situação de pós-graduando. Percebi que ela não estava usando o uniforme de obreira. Pensei comigo sobre a possibilidade dela não mais estar servindo a igreja na função que outrora lhe cabia, ao que formulei a pergunta se ela continuava obreira da igreja. A resposta foi sim, salientando que neste dia específico era-lhe permitida a vinda ao templo sem o uniforme. Fui perguntado se estava vindo com frequência ao templo e respondi que iria procurar estar presente na igreja o maior tempo possível. Dona Ana deu um firme “*venha*” como contrapartida à minha colocação. Depois, uma mulher, provavelmente sua amiga, se aproximou e a chamou para conversar. Nós nos despedimos momentaneamente. Reservei-me então silenciosamente no assento.

Comecei a observar a variedade de pessoas que chegavam ao salão para assistir a reunião. Chamava-me a atenção a humildade de alguns que entravam no templo, a firmeza com que seguravam suas Bíblias. Algumas pessoas entravam no templo, sentavam-se, começavam a folhear a Bíblia, retiravam papéis de seu interior, anotações de estudo ou pedidos de oração. Outros se dirigiam aos bancos e se ajoelhavam, colocando os braços na parte acolchoada e proferiam orações silenciosamente. Outras pessoas, doentes, se aproximavam dos assentos sendo auxiliadas por outras. Pessoas com dificuldade para andar, por exemplo.

Nos instantes que antecediam o início da reunião eu observava também o espaço no qual o culto iria ser realizado. Ficara impressionado com a beleza e o aconchego do templo desde o momento de chegada. A segurança e firmeza que a parte externa do prédio transmite é equivalente ao conforto e opulência presentes no espaço interno. Externamente,

a fachada do templo exhibe em letras góticas o mote da igreja: *‘Jesus Cristo é o Senhor’*, tendo logo abaixo *“Igreja Universal do Reino de Deus”* e ainda abaixo do nome denominacional o símbolo iconográfico de um coração e dentro dele uma pomba em pleno vôo. O nome da igreja, o mote e o ícone se encontram fixados na fachada em cor dourada¹³.

Fiquei admirado, portanto, com a estrutura física do prédio desde o portão de entrada. A sua grandiosidade, provavelmente, transmite àqueles que nele adentram uma sensação de permanência, afastando toda e qualquer característica de fragilidade que uma construção mais modesta pudesse denotar. Fiquei imaginando em possíveis *traços barrocos* que os templos e as liturgias iurdianas possuem, no sentido de fazer com que seus participantes sofram espanto ao adentrar nos templos.

Internamente o espaço é amplo, com quatro agrupamentos de bancos que comportam cerca de 450 pessoas, tendo ainda uma galeria superior que pode agregar duzentas pessoas. Os sistemas de ventilação e som são sofisticados, com caixas acústicas fixadas nas paredes laterais do salão de cultos, proporcionando um efeito de som *surround* nas horas de louvor, e também caixas de ar-condicionado presas nas paredes, produzindo no templo uma agradável sensação de frescor. O altar se assemelha muito a um palco. É amplo e eleva-se cerca de um metro e meio do nível do piso que compõe a igreja. No seu espaço estão o púlpito (ou tribuna), atrás deste, numa distância de cerca de seis metros, encontra-se uma fonte de água usada nos dias de batismo. Acima da fonte, um quadro com a pintura de um córrego. No palco-altar também se encontram um teclado órgão para o acompanhamento dos momentos de louvor, uma mesa de alvenaria, à direita da fonte, com alguns elementos que durante o culto são manipulados e distribuídos entre os fiéis,

¹³ O prédio passou por uma reforma no início da década de 1990 e antes de ser adquirido pela IURD sediava o antigo Cine-Avenida.

condizentes com a corrente a ser realizada no dia. Por sobre a mesa, permanentemente, se encontram um candelabro para sete velas, uma Bíblia aberta (também deixada no púlpito), um cálice com óleo e um outro com vinho e uma jarra com água. De frente à mesa, uma cruz branca, iluminada internamente, com 1,80m permanece de pé. O altar é um espaço isolado por duas grossas colunas que se erguem do piso indo até o teto, cujo acesso é permitido por dois lances de escada, um em cada lateral. Numa fachada interna do templo, em cima do altar, lêem-se os dizeres em dourado: “*Jesus Cristo é o Senhor*”, tendo, ao lado da frase, uma cruz também em dourado.

O culto teve início às 19:00 h. Ao entrar no altar, por uma porta lateral, o pastor iniciou a reunião com um período de oração. Ao adentrar, todos os que se encontravam assentados aguardando, levantaram-se e a pedido do pastor, fecharam os olhos, colocaram as mãos na região do peito e passaram a concordar com a oração proferida, repetindo as frases. O momento da oração tomou os primeiros 40 minutos da reunião.

Ao proferir a última frase, foi pedido para que todas as pessoas colocassem as mãos em cima de suas cabeças. Foi dada então continuidade à oração, só que desta vez num tom mais enfático. As frases proferidas tematizavam os males que provavelmente estivessem afligindo as vidas dos fiéis. O pastor dizia: “*Senhor Jesus, tu sabes que acreditamos em ti, liberta estas pessoas, então, de todo mal, de todo sentimento de angústia, de todo mal físico, de toda incapacidade, tira a miséria das vidas dessas pessoas, tira o olho grande, a pobreza*”; neste instante a palavra “*queima*” começou a ser proferida pelos fiéis. Todo o espaço interno da igreja estava envolvido pelo coro coletivo que bradava com veemência: “*queima*”, “*queima*”. Num certo momento, o pastor colocou: “*Que todo mal, toda tristeza, toda doença, toda miséria, em nome de Jesus, de Jesus, sai, sai*”. Todos aqueles que se encontravam no templo, em um só gesto, ao proferirem a palavra “*sai*”, jogaram as mãos

para cima simbolizando a expulsão dos males tematizados nas orações. Ao término da oração, seguiu-se um momento de alívio. As pessoas respiravam fundo, relaxavam os ombros, os braços, passavam as mãos no rosto. Durante os quarenta minutos de oração o pastor e os obreiros estiveram percorrendo o templo fazendo orações com imposição de mãos.

À oração seguiu-se a pregação. O pastor dirigiu-se até o púlpito e iniciou o sermão da noite com a seguinte frase: “*Deus está à procura de pessoas que tenham um espírito diferente*”. Era chamada a atenção para o fato de que os *‘filhos de Deus merecem ter uma vida digna’*, mas que para isso ocorra é necessário que as pessoas façam por onde. Era colocado que o espírito do fiel deveria ser determinado, que ele precisava ter fé. Segundo as palavras ditas na pregação, *‘a fé tem o efeito de um raio. Ela existe de tal modo que é capaz de destruir todos os males. Ao mesmo tempo destrói e purifica’*. A posição de coitado, de vítima, que algumas pessoas pudessem vir a ter era fortemente criticada. O crente teria que ter iniciativa. Com o pouco que ele tivesse, se ele ofertasse, *“se ele sacrificasse e materializasse sua fé, Deus materializaria suas bênçãos”*.

Ao final da pregação, um novo momento de oração foi iniciado. Foi sucedido pelo pedido de dízimos e ofertas nesta ordem. Os obreiros se aproximaram do púlpito, num grupo de quatro, e se posicionaram de frente para os bancos. Nas mãos de cada um, respectivamente, um cálice com óleo, um alforje vermelho para que nele se colocassem dízimos e ofertas, alguns exemplares da Folha Universal e cinco volumes do livro “*Orixás, Caboclos e Guias*” do Bispo Edir Macedo. Ao pedir os dízimos o pastor colocava que estes representavam 10% de tudo que o fiel recebesse. O grau de fidelidade do crente para com Deus permitir-lhe-ia exigir o que lhe é de direito, a prosperidade. O crente fiel é aquele que oferta a Deus, mas que também lhe dá o dízimo. Depois do pedido dos dízimos, houve um

período de louvor e, logo depois, as ofertas foram pedidas. Era colocado que ao ofertar, o crente deveria sacrificar à Deus. O que este lhe pedisse deveria ser dado. Vários valores de ofertas foram estipulados, seguindo uma ordem decrescente, a partir de R\$ 30,00 chegando até R\$ 1,00. Os que dessem os trinta reais levariam o livro do Bispo Macedo e os que só tivessem um real levariam o exemplar da Folha Universal. Os que nada tivessem deveriam se levantar, se dirigir até o púlpito para serem ungidos com óleo. Ao se encerrar este momento, toda a assembléia ficou de pé, louvores foram cantados e a reunião foi encerrada.

O culto que havia sido realizado nesta noite era conhecido pelos fiéis e pastores como a Corrente da Prosperidade, que ocorre todas as segundas-feiras. A programação dos cultos da IURD segue um calendário organizado em correntes. À medida que frequenta algum templo da IURD, o indivíduo percebe que em cada dia da semana acontece uma corrente diferente. De segunda a sábado ocorrem, respectivamente, as correntes da Prosperidade, da Saúde, do Espírito Santo e dos filhos de Deus, a Corrente da Família, a Corrente da Libertação e a Corrente Sentimental, também conhecida como Terapia do Amor.

Retornei ao Templo da Fé na noite do dia seguinte, nove de Março, uma terça – feira. Ao chegar no salão, tive a mesma impressão de inquietação tida na pesquisa anterior em relação as vestimentas dos pastores e obreiros. Vestiam roupas brancas, calça, camisa e sapatos. As obreiras vestiam uma beca branca, própria de enfermeiros e médicos, por cima da vestimenta tradicional, composta por saias azul escuro que vão até o joelho e blusas brancas que possuem o ícone da igreja e o nome Universal costurados no tecido em tamanho bastante pequeno.

Um dos pastores percorria o templo com um microfone e um rádio nas mãos, transmitindo via Rádio Cariri para os ouvintes da programação radiofônica da igreja,

alertando para a reunião que ia ocorrer naquela noite. Era a Sessão Espiritual do Descarrego. Fiquei muito intrigado com o tipo de roupa usada pelo quadro de liderança da Igreja. Percebi que um dos pastores se encontrava assentado em uma das primeiras fileiras de bancos, já perto do altar. Eu ainda não havia colocado para nenhum pastor as minhas intenções quanto à pesquisa. Este pastor estava conversando com uma fiel da Igreja, possivelmente prestando atendimento. Quando vi que a fiel já havia se afastado, acenei com a mão e ele respondeu positivamente, permitindo a minha ida até a sua pessoa. Dirigi-me até ele e me apresentei. Disse que era estudante da Universidade Federal de Pernambuco e que estava ali com a intenção de realizar um trabalho de pesquisa. Coloquei que o meu trabalho não buscava ter um conteúdo jornalístico, que eu apenas desejava observar as reuniões e conversar com alguns fiéis. O pastor escutou bastante pacientemente. Quando eu terminei de falar, ele disse que eu poderia fazer este trabalho, mas que eu procurasse falar com o pastor titular que estava a frente dos trabalhos realizados no templo, pois a *“última palavra no que diz respeito às coisas relacionadas com a Igreja vêm dele”*. Agradei a atenção. Nós trocamos um aperto de mão e ele me desejou boa sorte.

Voltei ao meu lugar. Faltavam vinte minutos para o início da reunião. Um obreiro que transitava pelo salão, perto de onde eu estava se aproximou de mim e sentou-se no banco da frente. Iniciamos uma conversa. Ele perguntou meu nome e também quis saber se eu estava disposto a aceitar os desafios propostos por Deus para a minha vida. Respondi afirmativamente. Uma outra pergunta feita foi se eu estava vindo *‘à escola’*. Eu disse que sim e ainda lhe coloquei as mesmas informações já ditas ao pastor minutos antes. Também lhe disse que me encontrava bastante satisfeito com as pregações feitas pelo pastor e pelos outros pastores e que o templo transmitia uma sensação de conforto e segurança bastante agradáveis. Ao terminar de me ouvir falar, este obreiro colocou que, além da pesquisa, eu

fosse ao templo para *“ouvir a palavra de Jesus e ser abençoado”*, que eu *“deixasse Deus entrar na minha vida”*. Ele afirmou: *“Deus tem um plano para mim, para você, para todos nós. Agora é necessário que deixemos ele trabalhar em nós”*.

Após ele ter dito isso, o horário já se encontrava bastante próximo do início do culto. Cumprimentamo-nos e, minutos depois, o pastor titular entrou no templo e iniciou a reunião, todo vestido de branco. O início foi marcado pela oração proferida em conjunto com a congregação. De modo recorrente era pedido às pessoas que desafiassem os espíritos maus que se encontravam em suas vidas, que *“rasgassem seus corações e entregassem suas almas para Deus”*. Foram cerca de 40 minutos de oração. Durante o tempo dessa primeira parte do culto, algumas pessoas foram *“possuídas”*. À medida que os obreiros iam encontrando no templo pessoas que demonstrassem estarem possuídas por demônios, eram estas levadas para o altar de modo que, neste local, as mesmas se submeteriam ao momento de expulsão de demônios. Ao término da oração, foi pedido que toda a igreja se assentasse.

Haviam duas mulheres *“possuídas”* no altar. Uma breve preleção foi iniciada pelo pastor acerca do que é ter *“uma conduta justa diante de Deus”*. Paralelamente ao que era falado, a atenção dos presentes era direcionada para as condições em que se encontravam as duas mulheres. O pastor conversava com as duas, ambas ajoelhadas com as mãos em forma de nó colocadas para trás, e perguntava qual era o espírito que as possuía. Uma delas gargalhava bastante, afirmando ser o *“demônio da frieza sexual”*, dizendo que se manifestava no leito, entre o marido e a esposa, impedindo-os de copularem. Afirmava ser o demônio Pomba-Gira. A outra mulher afirmava, com uma voz rouca, ser o próprio Lúcifer. Além de dialogar com os demônios, o pastor dava prosseguimento à sua fala inicial e chamava a atenção dos presentes para o fato de *“não haver luz no corpo dessas duas mulheres”*, o *“encosto havia escurecido o espírito de cada uma”*. Elas tinham vindo

para a igreja, para se apresentar diante de Deus, no entanto, o Diabo as possuía. Era feita a pergunta: *é justo?* O pastor ressaltava que a conduta fiel do crente para com Deus não implica apenas numa certa frequência aos cultos. A frequência ao templo não significa muito, uma vez que o Diabo era o *“freqüentador mais assíduo”*. O que faltava aos fiéis era *“fome e sede de justiça”*, que poderiam ser justificados a partir de uma conduta fiel. Uma vez querendo justiça, *“o crente não pode se apresentar diante de Deus de mãos vazias”*, *“suas súplicas irão ressoar tal qual a súplica de um mudo”*, *“gritos vazios”*. Após cerca de quinze minutos falando, o pastor deu início ao momento de expulsão dos demônios. Foi pedido que a Bíblia que se encontrava aberta em cima do púlpito fosse trazida para a sua base e que, quando as mãos de cada uma das mulheres tocassem a *“palavra do Deus que liberta”*, os seus corpos iriam se ver livres dos espíritos malignos. O pastor pediu ajuda a um obreiro, que este agarrasse uma das mulheres e a levasse até perto do altar, onde a Bíblia estava. O pastor ordenou que as mulheres tocassem a Bíblia. As duas mulheres se contorciam e proferiam num alto tom de voz a palavra *“não”*. Depois de alguns segundos, as mãos de cada uma tocaram o altar e os demônios foram expulsos. Ambas caíram no chão do altar ao que imediatamente foram auxiliadas por obreiros que se encontravam próximos. Quando cada uma já se encontrava no seu estado de consciência, o pastor fez algumas perguntas acerca de suas vidas. Uma e outra revelaram ser freqüentadoras de terreiros e que estavam com a vida muito *“atribulada”*. Tinham ido à Igreja *“buscar libertação”*. O pastor brincou dizendo que *“a única coisa certa que vocês fizeram foi escolher a Universal como lugar de sua libertação”*, ao que ele acrescentou: *“Aqui nós não fechamos as portas para fazer retiro, nós trabalhamos para libertar os cativos, pois não existe tesouro maior do que uma alma”*. A fidelidade diante de Deus era colocada como um elemento primordial para que o indivíduo tivesse sua alma liberta. Esta postura do fiel deve ser provada diariamente

por intermédio dos dízimos e das ofertas, pois só com estes dois elementos a *“obra de Deus pode crescer e as almas serem libertas”*. Algumas outras palavras foram ditas para as duas mulheres e logo depois elas se dirigiram aos seus assentos. Houve a pregação e um momento de entrega de dízimos e ofertas.

O culto já estava no final. Após a entrega dos dízimos e ofertas, o pastor proferiu uma oração e chamou todos os fiéis para que viessem até a frente, antes de saírem, para receberem um saquinho plástico com água, o qual deveria ser perfurado tendo seu conteúdo aspergido pela casa de cada membro da igreja, para abençoá-la e impedir que os demônios entrem.

Ao frequentar o Templo da Fé, mantive contatos com membros frequentadores do templo da IURD localizado no bairro da Palmeira. Já havia um conhecimento prévio das duas partes, a do pesquisador e a dos membros da igreja, ocorrido durante a pesquisa feita no ano de 2001.

Ao conversar com os membros do outro templo na noite do dia 17 de Março de 2004, ao final da reunião, e expor as razões da presença na Catedral da Fé, fui convidado a ir visitar também o templo da Palmeira, de maneira que, de acordo com a argumentação dos membros, a pesquisa pudesse ser enriquecida com a coleta de dados em dois locais distintos. O convite foi aceito e na noite do dia 20 de Março de 2004 foi feita uma visita ao templo do mencionado bairro. Era uma sexta feira.

Ao chegar no templo, percebi o caráter mais modesto das dimensões externas e internas do prédio. Externamente, o prédio possui a mesma fachada. Internamente, o espaço é bem menor em relação à Catedral. É ocupado por 120 cadeiras de plástico espalhadas organizadamente pelo salão. Após as cadeiras, há o altar que se ergue cerca de um metro do nível do piso da igreja. No seu meio localiza-se o púlpito. Atrás deste, a

direita do pastor, permanece uma coluna de alvenaria que guarda no seu topo uma jarra com azeite consagrado, o qual é manipulado e passado nas mãos por membros e obreiros que, ao chegarem no templo, se dirigem a este ponto do altar e aí proferem suas orações. A direita do púlpito permanece um teclado que é utilizado nos momentos de louvor. Acima do altar, a mesma frase presente na Catedral: “*Jesus Cristo é o Senhor*”, e também uma galeria cujo espaço é ocupado apenas por uma sala na qual permanece o pastor momentos antes do início do culto, estudando e organizando suas pregações provavelmente.

Este templo é alugado. Faz cinco anos que a IURD o mantém no mesmo lugar. É um prédio cujo conjunto de membros e frequentadores é oriundo de bairros como Palmeira, Monte Santo, Jeremias, Jardim Continental e Bela Vista, bairros próximos localizados na mesma zona urbana. O conjunto de membros que frequenta este espaço o faz desde a abertura do templo, em 1993, no bairro do Monte Santo.

A reunião começou às 19:15 horas. Antes do início, uma obreira havia entregue aos que chegavam um papel que tinha o mesmo formato de um “*pé*”. Este papel deveria ser colocado dentro do sapato para que fosse pisado num dado momento da reunião, durante as orações. Neste papel, o fiel deveria escrever os problemas que os afligiam naquele momento de sua vida.

Ao entrar no salão, o pastor deu início a reunião com um período de oração. Ao longo deste primeiro momento, três mulheres apresentaram sintomas de possessão e foram levadas até a frente para serem exorcizadas. Após um breve diálogo do pastor com as entidades que ora possuíam estas pessoas, sendo elas uma “*Pomba Gira*”, o “*Zé – Pilintra*”

e uma “*Mãe-Pequena*”¹⁴, um longo período de oração teve início, acompanhado de tentativas por parte das obreiras de expulsar as entidades.

Após expulsar os demônios, as três senhoras foram levadas até os seus assentos e teve início um momento dedicado ao canto de louvores. Após o canto de três hinos, tiveram início as orações que iriam tematizar os problemas que haviam sido escritos no papel que estava no interior dos sapatos. As pessoas fecharam os olhos, abaixaram as cabeças e apontaram as mãos em direção aos pés. No final da oração bradaram três vezes a palavra “*sai*”, jogando os braços para cima. Após as orações, seguiu-se uma sensação coletiva de alívio ao que foi sucedida pelo pedido de dízimos e ofertas, a pregação e o término da reunião.

Em ambos os templos pesquisados, a organização semanal das reuniões é quase que a mesma. No caso do templo da Palmeira há uma exceção que é o culto do Sábado, quando ocorre uma reunião conhecida como Corrente da Revolta.

Durante a semana, diferentes áreas da vida particular do membro da IURD são tematizadas nas reuniões. É importante que se faça aqui o mesmo exercício didático feito pela antropóloga Roberta CAMPOS (1995) ao expor de maneira organizada os cultos realizados nos templos da IURD no transcorrer das semanas e também os temas de cada reunião.

No caso das segundas-feiras, durante o culto é dada uma forte ênfase na libertação do trabalho assalariado. É a chamada Corrente da Prosperidade, também conhecida como

¹⁴ Utilizando o glossário presente no livro “*Guerra de Orixá*” (2001), da antropóloga Yvonne Maggie, verifica-se o significado dos termos acima colocados no conjunto de crenças afro-brasileiras. No caso da Pomba-Gira, trata-se de um termo que exprime a natureza feminina de Exu. A Pomba-Gira representa uma mulher de vida fácil, “*mulher de sete maridos*”, que faz o bem e o mal, diz palavrões e faz gestos obscenos. Sua imagem de cerâmica representa uma mulher com muitas jóias, algumas vezes vestida de cigana, outras vezes com o corpo pintado de cor avermelhada. A mãe – pequena refere-se a um dos postos da hierarquia espiritual. Trata-se de um médium auxiliar do pai ou mãe-de-santo.

Clamor dos 318. O fervor emocional é mais moderado em relação às quintas, sextas e sábados. Nas terças feiras, a cura é o tema principal da liturgia e das pregações. Ocorre a Sessão Espiritual do Descarrego. O grau de emoção sentido pelo observador é mais forte que nas segundas. Distribui-se elementos chamados de “*pontos de contato*”, os quais são objetos consagrados que são utilizados para purificar o corpo e os locais visitados pelo membro, inclusive sua casa. Nas quartas feiras ocorrem a Reunião do Espírito Santo. Trata-se de um dia onde os membros buscam mais agradecer do que pedir. As pregações são mais prolongadas. Os membros se dirigem ao templo em jejum. A reunião é marcada por uma forte carga emotiva, dada a certeza coletiva de que a comunidade está mais próxima do Espírito Santo. Na quinta feira ocorre a Terapia da Família. Nas pregações feitas pelo pastor e nas orações proferidas pelos fiéis é dada uma ênfase na libertação dos problemas familiares. Cada fiel dirige seu corpo, com os braços erguidos, à sua casa, ordenando que as forças do mal não a habitem mais. Direitos e deveres dos homens e mulheres são lembrados no que diz respeito a relação conjugal e familiar. O fervor emocional é mais intenso do que a reunião da segunda feira. A corrente da sexta feira é conhecida como Corrente da Libertação. Este dia está relacionado com as práticas de “*trabalhos de macumba*”. É um dia bastante propício para expulsar demônios, uma vez que constitui um dia de libertação do mal. Cantos são entoados de maneira bastante emotiva. Frases de efeito são proferidas com bastante veemência pelos membros durante suas orações. No sábado, no Templo da Fé, ocorre a Terapia do Amor. É uma reunião dedicada a problemas relacionados com a vida afetiva daqueles que visitam e freqüentam o templo. A carga emotiva do culto também é grande, no entanto, a emoção é resultado de um clima que favorece o reforço dos sentimentos de amor e paixão entre homem e mulher. Nesta reunião são cantados hinos propriamente religiosos em paralelo a execução em playback de

músicas profanas, pertencentes a um repertório pop romântico, tocadas em FMS. No Domingo, a reunião é bastante semelhante a quarta feira. Deve-se ir a igreja de manhã, em jejum, exclusivamente para louvar e agradecer a Jesus. É um dia onde os conhecimentos bíblicos são aprofundados e a presença do Espírito Santo é sentida.

No Templo da Fé, os cultos são realizados quatro vezes ao dia. Às oito horas, nove, meio dia e dezenove horas. No templo da Palmeira ocorrem três reuniões a cada dia. A primeira delas ocorre às nove horas da manhã. Uma segunda reunião é celebrada às quinze horas e uma última às dezenove horas. No caso do Domingo, a reunião da manhã é realizada às sete horas da manhã, um horário escolhido devido ao seu caráter desafiador. Segundo a mentalidade dos que freqüentam o templo, cumprem este horário apenas aqueles que estão dispostos a sacrificar.

A nível de impressões pessoais, as idas aos dois templos da IURD pesquisados constituíam experiências antropológicas bastante inquietantes. Durante muitos momentos nos cultos, paralelamente ao vislumbre do transcorrer da liturgia, impressionava-me sobremaneira a carga dramática presente no ritual litúrgico e as características rituais e representacionais que este possuía. Todas as imagens acumuladas na memória a respeito dos rituais de aflição analisados e descritos nos livros de antropologia da religião vinham a mente. Perguntas como: seria possível estabelecer uma conexão entre o sagrado experimentado na Igreja Universal e as práticas teatrais? O templo da IURD poderia ser visto como um espaço cênico? Como problematizar a força catártica dos rituais da IURD? Eram perguntas que instigavam o espírito.

Antes de adentrarmos na discussão do modo como a religião é vivida nos rituais da Igreja Universal do Reino de Deus, é importante tecermos algumas rápidas considerações

sobre o tipo de comunidade que frequenta os dois templos visitados e também apresentarmos considerações sobre a organização da IURD.

O tipo de comunidade pesquisada

A clientela que frequenta o Templo da Fé é variada. Durante os cultos das segundas feiras, a Corrente da Prosperidade, percebe-se a chegada de afiliados pertencentes a extratos melhor situados na dinâmica da sociedade. Durante a terça feira, o quadro já é outro. Uma massa de pessoas incluídas precariamente na dinâmica acima mencionada chega ao templo para assistir a Sessão Espiritual do Descarrego. Também chegam pessoas que estão passando por problemas graves de saúde, que já foram desenganadas pela medicina, que estão vivendo situações – limites em suas vidas. A percepção desta diferença nas condições sócio – econômicas dos membros e frequentadores do Templo da Fé também ocorre entre os membros. Uma senhora, funcionária do Fórum Afonso Campos, servidora estadual, dizia o seguinte em uma entrevista: *“vou ao templo nas terças feiras porque quando saio de lá, me sinto lavada espiritualmente. Mas pra ser sincero, prefiro as reuniões da quarta e do domingo. Terça e sexta são dias muito carregados, onde só chega a igreja quem já tá nas últimas”*.

A clientela que frequenta o templo do bairro da Palmeira não possui o mesmo caráter diverso. Por se tratar de um bairro cuja maior parte de sua extensão é habitada por famílias de baixa renda e que faz fronteira com bairros também considerados pobres, a exemplo do Monte Santo, do Jardim Continental, da Bela Vista e de outros, a clientela frequentadora deste templo é, em sua maioria, composta de trabalhadores autônomos (vendedores de materiais de limpeza como detergente ou polidores de alumínio,

cozinheiras), prestadores de serviços autônomos com pouca especialização (faxineiras, pedreiros, vigias, coveiros, empregadas domésticas, lavadeiras, etc) e alguns mais especializados como técnicos em enfermagem, funcionários de escolas estaduais e particulares, funcionárias de universidade, donas de salão de beleza, estes últimos, em pequeno grupo vale salientar.

A organização

É importante também tecer algumas considerações sobre a organização interna da IURD. A hierarquia é uma marca central de sua organização. No estado da Paraíba, e assim o é em todos os estados onde a IURD se faz presente, existe a igreja Sede do estado, a qual se desmembra em outros templos menores. Apenas cidades com mais de 100 mil habitantes possuem sedes. Ao visitar o templo sede do estado, foram encontrados vários pastores auxiliares sob o comando de um bispo líder.

Hierarquicamente, a IURD se organiza em camadas. De acordo com a posição na hierarquia, maiores exigências comportamentais são cobradas. Abaixo do representante da IURD no Brasil, encontram-se os bispos regionais, os bispos estaduais, os pastores titulares, os pastores auxiliares, os obreiros, os candidatos a obreiros, os membros e os clientes.

Quanto aos pastores, estes se espalham pelo Brasil em número superior a sete mil. Trabalham em tempo integral e se dividem em: *regionais*, que coordenam as igrejas de uma determinada região, *os pastores de igrejas locais*, que dirigem os templos espalhados nos vários bairros das cidades e os *pastores auxiliares*, que geralmente são aqueles em início de carreira pastoral e por isso mesmo trabalham ao lado de um pastor mais

experiente. No conjunto, e a própria experiência da pesquisa corrobora, são bastante jovens, solteiros ou recém casados. Distanciam-se, por outro lado, no que diz respeito ao passado religioso, pela passagem ou não por seminários de estudos bíblicos e pelo estado de origem. A essa diversidade combina-se uma estrutura padronizada dos cultos ao mesmo tempo que o estilo pessoal do Bispo Macedo é por eles copiado.

Numa base inferior da estrutura eclesiástica estão os **obreiros e obreiras**, cuja função principal é a de prestarem assistência nas portas e interiores dos templos e também, orientarem espiritualmente aqueles que os procuram.

Para se compreender o modo como a IURD se organiza, Paul FRESTON (1996: 142) apresenta informações úteis. O autor coloca que a Universal trabalha com um conceito de *camadas*. Em um nível mais baixo em termos de compromisso com a Igreja, oferecem-se serviços para uma clientela flutuante. No próximo nível, há os membros, mas destes ainda não se fazem muitas exigências comportamentais. Depois, vem o nível dos obreiros voluntários, para quem as exigências são maiores. Finalmente, atinge-se o nível dos pastores pagos.

Acima de tudo isso, encontra-se a figura de Edir Macedo, líder incontestado da Igreja Universal e de todas as suas atividades e também o Conselho Episcopal Mundial, formado por bispos que permanecem no Brasil e no exterior.

CAPÍTULO IV

A RELAÇÃO ENTRE DRAMA E RELIGIÃO NA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS

Situando a abordagem

A exposição das características do fenômeno estudado, principalmente a descrição das reuniões, colocados no capítulo anterior, serviram como guia de orientação na análise teórica do universo simbólico da Igreja Universal feita no presente capítulo.

A observação dos cultos neopentecostais, a exemplo das reuniões celebradas nos templos da IURD, chama a atenção para a aproximação existente entre religião e espetáculo. A percepção deste aspecto instiga a formação de uma análise dos cultos iurdianos a partir de um ponto de vista dramatúrgico. É importante salientar, no entanto, que a escolha de uma análise que leva em consideração o aspecto dramatúrgico da atuação das forças sociais religiosas aqui discutidas é feita ressaltando a importância do caráter de metáfora social do teatro – drama. A metáfora dramatúrgica é usada com a intenção de se estimular a imaginação sociológica. Feita a ressalva, entremos na discussão.

Não seria imprudente afirmar que o homem sempre sentiu urgência em expressar suas crenças, temores, esperanças e frustrações de maneira dramática. No Ocidente, a partir da leitura dos textos bíblicos, verifica-se que o próprio Deus teria dramatizado o seu amor aos homens quando o Verbo tornou-se carne. Também é possível retornar até antes de Cristo e pensar no sagrado drama da alma de Platão, que imaginou o espírito como que ocupado em uma longa peregrinação que teria começado muito antes do nascimento físico e que envolveria sua união com a Realidade última, mesmo depois da morte biológica. Uma

jornada até a Índia permite vislumbrar o modo como o hinduísmo considera a existência humana, pensando-a como uma comédia sagrada, uma cena repleta de bom – humor, a despeito de todos os sofrimentos por que passam os homens.

Retornando mais uma vez à realidade da Grécia antiga, a começar pelo século V A.C e, de uma forma mais elaborada, a partir de um século mais tarde, em Ésquilo, Sófocles e Eurípedes, constata-se que o drama surge como uma das principais formas de arte. No templo de Dionísio, deus grego da fertilidade, eram apresentados dramas, bem como em outros lugares que os gregos consideravam sagrados. Estas apresentações teatrais atraíam multidões de espectadores. Muitos temas religiosos eram então ventilados, como o destino, a predestinação, o problema do mal, a intercomunicação entre deuses e homens, tragédias e vitórias do espírito humano, a ressurreição de deuses e da natureza, o poder dos deuses, o temor aos deuses e a reconciliação dos homens com as divindades.

Os exemplos acima citados servem para demonstrar que o teatro reflete o drama metafísico, podendo ser um poderoso instrumento para provocar os sentimentos e convicções religiosos.

O teatro é, portanto uma das possíveis metáforas para se falar das relações que os seres humanos, enquanto atores religiosos, estabelecem entre si e com os entes invisíveis. Isto se dá porque, a dramatização, além de mediar as relações entre o visível e o invisível, traz à tona os elementos fundamentais que sustentam a unidade e os propósitos dos grupos sociais. No seu livro *“Sociologia del teatro: ensayo sobre las sombras coletivas”* (1966;11), Jean DUVIGNAUD, ao analisar sociologicamente o teatro, coloca que a sociedade recorre ao teatro cada vez que quer afirmar a sua existência ou realizar um ato decisivo que a consolide. Partindo daí, DUVIGNAUD afirma que nenhuma outra arte

provoca tanta adesão e participação entre os membros de determinada sociedade como o teatro.

A motivação em aplicar uma teoria da dramatização para interpretar os rituais da Igreja Universal do Reino de Deus surgiu de um estudo cuidadoso de obras escritas por autores como Erving GOFFMAN (1995), Roberto Da MATTA (1979), Jean DUVIGNAUD (1983, 1981), Marcel MAUSS (2003), entre outros. Cada um desses autores se preocupou, de maneira específica, com a mediação das relações humanas pelos ritos e dramatizações, não sendo difícil perceber que paira sobre cada um a influência de DURKHEIM (1996), autor que no início do século XX afirmava que o rito exprime o ritmo da vida em sociedade, na medida em que as pessoas se reúnem em grupos para reavivar as percepções que têm de si mesmas. Na sua obra *‘As formas elementares da vida religiosa’*, ao discutir as principais atitudes rituais, o referido autor coloca (1996:375, 377):

Para que estejamos autorizados a ver na eficácia atribuída aos ritos algo mais do que o produto de um delírio crônico com o qual a humanidade se enganaria, é preciso poder estabelecer que o culto tem de fato por efeito recriar periodicamente um ser moral do qual dependemos, assim como ele depende de nós. Ora, esse ser existe: é a sociedade. (...) O ritmo a que a vida religiosa obedece apenas exprime o ritmo da vida social e dele resulta. A sociedade não pode reavivar o sentimento que tem de si mesma a menos que se reúna. Mas ela é incapaz de manter perpetuamente seus encontros. As exigências da vida não lhe permitem permanecer indefinidamente em estado de congregação; portanto, ela se dispersa para se reunir de novo, quando mais uma vez sentir necessidade.

As colocações de DURKHEIM acima expostas ajudam sobremaneira na compreensão da linguagem ritualística das assembléias religiosas, particularmente da liturgia iurdiana.

No Brasil, Roberto Da MATTA, adotando uma perspectiva macro-antropológica, tem obtido destaque na apreensão de algumas características dos processos sociais brasileiros, expressas em ritos socialmente dramatizados e em alguns tipos ideais. Da MATTA (1990:34) insiste que os ritos são *‘momentos especiais de convivência social’* e devem ser analisados no contexto mais amplo no qual são praticados. Isso porque, a dramatização é um processo de visibilização de poderosas forças que se fazem e se fizeram presentes nos templos visitados.

No espaço interno do templo, durante o transcorrer do trabalho de campo, o que Da MATTA chama de forças sociais, que no caso da IURD seriam o mal, os encostos, a prosperidade, a cura, a fé e tantos outros elementos que compõem o universo simbólico do fenômeno, se cristalizam e promovem o drama, exteriorizando e materializando crenças e pressupostos até então invisíveis.

Na mesma discussão, por sua vez, DUVIGNAUD (1966:11) afirma que *“a ação dramática não ocorre apenas no palco do teatro mas também dentro da rotina da vida cotidiana, levando-se em consideração as muitas formas de associação tais como reunião política, missa, festa familiar ou bairro”*, cada situação colocando em prática atos dramáticos distintos.

Um outro autor, também importante no conjunto da argumentação, é Erwing GOFFMAN. Este autor pressupõe que as definições socialmente compartilhadas em pautas de significados são moldadas pelos papéis e paradigmas que afetam a interpretação de cada agente. A sua obra mais famosa no âmbito acadêmico brasileiro é *‘A representação do eu na vida cotidiana’* (1995:74). Neste trabalho, GOFFMAN aprofunda o exame da idéia de que *“a própria vida é uma encenação dramática”*.

Para GOFFMAN, os limites institucionais constituiriam o palco no qual a vida cotidiana acontece, e os atores e platéia se interagem, através de papéis construídos socialmente. Nesse processo de interação, atores e platéia se influenciam mutuamente, sob o manto de significados, símbolos e sinais comuns, resultando numa impressão que deve ser manipulada com técnicas e arte.¹⁵

Como já foi colocado, nos parágrafos anteriores que situaram a importância da análise de Roberto Da MATTA para a presente discussão, teatro e religião seriam, portanto, processos sociais em que as coisas intangíveis se revestem de tangibilidade, e às visíveis, se atribuem valores invisíveis. Ambos se alimentariam da necessidade humana de encontrar, além do visível, uma razão que dê sentido às ações sociais e um objetivo pelo qual se possa viver e até morrer. A dramatização ensinaria, por conseguinte, a permissão de abandono da passividade, reafirmando a cada um a possibilidade de intervir na vida cotidiana, em decorrência da descoberta recente de uma dimensão prestadora de auxílios, a qual teria se tornado um eficaz instrumento para mover as dificuldades concretas da existência.

Dessa forma, o processo dramático seria um dos meios fundamentais de sobrevivência das organizações na história, pois seria através dele que, atores e platéias, revivem e reinventam, continuamente, a instituição à qual pertencem.

¹⁵ É importante lembrar que a noção de “*papel*” tem sido empregada na sociologia desde Charles COOLEY e George Herbert MEAD, para explicar o funcionamento do mundo social. No caso deste último autor, o exercício do papel permite a realização do EU na outra pessoa. Em seu conceito, é fundamental que no processo de socialização o “*eu*” se realiza através dos outros. BERGER & LUCKMAN(1997:104, 108), de uma outra maneira, consideram o papel uma “*resposta tipificada a uma expectativa tipificada*”. Os autores colocam que se os papéis forem compartilhados pelos atores sociais, eles “*tornam possível a existência das instituições continuamente como presença real na experiência de indivíduos vivos*”.

Religião e drama na Igreja Universal do Reino de Deus

Como estabelecer então os limites entre teatro e templo no que diz respeito às práticas litúrgicas da Igreja Universal do Reino de Deus? Como analisar antropológicamente o cenário, os objetos cúlticos e os símbolos manipulados? Qual seria o motivo que esclareceria o fato de o culto da Igreja Universal e de outros grupos neopentecostais se adequarem tão bem aos contornos do teatro? São questões cujas respostas foram buscadas durante todo o transcorrer da pesquisa a partir da observação participante nos cultos e de uma leitura de uma bibliografia que problematiza o assunto.

Da análise dos cultos da Igreja Universal do Reino de Deus, é possível observar que são espetáculos a serem assistidos com uma participação intensa dos presentes. Em cultos deste tipo, a coreografia, as luzes e os atores constituem elementos que se unem numa demonstração coletiva de ações, gestos e palavras, mediados pela música, em uma peculiar exteriorização do sagrado. No decorrer dos cultos, o espaço litúrgico se torna um teatro, onde o sagrado é construído coletivamente por todos os atores, indistintamente posicionados, no palco ou na platéia.

Durante as visitas aos dois templos freqüentados no período do trabalho de campo, no decorrer dos cultos haviam deslocamentos freqüentes de pessoas, formação de filas e procissões internas, no espaço do templo. Em momentos distintos, durante as reuniões, ocorriam a *“travessia do Rio Jordão”*, a passagem pelo *“arco do amor”*, o *“toque de trombetas na queda dos muros de Jericó”*. Essas e outras formas de participação dos fiéis exemplificavam a alta mobilidade corporal que o culto da IURD exige das pessoas, inserida em um contexto de elevada carga de dramatização.

Ao observar as reuniões, a percepção era a mesma de Waldo CÉSAR, autor que captou bem o comportamento do fiel ao sair de um culto pentecostal, em observações que valem principalmente para as reuniões da Igreja Universal do Reino de Deus. CÉSAR (1999:40) afirma:

Aparentemente, ninguém sai frustrado de um culto pentecostal, por mais que conheça o ritual, os cânticos, os apelos, as mensagens, as coletas. O que se passa no púlpito (no palco) é apenas o primeiro ato. Em seguida todo o auditório se transforma no palco da ação. Invertem-se os papéis momentaneamente: o pastor se torna assistente, espectador do êxtase que invade as almas e os corpos de um plenário lotado, pleno de manifestação pessoal e coletiva. Cada um para si, Deus em todos. Desde a entrada no templo, tudo é submissão, mas, na saída é a missão.

Por causa dessas características, os cultos celebrados em templos da Igreja Universal são fortemente expressivos e sensitivos, porque neles se valoriza o visual e o auditivo, reservando-se o tato apenas para alguns gestos como a imposição de mãos, seja para abençoar, ungir com óleo, curar ou exorcizar, ou para o abraço entre os casais, sem deixar de lembrar aqui a importância da fé na execução destes atos.¹⁶

¹⁶ O uso privilegiado dos sentidos, é importante que se diga, constitui uma das características que contrasta com algumas práticas litúrgicas do pentecostalismo clássico e do protestantismo de vertente reformada. Ao historicizar o uso do teatro no cristianismo, em âmbito católico e protestante, o historiador protestante Carl HAHN (1989), em obra de fundamental importância para seminaristas e teólogos, coloca que, na Idade Média, os desempenhos teatrais pintavam as cenas da crucificação, a ressurreição de Jesus dentre os mortos, a visita das mulheres ao sepulcro. Este autor afirma que a princípio o teatro era simples. Mas logo desenvolveu-se como uma forma de arte. Peças representando a paixão de Cristo eram populares, e outras cenas bíblicas eram apresentadas incluindo a descida de Cristo ao Hades. Os fiéis teriam passado a apresentar as vidas dos santos e cristãos poderosos do passado, o que seria classificado como peças de santos. Peças de milagres também eram comuns, pelo que muitas das histórias de milagres, feitos por Jesus, eram apresentadas. Os templos e as catedrais eram usados como lugares de apresentação teatral. Eram armados palcos sobre rodas, tornando-os móveis. O protestantismo teria eliminado o culto aos santos, propondo a secularização dos lugares onde o “serviço” religioso deveria acontecer, ridicularizou o comércio de artesanato e de bens religiosos associados aos santuários católicos (HAHN: 1989; 223). A Reforma Protestante teria colocado no lugar da devoção em movimento, uma platéia de boca fechada e ouvidos abertos, estacionada ao redor do púlpito, lugar de onde o sagrado se irromperia através da palavra articulada racionalmente. O protestantismo delimitou a criatividade litúrgica e, condenando veementemente a missa católica, impôs sobre o culto um rígido roteiro. O resultado foi o culto ritualista que, no caso brasileiro, o protestante aprendeu a prestar a divindade a partir de uma influência exercida por missionários norte-americanos, a despeito de todo um

O grau de festividade dos cultos celebrados pela IURD não seria o único traço que a distingue de outras denominações pertencentes ao protestantismo reformado ou ao pentecostalismo clássico. Um outro ponto de contraste seria o rompimento com o modelo tradicional de dois sacramentos, que, no protestantismo histórico, são o batismo e a santa ceia. A IURD passa a incluir na sua prática litúrgica novos “*sinais visíveis da graça invisível*”, inserindo expressões rituais e gestos relativamente originais para pontuar o tempo litúrgico, como também propõe novos eventos e ciclos de festas religiosas. Desse modo, surge na Igreja Universal um calendário litúrgico centrado em “*campanhas de fé*”, eventos sazonais e mais amplos que contém as “*correntes de fé*”, uma atividade diária na vida ritual da igreja.

A utilização dos novos sinais acima colocados delimita a fronteira do sincretismo que marca a religiosidade praticada pela Igreja Universal do Reino de Deus. Ao se falar de sincretismo, é importante que se esclareça o seu uso. O termo é utilizado tendo como base as colocações de Pierre SANCHIS (2001), cujo argumento mostra o modo como os processos sincréticos descrevem a maneira pela qual as sociedades humanas, quando confrontadas – igual ou desigualmente – a outra sociedade, outro grupo social ou

imaginário católico sincrético. Segundo HAHN (1989), apesar da catequese católica ter tentado empregar o teatro nos seus rituais, o cristianismo oficial no mundo moderno manteve uma certa distância do lado teatral e espetacular de se expressar a fé.

O que se percebe é que coube ao cristianismo na sua vertente mais popular a manutenção de uma certa continuidade entre a estética e a religião. Este aspecto dramático de se representar a fé de uma maneira até sanguinária, floresceu entre os islâmicos do Irã. A festa xiita do Muharran, quando se celebra o martírio de Hussain, neto de Maomé, ocorrido em 680 D.C, é um bom exemplo do poder da representação sobre as condutas individuais. Nesta festa, multidões de peregrinos invadem teatros para permanecerem em oração e apreciarem pregações, cânticos e cenas de violência. Nas ruas, ocorrem procissões para encenar o martírio de Hussain, cujo corpo foi pisoteado por animais, e a cabeça cortada, a mando do califa de Damasco. No ápice da procissão, em direção ao túmulo do mártir, pessoas golpeiam a própria cabeça, dilaceram a carne, ensopam as roupas de sangue. Elias CANETTI (1995:150) reproduz descrições comoventes dessas cenas mostrando como a excitação provocada pelo xiismo consegue total participação do público neste espetáculo.

simplesmente outra visão do mundo, redefinem suas próprias identidades a partir da alteridade cultural.

Durante a pesquisa, foram muitas as cerimônias onde se percebia a existência de sincretismo entre ritos e símbolos oriundos do judaísmo e do cristianismo. Por exemplo, nas práticas litúrgicas iurdianas são muitos os momentos onde se usa suco de uva, representando o sangue de Cristo, “*o Cordeiro de Deus*”, para embeber um chumaço de algodão, que, levado dentro de um envelope de plástico, é usado para passar no umbral externo da porta de entrada da casa de alguém, tal como os hebreus fizeram no Egito. Essa ação simbólica serve para impedir a entrada de demônios no interior da casa do crente.

Nos dois templos pesquisados percebe-se que a conjunção da ação dos pastores, do espaço sacralizado, dos objetos do culto e dos símbolos propiciam a oportunidade aos participantes do culto de fazerem parte de um espetáculo alegre e atraente, que iniciado a menos de trinta anos, já seduziu e persuadiu milhões de pessoas no Brasil e no mundo.

O cenário e os objetos

A idéia de visualizar o templo enquanto um espaço cênico parte da premissa de que, para que ocorra a dramatização do espetáculo de fé iurdiano, é necessária a delimitação de um espaço para nos seus limites atores e platéia representarem seus papéis. Marcel MAUSS (1974:77), ao esboçar sua teoria da magia, coloca “*que o mágico necessita de um lugar qualificado para o seu cerimonial e, na falta desse espaço, ele traça um círculo ou um quadrado mágico – um templum – ao seu redor e é ali que ele trabalha*”.

Estando o espaço religioso delimitado e organizado materialmente, objetos surgem no decorrer da liturgia. No transcorrer de muitos cultos observados na IURD do bairro da

Palmeira, eram muitos os objetos que apareciam durante os cultos. A maioria se encontrava no altar, em cima de uma mesa, outros eram trazidos dos bastidores pelos obreiros ou obreiras. Desse modo, apareciam “*a rosa abençoada*”, “*as pedras do Sinai*”, “*o pão de Israel*”, “*a água do Rio Jordão*”, “*o cajado da Vitória*”, “*a pedra de Davi*”, “*a corrente da vitória*” e muitos outros objetos distribuídos gratuitamente.

No universo religioso iurdiano, estes objetos servem de elo entre as pessoas e o sagrado. De acordo com a terminologia iurdiana, são os “*pontos de contato*”, tendo a função de despertar a fé nas pessoas. A sua forma de agir é dialética uma vez que espiritualizam (produzem um significado sagrado) o material e também promovem a materialização do espiritual. Os objetos materiais ligam, pois, duas realidades: uma visível e outra apreensível apenas através da fé, por ser invisível aos sentidos. Estes objetos requerem a criação de novos recursos hermenêuticos dependendo da necessidade, pois devem ser capazes de estimular a fé das pessoas de diferentes tradições religiosas: católicos, protestantes, afro-brasileiros, etc.

Algo muito curioso ocorreu no dia 23 de Abril de 2004, que corrobora as colocações feitas acima, durante a celebração da Corrente da Libertação. Neste dia, no templo da Palmeira, os fiéis iriam derrubar o gigante Golias que estava nas suas vidas. Golias era simbolizado pelos problemas que afligiam as vidas dos fiéis. Na reunião, num momento posterior ao início do culto, o pastor perguntou se a igreja estava disposta a derrubar o gigante. Este momento ocorreu depois de um período muito longo de orações.

Foram chamadas pessoas que se encontravam sentindo alguma espécie de dor ou desconforto físico. Seis pessoas subiram ao altar. Cada uma sentia um desconforto específico. Neste dia a Igreja se encontrava mobilizada, pois seria o dia em que Golias iria ser derrotado. Todos se encontravam com um pequeno alforje pendurado em volta do

pescoço, tendo no seu interior uma pequena pedra. O pastor havia alertado para que os fiéis trouxessem suas pedras, sendo que as seis pessoas que se encontravam no altar, não haviam trazido. Foi pedido para que os obreiros trouxessem uma pedra para cada um. Um obreiro subiu ao altar, trazendo seis pedras e um cálice com óleo. As seis pedras foram ungidas com óleo. Logo depois o pastor deu início a um processo de cura. Dizia: *“Assim que esta pedra, ungida com o óleo do Espírito tocar o corpo de vocês, a dor vai desaparecer”*. As pessoas diziam o que estavam sentindo e a pedra ungida era colocada no local do corpo afligido pela doença ou pela dor. Todas as seis pessoas tiveram seus desconfortos físicos curados.

São muitos os momentos semelhantes ao narrado logo acima. Um outro exemplo seria o *“Corredor dos setenta pastores”*. Trata-se de uma cena que acontece nos maiores templos da Igreja Universal do Reino de Deus. Segundo o jornal da Igreja, são muitos os milagres que acontecem a partir da participação em eventos como estes. No dia 18 de Maio de 2004, o bispo titular do Templo da Fé de João Pessoa, distribuiu a miniatura de um cajado para as pessoas passarem no local da enfermidade ou estenderem nos lugares considerados *“amarrados pelos demônios”*, como a vida financeira, por exemplo. No meio do corredor, foi jogada *“água do Rio Jordão”*, e as pessoas deviam, tal como Moisés, apontar o cajado para aquela água, *“determinando”* o tipo de vitória que gostariam de obter. No mesmo culto estendeu-se o *“manto consagrado”* no túmulo de Jesus. *“Com isso”*, afirmava o bispo com microfone em punho, *“o Diabo, causador de todos os males, foi cercado por todos os lados”*.

No Templo da Fé de Campina Grande, em uma das sessões espirituais do descarrego do mês de Junho, em um corredor formado pelo conjunto de pastores e obreiros que permanecem no templo, podiam ser vistas pessoas em busca de cura passarem as mãos

ou beijarem um manto branco, intitulado “*manto sagrado*”. Posteriormente, esse manto foi retalhado em pequenos pedaços distribuídos às pessoas, que deram uma “*oferta de amor*” para a Igreja.

São objetos mágicos que marcam o local no qual o sagrado se manifesta, processo definido por ELÍADE (1965:35-39) como *hierofania*. Segundo este autor, a manifestação de um poder transcendente deixa ao redor do ser humano um território marcado pelos sinais e objetos, verdadeiros rastros da presença do absoluto no interior de um espaço, agora, por causa da manifestação do sagrado, dividido em sagrado e profano.

Ao analisar a função dos objetos nos cultos, não pude deixar de recordar uma palavra de origem melanésia, muito presente na literatura sociológica clássica, palavra empregada por Marcel MAUSS (1974:137) para explicar o poder atribuído aos objetos mágicos: *mana*. Em culturas da Oceania, os objetos têm *mana* quando possuem uma qualidade ou um estado diferenciado dos demais, cujas características são expressas pelas palavras: “*poder espiritual*”, “*força sobrenatural*”, “*influência não-física*”. Para MAUSS, a força dos objetos dotados de *mana* não está neles próprios, e sim no grupo social que os nomeou e os escolheu, objetos singulares, projetando sobre eles uma realidade invisível aos olhos: é uma força moral.

É importante, portanto, enfatizar, a exemplo do que MAUSS afirma no texto acima mencionado, que os objetos de culto iurdiano são manipulados em práticas mágicas. Isso se torna uma questão importante porque aparentemente, os objetos nessa Igreja são distribuídos, empregados e apropriados dentro de uma mentalidade mágica. Os que se apropriam dos bens distribuídos em seus cultos querem se defender dos ataques simbólicos de outros poderes. Assim também ocorre no mundo da magia, onde os amuletos são objetos aos quais se atribuem poder curativo e de defesa. Esses objetos são individuais ou

coletivos, podem ser criados para um indivíduo especificamente ou, como é praxe na sociedade de consumo, reproduzidos em massa e estandardizados. Mas, seja qual for a sua forma, o poder de um amuleto se deve tanto à força coletiva como também à auto – sugestão de quem o recebe.¹⁷

Os objetos manipulados nos cultos, incluindo também os que são colocados no palco – altar, um dos seus significados é o de representarem o lugar fronteiro ocupado pela Igreja Universal do Reino de Deus no campo simbólico religioso mais amplo, o da religiosidade brasileira. Como já foi colocado em capítulo anterior, descrevendo o espaço interno do templo, na frente do palco, uma cruz de madeira, vazia, sem a imagem do Cristo crucificado, se posiciona entre o rigor protestante, que excluiu de seus templos o crucifixo, e a Igreja Católica, que faz dele sua marca distintiva. No pé da cruz estão a água abençoada e uma discreta tigela de “azeite orado”, marcas dos cultos kardecistas e afro – brasileiros.

¹⁷ Há quase um século, sociólogos e antropólogos discutem as relações entre magia e religião. James FRAZER (1982) orientou o debate durante muito tempo por intermédio da divisão entre a magia homeopática e contaminante. O primeiro tipo se baseia no postulado de que “*o semelhante produz o semelhante*”, e o segundo advoga a contaminação de um objeto por um outro, sintetizado na seguinte frase: “*As coisas que estiveram em contato continuam a agir umas sobre as outras, mesmo à distância, depois de cortado o contato físico.*” Este autor (1854 – 1941) escreveu a sua magistral coletânea no final do século XIX e início deste século. Ao consultar uma edição bastante resumida, editada em 1982, percebe-se que FRAZER refletiu as preocupações e preconceitos de seu tempo com relação à magia. Para ele, a “*magia é um sistema espúrio de lei natural, bem como um guia enganoso de comportamento (...) própria (...) à tosca inteligência não só do selvagem como também dos ignorantes e dos obtusos em toda parte*” (1982:35). Para FRAZER, L. LÉVY-BRUHL (1857 – 1939) e outros, a magia fazia parte de uma infância da raça humana e seria superada com o desenvolvimento da ciência, porque esta iria remover esse conhecimento “*bastardo*”, baseado numa falsa associação de idéias e sentimentos. DURKHEIM (1989) também discute longamente a tendência humana para a magia e as suas relações com a religião, considerando que a magia persegue “*fins técnicos e utilitários*” e, por isso mesmo, “*não perde o seu tempo com especulações*”. Para atingir os seus fins, a magia estabelece rituais, invoca forças, até os demônios se for necessário, fazendo de todos eles “*instrumento de ação mágica*”. Por esses e outros motivos, “*religião*” se opõe a “*magia*”. Para Max WEBER (1991: 293,294), a religião se caracteriza pela submissão do homem ao sagrado, serviços prestados à divindade, súplicas, sacrifícios e adoração; já a magia, pela manipulação e coerção do sagrado. A partir dessa distinção, WEBER propunha uma diferenciação entre o mago e o sacerdote como tipos ideais opostos. Porém, apesar de WEBER reconhecer a presença de uma qualificação mágica no sacerdote cristão, tem prevalecido entre os sociólogos a idéia de que há uma oposição entre magia e religião. No entanto, é lançada a questão, neste trabalho: diante do uso de objetos como amuletos na IURD e em outros movimentos neopentecostais, essa distinção pode ser mantida?

Sobre a mesa está a menorah, o castiçal judaico de sete velas, cujas velas raramente são acesas.

Distanciando-se um pouco da discussão sobre o conteúdo moral presente nos objetos, e problematizando o espaço no qual os mesmos são usados, é importante colocar, tendo como base os meses de observação em campo, que o templo da Universal localizado no bairro da Palmeira e também a Catedral da Fé campinense, para além de locais onde religião e teatro se relacionam, são espaços para o fiel freqüentar e nele adorar o seu Deus.

Ao escutar a Rádio Cariri, em um dos programas veiculados pela Igreja, algumas pessoas colocavam a importância do dia em que entraram pela primeira vez num templo da Universal. Uma mulher, moradora do bairro do José Pinheiro, dizia: *“Quando entrei no templo da Getúlio Vargas, pela primeira vez, senti a primeira sensação de alívio na minha vida. Ali eu encontrei a felicidade”*.

O lugar do qual o sagrado se irradia acaba por ser mais do que um lugar. Torna-se uma construção coletiva, elaborada por um conjunto de atores, pastores, obreiros e platéia, num processo de interação efervescente. É por este singular motivo que os endereços dos templos são sempre anunciados como o *“local da bênção”*, o *“endereço da felicidade”* ou então, o slogan mais conhecido, *“o lugar onde um milagre espera por você”*. Para o iurdiano, não se trata mais de um slogan e sim de uma realidade existencialmente experimentada.

As ações simbólicas descritas de maneira etnográfica um pouco mais acima são vividas com muita intensidade, proporcionando a cada fiel a oportunidade de reviver eventos do passado, tidos como essenciais para a fé, de uma maneira existencial. Rememoram-se, em cada encenação, eventos primordiais carregados de força simbólica. O ambiente é de festas, o que facilita a transformação de cada um em *“contemporâneos dos*

deuses e dos seres semidivinos”. As dramatizações proporcionam às pessoas uma saída momentânea do presente e um reencontro com as dimensões sagradas da existência, confirmando as observações de Mircea ELIADE (2001: 102, 117). A presença do transcendental na vida quebra as rotinas, sendo experimentada com festas efervescentes, que segundo Roger CAILLOIS (1988: 96, 97) fazem com que cada indivíduo se sinta realizado, confortado e amparado por uma força superior a si mesmo. A respeito da natureza arriscada e urgente da manifestação do sagrado, na obra citada, Roger CAILLOIS teceu considerações que são de fundamental importância para o antropólogo interessado no estudo das religiões. Ao discutir as relações gerais do sagrado e do profano, o autor afirma (1988: 22):

Sob a sua forma elementar, o sagrado representa, pois, acima de tudo, uma energia perigosa, incompreensível, arduamente manejável, eminentemente eficaz. Para quem decida recorrer a ela, o problema consiste em captá-la e utilizá-la da melhor maneira para os seus interesses, sem esquecer de se proteger dos riscos inerentes ao emprego de uma força tão difícil de dominar. Quanto mais considerável é o objetivo que se persegue mais a sua intervenção é necessária, e mais a sua aplicação é arriscada. Ela não se doma, não se dilui, não se fraciona.

Os pastores

Em situações dramáticas como as que estão sendo discutidas no presente capítulo, além do cenário e dos objetos, é fundamental a atuação do ator que com presença, voz, gestos e dramaticidade provoca atitudes, reações e mudanças no comportamento da platéia. Porém, de modo algum esta ação é isolada, pois o culto neopentecostal exige a participação de todos, algo nem sempre possível numa sociedade de indivíduos e fragmentada.

O pastor então é visto como um ator. Por meio de suas palavras e gestos, procura integrar todos os presentes num processo de exercício coletivo da fé. Recebe o mesmo respeito que os mágicos, os sacerdotes, os videntes, os profetas, os feiticeiros e outros indivíduos especializados em encaminhar pedidos dos leigos, endereçados às instâncias sagradas.

Com o respeito e a liberdade que o seu cargo lhe confere, o pastor cria, a partir de um cenário apropriado, um ambiente mágico no qual os membros do grupo são convencidos de que seus desejos e vontades poderão se tornar realidade, graças à intervenção de forças visíveis apenas através de quem pode enxergar com os “*olhos da fé*”.

O papel de mediação entre o sagrado e o profano, pretendido pela Igreja Universal do Reino de Deus, toma corpo através da ação de atores concretos, entre os quais está o pastor que preside o ritual. Ele seria o que Leonildo Silveira CAMPOS (1999:94) chama de ator – mediador que, vestido como um moderno executivo, no dizer do bispo Macedo, “*põe para quebrar*”. Com a sua entrada no palco, a dramatização se inicia. Ele tira o paletó e o coloca sobre o espaldar da cadeira central, e então, de camisa com mangas compridas e gravata, assume a direção de mais um culto espetáculo.

Construindo uma narrativa num nível típico, ideal, tendo como base as observações realizadas nos dois templos pesquisados, o momento de sua entrada serve para convidar a multidão ao louvor, enquanto os obreiros se postam à frente, tendo ao lado as obreiras, com seus uniformes padronizados, formados de saia azul e blusa, de uma cor intermediária entre o branco e o azul claro, contendo estampas de fundo, pequenas imagens estilizadas de um coração com a pomba dentro, símbolo da IURD. Um auxiliar produz no teclado, ou no piano eletrônico, músicas compostas por pessoas da própria igreja. Quando não há

organistas, coloca-se uma gravação, reproduzida por um toca fitas conectado ao sistema de som, criando assim um fundo musical propício para o desenrolar da ação litúrgica.

Num primeiro momento, o pastor se ajoelha, e coloca o rosto no chão, e de costas para a platéia, com o microfone nas mãos, inicia uma longa oração, que pode durar até quinze minutos, percorrendo durante esse período de tempo os pólos litúrgicos situados entre a prece e o cântico. A sua voz incisiva e chorosa é amplificada pelo sistema de som, elemento imprescindível num culto neopentecostal. Assim, paulatinamente, os presentes vão sendo integrados num mesmo clima, e, alguns minutos depois, o pastor está em pé, e a oração continua, transformando-se numa canção cantada por ele e exaustivamente repetida pela platéia.

Com essa prece inicial, o pastor coloca em movimento forças poderosas, baseadas no poder da fé do “*Povo de Deus*”, uma verdadeira massa, que nos noventa minutos seguintes, serão controladas e “domesticadas”.¹⁸ Porém, a oração e os louvores têm por finalidade, como todo rito inicial, chamar a atenção do sagrado para o que irá ocorrer naquele lugar. Edir MACEDO (1994:56) escreveu: “*A verdade é que os louvores que ministramos a Deus são o seu alimento (...) Por isso mesmo, antes de fazermos qualquer pedido ao Senhor, devemos atraí-lo com os nossos louvores...*”

Assim, sem nervosismo e demonstrando segurança, o pastor vai abrindo picadas entre o monturo de insensibilidades acumuladas pela rotina secularizante da vida,

¹⁸ A inserção das massas, potencialmente tendente à desordem, dentro de uma fronteira, é um elemento de fundamental importância para Elias CANETI (1995: 16, 23, 24). Para ele, a religião institucional busca o controle das massas e o estabelecimento de uma fronteira que “*impede um crescimento desordenado, mas também dificulta e adia a desintegração*” da massa. Através desse controle, a massa se torna um rebanho obediente. “*É comum contemplarem os fiéis como cordeiros e louvarem-lhe a obediência*”. Porém as massas, uma vez habituadas a encontrar no templo essa experiência de unidade e de sentido para a vida, tornam-se dependentes delas, assim como dependem do próprio alimento para viverem. Roger BASTIDE (1975), por sua vez, se refere a esse fenômeno como a domesticação do “*sagrado selvagem*”, segundo ele um elemento importantíssimo para o estabelecimento de formas institucionais permanentes de controle dos fiéis.

“*amarrando*” e afastando os demônios para que eles não venham atrapalhar o ritual de culto. Depois de alguns minutos, o pastor se comporta como um “*show man*”, que detém um domínio quase completo sobre um auditório submisso. Com o sucesso obtido até então, ele já pode ser encarado como o guardião de forças que regulam e dão sentido à vida. Na platéia, os fiéis em pé, com as mãos cruzadas sobre o coração e olhos fechados, balançam o corpo ritmicamente, enquanto oram ou levantam as mãos para cima e cantam. Aparentemente, os fiéis flutuam entre músicas, oração e fragmentos de discursos ensaiados. Prossegue então um frenesi místico das massas.

As observações fazem crer que a avaliação do pastor é feita tendo como medida a sua produtividade. Por causa de uma ambigüidade característica da IURD, de ser uma instituição religiosa situada numa linha fronteira entre o “*ser igreja*” e o “*ser empresa*”, faz da mensuração das coletas e da presença física de fiéis, as principais formas de avaliação do trabalho de um pastor. O culto – espetáculo, possivelmente, é avaliado em função dos milagres realizados, dos exorcismos concretizados e, principalmente, em função dos dízimos e ofertas arrecadados.

O pastor, no momento de culto, é o elo entre Deus e os homens. Seu sucesso se deve a Deus, mas o progresso da Igreja depende de sua habilidade em arrecadar aquilo que Edir Macedo diz ser o “*sangue da Igreja*”, isto é, o dinheiro. Portanto, a capacidade de aumentar o total arrecadado é que distingue o “*pastor de sucesso*” do “*pastor improdutivo*”. Aos que se habituem a superar as metas, há promessas de uma carreira próspera, exteriorizada em participação nos rendimentos do templo, e na promoção que pode levá-lo a se tornar um líder estadual ou um bispo.

Apesar das promessas que o pastorado da IURD oferece, muitos membros, ao serem entrevistados, ressaltaram as dificuldades que fazem parte do ofício pastoral iurdiano. Ao

entrevistar com profundidade membros do templo da IURD localizado no bairro da Palmeira, inclusive dois obreiros, um homem e uma mulher, estes, ao falarem de suas experiências, faziam questão de enfatizar “a importância da vocação para o exercício da obra”, pois, “no mundo de hoje, não é fácil”.

Um obreiro, casado, 39 anos, dizia o seguinte:

Ser pastor da Igreja Universal não é tão fácil como a pessoa pensa. Muito pastor, tem que se negar tudo, entendeu, tem que se negar tudo, ele não pode se apegar em carro, em nada...e tem que ter amor pelas almas, um amor mesmo, verdadeiro. Porque a pressão do Diabo é muito grande. O Diabo vai colocar vaidade no coração dele, vai botar mulheres bonitas em seu caminho, tudo pra ele se desviar do caminho do Senhor e enfraquecer sua vocação. É difícil ser pastor, muito difícil...

Além da vocação, portanto, o pastor deve por meio de sua ação integrar as práticas, anseios e expectativas, que se acham dispersos na plateia. O ‘*bom pastor*’ seria aquele que consegue provocar em seu auditório emoções, uma participação contínua nos cultos e nas “*campanhas de fé*” e na decisão de se envolver em compromissos financeiro mais ou menos permanentes, na Igreja. Ele é admirado e querido pelo seu auditório, não porque fale corretamente a língua pátria ou porque use um discurso, que denote sabedoria, mas sobretudo, pelos resultados de sua “*intimidade com Deus*”.

Esta intimidade é percebida através do conteúdo das conversas com os fiéis. Uma senhora, empregada doméstica, membro do templo da Palmeira, colocava a respeito do pastor que presidia as reuniões:

Eu me emociono muito com as pregação do pastor. Ele é um filho de Deus mesmo. Tem comunhão mesmo. O que sai da boca dele vem mandado por Deus. E ele é dedicado. Ele jejua.

Ele estuda a palavra. Ele vive com Jesus. Tem uma vida consagrada no Espírito.

Da mesma forma que o ator teatral, o pastor iurdiano provoca o momento de efervescência, desperta aquelas forças supostamente adormecidas no interior de cada um, gerando assim uma integração das consciências, no sentido dado por DURKHEIM, fundindo-as todas numa nova ordem proposta pela Igreja. Para conseguir resultado, o pastor precisa realizar o que BERGER & LUCKMAN (1997:103, 104) atribuem ser importante para o ator, isto é, corporificar os papéis e efetivar o *“drama ao representa-lo em um determinado palco.”* Pois nem *“o drama nem a instituição existem empiricamente separados desta realização repetida.”*

Antes de discutir o papel desempenhado pelos obreiros, seria importante tecer considerações sobre a pessoa do pastor que estava a frente dos trabalhos no templo da Palmeira. Como já foi colocado, a pesquisa não pôde ser realizada no Templo da Fé, pelos motivos já esclarecidos.

No início do mês de Abril, cheguei ao templo da Palmeira. No primeiro dia, após assistir ao culto, fui até o pastor acompanhado de uma fiel que já me conhecia desde a época da primeira pesquisa. Ela me apresentou ao pastor. Esclareci a ele as minhas intenções. Já fazia quinze dias desde os desentendimentos com o pastor da Sede. O que me impressionou após o contato com o pastor do Templo da Palmeira foi a natureza de sua reação. Ele me escutou e logo depois colocou que eu poderia fazer a pesquisa. Apenas não gostaria que eu utilizasse filmadoras ou gravadores de som no espaço interno do templo.

Quando o campo prosseguiu, muitas foram as oportunidades após as reuniões, que nós conversávamos. Uma das estratégias utilizadas por mim para gerar uma relação amigável era discutir assuntos relacionados a teologia da Igreja. Eu fazia leituras dos livros

do Bispo Macedo, e ao chegar no templo no dia seguinte, após as reuniões eu me dirigia até o pastor e pedia que ele me esclarecesse o significado de termos como “*libertação*”, “*amarração*”, e também pedia a ele que me falasse um pouco sobre a sua história de vida individual.

Para conversar com o pastor, eu fazia uso de uma formação religiosa protestante adquirida durante minha infância. Eu me identifiquei durante toda a pesquisa, para o pastor e para os membros, como um evangélico freqüentador da Igreja Presbiteriana. Esta igreja foi a denominação freqüentada por mim e minha família durante um longo período de minha vida.

Este pastor tinha cinco anos de experiência no pastorado da Igreja Universal. Passara cinco anos como obreiro. Tinha 35 anos de idade. Dez anos ao todo, como membro da IURD em Campina Grande. Já havia trabalhado como pastor em Monteiro, Serra Branca, Bayeux e Patos, cidades do interior do Estado da Paraíba. Em Campina Grande, antes de estar a frente do templo da Palmeira, havia sido pastor titular do templo do bairro do Pedregal.

Segundo informações coletadas por mim em conversas com ele no interior do templo, com os dados sendo registrados em anotações no diário de campo após a celebração de reuniões, antes de se converter, sua vida tinha sido marcada *pela bandidagem* e pelas *ofertas aos encostos*.” Segundo suas palavras:

olha, eu sempre morei no Pedregal, antes de me converter. Quando eu chegava lá, depois de ter bebido o dia inteiro, eu ficava passando uma peixeira nas parades das casas das pessoas. Eu gostava de aterrorizar as pessoas. Hoje eu te digo, era um encosto isso. Só tem esse tipo de comportamento quem tá com um encosto no corpo.

A sua experiência religiosa, antes da IURD, foi toda constituída pela presença das “*religiões dos encostos*”, que segundo suas palavras, teriam sido o candomblé, o espiritismo e a umbanda. O catolicismo na sua vida esteve presente apenas durante sua infância, até os quinze anos.

Após os 15 anos, este pastor teria começado a beber, dando início a um período de “*alcoolismo*”, termo utilizado por ele, que teria durado até os seus 25 anos. Neste período de dez anos, o álcool o levou até “*à sarjeta*”. Segundo suas palavras, “*eu bebia até cair, até me sentir mal e vomitar.*”

A sua mudança de vida ocorreu durante os 25 anos de idade. Um dia, após beber durante a tarde inteira, passara pela frente de um templo da IURD localizado no bairro do Pedregal, no início da noite, e teria sido ali que obtivera sua “*libertação*”. Segundo suas palavras,

Rapaz, eu me senti tão humilhado. Eu cheguei, aí me encostei numa parede, na entrada da Igreja. É um prédio pequeno, de aparência bem modesta. A minha intenção inicial era de chegar ali, e começar a mangar do povo e do pastor. Aí um obreiro veio e me perguntou se eu queria entrar. Aí eu entrei e aquela palavra começou a me tocar. Eu comecei a me sentir humilhado. Comecei a me sentir ridículo. Eu já com 25 anos de vida, não tinha feito nada da vida ainda. Eu tava trabalhando como gari da prefeitura. Aí, eu fui sentindo uma leveza. No outro dia voltei a igreja e comecei a participar das reuniões. E foi naquele templo do bairro do Pedregal que eu deixei de ser aquela pessoa. Aquele prédio é muito especial pra mim.

Durante toda a pesquisa, eu fiquei impressionado com a natureza tolerante da atitude do pastor diante da minha pesquisa. Todos os dias que eu chegava no templo, eu sentia um receio de que aquele seria o dia que eu não teria mais permissão para fazer nada

a respeito da pesquisa, pois o pastor teria ficado sabendo dos desentendimentos ocorridos no Templo da Fé. Mas isto não ocorreu.

Esta postura do pastor tornou-se um dado bastante relevante para a minha pesquisa. A “*autoridade etnográfica*”, conceito problematizado por James CLIFFORD (1998), foi construída a partir de uma atitude inesperada do sujeito observado/observador. Como problematizar este dado?

O caminho escolhido para responder a pergunta colocada acima foi o do universo relacional brasileiro. Parto da hipótese de que o referido pastor tomou ciência dos desentendimentos ocorridos no Templo da Fé campinense. Como isto teria acontecido? Por intermédio das reuniões com os obreiros e pastores que estão a frente dos templos espalhados pelo território campinense, ocorridas no Templo da Fé semanalmente. O pastor do templo da Palmeira teria sabido. O próprio pastor do Templo central me dissera que iria revelar o tipo de “*atitude desonesta*” que eu havia exercido, a todos os pastores da cidade em todos os templos. E eu não duvido que ele tenha de fato feito isto.

Vejamos. Teria o pastor do templo da Palmeira se recusado a submeter-se a ordem dada pelo pastor do Templo da Fé? Provavelmente. E não seria uma atitude a se estranhar, se levarmos em consideração o caráter peculiar do universo relacional brasileiro.

Segundo Roberto Da Matta (1985,1990), buscando inspiração em Louis DUMONT, o nosso universo relacional é marcado pela hierarquia. O elemento hierárquico daria ao relacional brasileiro um aspecto assimétrico verticalizado.

A postura de Da MATTA, no entanto, não fornece subsídios analíticos suficientes para entender as atitudes do referido pastor para comigo. Aqui nós temos o exemplo de uma atitude contra a hierarquia. A impressão que permaneceu em mim foi a de que a estrutura hierárquica brasileira não dá conta de preencher todos os espaços. Existiriam

fissuras, frestas, no tecido social brasileiro que não são preenchidas pela hierarquia. O seu preenchimento seria feito de outra maneira. E aqui eu me alinho com o tipo de interpretação acerca da sociedade brasileira e sua relação com a hierarquia, dada pelo antropólogo Bartolomeu Tito Figueirôa de MEDEIROS (1995), quando na sua tese de doutorado, defende a existência de “*fissuras*” no tecido social brasileiro e que estas seriam preenchidas de uma dupla maneira: seja por pruridos autoritários de pessoas de status inferior a quem está acima na hierarquia social, ou por atitudes igualitárias de resistência passiva a ordem consagrada. A atitude do pastor pode ser explicada e compreendida se a situarmos no segundo tipo de postura, defendida pelo pesquisador pernambucano.

As equipes

Os obreiros também exercem o papel de atores concretos responsáveis pela encenação do drama neopentecostal nos templos da IURD. A análise do seu desempenho pode ser feita a partir das contribuições de GOFFMAN em seu livro “*A representação do eu na vida cotidiana*”. Ao analisar o papel dramático desempenhado pelas equipes na administração de uma impressão criada, ele as define como (1995:78) “*um grupo de indivíduos, que cooperam na encenação de uma rotina particular*”, a fim de ajudar a manter uma determinada definição da situação.

A existência de auxiliares nos rituais de cultos ou de magia é uma coisa normal. Há sempre, ao lado do ator principal, atores “*secundários*” que mantêm a ordem durante o decorrer do cerimonial, desempenhando a função de “*guardiãs*” de fronteiras ou de “*porteiros*”, do cenário, usando os termos de Leonildo Silveira CAMPOS (1999:106). Eles vigiam, inclusive para evitar que haja alguma ruptura no crescente clima emocional,

importante elemento para o sucesso do serviço religioso, a ponto de ser interpretado pelos seus participantes com expressões semelhantes a esta: *“ô culto foi uma benção hoje”*. No catolicismo há os *“sacristãos”* ou *“coroinhas”*; nos templos presbiterianos, os *“diáconos”*; nos cultos afro – brasileiros, o *“cambono”*, que seria um médium auxiliar da mãe, ou pai – pequeno. Tem como função auxiliar os médiuns incorporados nas consultas, anotar as receitas, traduzir palavras do caboclos e pretos velhos para os consulentes, etc. Quando o auxiliar é mulher, chama-se *samba*, segundo informações contidas em MAGGIE (2001:141).

Em cultos como os da Igreja Universal, o pastor raramente se apresenta sozinho. A sua atuação está atrelada a ação de outros figurantes, também importantes para o sucesso da encenação. É praxe haver em seus templos, além do pastor titular, pastores auxiliares e também homens e mulheres que atuam como obreiros, formando juntos uma equipe de trabalho possível de desdobramento em outras equipes de propaganda ou ação social. Conforme o Manual do Obreiro (IURD, s/d: 81, 100, 101) há na Igreja Universal somente *“duas ordens”* sagradas, a ministerial, constituída de pastores, e a leiga, formada por evangelistas. Os pastores e evangelistas são itinerantes e estão sempre sujeitos a remoções periódicas. Em cada templo local há um pastor titular, que escolhe ou exclui os *“obreiros da Igreja”*, levando-se sempre em conta as qualidades religiosas de cada um.

Há mecanismos de controle comportamental em relação aos obreiros que são mais rígidos do que os aplicados no tocante aos membros. Há um maior rigor na cobrança por um comportamento mais ascético, uma maior presença na Igreja é cobrada por parte dos pastores e também há uma cobrança na postura e modo de se vestir. É o que se apreende das observações em campo e do conteúdo das entrevistas. Um obreiro de 39 anos, cujo

depoimento já teve uma parte citada neste trabalho em páginas anteriores, colocava o seguinte:

O obreiro tem que tá barbeado, tem que tá com o cabelo baixinho, tem que estar com o uniforme bem arrumadinho, porque a gente somos o espelho da Igreja. Se você chega lá, eu tô todo barbudo, tá de sandália, aí o rapaz diz: ah, isso aí é uma bagunça. Então a gente dá um exemplo. Nas reunião de obreiro, a gente não pode faltar, por causa das orientação que os pastores dá a gente, para vivificar o espírito pela obra. Nos cultos, é importante que todo o tempo livre que o obreiro tenha, que ele venha pra igreja, pra o pastor ver ele, ver a sua dedicação, ver o seu compromisso. Não é fácil não colega. Você vê: pensa, que é só chegar na Igreja e assistir a reunião é? Tá muito enganado. Quando termina, tem que varrer o templo, apanhar os papéis, passar pano no chão da igreja, atender as pessoas, se tiver evangelização, tem que ir nos presídios, nos hospitais. É só pra quem tem coração entregue pra Jesus, mesmo...

Os obreiros e obreiras não têm vínculo empregatício com a igreja e atuam como voluntários, não recebem por esse trabalho qualquer ajuda financeira. No entanto, eles se reportam aos pastores, pelos quais são escalados, respeitando-se suas atividades profissionais na vida cotidiana. A função deles é auxiliar o pastor antes, durante e após o culto, atender as pessoas que chegam para os cultos, aconselhá-las, ungi-las com óleo, cuidar das crianças, enquanto os pais assistem às reuniões, e dirigir algum dos departamentos em que se divide a igreja local.

A sociedade

O templo da IURD, portanto, é um lugar que oferece proteção. Trata-se de um espaço acolhedor, um ambiente que gera conforto espiritual. Situando a presente discussão em um contexto sociológico mais amplo, verifica-se que acolhimento e tranquilidade são

itens muito valorizados numa sociedade como a brasileira, é importante que se diga. Principalmente, se levarmos em conta as profundas mudanças pelas quais passou a sociedade, tendo a sua fisionomia sofrido muitas alterações.

Nos últimos cinquenta anos, deve ser registrado, desmontou-se um cenário que, bem ou mal, oferecia às pessoas um mínimo de integração, proteção e conforto. Como resultado, a pessoa comum atualmente experimenta, nessa sociedade, um alto grau de desconforto e falta de proteção, principalmente nas camadas médias e pobres da população, entre as quais cresce o sentimento de desamparo e de incertezas quanto aos rumos da vida.

Tal perspectiva, muitas vezes, provoca uma cômoda entrega das esperanças nas mãos de planos econômicos “milagrosos” como “*Plano Cruzado*”, “*Plano Collor*” e “*Plano Real*”, na eleição de políticos neopopulistas, como Collor, na crença fácil em palavras de milagrosos “*homens de Deus*”, dos quais Edir Macedo seria o melhor exemplo, na enorme popularidade de livros esotéricos de Paulo Coelho e de filosofias otimistas de auto-ajuda, como provam as estantes de inúmeras livrarias espalhadas pelo Brasil afora.

Estas transformações teriam provocado o abandono ou reduziram a atratividade daquelas opções religiosas, que mantinham o “*indivíduo – fora – do – mundo*”, como foi o próprio pentecostalismo inicial, para usar uma categoria de Louis DUMONT (2000:35). A busca do novo céu e da nova terra, fora do mundo e da história, é uma opção limitada e não mais atrai a totalidade dos excluídos econômica e socialmente. Há, neste momento, uma massa emergente de indivíduos que se sentem à margem do mercado, querem usufruir do conforto proporcionado pelo consumo e, por tal motivo, optam por uma ética centrada no “*aqui – e – agora*”. Tendem estas a abandonar todo templo, que proponha uma “*comunidade renuciante*” e preferem outras alternativas, que lhes acenem com uma “*comunidade integradora*” e lhes prometa uma alternativa tipo “*indivíduo – no – mundo*”,

porém, que mantenha uma retórica levemente rebelde, do tipo “*indivíduo – contra – o – mundo*”.

Precisamente a respeito da Igreja Universal, o que se constata é que nos seus templos há uma relativização da representação do santuário como o lugar dos sonhos inconseqüentes, e do refúgio contra as frustrações da vida. Não se aplica satisfatoriamente ao seu caso o modelo marxista do espaço sagrado como “*lugar da alienação*”. O indivíduo não é alienado da crueldade e violência do cotidiano, e nem se tenta fazer do templo uma caverna cômoda a se opor ao caos externo, onde predomina a doença, o insucesso, as confusões da vida urbana e o desamparo. Muito pelo contrário, nos templos pesquisados, todas as misérias da vida são citadas e reveladas, porém, as explicações dadas, as terapias oferecidas também se encontram muito longe da proposta marxista de conscientização e luta. O templo é o lugar da prestação de serviços de cura, libertação, dotação de significados e aprendizagem do caminho para uma vida de sucesso.

CAPÍTULO V

A CURA NOS RITUAIS E NAS EXPERIÊNCIAS INDIVIDUAIS

Situando a análise

O capítulo anterior procurou visualizar os rituais celebrados nos templos da Igreja Universal do Reino de Deus como práticas transformativas. Ao direcionar uma parte da análise à interpretação do sistema ritualístico da IURD, busco visualizar a influência exercida por estes sobre a saúde física e mental dos participantes, tentando identificar as mudanças ocorridas em suas experiências a partir da participação nos cultos. É o que pretendo fazer no presente capítulo a partir da análise dos fenômenos de cura ocorridos nos templos da IURD. É importante salientar que ao analisar a cura, não o faço apenas no nível ritualístico, mas também a partir de depoimentos de experiências individuais de cura.

Ao se voltar para um estudo do ritual, vários antropólogos têm enfatizado seu papel transformativo: manipulando símbolos em um contexto extra cotidiano, carregado de emoção, o ritual induz seus participantes a perceberem de forma nova o universo circundante e sua posição particular neste universo.

O antropólogo norteamericano Clifford GEERTZ (1989) explorou essa idéia ao sugerir que a briga de galos balinesa organiza experiências e sensações do cotidiano dos balineses em um “*todo*” ordenado, constituindo para estes uma espécie de “*educação sentimental*”. Partindo de um ponto de vista semelhante, Victor TURNER (1974, 1982) escreveu extensamente sobre como os rituais operam de modo a conduzir os indivíduos a determinados estados e atitudes frente ao mundo: o isolamento de objetos e imagens de seu

contexto ordinário e sua (re) combinação em novos contextos, a focalização em determinadas unidades simbólicas, a combinação de fortes estímulos sensoriais e intelectuais.

No caso da relação entre cura e ritual, um antropólogo que oferece subsídios teóricos relevantes é Bruce KAPFERER (1986:188). Este autor argumenta que o ritual produz cura na medida em que permite uma mudança na perspectiva subjetiva pela qual o paciente e comunidade percebem o contexto da aflição, reiterando aqui o que já foi afirmado em página anterior.

Mas como esta mudança em nível subjetivo ocorreria ritualisticamente? O mencionado autor apresenta dois elementos, que segundo a sua argumentação, devem ser levados em conta no estudo dos rituais, de maneira a esclarecer a inquietação colocada na pergunta acima.

O primeiro diria respeito ao arranjo do espaço e organização dos participantes e audiência no local da *performance*. Durante a *performance* de um ritual, os indivíduos podem passar de uma situação de meros espectadores a participantes diretos do drama encenado, respondendo diferencialmente aos vários estímulos visuais, auditivos e olfativos que lhes são lançados. O movimento daqueles reunidos em uma ocasião ritual, através dos papéis de participante e audiência, seria importante, segundo o autor, para um entendimento de como o ritual promove experiência e potencial para os indivíduos refletirem sobre essa experiência. Totalmente envolvidos na ação, enquanto participantes, os indivíduos poderiam objetivar sua experiência para si e para os outros. A medida em que a *performance* os distancia do quadro da ação, tornando-os audiência para ação, permite sua reflexão sobre essa mesma experiência.

Um outro elemento importante na análise do ritual enquanto performance diz respeito ao uso dos meios 🎤 canta, dança, discurso formal, comédia, etc. 🎤 através dos quais a ação é desenvolvida. A utilização de determinados meios durante a performance facilita a construção de certos cenários, contribuindo para persuadir os indivíduos a orientarem de maneira nova sua ação em função de contextos recém descobertos.

No Brasil há uma pluralidade de cultos religiosos que oferecem serviços de cura. Cada qual conta com um rico repertório de imagens e símbolos que expressam distintas visões de mundo e oferecem aos seus participantes posições e/ou papéis específicos neste mundo. Cada qual visa, através de seus rituais, reconstituir a experiência dos indivíduos de modo a conformá-la a estes papéis. A cura que prometem a seus clientes e seguidores é, via de regra, parte deste projeto mais abrangente.

Em igrejas que praticam a cura divina como a Igreja Universal do Reino de Deus, a sessão de cura constitui momento central do ritual para o qual convergem todas as atenções e expectativas. Antes de adentrarmos de uma maneira mais profunda na descrição destes momentos, seria importante tecermos algumas considerações sobre o lugar ocupado pela cura na visão de mundo teológica desta instituição religiosa.

A Igreja Universal associa sua ênfase nos milagres ao comportamento das comunidades cristãs neotestamentárias, da forma como são relatadas no Novo Testamento. Nessa igreja, assim crêem seus fiéis, vive-se a contemporaneidade de todos os dons espirituais, especialmente os dons da cura e do exorcismo. A sua postura, frente aos milagres, pode ser verificada nas palavras de um de seus apologistas, Josef SUED (Folha Universal, 18.2.96):

Das mãos de Deus, tudo o que flui é milagre (...) Os apóstolos de Jesus viveram sob a efervescência dos milagres (...) A Igreja Primitiva cresceu e tomou conta do mundo com milagres, foi propagada por meio de milagres (...) O homem anseia pelo milagre (...) por operar milagres e viver na atmosfera do sobrenatural. Quer um Deus vivo, que opere milagres, que lhe revele o sobrenatural e que lhe encha de espanto para que seu coração transborde de fé (...) todas as pessoas normais anelam pelo sobrenatural (...) O âmbito milagroso é o âmbito natural do homem (...) Deus não mudou. Quem mudou foi a Igreja (...) foram os cristãos.

A imprensa iurdiana, seus programas de rádio e de televisão estão repletos de relatos de milagrosas recuperações de saúde. Entre esses milagres há doenças tidas como incuráveis pela medicina, como câncer, leucemia ou AIDS. Vez ou outra, há pessoas que apresentam exames médicos, feitos antes ou depois da propalada cura. O tom do discurso destina-se a eliminar quaisquer dúvidas quanto ao feito milagroso.

Segundo o Manual do Obreiro (IURD, s/d:38,39), são estas as razões da ênfase da Igreja Universal na cura divina:

A cura divina está de acordo com o caráter de Deus, que sendo um pai amoroso, não poderia aceitar na vida dos seus filhos doenças ou enfermidades, (...) as doenças, na sua grande maioria, são causadas pelos demônios, que uma vez saindo do corpo das pessoas, as levam consigo, (...) elas não contribuem para a glória de Deus, e sim para a miséria e a desgraça dos homens (...) A Igreja (...) ministra a oração para a cura divina por intermédio de seus Bispos, Pastores e Obreiros, quer com imposição de mãos conforme determinam as Escrituras, quer sem imposição de mãos, porque obedece à ordem do Senhor Jesus Cristo, que mandou curar os enfermos e expelir os demônios. Uma pessoa cheia de doenças não está a vontade para glorificar a Deus. Não pode compreender corretamente o Seu amor, se não for curada e abençoada em todas as coisas.

Após situar o fenômeno em termos teológicos, é necessário colocar que uma análise dos fenômenos de cura ocorridos nos rituais da IURD implica também em uma problematização da maneira como este grupo religioso faz uso do corpo quando reunido.

Esta preocupação se justifica uma vez que ficaria muito difícil analisar dois elementos de sua teologia ☞ a cura e o exorcismo ☞ sem fazer referência ao pressuposto de que o corpo é o lugar em que as forças físicas e espirituais se encontram.

As observações feitas em campo, nos dois templos pesquisados, ajudam a corroborar a impressão de que na IURD, o corpo seria o receptáculo de espíritos que tomam forma para a prática de ações boas ou más. O corpo não teria valor em si mesmo, podendo receber, além da alma que dá identidade ao ser humano, outros espíritos bons, como por exemplo o Espírito Santo, ou maus, tais como os encostos/demônios. Ao metaforizar os aspectos vislumbrados nos rituais iurdianos, especificamente nos momentos de possessão e expulsão de entidades, vislumbra-se a possibilidade de o corpo estar sintonizado com uma dimensão espiritual, com a qual se relaciona como um para – raio que atrairia energias cósmicas positivas e negativas.

Nos cultos da IURD, as reações do corpo ocupam o centro de uma liturgia ágil e viva. De acordo com o universo simbólico iurdiano, o corpo carregaria consigo a possibilidade de deixar de ser morada de demônios para se transformar num templo do Espírito Santo, desde que submetido a uma limpeza específica – o exorcismo. O corpo torna-se um lugar de suma importância, o ponto de encontro entre o homem e o transcendente, entre o homem e forças cósmicas boas ou más.

Observando os cultos realizados, estive envolvido em circunstâncias bastante inquietantes. São muitos os momentos em que pessoas que se dizem doentes, sobem nos altares e lá têm os seus males físicos sanados, por intermédio de um teatro exorcista encenado pelo pastor e obreiros com a participação da platéia. São ocasiões que servem de alvo a muitos questionamentos. Como vislumbrar a eficácia destes momentos? Como delimitar a fronteira entre a efervescência social e a recuperação da saúde individual? Que

influência exerce a teatralização do sagrado sobre a saúde física e mental daqueles que participam dos cultos da igreja? Existe predisposição, ou seja, uma maior tendência social ou psicológica em certos indivíduos para se submeterem ao momento catártico de expulsão? São questões que buscam compreender a realidade social do modelo terapêutico de cura da Igreja Universal do Reino de Deus.

As práticas de exorcismo da Igreja Universal do Reino de Deus e sua relação com a cura

“Sim, o teatro eterno exorcista de demônios, que pacifica as paixões, que junta as solidões; o teatro que – exatamente porque torna o irreal mais verdadeiro que o real – faz de nossos mais vagos sonhos, de nossas mais difusas aspirações, de nossas mais inconscientes necessidades, não mais testemunhos de impotência ou de fugas estereis, mas um trampolim para uma humanidade mais lúcida e mais violentamente ávida de sua própria realização.”¹⁹

Buscando compreender a eficácia da cura nos rituais da IURD, é importante problematizá-la em relação às práticas de exorcismo, bastante comuns nos cultos, uma vez que na teologia da Igreja existe um nexo causal entre possessão demoníaca e doenças.

Os próprios pastores e bispos elaboram listas, reproduzidas em folhetos distribuídos pelos fiéis, em cartazes nas portas dos templos e em programas de televisão, nos quais apresentam-se os “dez sinais de possessão demoníaca”, que são: nervosismo, dores de cabeça constantes, insônia, medo, desmaios ou ataques, desejo de suicídio, doenças que os médicos não descobrem as causas, visões de vultos ou audição de vozes, vícios e depressão. Estes dados são importantes, uma vez que ajudam a elaborar o ponto de partida da análise, qual seja: o exorcismo só faz sentido num quadro conceitual que aceite a possibilidade da

¹⁹ TOUCHARD, Pierre A. O teatro e a angustia dos homens. São Paulo. Duas Cidades. 1970. pp. 201.

possessão. É porque há possesões de pessoas por espíritos considerados maus que se admite a necessidade de expulsá-los.

Conforme a teologia da Igreja, *há demônios que têm prazer em se apossar de um germe e atuam no corpo de uma pessoa para fazer-lhe mal.*” (MACEDO: 1993; 45) O próprio Bispo Macedo afirma: *“nem todo doente é endemoninhado, mas todo endemoninhado é doente.”* (MACEDO: 1993; 57)

Nos cultos, a cura é encenada como uma batalha na qual o pastor, suas obreiras e os demais fiéis oram juntos para expulsar as entidades do mal que estão alojadas no corpo do doente. Muitas vezes o pastor chama doentes e aflitos à frente para que possa proceder a oração de cura, pedindo-lhes que coloquem a mão sob a parte enferma do corpo. Reza em tom de comando enquanto emissário do poder de Jesus Cristo sobre o mal. Colocando suas mãos sobre o local indicado pelo doente, ordena para que Satanás e seus comparsas manifestem-se e curvem-se perante o poder de Cristo. A mesma oração é proferida várias vezes, substituindo-se apenas o nome da entidade maléfica: na Igreja Universal, estas são vários exus (da feitiçaria, do vício, etc), quando não os próprios orixás. A voz ríspida e desafiadora do pastor gradativamente se mistura às vozes das obreiras, que repetem operações semelhantes em outros doentes, e dos demais participantes, cada qual enunciando sua própria oração. A atmosfera é tensa e parece caminhar para um clímax final. Em meio à profusão de vozes e orações pode-se distinguir, em intervalos variáveis, gritos de *‘Sai, Sai, Sai’*, que marcam o final de cada oração, quando o pastor e/ou obreiros retiram bruscamente a mão que vinham comprimindo sobre o doente. Tal movimento, marcando o cessar repentino de uma pressão sobre o corpo, reforça a imagem da cura enquanto expulsão de algo que comprime e pesa sobre o mesmo.

Antes de adentrarmos propriamente na análise das práticas de exorcismo e de sua relação com a cura, é importante colocar que fenômenos como transe, possessão e mediunidade são fenômenos religiosos recorrentes na sociedade brasileira. No candomblé, na umbanda, no espiritismo, no pentecostalismo, e em outros grupos religiosos, entidades, espíritos, guias, o Espírito Santo, orixás descem ou sobem, se incorporam, se comunicam etc. através de cavalos, aparelhos, ou do que Gilberto VELHO (1994:53) chama de “*indivíduo agente empírico*”, unidade significativa da sociedade ocidental moderna nos termos de Louis DUMONT (2000).

Gilberto VELHO também afirma, que para uma população de mais de cento e trinta milhões de habitantes, parece um cálculo modesto dizer que cerca de metade participa diretamente de sistemas religiosos em que a crença em espíritos e na sua periódica manifestação através dos indivíduos é característica fundamental. Esse tipo de dado, segundo o mencionado autor, aparece muito precariamente em estatísticas e censos. No entanto, o mais fundamental não seria tanto saber quantas pessoas na sociedade brasileira se identificam publicamente como umbandistas, espíritas, etc., mas ser capaz de perceber os significados desse conjunto de crenças e sua importância para *construções sociais da realidade* na cultura brasileira.

Na cosmologia social própria aos agentes religiosos da Igreja Universal, o mundo é a arena onde se dá a luta entre Deus, Satanás e seus respectivos exércitos de anjos. O ser humano seria o objeto dessa guerra cuja adesão é disputada em renhidas batalhas espirituais.

Esta visão de mundo, historicamente, tem sido retomada em épocas distintas. A passagem dos tempos medievais da Europa para os tempos modernos teria provocado o que se pode chamar de uma grande “*explosão diabólica*”. A onipresença do Diabo em todas as

esferas da vida cotidiana se instalara no imaginário popular. Jean DELUMEAU (1993:245,247), ao descrever este período de intenso medo, registra que mesmo as interpretações teatrais na Europa do século XVI, estavam impregnadas de satanismo, uma vez que os diretores e artistas sabiam que o elemento diabólico agradava o público formado de pessoas comuns.²⁰

As crenças neopentecostais, especialmente as da Igreja Universal, refletem esta antiga perspectiva do mal personificado nos demônios. É por isso que, durante os inícios de culto, freqüentemente se inicia “*amarrando os demônios*” para que estes não interfiram no desenrolar do ritual.

O exorcismo na IURD, de acordo com as palavras de Leonildo Silveira CAMPOS (1999:337) é a porta de entrada para se adquirir uma vida saudável. A importância do fenômeno reflete-se na própria prática ritual iurdiana, pois, se o culto for dividido em três partes – louvor, exorcismo e consagração de ofertas – a luta contra os demônios ocupa em termos de tempo uma significativa parte da liturgia. É usado com freqüência na IURD o termo “*libertar*”, denotando o ato de vitória de Deus sobre os demônios “*presentes*” na vida das pessoas. O Manual do Obreiro (IURD, s/d:38) afirma o seguinte:

*Acreditamos (...) que os demônios atuam na vida das
pessoas com o propósito de afastá-las de Deus e
conseqüentemente, não deixá-las entender o plano divino para*

²⁰ É importante registrar que em terras brasileiras, o Diabo atraca sua embarcação acompanhado dos colonizadores, dos jesuítas e dos degredados. Laura de MELLO E SOUZA (1995,2001) analisa este evento colocando que, aqui chegados, os jesuítas encontraram uma multidão de espíritos perambulando pelos rios e florestas, assombrando os nativos que com eles tratavam através dos pajés. Identificando-os imediatamente, os missionários teriam ficado impressionados com a desenvoltura de Satã na terra, e nas cartas jesuíticas, o Príncipe das Trevas é freqüentemente mencionado, sendo os índios vistos como “*o povo do Diabo*”. O Diabo, não querendo perder o seu domínio, procurava atrapalhar a ação evangelizadora do padre Nóbrega e dos outros jesuítas que viam, por toda a parte, efeitos da malícia diabólica: o vento que espalhava as hóstias sobre o altar armado no descampado era soprado pelo demônio; o jacaré que ameaçava virar a canoa no rio era o próprio demônio...Por toda a colônia, travava-se a peleja. Era tal a obsessão dos missionários pelo Diabo que acabaram se tornando agentes demonizadores do cotidiano colonial.

suas vidas. Daí entendermos que a primeira coisa que deve ser feita com alguém, para trazê-lo ao senhor é libertá-lo do poder da influência do Diabo e dos seus anjos, os demônios (...) Uma vez libertado dessa influência, a pessoa pode encontrar forças para perseverar em seguir ao Senhor Jesus e caminhar a vida Cristã de uma maneira vitoriosa.

O exorcismo é então o ponto de partida para uma vida cristã normal, daí a centralidade desse ato de “*libertação*” no culto e na teologia iurdiana.

Os rituais de exorcismo observados na IURD são momentos privilegiados para se perceber qual o lugar que a cura ocupa em sua teologia, e, por conseguinte, na sua cosmologia.

No dia 21 de Maio de 2004 realizava-se a Corrente da Libertação no templo da Palmeira, reunião que ocorre todas as sextas – feiras. Após as orações que marcam o início de cada reunião terem sido concluídas, um homem já se encontrava possuído no altar, de joelhos, com as mãos em forma de nó, dando gargalhadas. O pastor que dirigia o culto se aproximou desse homem e tendo-o alguns metros à sua frente, tentava mostrar à igreja as maneiras atrevidas de o Diabo agir. Ele chamava a atenção para o fato de que a reunião não havia nem começado, porém, o Diabo já se manifestara. Após suas breves palavras, teve início o momento de expulsão do espírito. O pastor se abraça com o fiel, segurando-o pelos cabelos, e começa a proferir palavras de ordens como “*manifesta*”, “*apareça agora*”. Também ordena ao espírito que este se identifique: “*Quem é o chefe aí?*”. O homem possuído respondia de maneira confusa. Nesta noite a entidade possensora manifestada foi Exu. O pastor perguntava em vários momentos qual o mal que este espírito estava fazendo na vida deste fiel. Em meio a gritos e gemidos, a resposta foi dada apontando para um desconforto na garganta e também ressaltando uma oferta feita ao Diabo com sangue de bode. Neste momento, pastor e assembléia juntaram forças e expulsaram o espírito,

obedecendo as características litúrgicas do ritual. Após o espírito ter sido expulso, o pastor dá início a um diálogo com o fiel, já consciente. O pastor lhe pergunta acerca do mal que o afligia. Ele diz que estava sentindo uma dor muito grande na garganta e que não conseguia falar no momento que entrara na igreja. Ele é perguntado como está se sentindo. Responde que está se sentindo muito melhor do que antes e que já havia tomado vários remédios, mas que a dor continuava. Logo após escutar suas palavras, o pastor pediu que fosse trazido um sanduíche e um copo d'água para este homem. O homem comeu o sanduíche, engolindo-o lentamente, tomando o copo de água em seguida, atestando a veracidade do ritual. O pastor lhe diz: “*seu corpo agora é templo do Espírito Santo*”. Pediu à assembléia: “*uma salva de palmas para Jesus*”, e teve início um período longo de louvor.

As circunstâncias acima descritas são importantes para a partir delas perceber a relação que existe entre corpo, cosmologia social e subjetividade no ritual iurdiano. A mesma relação problematizada por Claude LÉVI-STRAUSS (1967) nos seus famosos ensaios “*O feiticeiro e sua magia*” e “*A eficácia simbólica*”.

Claude LÉVI-STRAUSS (1967; 223) coloca no seu ensaio “*A eficácia simbólica*”:

Tudo se passa como se o oficiante tratasse de conduzir uma doente – cuja atenção ao real está indubitavelmente diminuída – e a sensibilidade exacerbada – pelo sofrimento, a reviver de maneira muito precisa e intensa uma situação inicial, e a perceber dela mentalmente os menores detalhes.

No ensaio de LÉVI-STRAUSS, o organismo desordenado da parturiente Cuna é forjado enquanto um palco para a encenação de um drama cênico que requer, para que afinal tal se dê, a participação atenta e efetiva da mulher. Ela hospeda no seu corpo a realização de um teatro e cumpre, a um só tempo, a função de espectador e protagonista. É

preciso que ela viva intensamente, e nos “*menores detalhes*” a experiência do drama. Um pouco mais adiante, LÉVI-STRAUSS relata:

Com efeito, esta situação introduz uma série de acontecimentos da qual o corpo e os órgãos internos da doente constituirão o teatro suposto. Vai-se, pois, passar da realidade mais banal ao mito, do universo físico ao universo fisiológico, do mundo exterior ao corpo interior. E o mito, desenvolvendo-se no corpo interior, deverá conservar a mesma vivacidade, o mesmo caráter de experiência vivida à qual, graças ao estado patológico e a uma técnica obsedante apropriada, o xamã terá imposto as condições.

Voltando ao contexto da Igreja Universal, o mito do embate cósmico entre Deus e o Diabo é revivido no teatro que é montado no corpo e nas entranhas do fiel. É estabelecida uma passagem do exterior ao interior, da idéia à fisiologia, do abstrato cosmológico (social) à concretude orgânica (individual). Sem a experiência íntegra e inequívoca da fiel possessa (ou do fiel possesso) – situação que exige de ambos uma fé inquestionável – o drama exorcista estaria fadado ao fracasso. De modo semelhante ao que é relatado na situação da parturiente, o êxito da cura no momento acima narrado depende da capacidade de interiorização profunda do mito por parte do iurdiano, a tal ponto que assim possam responder todos os seus órgãos, todos os seus músculos. Todo o conjunto de emoções desencadeadas remete para um estado de êxtase vinculado a narrativa do pastor - exorcista, que conta com uma técnica extremamente sensível e acurada, de modo a fazer com que o indivíduo se sinta efetivamente penetrado pelos demônios protagonistas evocados. Desse modo, o que se visualiza é um poder de proceder à cura investido no pastor e no fiel. Retornando ao ensaio de LÉVI-STRAUSS (228):

A cura consistiria, pois, em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e aceitáveis

para o espírito as dores que o corpo se recusa a tolerar. Que a mitologia do xamã não corresponda a uma realidade objetiva, não tem importância: a doente acredita nela, e ela é membro de uma sociedade que acredita. Os espíritos protetores e os espíritos malfazejos, os monstros sobrenaturais e os animais mágicos, fazem parte de um sistema coerente que fundamenta a concepção indígena do universo. A doente os aceita, ou, mais exatamente, ela não os põe jamais em dúvida. O que ela não aceita são dores incoerentes e arbitrarias, que constituem um elemento estranho a seu sistema, mas que, por apelo ao mito, o xamã vai reintegrar, num conjunto onde todos os elementos se apóiam mutuamente.

As palavras de ordens proferidas pelo pastor fornecem uma linguagem àquele que está possuído. Antes, sem a linguagem de ordem mítica fornecida, havia apenas caos, desordem, incoerência, dor. O que antes era desordem e incoerência passa a se inscrever numa ordem dotada de um sentido que é fornecido pela finalidade do ritual, qual seja, a libertação do espírito mal, que é responsável pela doença no fiel. Reintegra-se individualmente, com a ajuda do pastor e da efervescência coletiva, alma e corpo.

Interpretando a prática de exorcismo a partir das considerações de LÉVI-STRAUSS, o rito se revela enquanto uma terapia. A terapêutica apurada do pastor – exorcista busca assegurar com a maior verossimilhança possível que o fiel simbolize claramente sua dor e a desordem orgânica causada pela possessão, no combate entre uma força divina e outra diabólica, num campo determinado: o seu corpo. O que está em causa, diria LÉVI-STRAUSS, é a manipulação psicológica do estado biológico do fiel sendo a cura o momento esperado desta manipulação.

A manipulação simbólica expressa um segredo médico que é utilizado pelo pastor – *“representações psicológicas determinadas são invocadas para combater perturbações fisiológicas, igualmente bem definidas”* (1967:221) – ressaltando o fato de que o êxito dessa manipulação não lograria – a eficácia simbólica – se o fiel doente (possesso) não

trouxesse de antemão, consciente e inconscientemente, o complexo de informação fornecido por sua cultura e cosmologia. Seria importante neste ponto lembrarmos do que o antropólogo Ioan LEWIS (1971;77) coloca acerca da possessão, parafraseando STEWART (1946;325), a importância da subjetividade na construção da realidade objetiva do ritual:

Pouco importa se as manifestações de possessão são na realidade devidas a anormalidades físicas ou psíquicas ou se elas são na realidade induzidas por auto-sugestão. O fator essencial da possessão é a crença de que uma pessoa foi invadida por um ser sobrenatural e está portanto temporariamente fora de autocontrole, estando seu ego subordinado ao intruso.

A eficácia do ritual depende da fé dos envolvidos. Mas não uma fé construída naquele momento para fins práticos, como se fosse uma crença circunstancial nas palavras do pastor - exorcista. A fé define-se por razões profundas e inescrutáveis herdadas pelo emolduramento da cultura, algo de que não se duvida, que nunca se pôs como objeto de questionamento, senão arriscando os fundamentos metafísicos da sociedade, as linhas que marcam e definem o caráter da cultura. Como diria Cecília MARIZ (1997; 54), “*a crença no Diabo reforça a moral e a crença em Deus*”. Na Igreja Universal do Reino de Deus a possessão seria uma experiência culturalmente normativa.²¹

A crença absoluta e irrestrita no mito é condição sine qua non para que a simbolização dos agentes da doença – a identificação do Diabo e dos seus encostos – provoque uma resposta orgânica. A eficácia simbólica então se realiza no templo: “*é a eficácia simbólica que garante a harmonia do paralelismo entre mito e operações*” (1967:232). Os deuses e os demônios existem – o fiel e a congregação bem o sabem. O

²¹ Keith THOMAS (1991:386) cita um autor da Idade Moderna que afirma: “*É uma política do Diabo persuadir-nos de que não há nenhum diabo*”, pois “*aquele que acreditar que não há nenhum diabo, logo acreditará que não há nenhum Deus*”.

pastor é creditado socialmente a ministrar a expulsão. Ninguém põe isto em dúvida. O diabo é finalmente expulso.

A relação entre corpo, cosmologia social e subjetividade presente na terapia proposta pela Igreja Universal do Reino de Deus, cuja argumentação foi demonstrada nos parágrafos anteriores, aproxima o sistema de cura desta igreja da terapêutica xamânica. Trata-se de uma terapia que supõe o engajamento dos agentes, fazendo com que estes atribuam intencionalidade aos perigos que circundam suas vidas e, principalmente, seus corpos. Conhecer o mundo, para o membro da IURD, é atribuir intencionalidade aos seus objetos. A doença é um ataque do demônio. Para estar sadio, além de ser necessário ir ao médico, é também fundamental que o corpo esteja protegido espiritualmente, proteção esta que só pode ser obtida por intermédio da participação nos rituais da igreja. Faço uso, neste parágrafo, de uma argumentação semelhante a do antropólogo Eduardo Viveiros de CASTRO (1999:112), quando este tece comentários a respeito do tipo de postura que as sociedades ameríndias compartilham para explicar os fenômenos mundanos. O referido pesquisador coloca:

Conhecer, para nós é dessubjetivar. Você conhece algo bem quando é capaz de ver aquilo (inclusive você mesmo) de fora, como um objeto. A psicanálise é uma espécie de método por excelência ocidental em que você é capaz de objetivar o próprio sujeito mais íntimo. Nossa atitude cognitiva básica é de que a Ciência com C maiúsculo, será um dia capaz de ser descritível numa linguagem completamente objetiva. Isto é, para nós, uma boa interpretação do real é aquela na qual eu sou capaz de reduzir a intencionalidade do objeto à zero (...) Ou seja, quanto mais eu desanimizo o mundo, mais eu conheço. Conhecer é desanimizar, retirar subjetividade do mundo, idealmente retirar até você mesmo. Na verdade, para o mundo da ciência, para o materialismo científico oficial, ainda somos animistas porque achamos que os seres humanos têm alma. Nós não somos tanto quanto os índios, que achavam que os animais também tinham. Mas idealmente nós seremos

capazes de chegar num mundo em que não precisaremos mais dessa hipótese. Tudo poderá ser descrito sob a linguagem da postura física, e não mais da postura intencional. Eu diria que o que move o pensamento dos xamãs, que são os cientistas lá, é o contrário. Conhecer bem alguma coisa não é como aqui. Conhecer bem lá é ser capaz de atribuir o máximo de intencionalidade ao que você está conhecendo, e não o mínimo como aqui. Quanto mais eu sou capaz de atribuir intencionalidade a um objeto, mais eu conheço o objeto. (...) Para nós, explicar é retirar a intencionalidade.” (Revista Sexta – Feira, 1999; 112).

Seria imprudente tecer considerações a respeito das práticas de exorcismo na Igreja Universal e não o fazer levando-se em consideração os fenômenos de transe, possessão e êxtase, os conceitos de cada termo.

No artigo *“Bailando com o Senhor: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais)”* (2003), o antropólogo Raymundo Heraldo MAUÉS situa o estado atual da discussão a respeito destes conceitos. O autor, ao discutir material empírico coletado em pesquisa de campo realizada na cidade de Belém e na região de Salgado, na Amazônia Oriental Brasileira, entre os adeptos do Movimento Carismático Católico e também entre participantes de cultos com características xamânicas, como a pajelança rural amazônica (não indígena), tece suas considerações finais afirmando que só há duas alternativas para o ser humano: ou ser de Deus, ou ser do inimigo. E essas duas maneiras de ser, embora não se atualizem sempre em forma de êxtase, transe ou possessão, constituem um estado latente que, nas ocasiões em que são provocadas, propiciadas ou induzidas, se manifestam de diferentes formas, de modo conspícuo, com intensidades diversas.

Em seu artigo são expostas as distinções entre transe e êxtase, propostas por Marion AUBRÉE. Segundo esta autora, o transe seria um fenômeno composto ao mesmo tempo de elementos psicofisiológicos e culturais. De acordo com a sua argumentação, *“a indução ao*

transe passa pelo ruído e pela agitação: da requer a presença de outros, enquanto o êxtase surge na imobilidade e no silêncio da solidão.” (AUBRÉE, apud MAUÉS: 2003; 21). O êxtase, para esta autora,

diferencia-se tanto pelos modos de indução quanto pelos estados psicofisiológicos que o caracterizam em relação ao transe e, pode-se acrescentar, pelo simbolismo expresso por aqueles que o vivenciam. De fato, o êxtase, quer esteja relacionado à mística cristã, xamânica ou espírita, é sempre descrito como uma saída de si, geralmente segundo uma dinâmica de viagem, enquanto que o transe corresponde sempre à descida de uma divindade ou de um espírito na pessoa.

A mencionada autora propõe uma distinção a respeito das formas de transe que teria encontrado em sua própria pesquisa, em Recife, entre os adeptos do xangô e do pentecostalismo. Em relação ao xangô, haveria o “*transe de possessão*” e nos grupos pentecostais haveria o “*transe de inspiração*”. No primeiro caso, o possuído muda de personalidade, no sentido de que ele se transforma na divindade; no segundo caso, o indivíduo conserva sua personalidade, mas é cercado pela divindade que, ao dominá-lo, faz dele seu porta – voz.

Um outro autor cuja obra fornece elementos teóricos bastante importantes para a discussão sobre a diferença entre êxtase e transe é o antropólogo Roberto MOTTA. O mencionado autor considera o êxtase como uma categoria de transe ao lado da possessão. Estes dois tipos de transe são diferenciados por MOTTA da seguinte maneira (1991):

...é irrelevante que o transe de êxtase resulte do silêncio e da privação sensorial, ou, ao contrário, da festa, da dança e do excesso de sons. O essencial é que constitua uma experiência durante a qual o sujeito se encontre a tal ponto compenetrado da imagem ou da idéia de seu deus (ou da força que vai possuí-lo, como quer que seja definida) que suas faculdades (inteligência,

imaginação, afeto, emoções, etc) tornam-se por assim dizer sobrecarregadas pelo excesso, irradiação ou brilho daquela mensagem e por algum tempo interrompem seu funcionamento normal. O transe de êxtase, por conseguinte, ocorre, ou tende a ocorrer, no plano da intuição supra – discursiva. Assim compreendido, torna-se fácil concluir que o transe de êxtase tende a anular, ao menos por algum tempo, a produção e a transmissão de mensagens verbais, embora nada impeça, como é constante na literatura especializada, que o sujeito emita sons inarticulados ou mesmo palavras e frases soltas, muitas vezes a exclamação do louvor ou a proclamação da glória do deus ou da força que se supõe estar atuando. No que denomino simples possessão, ou transe de possessão, o sujeito cai também sob o domínio de um deus, entidade, força, etc. Mas, sem nem falar na possessão que não conduz ao transe, mas a uma doença ou a algum outro efeito físico ou moral, mais ou menos correspondendo ao encosto de nossos xangozistas e juremeiros, o transe de possessão – dentro do qual pode-se distinguir muitas variedades – se caracteriza essencialmente pelo fato de que uma outra personalidade se manifesta no sujeito, mas com plena possessão de raciocínio e de articulação vocabular, embora muitas vezes utilizando arrazoados léxicos, estilos e outras particularidades inteiramente diversas das da personalidade básica do sujeito.

A conceituação de MOTTA parece ser a mais adequada para a apreensão do fenômeno do transe na IURD, ponto também corroborado por Roberta CAMPOS (1995). As observações em campo fazem crer que a estrutura dos cultos iurdianos viabiliza dois tipos de experiências com o sobrenatural: estas seriam o transe de possessão e o êxtase. O primeiro tipo seria demoníaco e a conduta diante do mesmo é terapêutica, sendo exercida por intermédio do exorcismo. O outro tipo de experiência, a extática, se apresentaria nos rituais em decorrência de uma exacerbação afetiva.

Cada experiência, é importante fazer a ressalva, toma forma de uma maneira particular e diferente das que ocorrem entre os grupos afro – brasileiras ou ameríndios, devido ao fato de situarem-se em contextos religiosos distintos.

As experiências individuais

Tendo analisado o ritual de exorcismo da Igreja Universal do Reino de Deus, é importante também tecer comentários sobre os atores envolvidos na performance. Quais tipos de pessoas se submetiam aos momentos de expulsão dos demônios durante a pesquisa? Quais os males que os/as afligiam? Como estavam suas vidas? Lembrando o artigo, citado anteriormente, de Eduardo Viveiros de CASTRO, como se dá o processo de subjetivação dos novos referenciais simbólicos sobre as aflições sofridas pelo corpo?

Estes dados foram coletados no templo da Palmeira . Por se tratar de um prédio menor, freqüentado por uma pequena quantidade de pessoas, em comparação ao Templo da Fé, localizado no centro.

Durante as terças e sextas feiras, dias nos quais eram celebrados as Sessões Espirituais de Descarrego e as Correntes da Libertação, respectivamente, eu visitava o referido templo do bairro da Palmeira nos três turnos. Nas manhãs, tardes e noites. O fazia buscando manter contato com as pessoas que porventura viessem a sofrer o transe de possessão e que viessem a ser curadas. Após o término da reunião, dirigia-me até a pessoa e procurava conversar com a mesma.

Embora não tenha conseguido entrevistar nenhuma pessoa que houvesse sido vítima de possessão demoníaca durante as reuniões, em sua residência, obtive dados importantes em curtas conversas na porta de entrada do templo, após as reuniões, registrando o que escutava no caderno de campo.

É importante colocar a razão de eu não ter conseguido marcar nenhuma entrevista em residências com estas pessoas. Eu percebia que uma das razões dessa impossibilidade

era o momento pelo qual a pessoa estava passando, em termos existenciais, afetivos. Não queriam se expor a ponto de receberem a minha pessoa em suas casas.

Durante o mês de Abril de 2004, consegui conversar com três pessoas que haviam sofrido o transe de possessão demoníaca. Duas mulheres e um homem. Ainda não eram convertidos. Estavam em processo de conversão. As duas mulheres e o homem relataram estar sofrendo de males físicos.

Ana era uma dessas pessoas. Empregada doméstica, moradora do bairro do Jeremias, 35 anos, sofria crises de depressão profunda. Disse não se lembrar de nada a respeito da ocasião em que fora possuída, minutos atrás. Vinha freqüentando o templo da Palmeira, haviam seis meses. Segundo relato seu a mim, logo após uma sessão espiritual do descarrego onde havia manifestado, estava em um momento de sua vida no qual *“tinha que tomar uma decisão forte. Estava entre a cruz e a espada”*. Vinha sentindo muita vontade de *“dar cabo da própria vida”* por causa dos problemas que estava passando com o marido e o filho. O seu marido bebia muito e gastava todo o dinheiro com jogos. Já o seu filho estava se envolvendo com drogas. Ela já havia encontrado cigarros de maconha no quarto do seu filho, em sua residência. As suas crises de depressão, segundo ela, já estavam tão intensas, que ela estava achando estar com uma úlcera, por causa de barulhos que vinha escutando em seu estômago. Em um dado momento de nossa conversa, ela disse: *“Venho sentido dores no estômago. Escuto uma zoadá danada na minha barriga as vezes. Tô com muito medo de ir por médico. Vai é uma úlcera. Não venho comendo direito. Minha vida tá um inferno”*.

Durante o culto, quando Ana estava possuída, a entidade que a possuiu foi Oxosse.²² No momento do diálogo com esta entidade, ao ser perguntado sobre o que estava fazendo na vida desta mulher, o espírito possessor respondia ao pastor: *“Tô acabando com a vida dela. Vou tirar o filho dela, o marido e vou matar ela com uma doença. Ela me oferece os despachos mas eu vou matar ela. Essa vagabunda”*.

No mesmo dia que conversei com Ana, após a nossa conversa, o pastor do templo veio ao meu encontro e procurou saber o que nós havíamos conversado. Ele me explicou a razão de sua curiosidade colocando que vinha assistindo aquela mulher. O grupo de evangelização da igreja estava visitando a residência daquela senhora. No entanto, ela não havia se libertado ainda devido ao fato de estar freqüentando *“casas de encosto e outras igrejas também”*. Ao lado do pastor, encontrava-se um obreiro que falou o seguinte:

Esta senhora não vai conseguir se libertar enquanto não se entregar totalmente pro Senhor Jesus. A gente procura saber da vida dela pelos vizinhos e eles nos dizem que ela ainda freqüenta os terreiros lá do Jeremias. Ainda faz oferenda ao Diabo. E quando ela vem conversar com a gente, ela diz que não tá dando os dízimos. Ou seja, ela não tá sendo fiel. Deus não pode liberta-lá.. Antes de misericordioso, Deus é justo. Por quê? Porque ela trabalha. Ela tem condições de dar o dízimo na Igreja. Se ela fizer isso e abandonar de vez o Diabo, ela vai se libertar.

Uma outra senhora que eu também consegui conversar foi Dona Eliete. 40 anos, casada, cozinheira de uma das escolas estaduais de ensino fundamental do bairro do Jeremias, também moradora deste bairro. Freqüentava este templo da IURD durante três meses. Vinha sofrendo de um problema em sua garganta já fazia vários anos. Segundo suas palavras, *“sofro de uma sensibilidade muito grande pra resfriado. Sinto dores na garganta*

²² Segundo glossário em MAGGIE (2001:150), o termo Oxosse refere-se a orixá que representa figuras indígenas ou do campo.

fortes. Tem vez que fico sem falar. É um problema que começa na garganta, pega ela toda e também o nariz. Meu nariz começa a sangrar. Quando é inverno, desejo morrer. É um sofrimento grande. Já tomei todo tipo de remédio, já fui ao médico, mas não adianta nada. Tenho outro problema também que é o de alcoolismo. Bebo muito, inclusive quando tô resfriada. Quando tá muito frio, bebo cerveja até cair.”

Durante nossa conversa, logo após o término de uma Corrente da Libertação, em uma manhã de sexta – feira, era visível o seu esforço para conversar comigo. Engasgava várias vezes. Cuspia freqüentemente. Um leve hálito de cerveja fluía de sua boca. Disse não se lembrar de nada sobre seu transe. Além do seu problema físico, também vinha passando por dificuldades financeiras. Seu marido havia sido demitido. Era funcionário de um açougue. Durante seu transe de possessão, a entidade que a possuiu foi Iansã.²³ Esta senhora, ao estar possuída diante do altar, movimentava-se de maneira semelhante às mães – de – santo dos terreiros de umbanda, como se estivesse dançando ao som de atabaques. Ao conversar com o pastor durante o transe, o seu corpo reagindo diante das palavras de ordem, em um dado momento vomitou na tribuna. No diálogo com o espírito, este revelou ser ela uma freqüentadora de um terreiro do bairro do Jardim Continental.

Esta senhora, segundo informações do pastor e também de acordo com depoimentos de outros membros do templo, vinha freqüentando de fato um terreiro localizado no bairro do Jardim Continental.

De acordo com a mentalidade neopentecostal, principalmente das pessoas que freqüentam a IURD, nos momentos de possessão demoníaca, o Diabo busca ‘*envergonhar*’

²³ Ainda segundo MAGGIE (2001), Iansã constitui um orixá feminino chefe de uma das falanges de Iemanjá. Iansã dança equilibrando um cálice na palma da mão. Usa uma coroa dourada com uma franja de pérolas. Associada a Santa Bárbara.

as pessoas. Isto teria ocorrido no transe da senhora Eliete, segundo palavras de um dos obreiros da igreja. Num outro dia, ao comentar a ocasião, este me dizia:

Se a pessoa não tiver em confraternização com Deus, isso pode ser exposto durante a reunião. A pessoa cai no poder do Diabo. Um espírito daquele pode relatar a vida da pessoa todinha ali. Você vê. Dona Eliete mesmo. Ela já me disse que quer se converter. Mas ela não abandonou ainda o Diabo. Ela ainda não o desafiou. Ela fica dizendo que já deixou de freqüentar a casa de encosto. Já disse inclusive pro pastor. Nem deixar de beber ela deixou ainda. Aí é grave. Porquê você tá mentindo pra o homem de Deus. Aí sabe o que é que o Diabo faz? Ele desmascara você na frente de todo mundo e lhe envergonha. Você vê, até dançar como baiana ela dançou. Então ela tá o u não freqüentando os terreiros? Claro que tá. Quer prova maior?

Além de Ana e Eliete, também conversei com Adriano. Adriano é funcionário de uma das escolas de ensino fundamental do bairro da Palmeira .Tem 38 anos. Conversamos após uma Sessão Espiritual do Descarrego, no mês de Abril, à noite, e ele relatou a mim que vinha sofrendo já fazia seis meses, de dores nas costas. Levantava-se e sentava-se com dificuldades nos bancos da Igreja. Sentia uma rigidez em suas costas e também algo semelhante a uma compressão dos nervos de sua coluna vertical. Muitas vezes sentia como se o nervo estivesse sendo pressionado. Segundo suas palavras, *‘ô pior é que estas dores vêm ocorrendo quando eu tô trabalhando. Tem hora que eu tô na secretaria da escola, aí a dor vem com tudo. Tenho que parar o que eu tô fazendo e pedir que alguém faça uma massagem. Também venho sentindo estas dores em casa. Quando sinto em casa, tem que botar compressa de água quente e também encostar uma lâmpada nas minhas costas pra aliviar.’* Vinha freqüentando o templo, pois após as reuniões, sentia sensações de alívio, principalmente após os cultos da terça e da sexta.

Na noite de nossa conversa, em um dado momento do culto, o pastor chamara as pessoas que estavam sentindo alguma dor no corpo, para irem até a frente receber orações com imposição de mãos. Adriano foi uma das pessoas que se dirigiu até a frente. Ao ter as mãos de uma das obreiras colocadas em sua testa, começou a manifestar. Foi o único que manifestou nessa noite. Seu corpo começou a inclinar-se para a frente até que perdeu o equilíbrio e caiu no chão. O obreiro teve cuidado e o segurou, deitando-o no chão da igreja. O seu corpo permaneceu deitado, com o seu rosto em direção ao teto da igreja, pernas esticadas e braços para trás. Não debateu-se muito. Mantinha os olhos fechados. Apenas a cabeça e os pés se movimentavam bastante.

O pastor começou a dialogar com a entidade que o possuía. O seu nome era Preto Velho.²⁴ A entidade afirmava estar causando dores no corpo de Adriano e que ia continuar a fazer até ele não andar mais. Ia deixar ele “*curvado*”, “*humilhado*”, eram as palavras proferidas pelo espírito.

Estas três pessoas com as quais eu conversei após as reuniões, e que tinham sofrido o transe de possessão próprio às reuniões de libertação da IURD, disseram estar se sentindo aliviadas após o término das reuniões. Também revelaram ter procurado a IURD por “*esta ser a única igreja que oferece um tratamento religioso pras doenças*”, segundo palavras de Adriano.

Ana, Eliete e Adriano, durante o tempo da pesquisa, permaneceram indo ao templo da Universal no bairro da palmeira, durante as reuniões de cada semana, pelo menos em um turno por dia. Quando concluí as idas a campo, verifiquei que cada um havia obtido curas

²⁴ Segundo MAGGIE (2001:151), Preto Velho é uma entidade que representa velhos e velhas pretas. São velhos ex – escravos (vovôs e vovós ou tios e tias) que andam curvados, algumas vezes apoiados em bengalas e falam errados. Esses ex – escravos teriam sido velhos feitiçeiros ou velhos guerreiros. Sua imagem de cerâmica representa um velho ou uma velha preta com os cabelos brancos e roupas rústicas brancas, sempre fumando um cachimbo.

parciais, em relação aos males que vinham sofrendo. Ainda não estavam curados definitivamente, porém, vinham sofrendo as aflições numa intensidade menor. Tinham recuperado sua auto – estima e estavam com uma percepção diferente a respeito de sua realidade copórea.

Ao conversar com Ana, durante a última semana de campo, ela me falou que suas crises de depressão estavam bem menos freqüentes. Tinha parado definitivamente de visitar as casas de encosto. Seu marido estava empregado e vinha largando gradativamente o álcool. Estava trabalhando como motorista de ônibus municipal. Seu filho não estava mais se envolvendo com drogas.

Esta mudança qualitativa em Ana foi realmente algo que eu pude observar durante o trabalho de campo. Apesar de não ter podido visitar sua casa para uma conversa mais prolongada, acompanhei como observador, na igreja, o seu desempenho como membro. Em todas as reuniões em que estive presente, eu percebia que ela ia até o pastor pedir orientações. As ocasiões de possessão diminuíram bastante. Durante a segunda quinzena de Maio e durante todo o mês de Junho, esta senhora esteve presente nas reuniões das terças e sextas, e seu humor estava bem diferente. Não sofreu o transe de possessão nenhuma vez. Ao conversar com ela, na frente da Igreja, ela relatou:

Se eu te dissesse que eu tô curada mesmo da depressão, Eduardo, eu estaria mentindo. Ainda sofro quedas de ânimo. Posso te dizer que não tenho depressão mais, só tenho quedas de ânimo, que só estão aparecendo de vez em quando. E eu tô tendo ajuda da Igreja. Eles estão visitando minha casa. Olha, se eu não tivesse conhecido a Universal, eu já tinha me matado a muito tempo. Foi muito importante pra mim. Hoje meu corpo é templo do Espírito Santo. Minha semana é alegre. Quando a depressão aparece, repreendo em nome de Jesus, e ela vai embora. Estou no grupo de evangelização da Igreja. Tô acertando com o pastor pra ter

meu batismo nas águas acertado. Vou ser membro daqui um dia, você vai ver.

Também tive oportunidade de conversar com Eliete, no mês de Julho, último mês de pesquisa. Segundo ela, seus problemas de garganta tinham diminuído de intensidade consideravelmente. Já fazia, inclusive, um mês que ela não tomava remédio nem sentia irritações. Também não bebia mais. Havia banido a bebida dos seus hábitos e também de sua casa. Estava tomando remédio de maneira esporádica e tinha de maneira definitiva, parado com suas idas ao terreiro. Quando alguma dor aparecia, era logo repreendida, sendo percebida como um lembrete de Deus, da atenuação de seus sofrimentos. Estava também, a exemplo de Ana, prestes a ser batizada nas águas. Já se identificava como membro da Igreja. Segundo suas palavras, atribuía a melhora de seu estado ao trabalho de libertação da Igreja. Tinha percebido que *“serva do Senhor não merece sofrer. Se Deus nos dá um corpo, é para que ele seja abençoado. Agora nós temos que fazer nossa parte, temos que utilizá-lo de maneira santa, pois nosso corpo é um templo do Espírito”*. Esta senhora colocou para mim que teria sido central para a melhora de sua garganta a participação em uma corrente que ocorrera no mês de Junho, a *“Corrente do corpo fechado”*, celebrada no templo da Palmeira, exclusivamente. Nesta corrente, por intermédio da unção com água de arruda consagrada, os corpos dos fiéis e frequentadores ficariam fechados para o mal e para as doenças. Segundo seu depoimento,

Depois que eu participei desta corrente, passei a sentir um alívio muito grande no meu corpo. Participei mesmo. Fui ungida com a água e também passei a dar as ofertas e dízimos para a Igreja. No dia do culto da corrente, não senti uma cura imediata. Mas depois que os dias foram passando, fui sentindo o alívio. Você vê, agora mesmo, tá um frio danado aqui em Campina, e aqui na Palmeira que é alto, aí é que faz frio mesmo. Mas já faz um mês que não tomo nenhum anti-inflamatório. Ainda não tô curada do jeito que eu quero, mas percebo que

algo em mim tá diferente, tá melhor. As inflamações que eu sinto hoje, quando elas aparecem eu repreendo logo. São bem menos doloridas do que antigamente. E não bebo mais nada, nada mesmo. Hoje eu vejo que meus problemas na garganta eram também por causa da bebida. Bebia no frio, as vezes não me alimentava direito. (...) As dores que ainda sinto, pequenas, é Deus me lembrando que a gente tem que tá vigilante. Quando tá tudo bem a gente se afasta de Deus. Aquilo ali era inflamação do Diabo. Tá repreendido, amarrado e acorrentado, em nome de Jesus.

Adriano também havia participado da “*Corrente do corpo fechado*”. Conversei com ele no mês de Julho. Eu vinha percebendo que Adriano estava andando com mais desenvoltura. Sentava-se e levantava-se sem ajuda mais das pessoas que estivessem perto. Ao conversarmos, ele me falou que as dores nas suas costas estavam bem menos freqüentes. Quando as sentia, era numa intensidade muito menor. Quando as dores apareciam, começava logo a louvar a Deus e a agradecer a cura que havia obtido. Não sentia mais a rigidez em suas costas. O que sentia de vez em quando era algo semelhante a uma compressão num nervo de sua coluna, mas que era indolor. Era apenas uma pressão.

Estes dados chamam a atenção para a natureza processual do fenômeno da cura. Os três informantes acima mencionados, ao término do trabalho de campo, não se consideravam totalmente curados. No entanto, a medida em que participavam das reuniões da IURD na Palmeira e se envolviam em suas terapias, desenvolviam novas percepções sobre suas saúdes física e psíquica.

Seria importante lembrarmos da discussão proposta por Thomas CSORDAS em seu livro “*The Sacred Self*”, no que diz respeito a natureza processual do fenômeno da cura. Ao discutir a relação entre processo terapêutico e experiência, CSORDAS (1997:67) propõe o conceito de “*somatic modes of attention*”. Buscando inspiração no conceito de “atenção”

elaborado por Alfred Schultz²⁵, o autor busca explicar a alteração ocorrida no sujeito na maneira de perceber (*attention*) o próprio corpo em decorrência da participação em processos terapêuticos carismáticos. Seria melhor citarmos o próprio autor:

Therapeutic process in charismatic physical healing can be an alteration of the mode of attention – a capacity for orientation in the world and hence an aspect of self– toward one’s own body in a way that it’s vigilant, but that sharply contrasts with the vigilance of hypochondria.

CSORDAS define “*mode of attention*” como uma capacidade utilizada pelo sujeito para orientar-se no mundo, sendo esta capacidade uma característica do “*self*”. Se voltarmos para os relatos etnográficos expostos anteriormente, verifica-se primeiro a obtenção de “*curas parciais*”, e aí o conceito é do próprio CSORDAS, *to be partially healed of a physical problem*. Além disso, temos dados de natureza semelhante aos coletados pelo antropólogo norte-americano. Os três sujeitos, Ana, Eliete e Adriano não apenas reinterpretaram a persistência dos seus sintomas, mas também adotaram uma consciência preventiva desses sintomas. Retornemos a CSORDAS para esclarecer a argumentação.

Ao comentar o caso de uma mulher que sofria de uma forte susceptibilidade a gripe, e que ao participar de um dos serviços de cura da comunidade carismática estudada pelo autor, esta teria obtido uma cura parcial e estaria passando por um episódio de sofrimentos menores, CSORDAS (1997:69,70) coloca:

²⁵ No seu livro “*On phenomenology and social relations*”, Alfred Schultz teria definido o termo “*attention*” da seguinte maneira: “*full alertness and the sharpness of apperception connected with consciously turning toward an object, combined with further considerations and anticipations of it’s characteristics and uses.*” Cito esta definição a partir da leitura do referido livro de CSORDAS.

The significant observation is not that the woman has reinterpreted the persistence of her symptoms, but that she has adopted a preventive consciousness of those symptoms, a self-reminder not only to behave as if she were healed, but a somatic mode of attention constructed to preempt those symptoms.

O que CSORDAS chama de “*self – reminder*” pôde ser percebido nas conversas que mantive com os três informantes cujos depoimentos foram citados acima, principalmente no caso de Eliete e Adriano. Embora não estivessem totalmente curados ainda, encaram o grau de suas melhoras como sendo pleno e completo. Não apenas reinterpretam a presença ainda dos sintomas, mas também adotam uma consciência preventiva em relação aos mesmos. Verifica-se isso no caso de Eliete, a respeito do vínculo entre dor na garganta e álcool.

A leitura de CSORDAS nos fornece subsídios teóricos relevantes para vislumbrar o fenômeno da cura como um evento inserido num processo terapêutico que tem início no templo, mas cuja continuação se dá no dia – a dia. A cura torna-se um fenômeno cuja busca chega inclusive a fazer parte da criação de um novo self. Nas palavras do autor (1997: 70):

I suggest we understand this as a therapeutic process that may be initiated in a healing service, but transcends the event and continues as an everyday self process. The recognition of healing is a modulation of orientation in the world, so that one monitors one's symptoms and responds to them by modifying one's activities. This reorientation not only preserves but actually constitutes the healing.

Além de ter conseguido conversar com os três informantes de nomes já mencionados, também tive a oportunidade de obter depoimentos de curas definitivas. E de os registrá-los em fitas cassetes em entrevistas realizadas nas residências dos interlocutores. Foi o caso de Dona Maria do Socorro, a ser descrito e analisado nesta dissertação.

Dona Maria do Socorro frequenta o templo da Palmeira. Tem 45 anos de idade. Faz cerca de 10 anos que ela, junto ao seu esposo tornaram-se membros da Universal. É cozinheira. Prepara comidas para festas. Seu marido é corretor de imóveis. Eu a entrevistei no dia 20 de Março de 2004, em sua residência, acompanhada de seu esposo. A sua conversão se deu no Templo da Fé, em Campina Grande, no entanto, já faz cinco anos que o casal é frequentador do templo da Palmeira. Um evento central na sua história individual de vida e na sua experiência na IURD foi a sua cura, dividida em três momentos, situada em três partes de seu corpo. De acordo com o seu depoimento, a sua vida, desde os trinta anos vinha passando por inúmeros problemas. Depressão, rejeição, dores de cabeça constantes e problemas financeiros. A cura obtida foi a de um desaparecimento de um nódulo no seio, de um mioma e também de um “esporão”. Examinemos seu depoimento.

A sua trajetória religiosa é composta de percursos pelo catolicismo, espiritismo e também o Ministério Palavra da Fé, antes de começar a frequentar a Igreja Universal. A sua infância foi marcada pelo catolicismo. Manteve contatos com umbanda enquanto jovem por intermédio da avó, que frequentava “centros espíritas” e “terreiros de macumba”.²⁶ Dona Maria do Socorro casou muito nova, com 15 anos de idade.

Eu nasci na Igreja Católica. Eu não conhecia Jesus. O que é que eu conhecia? O espiritismo que minha vó me levava desde quando eu era adolescente. Minha vó era espírita e minha mãe também. Nós íamos juntas, eu, minha mãe e minha vó, para um centro espírita que fica aqui na palmeira. Participava da Mesa Branca, tomava a água que eles dão no final, e também eu buscava desenvolver minha mediunidade. Lá no centro eles me diziam que eu tinha de desenvolver. Minha vó também me levava pra cantos mais pesados que era um terreiro de macumba que fica lá no Jeremias²⁷. Aí você vê, lá na Palavra do Senhor, diz o quê? Que a maldição dura até a 4ª geração. Aí veja: minha vó levou minha mãe, que me

²⁶ Termos nativos utilizados pela informante.

²⁷ Bairro campinense que fica próximo a Palmeira.

levou que levei minha filha, 4ª geração. Eu me casei com 15 anos de idade. Com 16 anos eu fui mãe. Com 19 já tinha 3 filhos.

Após o seu casamento, segundo suas palavras, sua vida passou por períodos de boa situação financeira intercalada com crises de depressão e aflições. Na primeira década de seu casamento se reconhecia religiosamente como espírita. Em 1984 o casal perdeu uma imobiliária cuja propriedade pertencia ao esposo e gerava a principal renda da casa. Uma série de problemas seguiu este momento de perda de um bem, inclusive envolvendo a época de conhecimento dos trabalhos da Igreja Universal.

Com 19 anos eu já tinha três filhos. Todos os anos eu me operava, só vivia doente. Dava uns negócios em mim, umas tremedeiras, umas dores. Sentia muita depressão O povo do centro que eu freqüentava dizia que eram os espíritos que iam me passar. Com dez anos de casados a gente vivia muito bem. Eu fazia as oferendas aos espíritos e minha vida melhorava. Só melhorava financeiramente, porquê conjugalmente mesmo, tava indo de água a baixo. Com dez anos de casados, a gente tinha dois carros, morava numa mansão, só que era tudo mentira, eu era doente, era triste, era oprimida, vazia. As oferendas que eu fazia, não era nem pra trazer coisa boa, financeiramente, mas era pra atrair meu marido pra mim. Eu tava me sentindo rejeitada. Em 84, a gente perdeu a imobiliária. Ficamos sem nada. Vendemos casa, carros, um monte de coisa. Essa casa que você tá hoje, ela é alugada, não é da gente. A gente perdeu tudo. Aí foi quando eu achei que ia morrer mesmo. Nessa época busquei muita ajuda no espiritismo. Fui a uma mãe de santo lá no Jeremias pedir ajuda. Depois fui em Mossoró atrás de um homem, que foi indicado por essa mulher, um pai de santo muito famoso por lá. Ele me disse que aonde eu morava, tinha uns negócios lá enterrado, só na Bahia desmanchava. Tudo, tudo mesmo, perdeu tudo. Ficou igual a Jó, de esmola. A gente ficou vendendo os troços de dentro de casa pra comer, entrei em depressão. Ele (o esposo) teve depressão também, eu tive uma depressão tão grande que eu não comia nem tomava mais banho, chorava o dia e a noite, só fumava, fumava duas carteiras de cigarro por dia. Não tinha mais nada pra acontecer na minha vida, já tava tudo destruído. O Diabo deu tudo, depois tirou tudo. Porque ele faz assim, ele dá depois ele toma tudo, e foram muitas lutas, muitas angústias, muito

ranger de dentes, choro mesmo, pra mim me entregar ao Senhor.

O conhecimento do trabalho da Igreja Universal se deu por intermédio de uma vizinha. A época era a mesma dos problemas acima mencionados. Os seus primeiros contatos com a IURD incluíram situações de possessão individual no templo.

Quando você perde tudo, você não tem mais amigos, você não tem mais ninguém, eu digo sempre: você fica igual aqueles leprosos, todo mundo se afasta de você. Você parece que tem doença contagiosa, a gente não tem mais amigos, a gente não tem mais ninguém. Eu conheci o trabalho da Igreja Universal pela televisão. Eu tava assistindo a televisão através da antena parabólica, uma programação do R. R. Soares²⁸. Aí depois passei a assistir a programação da Universal. Aí o pastor falando que Jesus libertava, que Jesus curava, o pastor falando do poder de Deus. Aí eu disse: meu Deus, se isso que ele tá dizendo é verdade, manda pra cá um convite que eu vô praí. Aí uma senhora, no outro dia, que conhecia a família da gente por intermédio da imobiliária, e que era nossa vizinha, que já tinha feito negócio com a gente, veio aqui convidar a gente pra ir no Templo da Fé, lá no centro. Olhe, essa senhora era endemoninhada, antes de conhecer o trabalho da igreja, era prostituta, dizia palavrão de toda qualidade. Você só podia conhecer uma mulher imoral, de boca, de agressão, de palavra, e de repente essa mulher com os convites pra gente ir pra Igreja. Era 1986. Agora, meus problemas não acabaram assim que eu conheci a Igreja não. Foram 6 anos de luta dentro da Igreja Universal. Aí teve um dia que eu disse, em 93: Deus, tua palavra diz que a casta de demônios só sai com jejum e oração, e tem uma casta na minha vida, e hoje eu vou expulsar esta casta. Eu me arrepio todinha quando eu falo, eu quis prova de Deus, e hoje eu vou pra tua casa, eu não quero sair de lá do mesmo jeito que vou entrar, eu quero sair liberta. Eu cheguei na Universal, tinha dor de cabeça constante, perturbação direto. Aí no dia que eu fiz prova com Deus, quando eu cheguei lá, eu manifestei, um demônio. E não foi uma vez só não, foi várias vezes.

Entrevistador: A senhora manifestou na Catedral da Fé?

Sim, um jejum que eu tive que fazer, numa corrente. Eu tava muito doente, cheia de dor, dor na coluna, tinha dor por todos os cantos, dor de cabeça, muito perturbada, chorava,

²⁸ A entrevistada refere-se aqui ao evangelista Romildo Ribeiro Soares.

nervosa, não aceitava, porque não tem coisa pior do que você tá, você viver lá em cima, depois cair no buraco, porque você fica mesmo no fundo do poço onde você não tem mais nada, sem casa, sem carro, sem nada mais. Aí eu disse: Deus, eu não aceito não, porque tua palavra diz: tenha vida e vida em abundância. Isso não é vida que eu tô tendo. Eu quero que tu mude minha vida. E depois que, que eu manifestei e, que tomei posse da minha libertação, foi tudo diferente. A gente também, eu e meu marido, a gente tinha coisa encoberta entre a minha vida e a dele, e a gente se abriu um pro outro e Deus começou a mudar. Em 2001, eu e meu marido nos batizamos na Igreja, aqui no bairro da Palmeira.

Ao falar de sua experiência de cura, Dona Maria do Socorro coloca que a obteve como resultado da participação em uma Fogueira Santa de Israel. A cura obtida diz respeito ao desaparecimento de um mioma, de um nódulo e também da cura de um “esporão”.

A cura do meu mioma foi o seguinte: eu vinha sentindo dores leves, internas, na região do útero, no ano de 2002. Aquilo me preocupou bastante. Fui ao médico e ele verificou, e confirmou que era um mioma. O tipo dele era, como é o nome, quando é na parte externa do útero, é, é, sim, é subseroso. Nessa época, aqui na Palmeira tava tendo uma corrente nas terças feiras, do descarrego, uma corrente que era: a corrente do corpo consagrado. A gente recebia um sabonete na igreja, tanto os homens como as mulheres. Quando chegasse em casa, era pra tomar banho com esse sabonete, só esse. E foi o que eu fiz. Tomei banho durante toda a semana com esse sabonetezinho só. E na outra semana, quando era a semana da cirurgia, o médico fez um novo exame e não tinha mais nada. Eu vinha sim tomando alguns remédios, mas não foi remédio que curou isso não, foi o Senhor Jesus. No ano de 2003, fiz um exame que mostrou um nódulo mamário no meu seio esquerdo. Era o segundo semestre já. Tava sentindo também muita dificuldade de andar. Por causa de um esporão. Esporão, pra quem não sabe é a mesma coisa de você estar pisando num caco de vidro. Era como eu me sentia. As vezes tinha até que parar de andar e me encostar num canto. O pé sangrava de tanta dor. Era um osso cortando a carne. Nessa época, tava tendo uma Fogueira Santa²⁹ aqui na igreja, aqui na Palmeira. Eu tava participando

²⁹ Esta campanha é também conhecida por Campanha de Israel. É realizada todo anos, em dois momentos, em Junho e em Janeiro. Esta campanha está ligada ao dia da “Fogueira Santa de Israel”. As pessoas preparam os seus pedidos em formulários especiais, que são queimados numa “fogueira santa” e as cinzas levadas para Israel onde, em pontos geográficos de forte identificação emocional dos cristãos são lançadas, depois das orações dos bispos sobre elas.

e quando me lancei foi assim um propósito, foi uma luta muito grande que eu passei, tava tendo depressão, pra conseguir o voto. Aí eu fui pra igreja, aí, já me dando dor de cabeça, querendo me dar depressão, quando eu cheguei lá na igreja, aí o Diabo querendo me falar: tu, coma vida derrotada, não tem mais feira, não tem mais casa, não tem mais nada, como é que tu vai pegar o envelope? Porque ele bota logo isso na sua cabeça, que você não tem condição, não pode. Mas o meu objetivo era a cura do meu nódulo. Corpo de serva do Senhor não é pra ter nódulo, não é pra ter nada. Tá amarrado! Quando foi numa terça feira que eu cheguei lá com dor de cabeça, sessão do descarrego, eu disse: é agora satanás, vou pisar na tua cabeça desgraçado, peguei o envelope. Meu voto foi de R\$ 360,00. Eu não tinha, eu digo a vocês, eu não tinha, um real eu não tinha pra comprar de pão. E aluguel, que não tinha mais nada. Aí, sabe o que foi que eu fiz? Eu disse: eu vou me lançar Senhor. Quando eu passei naquele, naquele santuário, que peguei o envelope de Deus e que eu fiz o voto com Deus, eu disse: Deus, ou tu muda minha vida ou tu me leva. Que eu digo assim com Deus, eu tenho essa intimidade. Deus, ou tu muda ou tu faz, ou tu pode me levar. Aí eu peguei, aí eu me lancei. Aí eu comecei a vender doces. Deus começou a escancarar as portas. Quando foi no final do ano, fiz peru, fiz toda qualidade, fiz tudo. Quando foi num dia, aí ele botou que eu tava com o nódulo, que eu tinha feito uns exames, quando eu fiz aí deu o nódulo. Aí eu disse: só com raiva de tu Satanás, vou aumentar o voto. Meu voto vai ser, 550 ou foi 600 que aumentou. Tudo que passou na minha mão, eu fui botando no envelope, fui engordando meu bolso, fui engordando, engordando, quando eu cheguei no dia tava com 600 reais. Eu trabalhei, trabalhei, que Deus me ajudou, fazendo doce, fazendo bolo, fazendo torta no final do ano, fiz peru, tudinho. Quando foi no dia eu tava com o meu envelope, foi 600 reais que eu coloquei no altar. Eu fui fiel a Deus e Deus me curou. Neste dia eu molhei meus pés com água consagrada, voltei pra casa que não sentia nada nos pés. O Esporão tinha sumido. Quando eu, antes de um mês que eu fiz a ultra-som, não deu mais nada pra honra e glória do Senhor.

Saiamos um pouco do universo relatado pela fiel Maria do Socorro. Aproximemo-nos mais de uma discussão teórica sobre o conceito antropológico de experiência em proveito de um esclarecimento sobre a importância dos depoimentos aqui expostos.

A importância do conceito de experiência para a análise

O termo “*experiência*” diz respeito a algo bastante valorizado pelos membros e líderes da Igreja Universal. Não só os seus membros, mas os próprios pentecostais fazem da experiência o eixo central de sua teologia. Para este grupo de pessoas, a palavra “*experiência*” se refere a algo que já foi mencionado aqui, ou seja, a possibilidade de existência e vivência contemporânea dos dons do Espírito Santo. A presença em suas vidas da cura, da prosperidade, de uma vida conjugal equilibrada, enfim, de uma felicidade experimentada diariamente.

No sentido antropológico, a importância do conceito de experiência neste trabalho reside em equilibrar a análise. Neste ponto da argumentação, temas como drama, ritual e cura estão relacionados. A recuperação da saúde individual e a efervescência social são dois momentos que só existem efetivamente se ligados um ao outro. Não é possível separá-los. Busco, portanto, atingir um equilíbrio semelhante ao estabelecido por Bruce KAPFERER, no seu artigo “*Performance and the structuring of meaning*” (1986:194). Este autor afirma que as ações rituais engajam os participantes numa mesma experiência. No entanto a reflexão acerca desta experiência é formulada de maneira distinta. Este foi um dos objetivos que eu tentei atingir ao analisar as trajetórias individuais de cura, perceber as idiossincrasias de cada reflexão verbalizada.

Ao tecer comentários sobre os rituais de exorcismo dos sinhaleses habitantes do sul do Sri Lanka, o referido autor coloca no mencionado artigo:

I definitely am not arguing that shifts and transformations do not occur in exorcisms. Their overt purpose is, after all, decidedly transformational. Exorcist, patients, and others assembled at exorcisms understand them

to be effective ways to sever the malign relation between demons and patient, to move the patient from sickness to health, and to achieve important definitions and redefinitions by the patient and others of the reality in which they are all placed. Instead, I am directing attention to the level at which shifts and transformations in meaning, understanding, and experience are achieved. This is not at the level of the text, here identified as a combination of the structural principles ordering the rite as a whole and the rules governing both the syntagmatic progression of ritual events and the manner of their enactment. Rather, important definitions of reality by the patient and others assembled for the rite, and shifts and transformation in these definitions, are possible through the structure of performance.

A relevância das colocações de KAPFERER para o presente estudo apresenta-se em dois níveis. O primeiro deles é o de mostrar a importância em problematizar a cura de doenças no contexto dos rituais da IURD. Essa postura permite compreender como um modelo religioso de cura possibilita uma re-significação da experiência do doente. Um outro nível seria o de desenvolver uma preocupação com o que os participantes do ritual expressam e negociam neste contexto. A análise da experiência individual de cura deve recuperar a perspectiva dos atores sociais, os membros da IURD, explorando o contexto mais amplo, extra-ritual, sobre o qual se desenvolve a experiência da doença e da cura, como bem mostram os estudiosos da cura Miriam Cristina RABELO & Paulo Cêsar ALVES (1999:171).

Ao analisar as experiências individuais de cura dos membros da IURD, também procurei preocupar-me com o caráter “*encarnado*” destas experiências. Influenciado pela leitura do conjunto de autores que tratam da relação entre “*embodiment*” e “*culture*”, e partindo da idéia de experiência enquanto modo de estar no mundo, minhas preocupações foram remetidas ao tema “*corpo*” como fundamento da inserção individual no mundo.

Seria o corpo que fornece a perspectiva pela qual os atores da IURD se colocam no espaço ritual e manipulam os objetos; pela qual os objetos e o próprio espaço ritual ganham sentido para estes atores. O corpo do fiel da IURD é o lócus não apenas do hábito, mas o lócus do movimento de realização do projeto de cura. Não só é o fiel da IURD um ser em situação, como também é um ser continuamente voltado para transcender a situação, orientado para um futuro.

A realização do projeto acima mencionado, ou seja, de o fiel conseguir efetivamente ser curado, depende de sua capacidade em explorar o que Thomas CSORDAS (1997:71) chama de “*margin of disability*”. Retornemos a discussão proposta por este autor.

CSORDAS propõe este conceito buscando compreender o grau de motivação dos sujeitos que estão passando por uma experiência grave de incapacidade física. É a terapia religiosa um evento capaz de desenvolver esta motivação no sujeito? É uma das questões sobre as quais o autor se debruça.

Insiro este conceito na discussão deste trabalho dada a sua importância fundamental em minha pesquisa. A leitura de CSORDAS permitiu a mim compreender que, os homens e mulheres participantes da Sessão Espiritual do Descarrego ou da Corrente da Libertação, que sofriam dores crônicas em um dado membro do corpo, e que eram capazes de o mover mas não o faziam, e que eram auxiliados por terceiros na sua movimentação pelos espaços internos do templo, a razão dessa incapacidade residia no que o autor chama de “*lack of sufficient motivation to make the risk of pain worthwhile.*”

O processo de cura, portanto, é de natureza existencial. O seu desenvolvimento se dá a partir da exploração dessa “*margem de incapacidade*”. As palavras de CSORDAS são muito importantes (1997:71):

The process of healing is an existential process of exploring the margin of disability, motivated by the conviction of divine power and the committed participant's desire to demonstrate it in himself as well as by the support of the assembly and its acclamation for a supplicant's testimony of healing.

Também seria importante colocar que, durante o campo, as observações das reuniões de cura realizadas nos dois templos da IURD, e principalmente, a visualização do esforço físico dos sujeitos que queriam ser curados, fizeram-me crer no que o antropólogo norte-americano coloca. Mantive uma postura semelhante a de CSORDAS, quando este relata o esforço feito pelos suplicantes da cura durante sua pesquisa. É importante reproduzir mais uma vez as palavras do autor:

To be convinced of this interpretation one need only consider the hesitant, faltering steps of the supplicant who at the healer's request rises from her wheelchair and shuffles slowly up and down a church aisle, or again the slowly unclenching fist of the sufferer from chronic arthritis whose hand is curled by affliction into a permanent fist. Healing allow this by challenging the sensory commitment to a habitual posture, by removing inhibitions on the motor tendency toward normal postural tone, and by modulating the somatic mode of attention.

Estando inserida numa assembléia religiosa e respaldada pelo apoio coletivo, a recuperação processual da saúde ocorre a partir de uma motivação de natureza psico-somática gerada no indivíduo. Esta motivação desafia os limites impostos pela aflição e pelo corpo doente, abrindo espaço para uma gradativa recuperação das funções orgânicas, físicas e mentais do corpo individual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O drama foi um dos elementos problematizados nas páginas deste ensaio. Procurou-se mostrar que a Igreja Universal do Reino de Deus consegue unir, por meio da teatralização do culto a necessidade de participação dos fiéis, a oferta de novos produtos simbólicos e as emanções originadas das profundezas do imaginário social. Como diria BAUDRILLARD (1994;13,14), *“para as massas, o Reino de Deus sempre esteve sobre a terra, na imanência pagã das imagens, no espetáculo que a igreja lhes oferecia”*.

A IURD lida com um elemento que o protestantismo histórico, de origem norte-americana, não soube lidar. Este movimento fez sucesso no Brasil apenas entre os que tinham condições de aceitar a sua mensagem racionalizadora de mundo, sendo estes um grupo minoritário na população. O alcance da mensagem protestante tradicional ao resto da população não logrou êxito. Com o desenvolvimento das mudanças socioeconômicas, a forma de uma parcela da sociedade vivenciar a religião sofreu transformações. Neste contexto, a mensagem pentecostal é acolhida, transformada e “reestilizada” dentro de novos moldes.

A dramatização neopentecostal é então um momento em que as transformações mencionadas acima são experimentadas no palco da vida, com a ressalva de que isto ocorre em nível simbólico. A IURD torna-se, portanto, um teatro permanente e seus pastores, obreiros e fiéis, atores que são, participam de uma encenação cuja intensidade ultrapassa as paredes do templo e espalha-se na vida cotidiana de cada um.

No culto espetáculo da IURD, o exorcismo e a cura encenados ritualisticamente provocam alívio nas pessoas abatidas pela tempestade emocional desencadeada desde o

primeiro ato de culto. Entretanto, nos cultos que eu tive oportunidade de presenciar, observei que, nem todas as pessoas experimentavam indistintamente o fenômeno. Uma explicação que defendo a respeito disto, é a de que o transe de possessão ocorre porque há pessoas com mais predisposição psicológica ou social, o que as tornam sujeitos mais susceptíveis de manipulações psicológicas e experiências catárticas. No entanto, sejam quais forem as causas, o importante é que, após tal experiência, os que dela participam dizem que se “*sentem bem*”, readquirem clareza para pensar e coordenar as suas ações, afirmando que a confusão anterior foi substituída pela “*luz de Jesus*”.

Muitos descrevem essa experiência como se fosse a retirada das costas de um fardo pesado. O sentimento de alívio proporcionado pelo transe e despossessão decorre da descarga de tensões; da reconciliação do indivíduo com o grupo do qual ele se sentia separado e do sentimento de coesão, que a comunidade de sacerdotes transmite aos que dela participam. Neste ponto, o otimismo gerado pela participação em cultos dessa natureza torna-se um dos principais fatores responsáveis pelo desaparecimento ou estagnação da doença.

No que diz respeito às experiências de cura problematizadas em páginas anteriores constatei que estas são distintas quanto ao tipo e a intensidade. Cada sujeito guarda consigo uma experiência específica, vinculada ao grau de comprometimento seu com a terapia proposta. A experiência não se esgota nas paredes do templo. Ao invés disso, ela é relatada a terceiros e é colocada a prova diariamente no cotidiano do fiel. A experiência de cura possui natureza processual, vai além do espaço da Igreja e tem sua continuidade no dia a dia.

Nestas experiências de cura a fé exerce um papel fundamental. Ela é acionada pela comunidade pentecostal, gerando uma reorganização cognitiva e emocional do sujeito. Esta

reorganização traz implicações somáticas na medida em que sua ação sobre o corpo provoca mudanças no interior da psique.

Estimulada por forças dramatizadas liturgicamente, externas, portanto, ao indivíduo, brota de dentro destes uma energia que se julga adormecida. Tal energia, ao ser alavancada e direcionada produz processos terapêuticos inacreditáveis. De acordo com o Bispo Macedo, a fé precisa ser despertada e quando isto acontece, a cura inevitavelmente se realiza. No entanto, toda a eficácia depende de um querer humano e de uma postura de abertura para o sagrado.

BIBLIOGRAFIA

ANTONIAZZI, Alberto, FERNANDES, Rubem César, FILHO, José Bittencourt. Et al. Nem anjos nem demônios. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes. 1996.

BASTIDE, Roger. O sagrado selvagem. Tradução de Rita Amaral, retirada da Internet na páginas “Os urbanitas”.

BAUDRILLARD, Jean. À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas. 4ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENTES, J.M & CHAMPLIN, R.N. Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia. São Paulo. Candeia. 1995.

BERGER, Peter L. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. 2ª ed., São Paulo: Paullus, 1985.

BERGER, Peter L. Perspectives sociológicas. São Paulo. Vozes. 1989.

BERGER, Peter L. & LUCKMAN, Thomas. A construção social da realidade. São Paulo. Vozes. 1989.

BERREMAN, Gerald. Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia. In: ZALUAR (org.), Desvendando mascaras sociais, Francisco Alves, Rio de Janeiro, 123-174. 1990.

BIRMAN, Patrícia, CRESPO, Samira, NOVAES, Regina. Orgs. O mal à brasileira. Rio de Janeiro: EDUERJ. 1997.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Os deuses do povo. São Paulo. Brasiliense. 1980.

CAILOIS, Roger. O homem e o sagrado. Lisboa. Edições 70. 1990.

CAMPOS, Roberta. Emoção, Magia, Ética e Racionalização: as múltiplas faces da Igreja Universal do Reino de Deus. Dissertação de Mestrado. UFPE. 1995.

CAMPOS, Leonildo S. Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. 2ª ed., São Paulo. Vozes, 1997.

CANETI, Elias. Massa e Poder. 2ª ed., São Paulo. Companhia das Letras, 1995.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Entrevista. In: Eduardo Viveiros de CASTRO. A inconstância da alma selvagem. São Paulo. Cosac & Naify. 2002.

CÉSAR, Waldo. “Vida cotidiana e transcendência no pentecostalismo”. In: Waldo CÉSAR e R. SHAULL. Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs. Petrópolis/ São Leopoldo, Vozes/Sinodal, 1999.

CLIFFORD, James. A experiência etnográfica. Antropologia e literatura no século XX; org. José Reginaldo Santos GONÇALVES. Rio de Janeiro. Editora UFRJ, 1998.

CORTEN, André. Os pobres e o espírito santo: o pentecostalismo no Brasil. Petrópolis, Rio de Janeiro. Vozes, 1996.

CSORDAS, Thomas. The sacred self. A cultural phenomenology of charismatic healing. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1994.

DAMATTA, Roberto. Carnavais, malandros e heróis. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1990.

DELUMEAU, Jean. História do medo no Ocidente. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

D'EPINAY, Christian Lalive. O refúgio das massas. Estudo sociológico do protestantismo chileno, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970.

DUMONT, Louis. O Individualismo. Rio de Janeiro. Rocco. 2000.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Martins Fontes. 1996.

DUVIGNAUD, Jean. Festas e civilizações. Fortaleza. Tempo Brasileiro, 1983.

_____. Sociologia Del teatro: Ensayo sobre lãs sombras coletivas. México. Fondo de Cultura Economico, 1996.

ELÍADE, Mircea. O sagrado e o profano. Lisboa. Livros do Brasil, s/d.

FILHO, José Bittencourt. Matriz religiosa brasileira. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes. 1993.

FRAZER, James. O ramo de ouro. Rio de Janeiro. Jorge Zahar. 1982.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. Nem anjos nem demônios. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes. 1996.

GEERTZ, Clifford. Notas sobre a briga de galos balinesa. In: GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1978.

GOFFMAN, Erwing. A representação do eu na vida cotidiana. Rio de Janeiro: Vozes. 1995.

GOMES, Wilson. Nem anjos nem demônios: o estranho caso das novas seitas populares no Brasil da crise. In: ANTONIZAZZI, Alberto et alii. Nem anjos nem demônios. Petrópolis. Rio de Janeiro. Vozes, 1994.

HAHN, Carl J. História do culto protestante no Brasil. São Paulo. ASTE, 1989.

HOFFNAGEL, Judith. The believers: Pentecostalism in a Brazilian city. Phd dissertação, Indiana University. 1978.

KAPFERER, Bruce. Performance and the structuring of meaning. The anthropology of experience. University of Illinois Press. 1986.

LEVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. Antropologia estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967a.

_____. O feiticeiro e sua magia. Antropologia estrutural. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1967b.

LEWIS, Ioan. Êxtase religioso. São Paulo. Perspectiva. 1971.

MACEDO, Edir. Orixás, caboclos e guias. Rio de Janeiro. Gráfica Universal. 1993.

_____. A libertação da teologia. Rio de Janeiro. Gráfica Universal. S/d.

McALISTER, Robert. A experiência pentecostal. Rio de Janeiro. Igreja de Nova Vida, 1977.

MACHADO, Maria das D. C. Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar. Campinas. ANPOCS/Autores Associados, 1996.

MAGGIE, Yvonne. Guerra de Orixá. Um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro. Jorge Zahar. 2001.

MALINOWSKI, Bronislaw. Introdução. In: MALINOWSKI, Bronislaw. Os argonautas do pacífico ocidental. São Paulo. Victor Civita. 1984.

MARIANO, Ricardo. Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando. Dissertação de mestrado – USP, São Paulo. 1995.

MARIZ, Cecília Leite. O demônio e os pentecostais no Brasil. O mal à brasileira. Rio de Janeiro: EDUERJ. 1997.

_____. Coping with poverty: Pentecostals and Christian base communities in Brazil. Temple University Press, Philadelphia, 1994.

_____. Libertação e ética. Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. In: ANTONIZAZZI, Alberto et alii. *Nem anjos nem demônios*. Petrópolis. Rio de Janeiro. Vozes, 1994.

MARTIN, David. Tongues of fire. Basil Blackwell ltd, Oxford, UK. 1990.

MAUÉS, Raymundo Heraldo, SANTOS, Kátia Bárbara, SANTOS, Marinéa Carvalho dos. Em busca da cura: ministros e “doentes” na renovação carismática católica. In: ANTHROPOLOGICAS. Ano 6. Vol. 13. Org. MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirôa & THEIJE, Marjo de. UFPE. 2002.

_____. “Bailando com o Senhor”: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). Revista de Antropologia da USP. São Paulo. Vol 46. 2003.

MAUSS, Marcel. Sociologia e antropologia. São Paulo. Cosac & Naify. 2003.

_____. Esboço de uma teoria geral da magia. Sociologia e antropologia. São Paulo. Cosac & Naify. 2003.

MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirôa de. Entre almas, santos e entidades outras no Rio de Janeiro: os mediadores. Tese de doutoramento. Museu Nacional. 1995.

MOTTA, Roberto. Transe du corps et transe de la parole dans l'ê religions synchrétiques du nordest du Brésil. Cahier de L'imaginaire, L'Harmattan, no. 7 et 8, 47-62.

NOVAES, Regina. Os escolhidos de Deus. Cadernos do ISER. Rio de Janeiro. Marco Zero. 1985.

OLIVEIRA, Estevam. F. de. Igreja Universal do Reino de Deus: conversão ou adesão? Dissertação de Mestrado. UFPB, 1998.

PIERRUCI, A. F. & PRANDI, R. Religiões e o voto no Brasil: as eleições presidenciais de 1994. ANPOCS, 18º encontro anual, nov., Caxambu – MG.

RABELO, Miriam Cristina, ALVES, Paulo César, SOUZA, Iara Maria. Experiência de doença e narrativa. Rio de Janeiro. Fiocruz. 1999.

ROLIM, Francisco C. Pentecostais no Brasil, Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 1985.

SANCHIS, Pierre. Religiões, religião...Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: Fiéis e cidadãos. Percursos de sincretismo no Brasil. SANCHIS, Pierre (org.). Rio de Janeiro. Eduerj. 2001.

SOUZA, Laura de M. O diabo e a terra de Santa Cruz. São Paulo. Companhia das Letras, 1995.

SOUZA, Beatriz Muniz de. A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo. São Paulo. Duas Cidades, 1970.

STOLL, David. Is latin america turning protestant? The politics of evangelicals growth. University of California Press, Berkeley, 1990.

THOMAS, Keith. Religião e o declínio da magia. Companhia das Letras. São Paulo, 1991.

TOUCHARD, Pierre Aimé. O teatro e a angústia dos homens. Duas Cidades. São Paulo. 1970.

TURNER, Victor. Dramas fields and metaphors. Ithaca: Cornel University Press. 1974.

TURNER, Victor, BRUNER, Edward. The anthropology of experience. University of Illinois Press. 1986.

VELHO, Gilberto. Projeto e metamorfose. Rio de Janeiro: Zahar. 1994.

WEBER, Max. Sociologia da religião. Economia e sociedade. Vol. 1. Brasília: Editora da Universidade de Brasília. 1991.

_____. Ensaios de sociologia. Rio de Janeiro. Koogan. 1982.

WILLEMS, Emilio. Followers of a new faith: culture change and the rise of the Protestantism in Brazil and Chile. Nashville: Vanderbilt University Press. 1967.

ANEXOS

ROTEIRO DAS ENTREVISTAS

1. Como você ingressou na IURD?
2. Por que a IURD?
3. Como foi o dia que você resolveu aceitar Jesus?
4. O que você mais gosta nas reuniões da Igreja Universal? Qual a diferença desta Igreja em relação as outras denominações evangélicas?
5. O que você sente ao participar das Reuniões do Espírito Santo, nas Quartas e Domingos? Porque elas são tão importantes?
5. Qual tipo de cura você obteve?
6. Quais eram os sintomas que o seu corpo sentia?
7. Você já manifestou?
8. O que mudou na sua vida após a sua conversão?

