

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO

CÉLIO DE PÁDUA GARCIA

EM TERRAS DE SINCRETISMOS: apropriações e ressignificações
afro-brasileiras na Igreja Universal do Reino de Deus

GOIÂNIA – GO
2015

CÉLIO DE PÁDUA GARCIA

EM TERRAS DE SINCRETISMOS: apropriações e ressignificações
afro-brasileiras na Igreja Universal do Reino de Deus

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação *Stricto Sensu* nível de Doutorado em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, como requisito necessário para a obtenção do título de Doutor.

Orientadora: Prof^a. Dra. Irene Dias Oliveira

GOIÂNIA – GO
2015

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP)
(Sistema de Bibliotecas PUC Goiás)

G216t Garcia, Celio de Pádua.
Em terras de sincretismos [manuscrito] : apropriações e
ressignificações afro-brasileiras na Igreja Universal do Reino
de Deus / Célio de Pádua Garcia. – Goiânia, 2015.
182 f. : il. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de
Goiás, Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências
da Religião, 2015.

“Orientador: Prof. Dr. Irene Dias Oliveira”.

Bibliografia.

1. Neopentecostalismo. 2. Igreja Universal do Reino de
Deus. 3. Religiões de matrizes africanas. 3. Sincretismo
(Religião). I. Título.

CDU 279.156(043)

TESE DO DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA EM 29
DE JUNHO DE 2015 E APROVADA PELA BANCA EXAMINADORA

1. Dra. Irene Dias de Oliveira /PUC Goiás (Presidente) Irene Dias de Oliveira

2. Dr. Clovis Ecco /PUC Goiás (Membro) Clovis Ecco

3. Dra. Ângela Teixeira de Moraes /PUC Goiás (Membro) Ângela Teixeira de Moraes

4. Dr. Flávio Munhoz Sofiati / UFG (Membro) Flávio Munhoz Sofiati

5. Dr. Mauro José Ferreira Cury /UNIOESTE/PR (Membro) Mauro José Ferreira Cury

6. Dra. Carolina Teles Lemos /PUC Goiás (Suplente) _____

Dedico este trabalho àqueles que, durante a jornada da vida, se fizeram presentes atuando como grandes incentivadores e contribuindo diretamente para que eu me tornasse quem hoje sou. É por meio das vitórias alcançadas pelos filhos que se podem mensurar as virtudes dos pais. À minha mãe, Floripes e ao meu pai Francisco Garcia (*In Memoriam*) o meu afeto, reconhecimento e respeito.

Também a estes que, além de ser sangue do meu sangue, são meus parceiros até o final, minha irmã e irmãos, que conseguem compreender com exatidão o significado de pertencer a esta especial família.

Àqueles que com amor foram escolhidos para se unir a família e se transformaram em novos irmãos e irmãs: as minhas cunhadas e cunhado (*In Memoriam*) que passei a amar e confiar e que agora fazem parte da minha história.

Por fim, ao precioso tesouro que tenho a felicidade e o privilégio de chamar de sobrinhas e sobrinhos, o meu mais sincero amor e carinho e dedicação.

E ainda dedico aos meus irmãos da Ordem dos Frades Pregadores que nesses 800 anos de história procuram anunciar e viver a busca da verdade. Que a fidelidade e a coerência de vida possa, cada vez mais, fazer de todos nos homens abertos ao diálogo inter-religioso.

AGRADECIMENTOS

Sou grato a Deus, porque Ele me fortalece quando estou fraco, Ele me levanta se eu cair, Ele é justo e me ama com amor de um Pai. Graças a seu infinito amor mais uma etapa se rompe e novas etapas recomeçarão. Como dizem meus amigos e amigas salve o Grande.

A minha gratidão alcança também às pessoas e instituições que contribuíram diretamente para a realização deste estudo, às quais, não se pode deixar de mencionar. Estes sabem quem são e não é necessário citar os nomes. Agradeço a convivência com meus amigos e amigas das Religiões Afro-brasileira pela convivência fraterna e trocas de visões e leituras do mundo. E as pessoas da IURD com quem tive o prazer de conversar diversas vezes.

Mas, a estes não se pode deixar de agradecer citando os nomes Seu João, Maria, Zezinho. Rose mulher negra, intelectual umbandista e acima de qualquer coisa minha grande amiga que foi colocada pelas forças do universo em meus dias. Meu amigo Padre Roberto pela convivência, pelas idas e vindas às ruas de Goiânia em direção as nossas aulas. Professora Regina (PUC- Minas) e Professor Amarildo não sei como agradecer pelos bate-papos em torno desta tese, muito obrigado. E ainda ao meu grande amigo Nilson que é o japonês mais sincrético que tive o prazer de conhecer.

O meu agradecimento a esta competente fonte de ensino que é a Pontifícia Universidade Católica de Goiás por ser inovadora e propiciar aos seus discentes um ambiente de ensino capaz de formar cidadãos críticos, conscientes de seu papel social e comprometidos com a justiça e verdade.

Agradeço também a equipe de professores que se empenhou em tornar suas aulas fonte de aquisição de conhecimentos que não nos permitiram sair da mesma forma que iniciamos este curso.

Dentre os brilhantes docentes é preciso destacar a Professora Irene Dias Oliveira, que com maestria não apenas me orientou o caminho a seguir, mas caminhou junto comigo.

Agradeço ainda aos professores e professoras que compõe esta banca: Professora. Ângela Moraes, Professores: Mauro Cury, Flávio Sofiati e Clóvis Ecco; muito obrigado por terem aceitado o convite para fazerem parte desta banca.

Agradeço aos amigos e amigas de ontem e de hoje que me ajudam a ver na pluralidade religiosa a grande chance de aprender sempre. Por isto que, usando o pensamento de Guimarães Rosa, “Muita religião, seu Moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouco, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca” (Grandes sertões veredas). A vida sendo este espaço de ternura agradeço aquilo que vem somar a minha experiência de vida como homem religioso consagrado. Axé.

Sonho Impossível

Sonhar
Mais um sonho impossível
Lutar
Quando é fácil ceder
Vencer
O inimigo invencível
Negar
Quando a regra é vender
Sofrer
A tortura implacável
Romper
A incabível prisão
Voar
Num limite improvável
Tocar
O inacessível chão
É minha lei, é minha questão
Virar esse mundo
Cravar esse chão
Não me importa saber
Se é terrível demais
Quantas guerras terei que vencer
Por um pouco de paz
E amanhã, se esse chão que eu beijei
For meu leito e perdão
Vou saber que valeu delirar
E morrer de paixão
E assim, seja lá como for
Vai ter fim a infinita aflição
E o mundo vai ver uma flor
Brotar do impossível chão.

Composição: Chico Buarque & Joe Darion.

RESUMO

GARCIA, Célio de Pádua. *Em terras de sincretismos: apropriações e ressignificações afro-brasileiras na Igreja Universal do Reino de Deus*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-Goiás). Goiânia, 2015.

A presente tese tem como objetivo geral analisar e compreender as influências socioculturais e religiosas provenientes das religiões de matrizes africanas sobre a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Nos últimos anos, têm-se observado importantes mudanças ritualísticas no âmbito neopentecostal, em específico, na Igreja Universal do Reino de Deus, que passou a utilizar elementos originários de religiões afro-brasileiras em seus rituais. Pesquisas bibliográficas, documentais, enunciados impressos (folhetos) pregações de abrangência regional e nacional, e trechos do livro 'Orixás, Caboclos & Guias, Deuses ou Demônios?', foram analisados com foco em destacar a utilização de elementos advindos de religiões africanas, sua apropriação e ressignificação pela IURD. A pesquisa mostrou que, de forma antagônica, ao mesmo tempo em que a IURD se utiliza de tais elementos, combate veementemente os adeptos de religiões afro-brasileiras e mediúnicas. Esse processo ocorre de forma hostil e dentre as correntes doutrinárias desencadeantes de tal processo pode-se enfatizar a 'Guerra espiritual contra o diabo', que tem se apresentado como uma fonte de intolerância religiosa contra religiões afro-brasileiras. Além de apropriar-se de tais elementos, a IURD passa a atribuir-lhes novos significados. Desencadeia-se, assim, um novo processo sincrético, estimulado por discursos religiosos. Por meio das concepções teóricas de Foucault, procedeu-se uma análise do discurso e constatou-se a presença de elementos discursivos que estimulam entraves nas relações com determinados grupos religiosos, evidenciando-se umbandistas e candomblecistas. Entrementes, para fortalecer seus discursos, criando um ponto de contato com a crença popular brasileira, a IURD passa a utilizar-se de termos, elementos, rituais e expressões encontradas nas religiões de matrizes africanas. Ao atribuir novos significados aos elementos religiosos, a IURD tem contribuído para reposicionar a identidade negra dentro da própria IURD, enquanto busca deturpar a identidade negra nas religiões de matriz afro-descendentes, ao atribuir-lhes aspectos negativos relacionando-as com o diabo, estabelece, dessa forma, certo clima de intolerância religiosa entre a IURD e as religiões de matrizes afrodescendentes. A utilização dos elementos da religião tida como oposta e a ressignificação desses elementos passam a configurar um novo processo sincrético religioso.

Palavras-chave: Neopentecostalismo, IURD, religiões de matrizes africanas, sincretismo religioso, discurso religioso.

ABSTRACT

GARCIA, Celio de Padua. *In the land of syncretism: appropriations and african-Brazilian reinterpretation in the Universal Church of the Kingdom of God*. Thesis (Doctorate in Science of Religion). Stricto Sensu Graduate Program in Religious Studies at the Catholic University of Goiás (PUC-Goiás). Goiânia, 2015.

The present study (thesis) has as main objective to analyze and understand the socio-cultural and religious influences arising from religions of African heritage on the Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Over recent years it has been observed significant changes in the Pentecostal ritualistic context, and specifically, Igreja Universal do Reino de Deus, which began to use elements originating from African-Brazilian religions in its rites. By means of bibliographical, documentary and case study research, printed statements (flyers), regional and national coverage preaching and also excerpts from the book 'Orixás, Caboclos & Guias, Deuses ou Demônios?' were analyzed with a focus on highlighting the use of elements from African religions, its appropriation and redefinition. This research has shown that antagonistically, at the same time that such items are used, they are also fought vehemently by supporters of African-Brazilian and mediunical religions. The process takes place in a hostile manner and among the doctrinal currents precipitating such a procedure it can be stress the 'spiritual war against the devil', which has emerged as a source of religious intolerance against African-Brazilian religions. It so happens that the IURD, beyond taking ownership of such elements, assign to them new meanings. Breaks out, thus, a new syncretic process that is stimulated by the religious nature of the discourses. Through the theoretical conceptions that come from Foucault efforts, an analysis of the discourses was arranged and have been noted that they stimulate spiritual barriers especially against Umbanda and Candomblé adherents. Meanwhile, to strengthen its discourses, IURD started to use up terms, elements, rites and expressions stemming religions of African heritage with the purpose of creating a point of contact with Brazilian popular belief. Allocating new meanings to religious elements, IURD has contributed to the repositioning of the black identity among its believers; but, at once, it seems that it also seeks to distort this same black identity in the religions of African-matrix, attributing to them negative facets, relating them to the devil, setting thus certain climate of religious intolerance between IURD and religions of African- matrices. It may be seen that the use of elements of the religion regarded as opposite and the redefinition of its major elements of identity is setting up a new syncretic process in the field of Brazilian religions.

Keywords: Neo-Pentecostalism, IURD, African-matrix Religions, Religious syncretism, religious Discourse.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Organização espacial de sala de aula	61
Figura 2 - Organização espacial de sala de aula moderna	62
Figura 3 - Organização espacial de templo da IURD no Ceará.....	62
Figura 4 - Pintura antiga do olho de Deus	64
Figura 5 - Olho de Deus em vitral.....	65
Figura 6 - Orixás Omulu, Exu, Iemanjá, Iansã e Nagã Baruke.....	94
Figura 7 - Orixás Legunedé, Obá, Ogum, Pombagira, Xangô.....	94
Figura 8 - Orixás Oxaguiã, Oxalá, Oxossi, Oxum, Oxumaré	95
Figura 9 - Máscara utilizada em rituais africanos	96
Figura 10 - Amuleto africano	97
Figura 11 - Foto de turma de Gladiadores do Altar.....	112
Figura 12 - Jovens integrantes do Projeto Gladiadores do Altar em frente ao Templo de Salomão	113
Figura 13 - Imagens de um culto lurdiano em que os ministros e pastores se vestem de branco	147
Figura 14 - Culto Umbandista em que as vestes brancas fazem parte do ritual	148
Figura 15 - Sessão do descarrego com sabonete unguido	152
Figura 16 - Sabonetes de arruda Umbandistas.....	153
Figura 17 - Sessão do descarrego com uso de meias	154
Figura 18 - Sessão do descarrego com uso de toalhas	155
Figura 19 - Sessão do descarrego com uso de camisa do avesso e com um nó....	156
Figura 20 - Sessão do descarrego com uso de fronha.....	157
Figura 21 - Sessão do descarrego com 7 elementos	158
Figura 22 - Folheto Iansã	160
Figura 23 - Folheto Iemanjá	161
Figura 24 - Folheto Ogum	162
Figura 25 - Folheto Oxalá.....	163
Figura 26 - Folheto de Xangô.....	164
Figura 27 - Folheto de Oxossi	165
Figura 28- Folheto de Cosme e Damião	166
Figura 29 - Fachada do Templo de Salomão lurdiano	174

Figura 30 - Ministros com vestes judaicas	174
Figura 31 - Símbolos judaicos no interior do templo	175

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Usos e costumes do conceito sincretismo	23
Quadro 2 - Conceitos sobre discurso e respectiva ênfase de análise.....	47
Quadro 3 - As imagens do louco ao longo da história, segundo Foucault.....	76
Quadro 4 - Princípios e Regras de Análise do Discurso.....	85
Quadro 5 - Princípios reguladores.....	86
Quadro 6 - Comparativo entre termos utilizados para referenciar bem x mal	111
Quadro 7 - Correlação entre população total e população evangélica nos cinco últimos censos demográficos do IBGE.....	123
Quadro 8 - Correlação entre a população evangélica e a denominação protestante tradicional ou pentecostal nos quatro últimos censos demográficos do IBGE.....	124
Quadro 9 - Usos e costumes do conceito sincretismo em Ferretti e Boff.....	136
Quadro 10 - Mapa conceitual dos mecanismos de Controle.....	137
Quadro 11 - Comparativo de atribuição simbólica aos elementos.....	159

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Correlação entre população total e população evangélica	123
Gráfico 2 - Correlação entre a população evangélica e a denominação protestante tradicional ou pentecostal nos quatro últimos censos demográficos do IBGE.....	124
Gráfico 3 - Distribuição religiosa por raça	126

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- AIE – Aparelhos Ideológicos do Estado
CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CPT – Comissão Pastoral da Terra
d C. – depois de Cristo
ed. – edição, editora, editor
EKD – Igreja Evangélica Alemã
et al. – e outros
EUA – Estados Unidos da América
FD – Formação discursiva
FI – Formação ideológica
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IELB – Igreja Evangélica Luterana no Brasil
IECLB – Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil
ISER – Instituto Superior de Estudos de Religião
IURD – Igreja Universal do Reino de Deus
Mt – Mateus
N. A. – Nota do Autor
Org. – organizador
p. – página (s)
s/n – sem número
v. – volume

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	18
CAPÍTULO 1 – SINCRETISMO: A METAMORFOSE DO SAGRADO	24
1.1 CONCEITO DE SINCRETISMO E CONTEXTOS SINCRÉTICOS	24
1.2 RELIGIÕES REVELADAS, DESPERTADAS E O SINCRETISMO	30
1.3 FACES DOS PROCESSOS SINCRÉTICOS AFRICANOS	34
1.4 SINCRETISMO: MISTURA OU IMPUREZA?	41
CAPÍTULO 2 – PERFORMANCES, RETÓRICAS E METÁFORAS: A ANÁLISE DO DISCURSO COMO INSTRUMENTO DE RELEITURA DOS SENTIDOS	46
2.1 FOUCAULT E SUAS CONCEPÇÕES SOBRE SABER, PODER E SUJEITO	55
2.2 AS CONTRIBUIÇÕES DE FOUCAULT PARA A ANÁLISE DO DISCURSO	66
2.1.1 Procedimentos internos de controle do discurso	70
2.1.1.1 Comentário: parâmetro para criação de novos discursos	70
2.1.1.2 Autor: princípio de significações do discurso	72
2.1.1.3 Disciplina: conjunto de preposições para emergir o discurso	73
2.1.2 Procedimentos externos de controle do discurso	74
2.1.2.1 Interdição da palavra: não se pode dizer tudo em qualquer lugar por qualquer pessoa	75
2.1.2.2 Segregação da loucura: a dualística entre a razão e a loucura	76
2.1.2.3 Vontade de verdade: a dualística entre o falso e o verdadeiro	77
2.1.3 Sistemas de restrição ligados ao controle dos sujeitos dos discursos	79
2.1.3.1 Ritual da palavra e a eficácia do discurso	79
2.1.3.2 Sociedade do discurso e o corpo de procedimentos para a produção dos discursos	80
2.1.3.3 Grupos doutrinários: a disseminação de uma corrente única	81
2.1.3.4 Apropriações sociais e as restrições de acesso ao discurso	82
2.3 O MÉTODO E AS DECISÕES FUNDAMENTAIS PARA A ANÁLISE DO DISCURSO	83
CAPÍTULO 3 – O <i>ETHOS</i> DA RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA E A MUTAÇÃO NEOPENTECOSTAL	89
3.1 A HISTÓRIA DE UMA RELIGIÃO CÍCLICA	89
3.2 ELEMENTOS GERAIS DAS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS	93
3.3 FORMAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS	99

3.4 A MUTAÇÃO PENTECOSTAL: PENTECOSTAL, DEUTEROPENTECOSTAL E NEOPENTECOSTAIS	105
3.1.1 As mudanças advindas da 3ª onda e a formação do Neopentecostalismo.....	106
3.1.2 Teologia da Prosperidade	107
3.1.3 A guerra espiritual contra o diabo	110
3.1.4 A liberalização dos estereótipos de santidade e a nova estrutura empresarial das Igrejas neopentecostais.....	114
3.2 AS ORIGENS INSTITUCIONAIS DA IURD	117
3.2.1 Fundadores e os primeiros passos institucionais.....	118
3.2.2 O Crescimento Institucional e Composição Social.....	123
3.3 SINCRETISMO ENTRE RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E O NEOPENTECOSTALISMO.....	127
3.3.1 O atual cenário de conflitos religiosos	128
3.3.2 A intolerância religiosa iurdiana e o novo processo sincrético	132
CAPÍTULO 4 – A MATERIALIZAÇÃO DA FÉ: DISCURSOS, APROPRIAÇÕES E RESSIGNIFICAÇÕES.....	137
4.1 <i>CORPUS</i> UTILIZADO PARA A ANÁLISE DO DISCURSO IURDIANO	139
4.2 ANÁLISE DA MATERIALIDADE DISCURSIVA E SEU JOGO DE EFEITOS	140
4.2.1 Interesses privados escondidos no discurso	141
4.2.2 Limites impostos ao discurso para controlá-lo	144
4.3 A FORÇA DO RITUAL EM UM DISCURSO	147
4.3.1 Vestimentas	148
4.3.2 Expressões e costumes.....	149
4.3.3 Amuletos.....	152
4.3.4 Arruda, sal grosso, e outros elementos	159
4.3.5 Ressignificação de entidades	160
4.4 ORIXÁS, CABOCLOS E GUIAS: SINCRETISMOS, APROPRIAÇÕES E RESSIGNIFICAÇÕES..	169
4.4.1 Tempo de renovação sincrética: apropriações e significações	174
CONCLUSÃO	177
REFERÊNCIAS.....	182

INTRODUÇÃO

A Igreja Universal do Reino de Deus¹, apesar de fundada há apenas 38 anos, tornou-se um fenômeno capaz de exercer grandes influências políticas, sociais, históricas e culturais, passando a ocupar destacado lugar dentre outras grandes denominações evangélicas do país, mesmo sendo minoria se comparadas com o número de adeptos pertencentes outras religiões de grande porte. Sua repentina e rápida ascensão ocorrida na década de 90 chamou atenção de estudiosos e pesquisadores para a compreensão de como se desencadeou tal processo.

Apesar da diversidade e abrangência das possíveis áreas de conhecimento a serem estudadas por meio desse fenômeno, esta tese se volta, em específico, para a análise do discurso da IURD e do uso de ritos comumente ligados a religiões africanas, mas que, atualmente, também são utilizadas em cultos iurdianos.

Tratando-se do campo religioso, é possível observar que o Brasil é um país diverso, religiosamente falando, mesmo sabendo que mais que 90% dessas religiões são de linhagem cristã. Dados apresentados pelo IBGE (2010) mostram que existem, atualmente, no Brasil mais que 4.800 religiões; dentre elas pode-se citar: Cristãos: Católicos Romanos, Brasileiros, Ortodoxos; Evangélicos: Luteranos, Presbiterianos, Metodistas, Batistas, Congregacionistas, Adventistas, Pentecostais, Santos dos últimos dias, Testemunhas de Jeová; Espiritualistas, Espíritas, Umbanda, Candomblé, outras religiosidades afro-brasileiras, Judaístas, Hinduístas, Budistas, Messiânicos, Islâmicos, Tradições exotéricas, Tradições indígenas e diversas outras subdivisões.

Cada religião segue as suas linhas teóricas, seus discursos e suas práticas religiosas. Entretanto, apesar da aparente divergência de procedimentos que possam apresentar em diversas situações, são observadas grandes semelhanças que se estabelecem por meio de elementos simbólicos, rituais, costumes e discursos, mesmo entre correntes tidas como opostas.

Nos últimos 20 anos, tem-se observado uma estreita relação entre o culto iurdiano e os cultos de matrizes africanas. O discurso da IURD é marcado pela semelhança de práticas, termos e ritos normalmente observados nos cultos

¹ Doravante usaremos a sigla IURD para nos referirmos à Igreja Universal do Reino de Deus.

africanos. A IURD no processo de construção de sua identidade passa a utilizar recursos peculiares aos utilizados em cultos de religiões afro-brasileiras, tais como as sessões de descarrego, os passes, as amarras dos espíritos e outras práticas que serão estudadas no decorrer da pesquisa. Por essa razão, o objeto desta tese é a constituição do sincretismo religioso na IURD, e esse processo será um aprofundamento da dissertação de mestrado *Batuguengé a Rongo: Sincretismo, Identidade e Religião* (GARCIA, 2002).

Dentro desse contexto, esta tese levantou questionamentos que serão úteis a um melhor entendimento a respeito do processo de sincretismo da IURD. Foram eles:

1. De que forma ocorre à apropriação de elementos comuns às religiões de matrizes africanas pelo segmento religioso encontrado na IURD?
2. Como a IURD tem negado às religiões de matrizes africanas e reconfigurado a imagem do negro através do seu discurso?
3. Como, através da apropriação do culto das religiões de matrizes afro, as Igrejas neopentecostais, em especial a IURD, se estabelecem como religião?

Tendo como objetivo geral analisar e compreender as influências socioculturais e religiosas provenientes das religiões de matrizes africanas sobre a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), esta tese estabeleceu os seguintes objetivos específicos:

1. Observar as características de um processo sincrético, analisando como esse ocorre entre as diferentes religiões e como, a partir dessa ressignificação, a IURD, busca estabelecer sua teologia.
2. Descrever as contribuições apresentadas por Michael Foucault como suporte à análise do corpus organizado para esta pesquisa
3. Observar aspectos de construção sincrética na formação da teologia iurdiana, compreendendo as concepções sob as quais os seus discursos são formados;
4. Conhecer as características, os rituais e elementos presentes nas religiões de matrizes africanas, bem como os processos sincréticos pelos quais já foram submetidas e que ainda hoje acontecem;
5. Demonstrar como a IURD, por meio de seus discursos, se apropria das categorias simbólicas das religiões de matrizes africanas e ressignifica tais elementos dentro de um processo sincrético.

A hipótese levantada é a de que um novo processo sincrético volta a acontecer. Desta vez, entre as religiões afro-brasileiras e o neopentecostalismo sendo a IURD a protagonista que mais tem se apropriado de elementos usuais à outra religião atribuindo-lhes novos significados.

Alguns importantes fatores justificam os esforços empreendidos para a realização deste estudo, dentre os quais: o conhecimento gerado pela caracterização da identidade iurdiana e suas correlações com as religiões de matrizes africanas; a geração de novos subsídios literários que complementam estudos já iniciados na dissertação de mestrado *Batuguengé a Rongo: Sincretismo, Identidade e Religião* (GARCIA, 2002); a importância dada à análise do discurso religioso através das reflexões filosóficas de Foucault, por fim, as contribuições prestadas às ciências religiosas para minimizar conflitos.

Outro ponto importante é a ampliação dos conhecimentos gerados na área de ciências religiosas visto que obras relacionadas ao tema, atualmente, têm publicações relativamente reduzidas. Tal contribuição denota-se pelo aumento do acervo literário disponível sobre o tema, possibilitando a ampliação das atuais formas de consultas.

Outras contribuições deste trabalho para com os estudos das ciências religiosas advêm do resgate da identidade étnica e sociocultural de um segmento religioso que, em diversas situações, é hostilizado, no ostracismo criado pela sociedade branca e ocidentalizada como a nossa, mas que, no entanto, tem paradoxalmente, em seu discurso, os olores da Mãe África. Isso é de fundamental importância para uma pastoral engajada no cotidiano mais próximo dos embates e diálogos com tantas identidades religiosas inter cruzadas no âmbito da maioria das cidades brasileiras.

Ao compreender as influências que as religiões de matrizes africanas exercem sobre tantos outros segmentos religiosos e identificando sua presença na vivência prática da IURD, é possível que a tolerância religiosa ganhe mais força, advinda do entendimento de que os seguimentos religiosos têm mais pontos em comum do que se pressupunha.

Para o desenvolvimento deste estudo foi necessário planejar os procedimentos metodológicos que seriam utilizados. De acordo Lakatos e Marconi (2001, p. 83), a metodologia constitui-se na atividade acadêmica de definição de métodos e atividades para obterem-se as informações e dados necessários para

responder as perguntas problema, testar as hipóteses, desenvolver os objetivos específicos e traçar o caminho a ser seguido, detectando erros e auxiliando as decisões do cientista.

Dentro da escolha dos métodos o primeiro passo foi definir o tipo de pesquisa. Em relação a seus fins foram utilizadas pesquisas de natureza exploratória e descritiva, no que se refere aos meios foram utilizadas pesquisas bibliográficas, documentais e uma análise do discurso.

A pesquisa de natureza exploratória é utilizada como um procedimento inicial de pesquisa em que o pesquisador busca maiores informações acerca do objeto de estudo em casos em que esse é pouco explorado ou quando é necessário incorporar características inéditas ou novas abordagens. Esta pesquisa possibilita aproximar o pesquisador do tema e do objeto de estudo fornecendo-lhe uma visão geral e aprofundamento de conceitos preliminares permitindo estímulo sobre a compreensão do assunto pesquisado e sobre novos aspectos (REIS, 2008, p. 55).

Nesse sentido, o passo inicial deste estudo foi proceder com a pesquisa exploratória que foi realizada com o intuito de observar o cenário atual da IURD, os conflitos com as religiões de matrizes africanas, os cultos e rituais, como se deu a formação religiosa e alguns elementos que normalmente tem passado por apropriações e ressignificações.

A parte descritiva da pesquisa foi realizada por meio de observações que tiveram por objetivo identificar, relatar e descrever as características de um determinado fenômeno, além de comparar e estabelecer inter-relações entre os fenômenos, indicando quando e como acontecem (REIS, 2008, p. 56).

Dentro deste contexto, a pesquisa descritiva teve o papel de descrever os cultos, os rituais e os elementos utilizados nos cultos iurdianos mostrando os pontos em que semelhanças ritualísticas estéticas são identificadas e de que forma essas se aproximam das religiões de matrizes afro-brasileiras.

Para que a coleta das informações fosse possível, foram desenvolvidas pesquisas bibliográficas e documentais. Segundo Rampazzo (2005, p. 53), “a pesquisa bibliográfica procura explicar um problema a partir de referências teóricas publicadas [...] pode ser realizada independentemente, ou como parte de outros tipos de pesquisa”. Neste estudo a pesquisa bibliográfica contribuiu com a definição de conceitos como o sincretismo, a delimitação do método de análise do discurso de Foucault e com a transição histórica da IURD e das religiões de matrizes africanas.

A pesquisa documental se difere da pesquisa bibliográfica porque se baseia em materiais que ainda não receberam tratamento analítico podendo ser reelaborados de acordo com os objetivos da pesquisa. Sua relevância é justificada por poder organizar informações que se encontram dispersas, conferindo-lhe uma nova importância como fonte de consulta (BEUREN, 2003, p. 89).

Durante este estudo a pesquisa documental reuniu folhetos elaborados, confeccionados e distribuídos pela IURD, que passaram por uma triagem prévia com o objetivo de selecionar apenas os folhetos cujo teor abordasse conteúdo capaz de evidenciar o uso de elementos das religiões de matrizes africanas, alguma forma de ressignificação ou de apropriação.

Esta pesquisa tem abordagem qualitativa, por trabalhar com a descrição dos fenômenos culturais e religiosos existentes na IURD e nas religiões de matrizes africanas. Segundo Denzin & Lincoln, o método qualitativo é “uma ampla variedade de práticas interpretativas interligadas, na esperança de sempre conseguirem compreender melhor o assunto que está ao seu alcance” (DENZIN & LINCOLN, 2006, p. 17). Dessa forma, “a pesquisa qualitativa supõe o contato direto e prolongado do pesquisador com o ambiente e a situação que está sendo investigada, via de regra, através do trabalho intensivo de campo” (LÜDKE & ANDRÉ, 1986, p. 11).

Em fenômenos cujo estudo é complexo, de natureza social e não tende a quantificações, o método qualitativo se mostra adequado. Normalmente utiliza-se tal método quando o entendimento do contexto social e cultural é um elemento importante para a pesquisa. Para aprender métodos qualitativos, é preciso que se aprenda a observar, registrar e analisar interações reais entre pessoas, e entre pessoas e sistemas.

Esta tese opta pela pesquisa qualitativa, pois essa possibilita sair de uma concepção de imanência como uma dimensão fundamental para dialogar com outras ciências. Assim, sendo a pesquisa qualitativa, é necessário que dialogue com a Antropologia, as Ciências Sociais, a Teologia e as Ciências da Religião. Portanto, esta pesquisa deverá ser produto de uma bricolagem, em que o *bricoleur* reúne vários saberes, olhares e leituras das religiões em pesquisa.

Para que o leitor possa situar-se de forma mais produtiva no conteúdo desta tese, a seguir está especificada a sua organização bem como uma breve síntese do conteúdo que encontrará em cada parte do estudo.

O capítulo 1 aborda a questão do sincretismo e da identidade religiosa, procurando caracterizar tal fenômeno e sua extensão com os objetivos de compreender as características de um processo sincrético; identificar a ocorrência de um processo sincrético; mostrar que o sincretismo é um fenômeno presente nas diversas religiões; mostrar que, geralmente, o sincretismo não é bem-aceito, em especial, quando ele ocorre com as 'religiões marginalizadas'.

No capítulo 2, estão descritas as reflexões do filósofo Michael Foucault acerca do discurso e que podem ser aplicadas à análise do discurso religioso. Seu objetivo é o de apresentar os dispositivos analíticos que serão utilizados por este estudo para analisar os discursos que se formam nos contextos iurdiano, com foco em desvelar as influências que tais práticas discursivas podem exercer no público.

O capítulo 3 apresenta pressupostos históricos das duas vertentes religiosas: as religiões de afro-brasileiras e o neopentecostalismo. Nesse é possível encontrar uma trajetória histórica das religiões afro-brasileira, bem como os desafios encontrados pelos africanos para reconstruir sua história, dada sua tradição oral, processo de escravidão e corrupção dos próprios preceitos da historiografia. Nesse liame, são discutidos também os diversos processos sincréticos pelos quais as religiões africanas já se depararam e como o novo processo sincrético entre neopentecostais e religiões afro-brasileiras está a emergir.

Também são apresentados os contextos históricos e a formação ideológica sobre a IURD mostrando os contextos e as influências teóricas que culminaram na formação do Neopentecostalismo. Apresenta, também, a história institucional da IURD e um breve relato de como o fundador da IURD iniciou sua jornada religiosa como Católico e Umbandista, converteu-se ao Pentecostalismo, e atualmente é o líder da IURD, uma das grandes Igrejas Neopentecostais.

O capítulo 4 sai do âmbito meramente teórico para aplicar os conhecimentos adquiridos em casos concretos. Nele dá-se início à análise do discurso religioso iurdiano, que se apresentam em forma de livros, folhetos e pregações. Dentro dessa análise são observados os processos sincréticos, a apropriação e a ressignificação de elementos de religiões afro-brasileiras no contexto das Igrejas iurdianas.

CAPÍTULO 1 – SINCRETISMO: A METAMORFOSE DO SAGRADO

Experimentem tirar pela força aquilo que faz o homem. Era a crença dos católicos que os santos africanos deviam ser esmagados. Impossível para os negros esquecer quem veneravam. Iludindo todos os brancos, eles apenas mudaram o nome dos seus santos. E daí surgiu a mistura preto-branco, afro-europeu, mexido bem brasileiro, farofa de religião (Milton Nascimento, *Santos Católicos X Candomblé*).

Este capítulo versa sobre o sincretismo, abordando suas diferentes formas de conceituação. Apresenta o sincretismo como uma forma inerente a diversos segmentos religiosos e aborda as diferentes formas com as quais o sincretismo impactou as religiões reveladas e as religiões de matrizes africanas. Discute, também, o sincretismo como uma forma de manter a identidade religiosa e as tradições em situação de conflito.

1.1 Conceito de sincretismo e contextos sincréticos

Para se debater sobre o sincretismo religioso existente na Igreja Universal do Reino de Deus, bem como nas religiões como um todo, apresentar com clareza o seu conceito é um passo fundamental.

Recorrendo às contribuições de Ferretti (1995, p. 90), um dos principais autores que debatem o tema no Brasil, se pode observar a grande variedade de possíveis significados para o termo e a possibilidade de aplicação desses a aspectos das religiões afro-brasileiras. A seguir apresenta-se quadro com conceitos utilizados para sincretismo:

Quadro 1 - Usos e costumes do conceito sincretismo

1	Junção	União	Confluência associação	Aglutinação, simbiose, mescla
2	Fusão	Ligação	Fusão social	(Mistura) (junção)
3	Mistura	Amálgama	Caldeamento Cruzamento	Hibridação (junção)
4	Paralelismo	Semelhança	Equivalência/Lado a lado	Correspondência
5	Justaposição	Sobreposição	Aproximação	Contiguidade (junção)
6	Convergência	Reunião	Concentração	Confluência
7	Adaptação	Acordo	Acomodação	Concordância harmoniosa

Fonte: Adaptado de Ferretti (1995, p. 90).

Os sentidos mais comuns para o termo sincretismo relaciona-se com junção, fusão e mistura, mas observa-se que comporta significados diversos e aproximados

entre si Ferretti (1995, p. 90). De acordo com Boff (1981, p. 146), um dos primeiros usos para o termo adveio quando os habitantes da Ilha de Creta, na Grécia, mesmo em conflitos internos se uniram contra um inimigo comum.

Dentro desse contexto, os cretenses, mesmo possuindo divergências de opiniões e sendo inimigos entre si decidiram unir-se para derrotar um inimigo em comum detentor de maior poder destrutivo. Essa união, porém, não os fazia abandonar suas concepções anteriores que seriam retomadas assim que obtida a vitória sobre o inimigo maior. Por certo período temporal, a união provocaria certas misturas entre os diferentes grupos cretenses. Emerge assim o uso do termo sincretismo que passa a ser utilizado também no âmbito político, religioso, doutrinários, dentre outros (BOFF, 1981).

Tendo em mente essa referência e voltando-se para um contexto mais atual, o sincretismo passou a se referir a possíveis alianças provisórias, formadas por distintas interpretações religiosas cristãs em risco de heresia, sem muitas preocupações relativas às coerências dogmáticas (CANEVACCI, 1996, p. 15).

Faz-se necessário especificar possibilidades de sentido para sincretismo, visto que não existe sinônimo perfeito e em diversas situações os aspectos pejorativos do termo prevalecem mesmo sendo o sincretismo um fenômeno existente em todas as religiões. Com esse objetivo Ferretti (1995, p. 91) explica que é possível agrupar o termo sincretismo a outros termos a ele relacionados destacando-se três principais variantes que partem do zero, ou seja, de uma situação em que não existe sincretismo, pois, observa-se total separação entre as religiões podendo se converter em 1) mistura, junção ou fusão; 2) paralelismo ou justaposição e 3) convergência ou adaptação.

Dentro da primeira possibilidade de processo sincrético detecta-se a mistura quando determinados rituais passam a fundir-se em formas bem próximas em determinadas situações e em outras se distanciam. Por exemplo: o uso de elementos costumeiramente utilizados em religiões de matrizes africanas como a arruda e sal grosso unidos a outros elementos tradicionalmente utilizados em cultos neopentecostais como o azeite ungido e a água.

O paralelismo ocorre quando os simbolismos de uma religião mantêm equivalência com os simbolismos da outra, por exemplo, o paralelo entre os orixás e os santos católicos. Nesse ponto cabe fazer uma comparação entre o sincretismo ocorrido entre a Igreja Católica e as religiões africanas o sincretismo que este estudo

acredita acontecer entre a IURD e as religiões afro-brasileiras. Naquela época os orixás assumiram o papel dos santos católicos e o diabo o papel de Exu, agora os orixás assumem o papel de encostos demoníacos que devem ser combatidos, e Exu é o seu grande líder e arqui-inimigo de Deus. Dessa forma, a entidade não deixa de existir, ou seja, não é vista como um mito ao qual não se deve dar crédito, mas passa-se a existir uma forma paralela. Por exemplo, o orixá Ogum, no sincretismo católico-romano, é também São Jorge. No novo processo sincrético que este estudo defende acontecer entre as religiões de matrizes africanas e a IURD, Ogum é o encosto das guerras e das contendidas.

Existe também a convergência que acontece quando as ideias de uma e outra vertente religiosa são similares seja sobre Deus, reencarnação ou outros. Por exemplo: o passe tradicionalmente realizado em religiões mediúnicas passa a fazer parte dos rituais Iurdianos e a crença de que esse seja uma forma de tirar as energias negativas e colocar as energias positivas são similares em ambas vertentes religiosas.

Nem todas essas dimensões do sincretismo estão sempre presentes e a análise de casos específicos é necessária. Também é possível que dentro de um mesmo processo sincrético possa-se observar misturas, paralelismos e convergências.

Dentro deste estudo, tratando-se do entendimento para determinar o processo sincrético entre a IURD e as religiões de matrizes africanas pode-se observar a ocorrência ora de misturas, ora de paralelismo, e ora de convergência. As misturas podem ser observadas nos rituais Iurdianos, em elementos como: arruda e sal grosso (típicos de religiões afro-brasileiras) misturados a outros como azeite ungido e vinho (típicos de religiões neopentecostais). Também os paralelismos como, por exemplo: Iansã que em religiões afro-brasileiras representa uma dimensão do feminino é guerreira, não teme lutas e ama desafios, mas na IURD é um encosto que causa doenças mentais como depressão, síndrome do pânico e transtorno obsessivo-compulsivo.

E tem-se as convergências que são crenças que se tornaram comuns a ambas as religiões como por exemplo a crença em “olho gordo”, “mau-olhado”, “passes”, “descarrego”, dentre outros.

Costa (2013, p. 38) afirma que há uma significativa discussão teórica a respeito do conceito de sincretismo religioso. Para ele não existe um consenso entre

os diferentes teóricos, e dessa forma delegam-se, diferentes denominações para o resultado advindo dos encontros culturais ocorridos entre sociedades distintas. Dentro desse mesmo entendimento está a concepção de Valente (1997, p. 11), que entende o sincretismo como sendo uma simbiose que intermistura elementos originários de encontros culturais e religiosos, provocando o surgimento de uma nova cultura, que carrega em si características advindas das culturas que a geraram.

Atualmente, em cultos iurdianos, é possível encontrar elementos que muito se assemelham aos rituais das religiões afro-brasileiras, seja com relação a crenças em passes, mau olhado, descarregos, ou na fé depositada no poder benéfico de objetos como sabonetes, meias, toalhas – tal qual um amuleto – ou mesmo no uso de elementos como arruda e sal grosso, indicando existir uma intermistura de elementos advindos das duas religiões, seja tal processo realizado consciente ou inconsciente.

Em busca de uma didática que proporcione um esclarecimento sobre o sincretismo, este estudo exemplificará uma situação que mostra como ocorre esse fenômeno. Para isso, recorreu-se a Mouel (1994, p. 26) como fonte para ilustrar a situação. Desde os seus primórdios, o Cristianismo original se desenvolveu independentemente da astrologia. Entretanto, a astrologia estava fortemente vinculada ao mundo greco-romano e além dele. Os apóstolos Paulo e João, discípulos de Jesus, anunciavam o evangelho em cidades cujas práticas astrológicas eram a crença dominante. Em meio a essa proximidade e interação, não foram poucas às vezes em que os responsáveis pelas Igrejas precisaram intervir, já que muitos cristãos manifestavam inclinações a misturar astrologia e fé.

Por mais que as convicções religiosas de um povo sejam fortes e tentem resistir a uma mistura, junção, paralelismo ou convergência de crenças a aproximação e a interação entre distintas religiões acaba em algum momento por formar algum tipo de vínculo. Fazendo uma analogia com o mundo da física pode-se fazer referência à água e ao óleo, substâncias com diferentes densidades que por terem polaridades distintas não se misturam. Entretanto, um único litro de óleo pode até contaminar um milhão de litros de água. O intercâmbio religioso acontece de forma similar, assim, mesmo mantendo suas crenças e convicções acabam em algum ponto conexas.

Existe uma forte vertente que aponta para que sistemas opressores favoreçam o sincretismo. Isto porque o sincretismo tenta adaptar correntes tidas

como opostas para atingir um objetivo maior. Nesse sentido, apresenta-se a visão de Ferretti (1995, p. 95), que defende que os povos oprimidos viam na religião uma forma de manifestarem sua resistência. Tal ideia é admitida, principalmente tratando-se das religiões afro-brasileiras, em que era “[...] a noção de religião considerada como foco de resistência cultural e de preservação da identidade étnica” (FERRETTI, 1995, p. 95).

Para uma melhor compreensão de como ocorreu esse processo em terras brasileiras, este estudo remeterá o seu foco de visão à época da conquista das Américas. Nesse período, os colonizadores perceberam que os indígenas não conseguiam trabalhar sob o jugo da escravidão. Eles eram mortos, preferiam a morte e optavam por não gerar filhos a ter que aceitar uma forma de vida tão adversa e cruel. A solução encontrada na época foi a importação da mão de obra africana, por ser mais adaptável. Dá-se, então, origem à diáspora² africana. Algumas das formas mais criativas do sincretismo nascem da diáspora Africana nas Américas (CANEVACCI, 1996, p. 15).

Ocorre que, para os valores católicos e humanistas dominantes da época, apenas escravizar o corpo do ser humano era insuficiente, era necessário converter sua alma. Aqueles destinados à escravidão tinham que submeter-se a normas morais e aos preceitos éticos de uma religião que não era a sua. A religião de origem dos escravos era rebaixada à categoria de animismo, superstição, magia ou seita. A religião predominante passava a ditar os seus parâmetros, assumindo a luz espiritual e a redenção ecumênica. Em meio a esse panorama, o sincretismo religioso colocava-se em prática, numa espécie de “instituição pacificadora” entre vencedores e vencidos. Diz-se instituição pacificadora porque, a seu interesse, adotava uma postura permissiva em determinadas situações para, em troca, fazer prevalecer sua religião e forma de pensar (CANEVACCI, 1996, p. 15).

Em contato com outras culturas, os afrodescendentes utilizaram-se do sincretismo religioso para preservar suas heranças culturais e a identidade étnica. Verificou-se que, para eles, a religião é algo que perpassa todos os espaços de vida. Dessa forma, a Religião oferece uma grande contribuição para o resgate e a preservação da identidade, como categoria ideológica, com um caráter de contraste

2

Termo utilizado para designar a dispersão dos povos que têm que viver fora do seu local de origem (GOIS, 2008).

e de oposição, visando certa afirmação individual e/ou grupal, conforme Oliveira (1976, p. 33).

Os escravos viam-se impelidos a considerar sua conversão, mas, por meio do sincretismo, inseriam suas divindades e tradições religiosas nas entranhas das religiões dominantes. E assim Oxum, orixá responsável pela fecundação, zeladora das criancinhas e senhora das águas interiores, no sincretismo, é representada por Nossa Senhora da Conceição Aparecida, padroeira do Brasil; Iemanjá, a mãe dos orixás e orixá da criação, educação, vida em família, senhora dos mares e oceanos, no sincretismo religioso é representada por Nossa Senhora dos Navegantes; Iansã, a orixá guerreira, senhora dos ventos e das tempestades, no sincretismo assume a representação de Santa Bárbara; Ogum, senhor da guerra, responsável pelo desenvolvimento tecnológico, irmão mais velho de Exu, no sincretismo representa São Jorge; Exu é o mensageiro entre os orixás e os homens, o guardião das pessoas e das casas. É o movimento, a transformação, a ira dos homens e dos orixás, senhor da força que ultrapassa os limites e faz ligação entre áreas. É conhecido por “compadre”, por tentar satisfazer todas as vontades dos seus seguidores e, por essa árdua tarefa, no sincretismo assumiu a figura de Satanás (SANTOS, 2011, p. 25).

Em defesa de Exu, por sua indevida posição ocupada durante o processo sincrético, o mundialmente conhecido escritor baiano Jorge Amado (1945, p. 20) afirma:

[...] um dos mais importantes na liturgia do Candomblé, orixá do movimento, por muitos confundido com o diabo no sincretismo com a religião Católica, pois ele é malicioso e arrelento³, não sabe estar quieto, gosta de confusão e de aperreio. Exu come tudo que a boca come, bebe cachaça, é um cavaleiro andante e um menino reinador. Gosta de balbúrdia, senhor dos caminhos, mensageiro dos deuses, correio dos orixás, em capeta (irrequieto). Por tudo isso sincretizaram como o diabo; em verdade ele é apenas o orixá em movimento, amigo de um bafafá, de uma confusão, mas, no fundo, excelente pessoa. De certa maneira é o Não onde só existe o Sim; o Contra em meio do a Favor; o intrépido e o invencível (AMADO, 1945, p. 20).

Dessa forma, o sincretismo religioso apresentou-se mais uma vez sobre um prisma defensivo, sujeitando-se a uma aliança invasora da religião dominante, desde que esta permitisse certa tolerância cultural (CANEVACCI, 1996, p. 16).

³ Impertinente.

O sincretismo é definido por Ferretti (1995, p. 18) como forma de adaptação do negro à sociedade colonial e Católica dominante, ajudando-o a viver e dando-lhe forças para suportar e vencer as dificuldades da existência, enfrentando os problemas práticos. Com o sincretismo, acontece uma verdadeira síntese cultural e religiosa, que para os afrodescendentes significava a preservação de sua identidade.

Atualmente, na denominada guerra espiritual contra o diabo, preconizada por igrejas neopentecostais, a justificativa de sua atuação é a de que é preciso lutar contra o mal e contra as potestades, a fim de resgatar vidas que estão sob o julgo do mal. Mas, onde estaria o mal que deve ser combatido? O mal, em uma de suas faces, estaria nos orixás, que não mais personificariam entidades afro-brasileiras e sim encostos malignos que devem ser combatidos e em contrapartida os fieis sob seu julgo seriam libertos e poderiam viver uma vida plena. Nesse prisma observa-se uma espécie de “instituição salvadora” que chegou para libertar os fieis adeptos das religiões afro-brasileiras. Evidentemente, nos dias atuais, não se exerce o domínio por meio da força ou de regimes escravistas, mas esse pode ser exercido por meio do poder existente nos discursos que buscam persuadir e ditar os parâmetros do que seja a verdade. Ocorre que, dentro desta nova configuração, não apenas Exu, mas todas as demais entidades afrodescendentes perderiam suas características originais passando a serem vistas como encostos que devem ser combatidos e eliminados.

1.2 Religiões reveladas, despertadas e o sincretismo

Garcia (2002, p. 23) afirma que existe uma forma de classificação que categoriza as religiões como sendo as religiões ‘reveladas’, isto é, aquelas que se baseiam no testemunho de alguém que afirma ter recebido uma mensagem, ou revelação, da divindade, e as denominadas religiões ‘despertadas’, que são aquelas que têm fundamento na experiência de um mestre ou líder que alcançou um estado mental ou espiritual denominada iluminação. As tradicionais religiões reveladas são as religiões ‘do livro’, originadas a partir da fé de Abraão, das quais se pode mencionar: o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo. É muito comum que as religiões tenham, em maior ou menor grau, um conjunto de escritos aceitos como sagrados.

As religiões reveladas possuem duas naturezas de escritos: a Sagrada Escritura que é considerada uma revelação de Deus e as obras que são comentários e exegeses aos textos, como o Talmude, que se constitui de comentários e interpretações da Torá, por parte de sábios, anciãos e rabinos do Judaísmo antigo. As tradições ‘despertadas’, igualmente, por se basearem na experiência de um mestre fundador, não se *alicerçam* em um conjunto de suas escrituras. A base desses sistemas, resumidamente, é o que se chama transmissão direta ou relação mestre – discípulo, a qual se define como um treinamento espiritual para se chegar à iluminação (GARCIA, 2002, p. 24).

Desse modo, é quase natural que se estabeleça a construção de uma teologia exclusivista e sectária, chamada por Boff (1981, p. 150) de “discurso totalizador”, que rejeita todas as outras tradições religiosas concebendo-as como falsas. Segundo Foucault (2008), a relação de poder entre o Cristianismo e as outras religiões é marcada pela pretensão de que o Cristianismo se apresenta de forma a se prevalecer em relação às demais religiões esforçando-se assim para se tornar medidor entre as outras religiões, até mesmo em relação ao Judaísmo, do qual surgiu.

Nas tradições ‘despertadas’, prevalece uma postura de tolerância para com as outras tradições religiosas. Essa teologia exclusivista prega a total pureza da revelação dada naquele sistema religioso, seja a Torá, a Bíblia ou ao Corão. Para essas, Deus ditou os livros sagrados, os quais (em oposição a ‘contêm’) são sua palavra, de forma absoluta, eterna e irrevogável.

Mesmo quando se trata de escrituras sagradas os estudos religiosos têm mostrado que mesmo esses são atingidos por processos sincréticos. Como acentua Boff (1981, p. 150), o Cristianismo/Catolicismo:

é tão sincrético como qualquer outra religião. O Antigo e o Novo Testamento se constituem igualmente em escritos sincréticos, assimilando as influências ambientais da cultura própria e outras. Os textos neotestamentários contêm substância jesuânica, apostólica, judaica, judeu-cristã, tipicamente cristã, romana, grega, gnóstica, estoica, etc. Os elementos não se encontram justapostos – por isso não é nenhum tipo de sincretismo – mas estão aí assimilados a partir de uma forte identidade cristã dentro de critérios especialmente de corte cristológico (BOFF, 1981, p. 150).

Tratando-se de sistemas monoteístas, o Judaísmo é considerado o mais antigo, é uma herança compartilhada por todo o universo semítico beduíno, embora

só posteriormente tenha se organizado outras religiões sob o mesmo fundamento, como é o caso do Cristianismo e o Islamismo. A história de Israel, narrada pelo Antigo Testamento, é uma contínua tentação de reis, nobres e também do povo em adotar ritos, costumes e práticas religiosas de povos que circundavam, dominavam ou eram vizinhos dos judeus. Percebe-se assim que é impossível negar as múltiplas influências culturais e religiosas que compõem o Judaísmo. Nesse sentido:

A crítica literária ou histórica poderá discernir nas páginas do A.T. mais de uma influência egípcia, babilônica, persa ou helênica. O livro do Gênesis guarda, embora em transposições e expurgos, lembranças da cosmogonia babilônica, certos salmos recordam hinos sacros de Amenófis III ou de Aquenaton, o Livro de Jó se assemelha às Lamentações do Justo Sofredor (Babilônia) e o Livro da Sabedoria se inspira no helenismo de Alexandria (CINTRA, 1977, p. 532).

O Cristianismo nasce como uma vertente do Judaísmo, porém, torna-se um sistema eclesial independente do Judaísmo depois da destruição do templo de Jerusalém pelos romanos (ano 77 d.C.). O Cristo se encarna completamente na cultura e religião judaicas, adotando seus ritos e costumes. Em próprios escritos sagrados, Jesus afirma que não veio para abolir a Torá e os Profetas, mas para lhes dar cumprimento total (Mt 5,17). Tanto que se adota o batismo de João, participa-se de festas tradicionais, bem como apoia sua pregação em Davi, nos Patriarcas e nos Profetas de Israel. Mas, por fim, constata-se que o maior legado judaico à fé cristã, particularmente nas confissões Católicas, é a Eucaristia, conforme afirma Cintra (1977):

Embora se modificasse inteiramente o conteúdo (o cordeiro pascal passava a ser o Cristo imolado), o ritual que acompanhava a celebração da Ceia era muito semelhante ao ritual e às palavras recitadas pelos Judeus da época e conservados até hoje, em grande parte (CINTRA, 1977, p. 13).

Indubitavelmente, o Cristianismo é, desde seu surgimento, uma religião sincrética, primeiramente com o Judaísmo. Posteriormente, em seguida à sua independência do Templo, a Igreja se alimenta e se sincretiza com a realidade helenista e, principalmente, com a cultura romana: “Quanto ao helenismo e à cultura romana (está em grande parte tributária da Grécia), o Cristianismo primitivo mostrou maior consideração e empreendeu mesmo um estupendo trabalho de aculturação” (CINTRA, 1977, p. 13-14).

Para o protestantismo, a realidade do sincretismo também se impõe como

um fato integrante na formação de sua doutrina religiosa. O movimento da Reforma, paralelamente às contribuições que deu à Igreja e à sociedade, entendia a si mesmo como uma purificação do Cristianismo, o qual estaria contaminado por influências estranhas e contrárias. O princípio da *sola scriptura* tinha também esse conteúdo, entendendo a tradição como todo um acumulado de influências nefastas e pagãs que, sorrateiramente, entraram na Igreja. A Reforma foi pregada por seus fundadores – Lutero, Calvino e seus seguidores – como uma “volta às raízes da fé”, numa dinâmica que clamava pela pureza da Igreja (GARCIA, 2002, p.33).

A fé cristã já nasce como um conjunto mais ou menos sincrético de doutrinas herdadas do Judaísmo. O intento dos reformadores se mostrou impossível. Além disso, demonstra a tese por muitos defendida de que a Reforma, ainda que tenha provocado reações de ódio contra e por parte da Igreja Católica, em muitos aspectos foi ‘mais realista que o rei’, isto é, permanece sendo um movimento marcado pela identidade Católica. Em síntese, o primeiro sincretismo do protestantismo é com a própria tradição católico-romana (GARCIA, 2002, p. 34).

A partir das novas estruturas concebidas pelos reformadores, em especial por Lutero, o movimento reformador poderia ter alcançado um patamar de democracia eclesial e doutrinária que revelaria um verdadeiro sopro do Espírito Santo na cristandade. Historicamente, o protestantismo teve um forte pendor para a adoção de ideologias e posicionamentos conservadores. A eclesiologia protestante – que é um ramo da teologia cristã que trata da doutrina da Igreja – acabou fortemente condicionada pela história, num tipo especial de cesaro-papismo⁴, subordinação da Igreja ao Estado, como sustenta Walter Altmann (1994):

Surgiram, paralelamente, territórios protestantes e católicos, conforme a adesão de fé dos respectivos príncipes. Entre eles houve, é certo, distúrbios, confrontações, divisões e mesmo guerras. Finalmente chegou-se, em 1555, com a paz religiosa de Augsburgo, a um acordo de convivência. O princípio que aí emergiu foi o do *cuius regio, eius religio*, de acordo com o qual a afiliação religioso-confessional dos súditos dependia da opção religiosa do príncipe que exercia o poder no respectivo território (ALTMANN, 1994, p. 132).

De acordo com concepção de Altmann (1994, p. 275), esse processo de fusão do luteranismo com a identidade alemã acaba se acentuando no chamado ‘protestantismo de transplante’, trazido pelos imigrantes que vieram para o sul da

⁴ Foi um sistema de relações entre Igreja e Estado em que o chefe de Estado regulamentava a doutrina, a disciplina e a organização da igreja, unificando funções imperiais e pontificais.

América Latina (Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, no Brasil, sul do Chile e Argentina). Tal processo, por sua vez, revela o vazio de elementos de uma identidade tipicamente luterana, que é substituído por um saudoso ‘germanismo’:

Creio ser possível constatar no passado precursor da presente IECLB⁵ que todo o ‘vácuo’ de Lutero acabava sendo preenchido por outros valores, sobretudo o da ‘germanidade’ ou então, parcialmente, a seu modo, pelo surgimento de uma ‘Igreja-irmã’, a Igreja Evangélica Luterana no Brasil (IELB)⁶, relacionada com o Sínodo de Missouri, este desde sempre voltado intensamente para a origem confessional luterana (ALTMANN, 1994, p. 275).

Observa-se que o sincretismo não é exclusividade de uma ou de outra religião. As religiões, de forma geral, são sincréticas, mesmo no caso de religiões dominantes. Em transição histórica se pode perceber que em diversos, ocorrendo a convivência de pessoas de distintas religiões o sincretismo volta a mostrar suas facetas. Este estudo acredita que ainda nos dias atuais processos sincréticos voltam a ocorrer de diferentes maneiras.

É possível observar que o sincretismo ocorre de diversas formas, porém a depender do contexto sua aceitação ocorre com maior facilidade ou com menor aceitação. Quando o sincretismo se dá diante de religiões dominantes ou ricas são mais aceitas, porém quanto o sincretismo ocorre em relação a religiões que são tidas como “sub-religiões” o sincretismo acaba assumindo uma forma pejorativa e menos aceita. E nesse contexto o sincretismo ocorrido com relação às religiões de matrizes africanas será abordado no tópico posterior.

1.3 Faces dos processos sincréticos africanos

Em processos sincréticos nem sempre a resignificação acontece, ou seja, podem existir processos sincréticos, sem necessariamente haver resignificação. No entanto, quando o processo sincrético ocorre em ambientes hostis, em que a religião

⁵ Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Ramo do luteranismo que possui mais estreitas ligações com sua origem alemã – europeia, a partir da EKD (Igreja Evangélica Alemã). Sua presença é mais marcante nos estados do sul do Brasil, nas regiões de colonização germânica. A IECLB se caracteriza como uma denominação protestante histórica e moderna, atualizada e atuante nos meios populares e no movimento ecumênico, sendo respeitadíssima nos ambientes eclesiais católicos, fazendo inclusive parte de organismos ligados à CNBB (como a CPT – Comissão Pastoral da Terra).

⁶ Ramo do luteranismo ligado aos imigrantes alemães que moram nos EUA, os quais fundaram o “Sínodo Luterano Missouri”, de extração conservadora. O Sínodo Missouri foi fundado como um racha da EKD, a qual tinha admitido denominações e crenças de origem calvinista no seu interior. Tem a marca de uma igreja “radicalmente” luterana. Sua presença é bem menor que a da IECLB, basicamente urbana, também no sul do Brasil.

dominante tenta impor-se sobre a dominada, a resignificação pode ajudar a manterem vivas as crenças do povo dominado ante a dominação a que se sujeitam.

Dentro das religiões de origem africana o sincretismo contribuiu para a subsistência das crenças religiosas, mas também, fez com que muitos preceitos religiosos se perdessem e passassem a ter outra roupagem totalmente desvinculada das concepções originais. Para compreender como se deu esse processo serão analisados os processos sincréticos pelos quais as religiões de origem africanas já passaram.

Neste estudo entende-se africanismo, por um conjunto da herança cultural religiosa trazida da África para o continente americano, especialmente para o Brasil, por povos africanos. O termo engloba todas as manifestações espirituais do povo afrodescendente, quer aquelas como o Vodou haitiano ou o Candomblé da Bahia, quer cultos como a Umbanda, religião nascida em solo brasileiro. Por isso, opta-se pelo termo 'africanismo', o qual parece mais apropriado que 'africano', uma vez que aquele é mais universal, podendo englobar as diferentes manifestações religiosas do povo afrodescendente, desde as que permanecem mais vinculadas com o continente-mãe até aquelas que já se distanciaram mais dessas raízes (GARCIA, 2002, p. 29).

Muitas tradições religiosas afro-brasileiras são o resultado de um sincretismo em quatro direções: (1) o sincretismo com o cristianismo católico-romano, (2) a fusão entre diferentes tradições africanas, (3) a influência da religiosidade indígena e (4) do espiritismo de Allan Kardec (BERKENBROCK, 1998, p. 114-115).

Em uma visão tradicional, particularmente influenciada por uma teologia Católica e Protestante, acreditam que o Candomblé e as outras manifestações religiosas africanistas são cultos demoníacos, idólatras e outros adjetivos desqualificadores da fé alheia, que se misturam ao Cristianismo, particularmente na Igreja Romana, com intuítos proselitistas⁷. Lody (1995, p. 16), numa posição negativista, afirma que o que existe entre Candomblé e Igreja Católica Romana é uma birreligiosidade, isto é, a coexistência de duas religiões no seio do povo afrodescendente brasileiro:

Ir à Igreja, dizer-se católico, é prática da maioria dos adeptos do terreiro, mesmo aqueles mais tradicionais da Bahia. Aí os altares, em estilo e

⁷ Essa posição atualmente é mais abertamente defendida pela Igreja Universal do Reino de Deus, ainda que não de forma exclusiva.

consistência Católica, exibem imagens e demais símbolos do poder histórico fincado pela mão do europeu. Não me parece que exista aí uma dialética, mas sim um processo birreligioso, incorporativo e crítico ao mesmo tempo (LODY, 1995, p.15).

Na mesma armadilha, Caroso (1999, p. 88) afirma que caíram importantes lideranças do africanismo, no chamado Manifesto de Ialorixás Baianas Contra o Sincretismo, de 1983, o qual foi assinado, entre outras, por Mãe Menininha do Gantois, Stella de Oxóssi, Tetê de Iansã, Olga de Alaketo e Nicinha de Bogum Axé. O Manifesto tinha por objetivo a total ruptura do Candomblé com o sincretismo, na perspectiva de colocá-lo, dessa forma, como a religião, de fato e de direito, dos afrodescendentes brasileiros. Rejeita toda e qualquer diminuição frente a outras religiões, particularmente a Católica, explicitamente excluindo de si a pecha de seita.

O referido *Manifesto* diz que em “Vinte e sete de julho passado deixamos pública nossa posição a respeito do fato de nossa religião não ser uma seita, uma prática animista primitiva, conseqüentemente, rejeitamos o sincretismo como fruto de nossa religião, desde que ele foi criado pela escravidão à qual foram submetidos nossos antepassados” (CAROSO, 1994, p. 89-90).

Garcia (2002, p. 32) afirma que o *Manifesto* chama aqueles que praticam o sincretismo de pessoas portadoras de uma “atitude de escravo”. Sua elaboração passou por uma dinâmica que, de certa maneira, nega a escravidão, e não a encarando mais como uma “mancha” a ser lavada. As bases do chamado movimento de reafricanização busca um:

[...] retorno deliberado à tradição com o reaprendizado da língua, dos ritos e mitos que foram deturpados e perdidos na adversidade da diáspora; voltar à África não para ser africano nem para ser afrodescendente, mas para recuperar um patrimônio cuja presença no Brasil é agora motivo de orgulho, sabedoria e reconhecimento público, e assim ser o detentor de uma cultura que já é ao mesmo tempo negra e brasileira, porque o Brasil já se reconhece no Orixá (CARDOSO, 1994, p. 105).

O intento das lideranças do Candomblé de não quererem ser vistas como divulgadoras de um exotismo cultural ou como adeptas de seitas folclóricas, mas na linha do resgate da autoestima do povo afrodescendente, se torna legítimo, particularmente para as novas gerações, que, por sua vez, estão um pouco equivocadas, pois o sincretismo não faz do Candomblé uma experiência menor em relação às outras religiões. Além disso, a lógica, que tenta negar ou desfocar a espiritualidade africanista da realidade da escravidão, ainda que o faça com as

intenções mencionadas, traz um prejuízo ao povo afrodescendente, sendo influenciado por todo o conjunto de ideologias que visam à alienação histórica dos afrodescendentes, o maior contingente populacional do país. Para evitar mal-entendidos, tão comuns em assuntos delicados como esse, opinamos que o *Manifesto* se equivoca quando acredita que o referencial da escravidão é uma referência histórica menor se comparada com a identidade africana; ao contrário, ele pode ser um elemento de agregação, união e fortalecimento da identidade étnica negro-africana, compreendendo-se o sincretismo como prova da resistência do escravo ao domínio do branco, que podia escravizar seu corpo, mas nunca conseguiu apoderar-se de sua alma, capaz de ver na Igreja europeia a mística dos Orixás (GARCIA, 2002, p. 67).

As lideranças do Candomblé podem ver na sua história as marcas da resistência, similar ao que se deu com o povo de Israel, capaz de preservar a fé no Deus único, Javé, ante as maiores atrocidades contra si cometidas, inclusive sob a escravidão e o exílio, como no Egito e na Babilônia. A mística nessa opressão, tendo na religião a marca unificadora, bem como a fonte de vida e alimento da esperança contra toda desesperança, é uma marca histórica e teológica definitiva do Judaísmo. Tal trajetória, inclusive, tem sido constantemente atualizada no meio judaico, com toda a mística surgida em torno do holocausto hebreu na Segunda Guerra Mundial, ou com a luta pelo Estado de Israel (GARCIA, 2002, p. 68).

Entretanto, o que se vê dentro das tradições africanistas ligadas ao Candomblé é uma luta teológica e ideológica no sentido da busca dessa pretensa pureza da confissão, na linha do Manifesto e do movimento reafirmação. Diz-se teológica por tentar mostrar, por meio de estudos baseados num sistema particular de crenças os atributos únicos da religião africana e ideológica por tentar agir por meio de convencimento sobre a possibilidade de encontrar tal pureza. Nesse diapasão, ignoram o fato de que, como demonstrado anteriormente nos casos do Judaísmo e do Cristianismo, toda tradição religiosa é mais ou menos sincrética. No caso do Candomblé, tem-se a prática de encará-lo como uma realidade uniforme, como um todo único e de uma só cor (quando não é confundido com a Umbanda); entretanto, desde a África, os afrodescendentes já trazem diferenciações e múltiplas influências que, com certeza, têm decisiva manifestação no terreno religioso. Como afirmou Passos (1988):

É complexo falar do africano do continente da África porque, se de um lado existem elementos comuns aos povos que habitam o continente, do outro, entre os diversos conglomerados populacionais, há uma individualização de determinados aspectos. Somos tentados, não raro, numa simplificação sumária, a identificar o afrodescendente africano num único bloco (PASSOS, 1988, p. 64).

Se de um lado é possível enxergar o sincretismo como sendo uma forma de manutenção e conservação da identidade religiosa negra ante a religiões dominantes, de outro, observa-se que em um processo sincrético com ressignificação de elementos também contribui para a alteração da identidade religiosa.

Uma primeira noção de identidade é a noção de diferença e igualdade, isto é a identidade se constrói no que é e no que não é. Dessa forma, a identidade reflete a estrutura social, ao mesmo tempo em que reage sobre ela, conservando-a ou transformando-a. Constitui-se para todos em um permanente processo de identificação individual e social; aparece como uma coisa dada, quando, na verdade, é constituída a partir das experiências de cada indivíduo e do grupo. É no contexto histórico e social que acontecem as determinações e, com isso, emergem as possibilidades ou impossibilidades, os modos e as alternativas, os aparecimentos de formas diferenciadas de identidade.

Segundo Garcia (2002, p. 36), a identidade étnica constitui-se por um repertório articulado de ideias, crenças e valores, concebidos por um determinado grupo, que busca construir situações e estratégias de sinais e sentidos em relação à diferença através do contraste. A identidade étnica é constituída a partir do momento em que existem situações concretas.

Para que a identidade étnica seja um resultado de estratégias de nomeação de territórios entre desiguais, que se reconhecem diferentes é necessário que tanto a situação de intercomunicação de etnias quanto o repertório de sua significação existam como sistemas ou partes de sistemas organizados, isto é, com a sua ordem e a sua lógica (IDÁGORAS, 1983, p. 305).

A identificação de afrodescendentes está relacionada com o despojar-se de valores, de civilidade, de humanidade. As questões da identidade racial, das possibilidades de construção de etnias negras, são problemas vivenciados pela maioria dos afrodescendentes que se veem diferentes, se acham inferiores, destacando a ideia do afrodescendente como sinônimo de crime, violência e, conseqüentemente, de desvalorização e discriminação (CHAGAS, 1996, p. 20).

Dentro do âmbito religioso, ressignificar entidades afro-brasileira vinculando-as a encostos demoníacos é sem dúvida uma forma pejorativa de atribuição ideológica, no entanto, vale dizer que o grupo só existe como étnico se for capaz de preservar sua identidade (BRANDÃO, 1996, p. 105-106). O mesmo autor entende que a identidade social, como ele mesmo chama uma de suas variantes, e a identidade étnica não são coisas dadas, mas se constituem construtivamente. São obras e realizações coletivas, porém realizadas como um trabalho simbólico na e com a sua cultura (BRANDÃO, 1996, p. 121).

Nesse sentido, apesar dos diversos processos sincréticos a religiosidade africana conseguiu manter-se e subsistir, carregando suas crenças, valores no decorrer do tempo e da história.

A identidade étnica se constrói e reconstrói ao longo do processo histórico. Assim, a ela não se reduzem as formas culturais e sociais específicas, uma vez que são profundamente variáveis. No entanto, essas variações e transformações culturais não impedem que a identidade se mantenha. Tanto a definição como a identificação de um grupo étnico não se devem levar em conta apenas a sua estrutura organizacional, mas também a dimensão cultural. A negação da outra identidade no sentido de outra afirmação (NOVAES, 1998, p. 45).

Para Novaes (1998), o contato entre sociedades pressupõe o conceito de autoimagem, isto é, imagens elaboradas que uma determinada sociedade “faz de si mesma e dos segmentos que ela toma como referência para refletir sobre si própria. Tais imagens são dinâmicas; mudam conforme as transformações das relações históricas que acontecem nessas sociedades. Essas imagens são marcadas por valores, muitas vezes conflitivos” (NOVAES, 1998, p. 27). A identidade étnica ou a etnia faz a sua atualização imprimindo no grupo uma qualidade, uma marca, um aspecto, quando se torna um conjunto de atributos. É assim que a identidade carrega a marca de um ‘nós’, senhor e seguro de seu destino.

Acontece que, as perdas de identidade podem surgir no seio do grupo no qual coexistem diversas culturas sustentadas pela presença de uma que é hegemônica.

Ressaltando o contexto de interação, outras noções aparecem, como as de perda de identidade e de aculturação que levam em consideração e colocam em relevo a ordem das relações antagônicas e as dinâmicas interculturais que podem existir entre pessoas pertencendo a comunidades de *status* diferentes. É que a cultura, que representa no indivíduo o conjunto

de elementos de todas as ordens (normas, conceitos, símbolos e valores), pode ser vivida em harmonia ou conflito. Com efeito, na medida em que uma dada cultura é formada por diversos conjuntos ou engloba diversas formas culturais, podem aparecer tensões capazes de gerar lancinantes processos de degradação (D'ADESKY, 2001, p. 42).

Acompanhadas por disparidades econômicas e distorções de nível político, as comunidades marginalizadas podem suscitar tomadas de consciência propícias às reivindicações étnicas, como foram no passado os quilombos e o são hoje os movimentos de resistência e consciência negra. A religião, portanto, é uma referência da construção e resgate da identidade, demanda uma breve abordagem do assunto. A religião dirige a vida espiritual dos indivíduos e mantém, na ordem do particular, um conjunto de práticas e deveres.

Para as populações negras, é importante ressaltar o grau em que as condições históricas imprimiram um sentido especial à inserção religiosa. De fato, o caráter religioso dos afrodescendentes, praticantes ou não, é o efeito de uma evolução que se desenvolveu sobre diversas gerações durante quase quatro séculos. Em sua chegada ao novo território brasileiro, os africanos serão imediatamente inseridos num diferente quadro simbólico religioso, numa ruptura total com a realidade anterior das sociedades africanas. A relação dos afrodescendentes com a sociedade colonial será marcada no plano religioso, pela conversão obrigatória à religião do senhor e por um passado de perseguições àqueles que tentaram permanecer fiéis às práticas de seus ancestrais (D'ADESKY, 2001, p. 51).

O Catolicismo colonizador é uma questão de epiderme e não é interiorizado no primeiro momento pelos afrodescendentes, que não renunciaram às divindades africanas. Serra (1993) afirma que:

Para frustrar a proibição dos cultos, as divindades negras serão assimiladas aos santos católicos. Esse empréstimo ao patrimônio religioso do Catolicismo permitirá a sobrevivência das raízes religiosas africanas, realizando um espantoso processo de sincretismo, hoje criticado por certas correntes ortodoxas do Candomblé (SERRA, 1993, p. 10).

Dentro desse contexto, atribuições sincréticas a elementos, entidades, rituais não são necessariamente internalizadas, apesar das influências que uma religião dominante pode exercer. A força da resistência africana para manter sua religiosidade, mesmo com os processos de resignificação, permitiu a sobrevivência de sua cultura religiosa.

A religião é importante para a preservação da identidade etno religiosa e o sincretismo religioso foi importante instrumento de preservação e readaptação (GARCIA, 2002, p. 83).

Dentro das distintas faces de um processo sincrético se pode verificar que por um lado o sincretismo ajuda a manter a religiosidade quando uma religião dominante tenta impor suas crenças a uma religião dominada. Por outro a ressignificação sincrética acaba por mitigar algumas características originais da religião dominada.

1.4 Sincretismo: Mistura ou impureza?

Anteriormente observou-se que o termo sincretismo é um signo, significante com distintos significados. Tais significados, por vezes, tomam uma conotação pejorativa, pois o sincretismo religioso é, muitas vezes, entendido como falta de pureza. No entanto, esse julgamento é feito levando-se em conta sempre a outra religião, sem autoanálises que enxerguem que todas as religiões, e de uma forma geral, são sincréticas (GARCIA, 2002, p. 19).

A ideologia inerente às Igrejas Cristãs, que entendiam sua doutrina como sendo exclusiva e pura, ou seja, desprovida de outros elementos religiosos influenciadores, deu ao termo sincretismo uma conotação pejorativa, de ‘contaminação’. Porém muitos teólogos estão de acordo com a ideia de que o sincretismo religioso é constituído da mistura de vários elementos de outras religiões e toda religião, de alguma forma, é sincrética em sua natureza (GARCIA, 2002, p. 20).

Nem mesmo o Cristianismo é originalmente puro. Ele é uma vertente do Judaísmo e possui intensa influência da cultura helênica (DREHER, 1999, p. 18). Pode-se concluir que o sincretismo religioso é uma maneira de unificar elementos de distintas religiões, gerando uma nova forma de religião.

Pode-se, também, dizer que o sincretismo se forma através de recortes que se fazem dos enunciados e sua adaptação ao novo sentido que esse adquire, uma vez que todo enunciado de uma determinada esfera, ao ser usado noutra esfera, passa pelo processo da ressignificação. Dessa forma, apregoa-se que as religiões reveladas (Judaísmo, Islamismo e Cristianismo), são as verdadeiras, e “as outras” crenças e religiões é que são sincréticas. Diante de uma conotação negativa

atribuída ao sincretismo, as vertentes religiosas passam a ver nas outras os traços do sincretismo, ou seja, as outras religiões é que são sincréticas; o 'adversário', portanto, se constitui no outro.

Nesse ponto, Alencar (2005, p. 83) tece uma importante crítica:

[...] tudo não passa de um processo de adequação cultural, ou como a missiologia denomina, 'contextualização do evangelho'. A questão grave e profunda é: porque podemos contextualizar valores culturais judaicos, anglo-saxônicos, norte-americanos (de ricos, brancos), mas não de africanos, indígenas, nordestinos (de pobres)?

Na visão do autor, o sentido pejorativo imputado ao sincretismo, em grande parte, provém da não aceitação da junção das heranças culturais e religiosas, advindas da religiosidade de povos com *status* social ou poder aquisitivo mais baixo. Alencar (2005, p. 83) acrescenta que, para Lutero, não foi fácil "contextualizar" o evangelho em benefício dos príncipes alemães, mas fazer o mesmo entre os camponeses era impossível. O sincretismo é um tema ambíguo, que parte de distintos pontos de vista e percepções (FERRETTI, 1995, p. 87).

Sob a percepção de Valente (1977, p. 30), o sincretismo apresenta uma definição sob a ótica do conflito de culturas, ainda que nos pareça excessivamente sociológica:

O sincretismo é um processo que se propõe a resolver uma situação de conflito cultural. Neste, a principal característica é a luta pelo *status*, ou seja, o esforço empreendido no sentido de conseguir uma posição que se ajuste à ideia que o indivíduo ou o grupo tem da função que desempenha dentro de sua cultura.

Valente (1977, p. 10-11) alerta sobre algumas distinções importantes entre o sincretismo e a aculturação. A aculturação acontece quando diferentes culturas, ao entrarem em contato, passam a adotar aspectos culturais das outras culturas, desencadeando um processo de perda da cultura original e formando uma nova cultura. Já o sincretismo tenta conciliar crenças opostas sem, no entanto, perder os elementos culturais originais que passam a figurar por meio de muita diversidade, uma mistura geral. Em outras palavras, a essência da distinção entre aculturação e sincretismo reside no fato de que, na mistura cultural, a aculturação perde parte de sua identidade, e no sincretismo a identidade cultural ainda existe, mas passa a assumir outra roupagem.

Nesse ponto cabe ressaltar que este estudo não defende que o processo de aproximação existente entre as religiões afro-brasileiras e o neopentecostalismo, chega ao nível de aculturação, visto que se mantêm aspectos originais de suas crenças, mas acredita-se que esse processo vivencia o nível de sincretismo, visto que, concilia crenças como passes, descarregos e amuletos. Tais crenças se diferem de crenças originárias do pentecostalismo que antes se restringiam a santa unção, orações em favor do fiel, estereótipos de santidade, mas que agora incorporam em seus rituais passes, banhos com sabonetes de arruda e objetos com valor similar a amuletos.

Outra interessante colocação e classificação de significados possíveis para sincretismo é apresentada por Boff (1981, p. 147-148), que destaca seis definições básicas de sincretismo religioso, aos quais ele denomina tipos sincréticos. O sincretismo pode ser entendido como: 1) Adição, isto é, quando ocorre uma soma de elementos sem interação com este fenômeno; 2) Acomodação: quando uma religião de dominados se adapta à religião dos dominadores, como estratégia de sobrevivência ou resistência. É desse modo que as divindades africanas sobrevivem; 3) O sincretismo também se apresenta como mistura, em que não há unidade nem sistematização, nem na visão religiosa, mas uma mistura superficial de elementos religiosos; 4) Como concordismo, uma justaposição sem qualquer organicidade; 5) Também se apresenta como tradução, ou seja, uma religião utiliza categorias ou tradições de outra para transmitir uma mensagem; e, por último, 6) o sincretismo se manifesta como refundição ou processo histórico de assimilação, reinterpretção e refundição de categorias, ritos, crenças e fórmulas de uma religião-cultura por outra.

O fenômeno que atualmente ocorre entre a IURD e as religiões afro-brasileiras pode ser enquadrado em mais que um tipo de sincretismo indicado por Boff sendo estes: a adição, a acomodação, a mistura, o concordismo, a tradução e a refundição. Pode-se identificar a adição pode ser observada quando são acrescentados novos elementos de uma religião à outra. Por exemplo, além de fazer orações em favor do fiel, realizar o ritual da santa unção com óleo acrescenta-se o passe de luz; a acomodação que pode ser utilizada como estratégia de sobrevivência e passa a existir em ambas vertentes religiosas como nova roupagem. Por exemplo, os amuletos que em religiões de matrizes africanas podem ser utilizados para afastar o mal e também a IURD agora no formato de meias, lençóis,

chaves, toalhas; a mistura acontece quando, por exemplo, elementos ritualísticos como sal grosso e arruda (comuns a religiões afro-brasileiras) se misturam ao azeite unguento, comuns ao neopentecostalismo e ao concordismo, quando um conjunto de elementos comuns à outra religião se fazem presentes em meio as tradições da religião tida como oposta. Como exemplo, em culto realizado em Praia de Pernambuco com o Bispo Émerson Carlos que procedeu com a oração do passe de luz. Na ocasião todos os pastores utilizavam vestes brancas, o culto foi realizado na praia, foram evocados elementos da natureza (terra, céu e mar) e termos comuns a religiões mediúnicas foram enfaticamente utilizados. Nesse ponto é relevante enfatizar que um único elemento, separadamente, não consegue denotar aproximação entre as religiões, porém a união dos muitos elementos denota esta proximidade, mesmo, quando sem organicidade; a tradução pode ser observada quando tradições de uma religião são utilizadas pela outra para transmitir uma mensagem. Por exemplo, o imaginário social brasileiro e sua crença em simpatias favorecem a transmissão de novas mensagens como a crença no ritual de colocar um copo d'água em frente a TV para receber uma oração através de programa televisivo e assim ter suas propriedades alteradas para atrair bons fluidos; também se pode observar o tipo sincrético denominado como sendo refundição, observado quando se atribui às entidades africanas papel distinto do papel atribuído pela religiosidade afro-brasileira.

Boff (1981) entende o sincretismo como “uma realidade viva e, por isso, aberta, digerindo elementos diferentes e transformando-se ao criar sínteses”, concebendo o sincretismo “como uma realidade normal e natural” (BOFF, 1981, p. 146). Nessa concepção, pode-se compreender que não existe religião sem sincretismo, que é um fenômeno inerente ao seu processo de construção e das instituições eclesiais que a sustentam.

Inseridos em ambientes sociais sincréticos os discursos religiosos tentam a buscar mais poderes que ajudem a sustentar as suas teses a fim de que os indivíduos culminem por internalizar saberes que passam a reger seu pensar e consequentemente seu agir.

No capítulo a seguir serão apresentados pressupostos teóricos que apoiam a análise do discurso e demonstram de que forma a institucionalização contribui para a “normalização” dos sujeitos. Observa-se o disciplinamento não se dá em campo

aberto é preciso atrair os sujeitos para as “instituições de sequestro” a fim de que esses possam ser moldados e nesse sentido o discurso é uma ferramenta chave.

Entendendo que para que um processo sincrético aconteça é necessário o intercâmbio de distintas correntes religiosas. Evidentemente, o sincretismo não se concretiza entre religiões que nunca entraram em contato. Dentro do atual processo sincrético, que este estudo defende existir, observou-se através de dados coletado do Censo do IBGE (2010), que o perfil dos fieis da IURD, no quesito cor ou etnia possui um índice expressivo de pardos (50%) e de negros (11%) e de brancos apenas (38%). Com efeito, a Universal recruta negros e pardos numa proporção superior à média existente no conjunto da população (ORO, CORTEN e DOZON, 2003, p. 59). É nesse ponto de encontro que se acredita que o sincretismo começa a se desenvolver, visto que, o público-alvo é o mesmo que carrega consigo a miscigenação afro-brasileira e o catolicismo popular.

CAPÍTULO 2 – PERFORMANCES, RETÓRICAS E METÁFORAS: A ANÁLISE DO DISCURSO COMO INSTRUMENTO DE RELEITURA DOS SENTIDOS

O discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta o poder do qual nós queremos apoderar (Michel Foucault).

O objetivo deste capítulo é esclarecer os dispositivos analíticos nos quais este estudo se baseou para que no capítulo 4 tais conhecimentos sejam aplicados a casos concretos.

A compreensão sobre os entornos do sincretismo religioso é uma premissa básica para a compreensão deste estudo. No entanto, é igualmente importante conhecer as contribuições que podem auxiliar o processo de análise dos discursos religiosos da IURD que se apoiam no sincretismo religioso, para buscar atributos que ajudem a sustentar sua teologia. As contribuições advindas de conhecimentos produzidos por do Michael Foucault forneceram subsídios para a análise do *corpus* organizado para este estudo. Suas percepções e conceitos serão abordados neste capítulo.

A religião é compreendida como um fenômeno social, cujo principal meio de expressão é a linguagem. Dessa forma, conhecer aqueles aos quais se pretende prender a atenção é essencial para que se possa selecionar os procedimentos e os recursos de argumentação mais eficazes (MOSCA, 2006, p. 47).

Entretanto, a diversidade para se construir ou reconstruir um mesmo objeto, ou mesmo configurar lhe qualquer alteração, existe em razão dos distintos caminhos percorridos pelo pensamento. As distinções provêm dos diferentes olhares que se tem em relação a tal objeto. Nesse sentido, os estudos da linguagem em funcionamento têm sido bastante dinâmicos, e as reflexões sobre o texto e o discurso possuem distintas vertentes teóricas e metodológicas, cada uma com sua perspectiva (MOSCA, 2006, p. 33-34).

Uma análise de discurso apropria-se de conceitos de natureza linguística, tais como: linguagem, língua, discurso, texto, sujeito, e constrói outras noções conceituais essenciais ao processo de análise, como: condições de produção, historicidade, formação discursiva e formação ideológica. É dessa forma que a Análise do Discurso investe na elaboração de um quadro teórico-metodológico que

lhe permite apresentar-se como um campo específico do conhecimento cientificamente construído, e assim mantém um posicionamento teórico para ter subsídios para a compreensão de seu objeto de análise – o discurso (AMARAL, 2007, p. 19).

Em busca de compreensão sobre os entornos que circundam uma análise do discurso vale trazer à tona alguns conceitos sobre: linguagem, língua, discurso, texto, sujeito, condições de produção, historicidade, formação discursiva e formação ideológica.

Para abordar o conceito de linguagem e de língua é mister recorrer a sistematização concebida para Saussure, em 1916, autor considerado o pai da linguística. Saussure (2004, p. 115) afirma que “a linguagem é um fenômeno; é o exercício de uma faculdade que existe no homem” já a língua “é o conjunto de formas concordantes que esse fenômeno assume numa coletividade de indivíduos e numa época determinada”.

Observa-se assim que a linguagem está ligada à capacidade de comunicação inerente a todo ser humano, e a língua é todo conjunto de codificações utilizadas para se expressar em uma determinada coletividade. Sendo por meio da linguagem que a comunicação se estabelece, a análise dessa linguagem se traduz em fonte relevante de informações, quando se busca conhecer determinado âmbito social.

Tratando-se do conceito de discurso Moraes (2013, p. 25) esclarece que o termo comporta distintos significados a depender do campo teórico. No que tange à sua origem etimológica, discurso vem do latim *discursos*, e na qualidade de supino do verbo *discurrere* significa discorrer. Considerando tal etimologia, discursar é discorrer sobre as diversas partes de um assunto.

A linguagem é expressa por meio de discursos, observa-se aqui a importância de se analisar o discurso iurdiano a fim de se obter uma melhor compreensão sobre as relações que são estabelecidas por meio desse.

Quando se deseja realizar uma análise discursiva é possível adotar distintas abordagens. Cada abordagem carrega diferenças relativas ao conceito sobre discurso.

Quadro 2 - Conceitos sobre discurso e respectiva ênfase de análise

Campo teórico	Conceito de discurso	Ênfase da Análise do discurso
Filosofia Clássica	Retórica	Estratégias Argumentativas
Linguística textual	Sucessão de frases	Estrutura textual e papel de seus elementos
Pragmática	Forma de ação	Uso linguístico em contexto da fala
Análise do Discurso	Prática social de produção de textos Materialidade formal marcada pela história	Contexto histórico-social

Fonte: Desenvolvido a partir de Moraes (2013).

O quadro mostra alguns dos conceitos possíveis para o termo discurso. Na filosofia clássica o discurso está envolto em processos persuasivos e a análise do discurso se desenvolve em torno das estratégias argumentativas. Na linguística textual o discurso é uma unidade constituída por uma sucessão de frases com foco na compreensão da estrutura textual e do papel desempenhado por cada elemento com vista a satisfação de distintas especificações. Na pragmática, o discurso é uma forma de ação cuja ênfase analítica está no uso linguístico em contexto da fala, partindo da premissa da intenção do sujeito em alterar alguma situação e levando em conta a conhecimento do interlocutor sobre o assunto. Noutro ponto está a concepção de discurso dentro da análise do discurso que, tal qual a pragmática, admite o contexto histórico-social da formação discursiva, porém, acredita que o poder explicativo está além de manobras conscientes dos sujeitos que produzem os discursos (MORAES, 2013, p. 24-27).

Neste estudo, o entendimento conceitual que será adotado para definir discurso é o de que emana da concepção da análise do discurso, podendo ser entendido como um processo linguístico, utilizado por determinado sujeito, dentro de determinadas condições de produção sejam estas sociais, políticas ou histórias.

Por partir da premissa de que influências histórico-sociais interferem no discurso, este estudo contém em seu escopo trajetórias históricas e sociais tanto da IURD, quando das Religiões Afrodescendentes e mostra o intercâmbio dessas religiões e o desencadeando de processos de mistura, justaposição, paralelismo, convergências e adaptações de crenças, ritos e elementos. Tal processo não ocorre necessariamente de forma consciente, mas diante do intercambio religioso misturas começam a acontecer o discurso passa a refletir estas mudanças.

Dentro de um discurso não são as palavras que significam (na qualidade de análise afetada pelas condições de produção), mas sim o texto (ORLANDI, 1996, p.

27). O texto é o ponto concreto para iniciar a investigação, visto que possui determinações a serem apreendidas. Essas determinações são procuradas por meio de manifestações como a natureza do léxico constituído em cadeia sintagmática ou em outras formas como através da produção de sentidos em redes de formação discursivas. É por meio do texto que as determinações de um discurso são apreendidas. Assim, por meio de um processo de abstração, procura-se no discurso os interdiscursos que produzem sentido. O processo de análise iniciado com o texto se põe para o sujeito como ponto de partida para a investigação (AMARAL, 2007, p. 29).

O texto é então uma das formas de materialização de um discurso através de uma análise global sentidos podem ser observados, não os sentidos isolados das palavras que são utilizadas durante o texto, mas o sentido advindo do contexto discursal.

O sujeito é um indivíduo singular e socialmente personificado, constituído por um 'cérebro pensante'; tem por isso a propriedade da razão e são capazes de se apropriar do mundo da forma que lhes é possível (AMARAL, 2007, p. 22). O sujeito está inscrito no texto de diferentes modos de acordo com suas posições enunciativo-discursivas podendo expressar-se de forma oral ou escrita. Em funções enunciativas o sujeito assume o papel de locutor e ocupa diversas posições enunciativas e em funções discursivas assume o papel de autor. Quando o sujeito assume a posição de autor para a construção de textos, ela passa a ter compromisso com as condições de produção sócio-históricas do discurso e com a subjetividade, ou seja, é afetado tanto pela interioridade como pela exterioridade. Na qualidade de autor, o sujeito afetado pelo social e por suas regras e restrições institucionais para organizar o texto e a atribuir-lhe sentido. O texto desprovido de um autor não é um texto e sim um conjunto de frases (ORLANDI, 1988, p. 16).

O sujeito na qualidade de cérebro pensante e também na qualidade de ser afetado pelo social, durante a construção de seu discurso, irá indubitavelmente atribuir significados advindos tanto de concepções pessoais, quanto sociais. Nesse sentido além de observar que a IURD tem um público com fortes elos com a etnia negra e, portanto, com influências religiosas afro-brasileiras – pardos 50% e de negros 11% (IBGE, 2010) – vale mencionar que o seu líder superior, o Bispo Edir Macedo também iniciou sua trajetória religiosa no catolicismo popular e na Umbanda

(ORO, CORTEN e DOZON, 2003, p. 54). Tal contexto histórico-social evidentemente exerce influências que se refletem nos discursos.

Durante a produção de textos o sujeito passa a produzir sentidos, influenciado pelo contexto social, visto que o sujeito é um ser social. Entendendo esse ser social dentro da teoria social marxista concebe-se que cada indivíduo existe numa determinada situação de classe relativa às condições históricas da sociedade e do tempo ao qual pertence (MARX, 1983, p. 97). Essa situação histórica social determina o conteúdo da consciência dos sujeitos e assim não se pode negar o entrelaçamento do sujeito pensante com o complexo histórico-social, sendo indissociável o complexo compreendido entre o pensamento e seus produtos (CHASIN, 1978, p. 22).

Durante a produção de sentidos o sujeito utiliza-se de premissas e pressupostos que já internalizou às suas concepções. Dessa forma, se o indivíduo passou por algum tipo de experiência, certamente será influenciado por tal contato em nível maior ou menor. Tal influência se refletirá em sua produção discursal mesmo que inconscientemente.

Tratando-se das condições de produção dos discursos Pêcheux (1993, p. 79) defende que “É impossível analisar um discurso como uma sequência linguística fechada sobre si mesma, mas que é necessário referi-lo ao conjunto de discursos possíveis a partir de um estado definido das condições de produção”.

Para exemplificar os conceitos preconizados por Pêcheux e mostrar que o discurso não é uma sequência fechada, mas pode referir-se a vários outros discursos possíveis a depender das condições de sua produção será utilizado como exemplo o texto bíblico encontrado em Mateus 13,3-9 que trata sobre a parábola do semeador.

O semeador saiu a semear. Enquanto lançava a semente, parte dela caiu à beira do caminho, e as aves vieram e a comeram. Parte dela caiu em terreno pedregoso, onde não havia muita terra, e logo brotou, porque a terra não era profunda. Mas, quando saiu o sol, as plantas se queimaram e secaram, porque não tinham raiz. Outra parte caiu no meio dos espinhos, que cresceram e sufocaram as plantas. Outra ainda caiu em boa terra, deu boa colheita, a cem, sessenta e trinta por um. Aquele que tem ouvidos para ouvir, ouça! (BÍBLIA SAGRADA, Mt 13,3b-9).

O texto não deve ser analisado como um fim em si mesmo, pois a depender das condições de produção de um discurso podem alcançar outros sentidos. Para

exemplificar serão supostas duas diferentes condições de produção, sendo uma dentro de um cenário religioso; outra, dentro um ambiente de negócios.

- 1) Cenário religioso – Analisando o texto dentro de uma produção discursal religiosa o semeador pode representar o pregador da palavra de Deus; a semente representaria a palavra de Deus; a beira do caminho pode fazer referência a uma pregação que não surtiu efeito, porque as aves que representam pessoas persuasivas comeram a semente, que representaria as críticas feitas à mensagem; o terreno pedregoso representaria uma pessoa aberta a palavra, mas sem perseverança que diante da primeira dificuldade representada pelo sol forte não se mantém firme na fé; a semente lançada em meio aos espinhos representaria a palavra levada a uma pessoa que convive com outras pessoas desmotivadoras que representam os espinhos e a palavra semeada em terra boa representa a pessoa que aceita a palavra e a cultiva de forma perseverante e profunda.
- 2) Ambiente de negócios – O mesmo texto pode ser analisado dentro de uma produção de negócios. Nesse outro contexto o semeador representaria a pessoa que propõe uma oportunidade de negócios, a semente seria a oportunidade de negócios, as sementes jogadas à beira do caminho representaria as pessoas que não sabem aproveitar uma oportunidade, pois permitem que as aves, ou seja, pessoas que não acreditam e criticam o negócio lhe tire a motivação; o terreno seria a pessoa que decide empreender, mas que desiste quando os problemas se apresentam; as sementes lançadas aos espinhos poderiam representar os negócios abertos em meio a crises econômicas ou estruturais que não conseguem subsistir e a semente lançada em terra boa seriam as pessoas entendem a oportunidade de negócios empreendem e obtêm sucesso em seu empreendimento.

Dentro dos exemplos pode-se observar que a depender das condições de produção os discursos podem sofrer influências, por isso não devem ser analisados isoladamente antes devem referir-se ao conjunto de discursos possíveis a partir das condições de produção.

Segundo Orlandi (2003, p. 30), as condições de produção, compreendem os sujeitos e a situação, além da memória. A maneira como a memória é acionada é que faz valer as condições de produção. Em sentido estrito, as condições de produção correspondem às circunstâncias da enunciação, ou seja, o contexto

imediatos e em sentido amplo, as condições de produção estão emersas no contexto sócio-histórico ideológico.

Para exemplificar as condições de produção em sentido estrito se pode citar o contexto imediato em que ocorre um discurso religioso iurdiano de grande repercussão midiática e social em um evento específico com foco em atrair fieis de outra religião específica. O contexto amplo, por sua vez volta-se aos posicionamentos político-ideológicos que envolvem estratégias de organização de poder ligados à história e aos acontecimentos sociais capazes de trazer influências ao acontecimento.

Ao proceder com a análise de um discurso se pode observar elementos de duas ordens: os da ordem da língua e os da ordem da história e essa conjunção da língua com a história é que produz efeito de realidade. A língua e a história formam então a ordem do discurso (AMARAL, 2007, p. 22).

A interpretação de discursos é possibilitada pela historicidade, conforme declara Amaral (2007, p. 24): “a interpretação de discursos é possível porque há o outro na história que corresponde ao próprio ser do discurso, operando-se e uma ligação de identificação ou de transferência, de deslocamento de sentidos”.

Nesse sentido para proceder com a análise do discurso é preciso compreender e explicar o conjunto complexo e contraditório das Formações Discursivas (FD) em jogo numa dada formação social sob a dominação do conjunto das Formações Ideológicas (FI) (AMARAL, 2007).

Nesse ponto vale destacar que Pêcheux, a partir de 1969, utilizou-se tanto das teorias marxistas de Althusser, como do conceito de FD preconizado por Foucault para desenvolver estudos na área da Análise do Discurso (AMARAL, 2007).

Do marxismo veio a concepção de que é no interior dos Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE) que se formam posições antagonistas de classe fazendo emergir diferentes FIs, como possibilidade para defender ideias diferentes sobre os mesmos objetos ou mesmo ideias opostas. Dessa forma é possível que uma FI comporte diversas FDs que tratem dos mesmos objetos do saber, mas distintas formas de falar sobre tais objetos em casos em que duas FDs são antagonistas ou contraditórias (FLÔRES, 2006, p. 136).

De Foucault, dentre outras contribuições, veio o entendimento de que a noção de discurso está intimamente ligada à sua FD que dentro de uma FI determina o que pode e o que deve ser dito por meio determinando o discurso.

Brandão (1996, p. 90) define FD como:

o conjunto de enunciados marcados pelas mesmas regularidades, pelas 'regras de formação'. A formação discursiva se define pela sua relação com a formação ideológica, isto é, os textos que fazem parte de uma formação discursiva remetem a uma mesma formação ideológica. A formação discursiva determina "o que pode e deve ser dito" a partir de um lugar social historicamente determinado. Um mesmo texto pode aparecer em formações discursivas diferentes, acarretando, com isso, variações de sentido.

Já com relação a interpelação ideológica Brandão (1996, p. 91) ensina que consiste em fazer com que cada indivíduo, sem que esse tenha consciência disto, mas antes acredite ser senhor de sua própria vontade, seja conduzido a ocupar seu lugar, identificando-se com grupos ou classes com determinada formação social.

Os termos formação e formulação são introduzidos na Arqueologia do Saber, de Foucault, sendo tomados como base para conceituar-se o enunciado do discurso. Conforme Foucault, o nível da formação é também o nível do enunciado, o qual não coincide nem com proposição, nem como a frase, nem com o ato de fala, mas sim com a disposição dos elementos do saber dentro das FDs que, em outras palavras, é o nível das ideologias (FOUCAULT, 2008b, p. 25). Assim é possível ver relação entre o nível de formação de Foucault e o interdiscurso de Pêcheux. De forma semelhante, o nível da formulação corresponde ao intradiscurso, visto que é a coerência visível e horizontal dos elementos, expressos na língua.

Vale ressaltar que nesse trabalho, a análise do discurso assumirá um importante papel, atuando como um método de análise para investigar a formação discursiva, as condições de produção e a formação ideológica dos discursos da IURD.

A Análise do Discurso é uma área do saber que trabalha a apropriação da realidade que ocorre por meio das linguagens e emerge em meados dos anos de 1960, na França, período conturbado do ponto de vista político, social e histórico em que diversos acontecimentos se faziam presentes.

Entre eles está a Revolta dos Estudantes, ocorrida em 1968, que lutavam contra o regime militar e por melhor educação, considerada um momento sem precedentes da história mundial. Nessa ocasião se uniram ao movimento 9 milhões de trabalhadores que se declararam em greve geral de 18 de maio a 7 de junho, houve muitos confrontos, revoltas e impactos econômicos (ZAPPA e SOTO, 2011, p. 122).

Também a guerra de independência da Argélia (1954-1962) contra o domínio Francês e devido a uma divergência entre os intransigentes da Argélia francesa e os seguidores da política desenvolvida pelo General de Gaulle. Nesse período, escritos de Sartre, filósofo contemporâneo de Foucault, serviu como inspiração para muitas batalhas de libertação (MORRIS, 2008, p. 37).

Em um cenário mundial pode-se mencionar a Guerra do Vietnã (1959-1975) conflito armado que durou 16 anos e se originou da intromissão dos EUA na política interna do país. Conforme definição da Convenção de Genebra, os vietnamitas teriam direito a eleições livres, mas isso favoreceria a eleição do líder comunista Ho Chi Minh, por esse ser patriota e herói da resistência vietnamita contra a ocupação japonesa e luta contra a independência francesa. Os EUA temiam o efeito dominó de que os países vizinhos seguissem o exemplo de insubordinação vietnamita (MEDEIROS, 2010, p. 160).

Pode-se mencionar também o movimento feminista francês baseado na luta social e política pela igualdade de direitos. O fato é que todo esse cenário contribui para a transformação dos costumes e a forma das pessoas agirem e tudo isso leva a uma reflexão sobre a maneira de pensar a produção do conhecimento, visto que, começa-se a observar que o discurso exerce influência na vida das pessoas. A análise do discurso emerge com a proposta de ser um instrumento de leitura dos sentidos dos discursos. Sendo que o discurso é sempre controlado e dotado de poder e dominação.

Antes de Foucault, e dentro de uma percepção marxista, o poder é gerado por meio de fatores econômicos e pode ser observado através da história da luta de classes em que a sociedade burguesa é capaz de exercer domínio sobre o proletariado. Michel Foucault, porém, apresenta outras noções sobre o poder, o saber e o homem que impactam decisivamente as análises do discurso e as concepções de Pêcheux, o precursor da Análise do Discurso francesa.

Nesse ponto, vale ressaltar que a obra de Foucault é ampla, rica e complexa. Exige um alto nível de abstração, abrange diversas áreas de conhecimento, não apresenta uma sistematização de conceitos ficando a organização de uma estrutura por conta do pesquisador, seus textos são densos e com alto nível de erudição e por todos esses motivos este estudo não se prestará a uma descrição completa e analítica sobre sua obra, mas apresentará conceitos que terão valia dentro da análise do discurso dentro um *corpus* proposto.

2.1 Foucault e suas concepções sobre saber, poder e sujeito

A compreensão acerca da obra de Foucault permite uma visão sobre os aspectos capazes de influenciar, moldar e dar início ao processo de subjetivação dos sujeitos mostrando como os discursos são utilizados dentro desse processo.

Toda a obra de Foucault tem o sujeito como ponto central, e, seus estudos buscaram apresentar respostas para três principais questionamentos, sendo: 1) como os saberes produzem o sujeito? 2) Como as relações de poder interferem na vida dos sujeitos; e 3) como ocorrem os processos de subjetivação? Para responder a tais questões alguns conceitos, do ponto de vista foucaultiano, são necessários, como: discurso, sujeito, episteme, materialidade e efeito de sentido.

A iniciar por discurso, e numa abordagem simplista, pode-se considerar como sendo um discurso qualquer forma de produção de sentido, como, por exemplo, uma foto, uma dança, um quadro, um texto, uma palestra, uma escultura. Se esses são capazes de produzir um sentido que poderá ser internalizado por um sujeito e o fará assim formar a uma concepção de realidade. As formas mais corriqueiras de discurso, no entanto, são: o discurso político, religioso, médico.

Se um discurso pode ser qualificado como sendo qualquer forma de produção de sentidos, um elemento ornamental também pode ser uma forma de discurso se esse produzir sentidos. Então quando se unge um elemento como um sabonete, uma meia, ou um lençol, por exemplo, o ritual realizado faz com que esses elementos passem a ter um novo sentido. E nessa produção de sentidos, não se trata mais de um simples sabonete, meias, ou chaves, o fiel, passa a atribuir um novo significado ao objeto que passa a ser visto como sendo possuidor de poderes especiais e mágicos. Dessa forma, se pode conceber que o ato discursivo não está restrito às palavras apesar de essa ser a forma mais usual.

Ocorre que na concepção foucaultiana o discurso não é ingênuo, despretensioso ou desinteressado, antes, tem o objetivo de obter poder e domínio. E durante a produção de saber, que será posteriormente disseminado entre os sujeitos, existem mecanismos de controle, ordenação e distribuição que visam dominar a aparição do discurso. Os sistemas com ingerência na vida do ser humano como discursos políticos, médicos, educacionais, religiosos, bem como os sistemas econômicos, instituições como escolas, hospitais, prisões através de seus discursos

conseguem interferir na psique do ser humano e fazer com que sua compreensão da realidade aceite o domínio (FOUCAULT, 2007).

Ora, se um discurso faz sentido para um sujeito, começa a ser aceito como verdade. Tal atribuição de sentido passa então a fazer parte das crenças e essas, servem de subsídios para a mudança de suas ações. Quem detém o poder do discurso, por sua vez, utiliza-o de forma a sustentar as suas convicções e interesses. Isso acontece em todos os tipos de discurso, também no discurso religioso iurdiano que passa a ter ingerência na vida dos fieis.

Dentro do pensamento de Foucault, é fundamental o olhar histórico e estruturalista, assim sendo, Foucault acredita que cada época tem as suas estruturas de pensamento, e as coisas que são aceitas como sendo verdade, e dentro desse contexto histórico a forma de se pensar faz todo um sentido, suas verdades são aceitas, suas concepções são formadas e o sujeito é de uma determinada forma (FOUCAULT, 2008).

Dentro da obra 'A arqueologia do saber', preconizada por Foucault o saber está ligado a episteme de seu tempo e se assemelha a um sítio arqueológico em que por meio da análise aos vestígios descobertos é possível se traçar a história de como viveram as civilizações de determinado local. Porém, no caso de Foucault a arqueologia proposta investiga por que um pensamento é factível em uma determinada época. A arqueologia busca compreender o quê dentro de um dado período de tempo é capaz de influenciar o pensamento das pessoas permitindo que estas pensassem da forma como pensam, hajam da forma como agem. Toda a estrutura de pensamento de dada época é o que Foucault entende por episteme e nenhum sujeito pode escapar da episteme de sua época, sendo isso o que possibilita aos sujeitos a crença em determinados conceitos (FOUCAULT, 2008b).

Por exemplo: se em um determinado tempo da história a sociedade acreditasse que a pureza, a humildade e a simplicidade eram valores importantes a serem cultivados discursos que privilegiassem o puritanismo seriam considerados como um discurso de verdade, e, para as pessoas dessa época, ele faria todo um sentido adequado àquele contexto. Porém se em outra época as pessoas dessem mais valor ao progresso, ao desenvolvimento, ao capital, um discurso proclamasse teorias sobre prosperidade seriam muito mais adequados e bem-aceitos, pois estariam mais adequados à episteme de seu tempo.

Dentro da transição histórica religiosa brasileira e dos processos sincréticos existentes observa-se que a religiosidade popular brasileira carrega em seu imaginário crenças em magias, mandingas, macumbas, simpatias. Discursos que, de uma forma ou de outra, se utilizem de elementos similares ou que exerçam funções parecidas certamente alcançaram maior adesão.

Assim, se o sujeito está preso a episteme de seu tempo, e essa episteme carrega determinados atributos, aqueles discursos que forem mais condizentes com essa forma de pensar serão introduzidos com maior facilidade e terão maior aceitação. Por exemplo, se simpatias fazem parte a episteme de um tempo discursos empregados de simpatias serão mais bem-aceitos.

Para Foucault o sujeito é um ser histórico constituído a partir do jogo das verdades constituídas pela episteme de sua época. Nesse ponto é preciso observar que a noção que Foucault tem sobre a verdade difere-se da ideia de verdade única e lógica e também da ideia de verdade como um preceito psicológico individual em que cada um pode formular sua própria verdade sendo possível a existência de várias verdades. Em relação a concepção de verdade Foucault defende que se trata de uma concepção aceita em dado período histórico passiva de influências ditadas pelas relações de poder que a produzem e a impõem. Dessa forma, a verdade é algo aceitável em dado período histórico e, portanto, passível de mudança ao decorrer do tempo (FOUCAULT, 2008).

Essa produção da verdade, preconizada por Foucault, acontece nos discursos de uma forma geral e para fabricá-la cada disciplina possui os seus métodos. A verdade científica, por exemplo, segue padrões de problematização, levantamento de hipóteses, teste de hipótese e aceitação ou refutação para que possa ou não ser aceita como verdade. O discurso religioso também exige uma série de procedimentos de fabricação para que uma teoria seja aceita como verdade. Tais procedimentos variam a depender de cada segmento religioso, porém no campo religioso as verdades teorizadas dependem mais da aceitação e do entendimento sobre determinado fenômeno e menos de comprovações e experimentos.

Sendo as verdades historicamente produzidas, essas estarão emersas em um jogo de poder e a depender dos interesses envolvidos as verdades serão moldadas de forma a atenderem objetivos específicos. Por exemplo, quando a IURD defende a existência do mal e posteriormente o personifica nos orixás afro-

brasileiros, passa a existir grande possibilidade de esse discurso ser aceito como verdade, estando envolto em poder e interesses.

Todo discurso possui uma materialidade, ou seja, uma forma de linguagem. Por exemplo, se o discurso – que é uma forma de produção de sentidos – for uma fotografia a sua materialidade poderá ser observada por meio das cores, formas, enquadramento; se for uma música sua materialidade poderá ser observada pela melodia, graves, agudos etc. Através de tais materialidades os sujeitos conseguem ter o efeito de sentido e assim fazem apreensões da realidade. Neste estudo, a materialidade dos discursos submetidos à análise é de natureza verbal, oral e impressa. A análise, dessa materialidade, será retomada no capítulo 4.

Retomando as questões feitas antes da abordagem dos conceitos podem-se apresentar algumas respostas. Primeiro os saberes transmitidos por meio dos discursos são responsáveis pela produção da realidade que é apreendida pelo sujeito, e, por meio da aceitação das verdades discursivas o homem define seu pensar e agir. Segundo as relações de poder são estabelecidas pelo discurso e tornam-se instrumento de dominação e terceiro assim que o que os discursos passam a integrar a psique humana passam a ocorrer os processos de subjetivação que, por sua vez, passam a atuar na forma de agir dos sujeitos e também na solidificarem sua forma de pensar.

Por exemplo: Durante um programa religioso de TV os ministros ensinam que se a pessoa colocar um copo d'água em frente ao aparelho de TV, ter fé em Deus e receber uma oração feita por um ministro de Deus que tem autoridade para tal. Assim, aquela água será abençoada e através de seu uso as pessoas também serão abençoadas. Nesse caso produziu-se um discurso, se tal discurso é apreendido pelo sujeito que o aceita como um discurso da verdade, o sujeito passa a definir o seu pensar por meio desse discurso. Vale lembrar que esse processo ocorre nas diversas áreas do saber, não apenas dentro do campo religioso.

Estritamente ligada aos saberes e às verdades produzidas estão às relações de poder. O poder é exercido desde as menores relações interpessoais até as grandes relações políticas e econômicas e são permeados pelos saberes produzido. Assim, utilizando, o mesmo exemplo, se o sujeito sabe que aquela água é abençoada e a lança fora poderá sofrer consequências como, por exemplo, deixar de ser abençoado ou receber consequências negativas por seu comportamento.

Por fim, ocorrem os processos de subjetivação em que o sujeito passa a direcionar suas vidas de acordo com os saberes advindos dos discursos que se incorporam à sua psique e dessa forma passam a incorporar a sua vida determinados comportamentos aprendidos. Por exemplo, repetir os rituais de unção da água e fazer uso sempre que surgirem novos problemas incorporando tal sua vida e ao seu agir. Porém, nem tudo que foi considerado verdade em dado período histórico continua sendo em outros períodos.

Outra forma de anular um discurso é enquadrá-lo como loucura, pois a palavra de um louco não é considerada. Nesse sentido o livro a 'História da Loucura', de Michel Foucault apresenta a tese de que a loucura, por exemplo, é um fato cultural e não biológico. E mostra as evidências desta tese por meio da análise da transição histórica dado ao louco. Segundo Foucault, na Idade Média o louco era tido como um visionário, era visto como alguém com inspiração divina, um profeta, com sabedoria e genialidade. Já no Renascimento o louco passa a ser visto como uma pessoa detentora de um tipo diferente de razão, sendo louco porque a sociedade como um todo também o é. Já na Idade Clássica, e após as teorias de Descartes, fundador da filosofia moderna, o louco passa a ser visto como alguém que não tem a verdade, sendo pois, o oposto da razão e, portanto, tendo o seu discurso anulado. No século XVI e XVII o louco é visto como criminoso que passa a ser detido em clínicas. Nesse período são enquadrados como loucos todos aqueles que não atendem aos critérios aceitos para normal e isso incluía: homossexuais, vagabundos, devassos, bêbados, mendigos, ou todos que fossem diferentes. No século XVIII, o louco é visto como um doente e o médico detém o poder da razão sobre o louco. Seus discursos são ouvidos apenas sobre o crivo de uma análise médica que determina de um ponto de vista clínico, as interpretações pertinentes, agindo como detentores da verdade. Nesse caso, o discurso médico é que determina o que pode ser considerado ou não como a verdade ditando padrões de discursos e consequentemente foram de apreensão da realidade (FOUCAULT, 2010).

O discurso religioso pode anular outros discursos, por exemplo, afirmando que esses desconhecem a verdade, não tem a capacidade e nem a autoridade para tratar de determinados temas. Sendo os outros incapazes de produzir tais discursos, o discurso produzido seria uma loucura e, portanto, seria nulo.

Através da tese foucaultiana de que a loucura é um fato cultural e não biológico é possível perceber também que aquilo que é tido como verdade em

determinada época pode não ter nenhum valor em outra e que a episteme de uma época acaba por criar o que é considerado ou não verdadeiro. No campo religioso isso também acontece, premissas aceitas como verdades imutáveis e incontestáveis, em uma época, passam a não ter mais valor algum em outras. Por exemplo, já houve épocas em que o fiel e temente a Deus era aquele que abdicava das coisas materiais, não acumulava riquezas e tinha uma vida simples. Agora, segundo a Teoria da Prosperidade, o fiel a Deus é aquele que é próspero, que possui riquezas, pois a Deus pertence o ouro e da prata e aqueles que forem filhos Dele também terão riquezas.

Todas essas mudanças de concepção estão intimamente ligadas às relações de poder. Todas as relações humanas são relações de poder. Mesmo dentro de uma família existem disputas pelo poder e a distribuição desse poder pode ser observado por diversos fatores como, por exemplo: o tom de voz do membro que tem maior poder, o local que se assenta a mesa, a postura, a forma de se vestir. Ante a tal poder esse passa a receber um tratamento mais privilegiado em detrimento aos outros, tem maior influências sobre os demais etc. (FOUCAULT, 2007b).

Porém, o poder não deve ser visto apenas como opressão, pois ele também é produção. O fato é que para que o poder seja exercido, os sujeitos precisam ser disciplinados, mas para que isso aconteça o papel das instituições é essencial.

De acordo com Foucault, é preciso que os sujeitos sejam confinados em instituições de sequestro a fim de que sejam disciplinados. A disciplina é a tecnologia de poder de docilização dos corpos. Após disciplinados, mesmo saindo das instituições o sujeito mantém o mesmo comportamento internalizado. Diante desse poder Foucault desenvolve o que ele denomina como sendo a teoria do poder em que existe três tipos de poder: a soberania, a disciplina e o biopoder. Em épocas antigas o rei detinha o poder de matar os seus súditos e esse foi um poder coercitivo, depois emerge o poder emanado pela disciplina que vem de fora, mas é internalizado pelo indivíduo que se liga às instituições, no fim do século XVIII apresenta-se o biopoder que é um poder exercido sobre as massas pelo Estado que diferente do poder de morte tem o poder do aumento da vida por meio do fornecimento de saneamento, acesso à educação e saúde mais que também é uma forma de exercer controle e poder (FOUCAULT, 2007b).

É dentro das instituições de sequestro – escola, igreja, hospital, penitenciária – que os indivíduos são disciplinados. Atualmente essa disciplina, não acontece por

meio do poder da opressão, mas sim, por meio dos saberes, ou seja, por meio dos discursos considerados verdadeiros. Quando uma instituição deseja crescer, necessariamente passa a adotar estratégias que a possibilite atrair novos adeptos para a sua instituição para que ali possam ouvir seus discursos dando início ao processo de disciplinamento. Discursos com possuem pontos de contato ou familiaridade permitem que o ouvinte se torne muito mais aberto e receptivo.

Dentro das instituições é possível normalizar os sujeitos, pois, por meio de seus discursos, de sua organização espacial, dos controles e da vigilância constante os processos de subjetivação passam a acontecer. Nesse sentido a análise de *Microfísica do Poder*, de Foucault, permite-nos observar como a normalização influencia os sujeitos. No mundo contemporâneo ela exerce muito mais opressão na vida das pessoas do que dispositivos legais. A noção de normalização está ligada a entendimentos do que pode ser considerado normal. Isso passa a fazer parte da psique humana que cria conceitos internos do que seria considerado como sendo ou não normal e aceitável. E por meio de abstrações advindas de discursos as pessoas fazem ou deixam de fazer alguma coisa. Para que os sujeitos sejam disciplinados ou “docilizados” moldando o seu comportamento as instituições detêm um papel fundamental, visto que não seria possível disciplinar os sujeitos em “campo aberto”. Assim, por meio dos saberes produzidos e disseminados através de escolas, hospitais, prisões etc., formas disciplinadores são impostas.

A IURD e as religiões afro-brasileiras disputam fieis oriundos de um mesmo público-alvo e nessa luta por “ganhar almas”, atrair adeptos para as instituições se mostra a maneira mais eficaz para “docilizar” as pessoas moldando sua forma de pensar, seus comportamentos e seu agir. Muitas vezes esse processo ocorre inconscientemente, mas o fato é que, os discursos tendem a moldar a forma de pensar. Nesse ponto, encontra-se com frequência os discursos que ofertam soluções mágicas para problemas e nesse misticismo comum a crença popular muitos fieis são atraídos aos cultos iurdianos.

Foucault indica algumas formas institucionalmente utilizadas como tendo função disciplinadora, sendo: 1) A arte da distribuição espacial; 2) controle não apenas do resultado, mas como se chega a ele; 3) vigilância constante/pirâmide de olhares e 4) registro contínuo (FOUCAULT, 2007b).

Com relação à distribuição espacial Foucault cita alguns exemplos como a ordem que um tribunal é organizado e são distribuídos os lugares, a ordem de

arrumação de uma sala de aula ou o sistema de organização física de um exército (FOUCAULT, 2007b). Para exemplificar o que se pretende mostrar será utilizado o exemplo da sala de aula. Na organização de uma sala de aula, e salvo algumas exceções adotadas por algumas instituições, tem-se a frente o espaço reservado ao professor por entendê-lo como sendo a fonte que emana conhecimento e do outro lado carteiras enfileiradas reservadas aos alunos que serão os receptores.

Figura 1 - Organização espacial de sala de aula



Fonte:http://www.simuladaodombosco.com.br/colégio/lmg_funcionamento/DSC_1654.JPG

Embora a sala de aula apresentada na figura 1 tenha um aspecto moderno, a organização dos assentos é a tradicional, pois estão claramente dispostos de forma a centralizar a atenção dos alunos na figura do professor que ocupará o assento da grande mesa à frente das fileiras de carteiras.

Tal ordem possibilita que o professor tenha condições de observar a todos, detendo, assim, maior forma de controle. Diferente, por exemplo, de uma mesa redonda que poderia indicar maior igualdade de participação na construção do saber.

Figura 2 - Organização espacial de sala de aula moderna



Fonte: http://www.simuladaodombosco.com.br/colegio/lmg_funcionamento/DSC_1654.JPG

A figura 2 apresenta uma sala de aula onde as carteiras estão dispostas em arranjos que permite o trabalho em grupo e a figura do professor já não é tão centralizadora. Em comparação a organização espacial encontrada nas salas de aulas tradicionais pode-se observar a organização espacial dos templos religiosos, conforme imagem a seguir.

Figura 3 - Organização espacial de templo da IURD no Ceará



Fonte: <http://1.bp.blogspot.com/-J3I0KNlyGCC/UARVpTiuTJI/AAAAAAAAA4s/KMLTj8Ts9bU/s1600/Pr.+Rogério+en+Ceara.jpg>

Nesse ponto vale observar que uma igreja tem uma forma de organização bastante similar a uma sala de aula em que a frente se tem o púlpito e do outro lado bancadas enfileiradas para serem ocupadas pelos fieis. Esse é um tipo de organização espacial que favorece o controle e a disciplina conforme preconiza Foucault.

No que diz respeito ao controle não apenas do resultado, é possível constatar que as instituições tentam enquadrar os sujeitos em normas e para isso acompanham, supervisionam e ditam como devem ser produzidos: os produtos, os alunos, os profissionais, a saúde, o bom cristão. Exemplo: Não basta que o indivíduo somente busque receber um passe, para retirar as energias negativas e equilibrar as energias positivas, é preciso que esse passe seja realizado por ministro da IURD, ou seja, não importam apenas os resultados é preciso ter mecanismos de controle sobre como se chegou ao resultado.

A vigilância constante pode ser obtida, dentre outras possibilidades, pela organização hierárquica das instituições. Exemplo: numa organização empresarial, pessoas ocupantes de níveis hierárquicos mais elevados supervisionam pessoas com níveis menos elevados. Dessa forma, e por meio de uma pirâmide de olhares é possível uma maior vigilância e controle. E, há também, o registro contínuo, fácil de ser percebido em qualquer instituição onde tudo demanda registros e cadastros que se traduzem em controle.

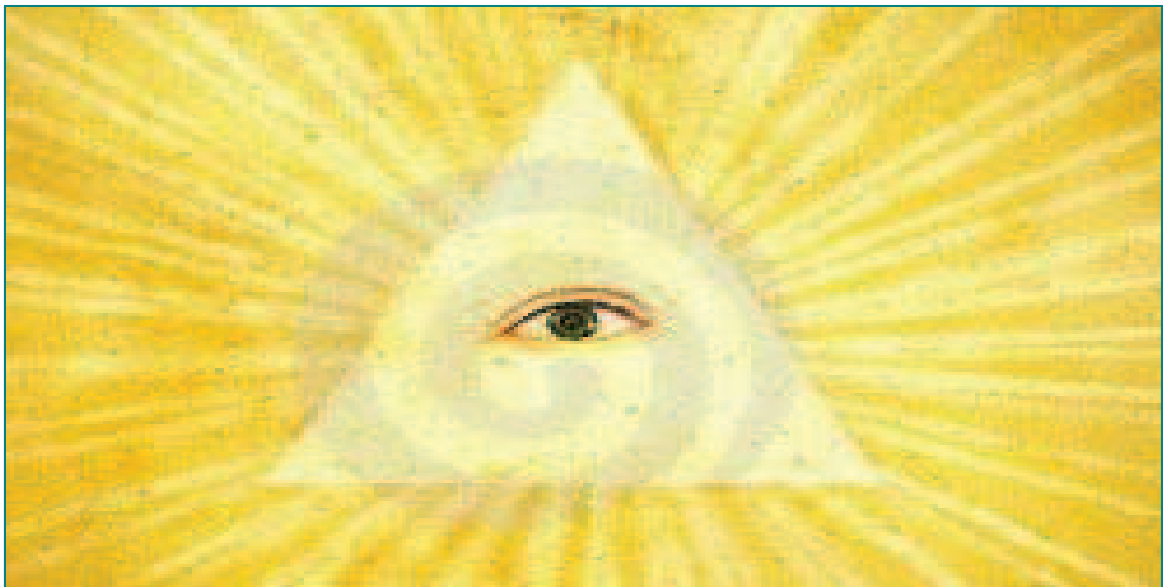
Tratando-se da vigilância, outra importante obra foucaultiana que vale mencionar é o livro *Vigiar e Punir* cujo subtítulo é história da violência nas prisões. Ainda que o subtítulo faça referência às prisões, o livro aborda outras formas institucionais como escolas, hospícios e hospitais. Esta obra é útil por mostrar como o ser humano é capaz de internalizar a vigilância tornando-se mais dócil ao discurso dominador. No livro Foucault explica que em um primeiro momento o sistema punitivo tem um caráter de “pena exemplar”. Por exemplo: Tiradentes, mártir da Inconfidência Mineira, foi esquartejado em praça pública numa espécie de show que servisse como fator inibidor de condutas similares. Essa forma de controle estendeu-se até o Século XVIII, época em que a detenção passou a ser a principal forma de punição e deveria ser vista como um ato administrativo em defesa da sociedade. Com a instituição do sistema prisional surge a prisão panóptica (FOUCAULT, 2014).

O sistema panóptico foi introduzido pelo inglês Jeremy Bentham, e se traduziu em uma arquitetura que permitia total vigilância, pois a sua forma de

construção permitia que da torre central um único indivíduo conseguisse vigiar todos os detentos. Tal sistema prisional baseava-se, portanto na vigilância constante sobre os condenados e acreditava que através dessa vigília se poderia inibir o crime pelo rigor da pena e pelo conhecimento sobre o prisioneiro devido a observação ininterrupta. Observa-se que a IURD através das correntes que são feitas em seu culto, faz o mesmo com fieis que foram livres dos demônios (SILVA, 1997).

Por meio desse sistema a vigilância é permanente em seus efeitos mesmo que descontínua em suas ações. Essa mesma premissa é passível de ser adotada por meio do olhar hierárquico, da sanção normalizadora, e da sanção com o exame e o seu objetivo é a internalização da vigilância com o objetivo de tornar o sujeito dócil ao sistema. Exemplo: Em um discurso religioso se pode afirmar que Deus está vendo tudo o que a pessoa está fazendo de certo ou errado. Com isso o sujeito tenta policiar-se para não praticar atos errados.

Figura 4 - Pintura antiga do olho de Deus



Fonte: <http://pt.dreamstime.com/imagens-de-stock-royalty-free-olho-do-deus-image-3220769>

Após tratar da relação entre o sujeito e o saber e do sujeito e o poder Foucault passa a tratar da relação do sujeito consigo mesmo e escreve a História da sexualidade e aborda conceitos relativos ao cuidar de si como uma espécie de cultivo do corpo e da mente. O fazer, de uma forma abrangente que envolve o conhecimento próprio, a construção da personalidade e a reflexão sobre as próprias ações. Tal obra indica a possibilidade de uma formação que inclua maior liberdade.

Ao apresentar os discursos como uma forma de dominação a intenção de Foucault não é apenas a de diagnosticar a formação do ser humano enquanto sujeito, mas também a de mostrar que a partir desse entendimento é possível intervir sobre o discurso alterando sua configuração.

Figura 5 - Olho de Deus em vitral



Fonte: <https://www.flickr.com/photos/gilbertopalma/4860160708/>

Em síntese as concepções foucaultianas preconizam que o homem é um sujeito construído através de um contexto histórico que é internalizado por meio de verdades advindas da episteme do saber de seu tempo e que o subsídio dessa construção advém de práticas discursivas, sendo essas formadas em meio a relações de saber e poder. Após estas noções, este estudo apresentará alguns conceitos da área da análise do discurso e também procedimentos de controle e exclusão e tomadas de decisões que devem ser tomadas em busca de uma maior liberdade discursiva.

2.2 As contribuições de Foucault para a análise do discurso

Foucault, embora não seja um analista discursivo ou tenha formação dentro da área da linguística, contribuiu para a disciplina por meio de seu pensamento transversal que abrange distintos campos do saber como: filosofia, história, sociologia, direito e psicologia. Tais contribuições serão estudadas com o propósito de aplicá-las no discurso religioso iurdiano.

Por meio de seus estudos sobre o poder, o saber e o homem, Foucault (2007) contribuiu para a compreensão do papel social das instituições ante a sociedade em que atuam, bem como suas formas de controle. Tal teoria será

aplicada ao sistema social iurdiano com o propósito de compreender seus discursos como um mecanismo de controle que, conforme teoria foucaultiana acerca dos discursos, estão longe de ser um elemento neutro ou desinteressado, mas estão ligados ao poder e ao desejo.

Na época do iluminismo⁸, ocorrido no século XVIII, as ciências humanas e naturais baseavam-se na ideia de que um indivíduo poderia atuar às vezes como objeto e às vezes como sujeito. O homem objeto pode ser entendido como aquele submetido à ação da natureza, e o homem sujeito como aquele capaz de modificar o mundo (FOUCAULT, 2007).

Foucault discordava com a hipótese de coexistência do homem objeto e do homem sujeito. Ele acreditava que o homem se sujeitava aos sistemas criados historicamente, cujas variações mudavam de tempo e lugar, a depender das interações às quais estivessem sujeito (FOUCAULT, 2007).

Ainda assim, a noção de homem objeto foi essencial para a manutenção dos sistemas sociais modernos, pois dentro de um sistema social, homens submetidos a ações externas têm mentes e corpos moldados. Juntamente com as diversas instituições sociais como: família, hospitais, escolas e prisões, surgem também os sistemas de controle baseados na ameaça de punição (FOUCAULT, 2007).

Foucault (2007) entendia que as políticas utilizadas pelas instituições eram um instrumento de dominação e controle, que visavam selecionar e excluir ou domesticar os comportamentos tidos como divergentes por destoarem do modelo padrão ou do modelo aceito. Assim o indivíduo que não se enquadrasse no modelo social preestabelecido era submetido a alguma forma de domesticação ou exclusão do convívio social, por exemplo, os loucos ou os contraventores.

Dentro do campo sincrético pode-se perceber que mesmo quando o uso de práticas similares à outra religião é concebido também existem críticas num jogo de negação e aceitação. Nesse jogo, o fiel tenta ser domesticado pelo discurso e quando isso não acontece medidas excludentes passam a ser adotadas. Por exemplo: um fiel da IURD poderia utilizar-se de meias unguidas para abençoar seu caminho e os seus passos, porém utiliza-se um patuá para atrair a boa sorte teria seu amuleto visto como um elemento maligno que está ligado a magia que é uma prática que Deus abomina.

Quando entrares na terra que o Senhor teu Deus te der, não aprenderás a fazer conforme as abominações daquelas nações. Entre ti não se achará quem faça passar pelo fogo a seu filho ou a sua filha, nem adivinhador, nem prognosticador, nem agoureiro, nem feiticeiro; Nem encantador, nem quem consulte a um espírito adivinhador, nem mágico, nem quem consulte os mortos; Pois todo aquele que faz tal coisa é abominação ao Senhor; e por estas abominações o Senhor teu Deus os lança fora de diante de ti (BIBLIA SAGRADA, Dt 18,9-12).

Atualmente, porém, a força do poder não está ligada ao controle, mas sim ao saber. É por meio dos saberes das diversas áreas que o poder é exercido. Dessa forma os saberes das distintas áreas do conhecimento, seja médica, educacional, religiosa, funcionam como mecanismos não apenas para produzir os indivíduos, mas também para intervir sobre suas vidas (FOUCAULT, 2007).

Dentro da formação discursiva, têm-se as elevadas contribuições foucaultianas, que se traduzem em uma análise capaz de desvelar as intenções de um discurso, na medida em que se utiliza de processos de controle e provoca alterações nas relações de poder no discurso articulados. No discurso, existe um jogo de poder que correlaciona à disposição de forças advindas do imaginário social. Com Foucault, pode-se aprender que é dentro da própria estrutura discursiva que suas intenções e objetivos podem ser determinados.

O despertar de Foucault provém de sua inquietação por entender o que é o discurso em sua realidade material de coisa pronunciada ou escrita, em que poderes e perigos podem contribuir para gerar lutas, vitórias, dominações, servidões, ferimentos por meio de palavras. Em meio a essa problemática, Foucault elabora uma hipótese supondo que, em todos os agrupamentos sociais, a produção do discurso é controlada, selecionada, organizada e redistribuída por um determinado número de procedimentos que tem o objetivo de conjurar seus poderes e perigos (FOUCAULT, 2007, p. 8).

Evidentemente o imaginário popular abre as portas para discursos capazes de correlacionar crenças e mitos a outras pretensões como se tudo fizesse parte de um mesmo preceito. Por exemplo: não seria muito difícil convencer uma pessoa acostumada a fazer simpatia a também acreditar no poder dos objetos consagrados, mesmo de forma não intencional isso facilmente aconteceria visto que tudo parte de um mesmo princípio.

Ao tomar posse no *Collège de France*, Foucault profere um discurso intitulado 'A ordem do discurso', pronunciado em 2 de dezembro de 1970. Nesse

evento, ele agradece a nova investidura e, ironicamente, ressalta que, certamente, o novo cargo o faria ter lugar privilegiado na ordem dos discursos, visto que passava a ter legitimidade e prestígio, sabendo que poderia emitir discursos de verdade, mas não deixou de elencar todas as operações e estratégias de controle que operavam na ordem dos discursos (RESENDE, 2011, p. 73).

Na teoria foucaultiana, as hipóteses levantadas defendiam a ideia de que o conhecimento é uma relação de poder e que o discurso não é livre, pois está submetido a mecanismos de produção que controlam sua existência.

[...] suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu conhecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 2007, p. 8-9).

Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder. Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que – isto a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar (FOUCAULT, 2007. p. 10).

Observa-se que na visão foucaultiana, o discurso não é ingênuo, despretensioso ou desinteressado, antes, tem o objetivo de obter poder e domínio. Para isso, utiliza-se de procedimentos capazes de definir aqueles que fazem o discurso, o que pode ser dito e em qual contexto se pode dizer. Para demonstrar que suas hipóteses têm fundamento e demonstrar que o saber é uma forma de poder e mecanismo de dominação, Foucault demonstra, ao longo do texto, alguns procedimentos de controle do discurso, de forma a indicar como esses acontecem em nossa sociedade.

Os procedimentos de controle apontados por Foucault podem ser classificados como internos, externos e sistemas de restrição do discurso. A seguir serão abordadas cada uma das formas de controle.

2.2.1 Procedimentos internos de controle do discurso

Os procedimentos internos de controle dos discursos buscam, por meio da classificação, ordenação e distribuição, dominar a aparição do discurso. Assim, utilizam-se dos procedimentos de coerção que ocorre na rarefação. Dizem respeito à dimensão do acontecimento e do acaso. Estão presentes na rarefação do discurso: o comentário, o autor e as disciplinas. De forma sintetizada se pode esclarecer que o comentário é uma nova leitura que se faz de um texto fundamentador; o autor se refere a uma visão que dá sentido ou interpretação à produção de um discurso e as disciplinas se referem a um conjunto de proposições, regras, técnicas e métodos que se ligam a horizontes teóricos, e para o discurso se estabelecer, deverá seguir tais conjuntos de normas.

Desse modo, um discurso não é livre de pretensões, antes visa o convencimento, a persuasão, a adesão e os procedimentos e dentro de processos sincréticos são amplamente utilizados para fazer releituras, criando novas formas de pensar e agir no público a qual o discurso se destina.

2.2.1.1 Comentário: parâmetro para criação de novos discursos

Com relação ao processo de rarefação do discurso denominado comentário, Foucault esclarece que ele ocorre porque existe um desnivelamento entre os textos considerados permanentes e os textos considerados corriqueiros dentre os discursos.

[...] pode-se supor que há, muito regularmente nas sociedades, uma espécie de desnivelamento entre os discursos: os discursos que “se dizem” no correr dos dias e das trocas, e que passam com o ato mesmo que os pronunciou; e os discursos que estão na origem de certo número de atos novos de fala que os retomam, os transformam ou falam deles, ou seja, os discursos que, indefinidamente, para além de sua formulação, são ditos, permanecem ditos e estão ainda por dizer (FOUCAULT, 2007, p. 22).

Com relação aos discursos permanentes, podem-se citar os textos religiosos ou jurídicos. Também se enquadram nessa condição alguns textos literários e, em certa medida, os científicos. Esses discursos são tidos como fundamentais ou fundadores, porque servem de embasamento para novos atos discursivos que

voltam a recorrer a eles, reutilizando-os e transformando-os. Existem também os textos efêmeros, que são aqueles discursos que ocorrem, mas logo são esquecidos.

Entre os textos fundamentais e os efêmeros, Foucault enquadra os comentários como sendo o desnivelamento existente entre o texto primeiro e o texto segundo, com o objetivo de desempenhar dois importantes papéis. Primeiro é o papel que o comentário dá margem para inúmeros novos discursos, mesmo não havendo novidade sobre o que já foi dito. “[...] o comentário não tem outro papel, sejam quais forem as técnicas empregadas, senão o de dizer enfim o que estava articulado silenciosamente no texto primeiro” (FOUCAULT, 2007, p. 25).

Segundo, a novidade do comentário reside não no conteúdo do discurso, mas no acontecimento de sua repetição, cuja função é revelar aquilo que se encontra subentendido, mas não explicitado no texto original. “O novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta” (FOUCAULT, 2007, p. 26).

Para exemplificar o referido princípio de rarefação do discurso será utilizado como texto fundamentador a Bíblia diz em Deuteronômio 18:9-13 que diz:

Quando entrares na terra que o Senhor teu Deus te dá, não aprenderás a fazer conforme as abominações daqueles povos. Não se achará no meio de ti quem faça passar pelo fogo o seu filho ou a sua filha, nem adivinhador, nem prognosticador, nem agoureiro, nem feiticeiro, nem encantador, nem quem consulte um espírito adivinhador, nem mágico, nem quem consulte os mortos; pois todo aquele que faz estas coisas é abominável ao Senhor, e é por causa destas abominações que o Senhor teu Deus os lança fora de diante de ti. Perfeito serás para com o Senhor teu Deus.

Tendo base em tal texto fundamentador o comentarista faz seu discurso colocando o seu ponto de vista particular como se também fosse parte do texto fundamental, e portanto, sendo possível traçar inúmeros comentários. Por exemplo, se um pastor neopentecostal comentasse o texto fundamentador poderia utilizá-lo para justificar a ocorrência a Guerra Espiritual contra o diabo, pois, o texto bíblico diz que adivinhador, prognosticador, agoureiro, feiticeiro, encantador, quem consulta um espírito adivinhador, mágico, quem consulta os mortos, faz estas coisas abomináveis ao Senhor e, portanto, deveriam ser excluídos.

Entretanto, se o comentarista for um vidente poderia utilizar como texto fundamentador (Eclo 46,13-15) que conta que Samuel, que foi amado pelo senhor, do qual era profeta (...) e foi reconhecido como verdadeiro vidente. Ou que trabalhos espirituais ou de magia realizados à distância são mencionados na Bíblia, como

quando Eliseu mandou um mensageiro com esta ordem: vai e lava-te sete vezes no rio Jordão. O teu corpo ficará limpo e ficarás curado (2Rs 5,10).

Sobre os mesmos trechos outros comentários podem ser feitos tantos quantos forem necessários como uma fonte inesgotável de fundamento.

2.2.1.2 Autor: princípio de significações do discurso

Outra forma de rarefação do discurso está no autor. De acordo com Foucault, deve-se entender autor, “não como o indivíduo falante que pronunciou ou escreveu um texto, mas como sendo o princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem e suas significações, como foco de sua coerência” (FOUCAULT, 2007, p. 26).

Esse entendimento parte da ideia de que nem todo discurso tem seu sentido ou eficácia atribuído a um autor. Por exemplo: conversas cotidianas, receitas técnicas que são transmitidas no anonimato, contratos que precisam de signatários, mas não de autores, dentre outros. Há, porém, situações e discursos em que a atribuição a um autor é uma regra, como literatura, filosofia, ciências etc. Essa exigência ocorre porque o autor é aquele capaz de dar à inquietante linguagem da ficção sentido e coerência (FOUCAULT, 2007, p. 26-27).

Foucault revela a diferença entre o comentário e o autor:

O comentário limitava o acaso do discurso pelo jogo de uma identidade que teria a forma de repetição e do mesmo. O princípio do autor limita esse mesmo acaso pelo jogo de uma identidade que tem a forma da individualidade e do eu (FOUCAULT, 2007, p. 29).

A distinção entre o comentário e o autor é que, enquanto o comentário tem a função de redizer o que estava articulado em um discurso com base em novos acontecimentos, o autor objetiva redizer com base em uma identidade individualizada e do “eu”. O autor como princípio de rarefação do discurso complementa o comentário. Porém, o autor é uma unidade em que a significação dada ao discurso parte de sua coerência. Assim, a eficácia de um discurso literário, filosófico ou científico está relacionada a um autor. A função autor é a de reduzir a multiplicidade do discurso à forma indenitária do eu.

A função autor, na qualidade de princípio de agrupamento do discurso com suas significações, poderia atribuir a autoria de um texto não a um sujeito, mas a uma instituição, por exemplo, a central de jornalismo de uma emissora de TV. O controle da função autor está, portanto, em autoria aos discursos produzidos um ponto de vista particular.

2.2.1.3 Disciplina: conjunto de proposições para emergir o discurso

A disciplina também é um dos processos de controle do discurso. Ela delimita um 'campo de verdade'. Esse campo está ligado a um conjunto de proposições, regras, técnicas e métodos que se ligam a horizontes teóricos e seguem premissas consideradas verdadeiras. Para o discurso se estabelecer, deverá seguir tais conjuntos de normas.

Assim, uma determinada área do saber, como as ciências exatas, as ciências humanas, as ciências sociais, impõe regras que deverão ser seguidas para que seja possível a incorporação de novos conhecimentos considerados como verdadeiros.

Para a formação de um novo conhecimento aceito como uma formação discursiva científica, é necessário deter um rigor formal, fundamentado nas normas de produção de seus enunciados. Conforme entendimento de Possenti (2002, p. 238):

Penso que é possível distinguir o discurso científico dos discursos não científicos por outros critérios que não sejam os correntes, especialmente um deles, segundo o qual a ciência diz sempre e só a verdade e outros discursos nunca a dizem, são sempre a manifestação do erro e da ingenuidade. [...] O que distingue os enunciados científicos dos não científicos são suas condições de produção. A diferença dos dois tipos de discurso, portanto, tem a ver fundamentalmente com as regras de produção dos seus enunciados (POSSENTI, 2002, p. 238).

Dentro da concepção de Foucault, o conceito de disciplina está intimamente ligado às regras delimitadas pelas palavras de Possenti (2002). Nesse sentido, Foucault (2007) afirma que:

[...] a disciplina se define por um domínio de objetos, um conjunto de métodos, um corpo de proposições consideradas verdadeiras, um jogo de regras e definições, de técnicas e de instrumentos: tudo isso constitui uma espécie de sistema anônimo, à disposição de quem quer ou de quem pode

servir-se, sem que seu sentido ou sua validade estejam ligados a quem se reconhece ser seu inventor. [...] Os critérios de julgamento dos discursos científicos são diversos dos critérios de julgamento dos discursos não científicos historicamente (FOUCAULT, 2007, p. 30).

A organização das disciplinas não se opõe tanto ao princípio do comentário quanto ao do autor, visto que, no princípio do comentário, se exige um discurso original para, a partir de então, serem construídos diversos novos enunciados, levantando novas proposições. Quanto ao princípio do autor, relembra-se que essa parte de uma visão individualizada e não seguindo um conjunto de regras. Assim, tem-se a disciplina, que se caracteriza por definir um domínio de objetos e um conjunto de métodos à disposição de quem quiser utilizá-los. Seu sentido de validade não está ligado a seu inventor.

Para exemplificar a noção foucaultiana de disciplina cita-se o preceito da existência de Deus e do diabo. Tal preceito, do ponto de vista do corpo de saberes advindo do discurso religioso é verdadeiro, ou seja, tal premissa de verdade é validada, em grande parte das religiões. Porém, se essa mesma premissa for observada do ponto de vista de outras disciplinas, possivelmente, não será validada e incorporada ao corpo disciplinar como verdade. Nas religiões de origem africana, por exemplo, a dicotomia, Deus/diabo; céu/inferno não é validade. O ponto de controle inerente à disciplina está, portanto, respeitar um conjunto de diretrizes presentes dentro de um corpo de saber e de dado discurso.

Depois de observados os princípios de rarefação inerentes ao conteúdo do próprio discurso este estudo iniciará a observação dos princípios de rarefação externos ao discurso.

2.2.2 Procedimentos externos de controle do discurso

Os procedimentos externos de controle são, normalmente, apoiados sobre um suporte institucional exercendo limites, a fim de dominar os poderes do discurso. São limitações impostas socialmente à produção dos discursos. Esses procedimentos se dividem em: interdição da palavra, segregação da loucura e vontade de verdade.

2.2.2.1 Interdição da palavra: não se pode dizer tudo em qualquer lugar por qualquer pessoa

Um bastante conhecido procedimento de controle é a interdição da palavra, que se traduz em delimitar a ‘palavra proibida’. Dentro da interdição, encontram-se: o tabu do objeto, que diz respeito ao fato de que não se pode dizer tudo; o ritual das circunstâncias, que indica que não se pode falar tudo em qualquer lugar; e o direito privilegiado, que preconiza que não é qualquer um que pode falar qualquer coisa.

Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa. Tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privado ou exclusivo do sujeito que fala: “temos aí o jogo de três interdições que se cruzam, se reforçam ou se compensam, formando uma grade complexa que não para de se modificar” (FOUCAULT, 2007, p. 9).

O tabu do objeto é a noção de que não se pode falar tudo o que se pensa. Certamente, o defensor de um argumento não falará sobre os pontos fracos ou contra o objetivo que pretende alcançar. Historicamente, em processos sincréticos, as religiões em geral, adotaram uma postura de negação do sincretismo. Isso porque, viam no sincretismo uma noção pejorativa de contaminação. Assim, por maior que se fossem as similaridades encontradas, diversos motivos eram utilizados para justificar a proximidade e negar a mistura.

O ritual da circunstância é a noção de que, não se pode falar tudo em qualquer lugar. Assim, se um pastor fizer um discurso, realizado em templo iurdiano, e expondo suas ideias sobre as entidades afro-brasileiras terá maior liberdade para enfatizar a teoria da guerra espiritual contra o diabo com severas críticas. No entanto, se esse mesmo discurso for realizado em emissora de TV, em nível nacional, certamente mensurará criteriosamente as suas palavras, visto que o ritual das circunstâncias não permite ser tão enfático.

O direito privilegiado menciona o fato de que não é qualquer um que pode falar qualquer coisa. Um Pai de Santo não poderia simplesmente subir num púlpito de uma Igreja evangélica e começar a discursar sobre sua visão teológica, da mesma forma que um pastor não poderia assumir o lugar de um Pai de Santo e proferir um discurso em um terreiro. Tais interdições servem não apenas para validar um discurso, mas também para controlar o que pode ou não ser dito, em que lugar e por quem.

2.2.2.2 Segregação da loucura: a dualística entre a razão e a loucura

Os procedimentos de exclusão não se limitam às interdições. Outro ponto focal está na separação e rejeição da loucura. Nesse ponto, pode-se pensar na oposição existente entre a razão e a loucura. Ocorre que, em um discurso, as palavras pronunciadas por um louco são separadas na escrita. Esse preceito vem desde a Idade Média, em que não se admitia que o discurso de um louco pudesse circular num discurso assim como os discursos de outras pessoas. Existe uma delimitação em que a palavra de um louco é nula e não deve ser acolhida, não existindo nela verdade ou importância.

Em seu livro “História da loucura” Foucault defende a tese de que a loucura é um fator cultural e não biológico, conforme já comentado no tópico 2.1 desta tese. Ele observa, porém, as formas de poder atuantes na formação do discurso que são capazes de determinar o que é dotado de razão e o que é loucura e com isso ditar se um discurso é válido ou nulo (FOUCAULT, 2010).

Durante a história o louco já foi visto de distintas formas: como visionário, como portador de uma razão distinta, como imbecil, como criminoso e como um doente. De um prisma, a episteme de uma época tinha o louco como um iluminado a quem era atribuído estranhos poderes de dizer uma verdade escondida e de prever o futuro. Partindo desse pressuposto ou o louco não tinha voz ou lhe era atribuído um poder místico de “palavra da verdade”. Mas, seja de uma forma ou de outra, excluída ou investida de razão, tal palavra não existia. Sob esse crivo, um louco não pode testemunhar em justiça, autenticar um ato ou contrato, nem mesmo participar da transubstanciação da missa (FOUCAULT, 2007, p. 11).

Atualmente, a palavra de um louco já pode ser ouvida por um médico, mas ela passa pelo crivo de uma escuta clínica, necessitando de uma complexa rede institucional de mecanismos tidos como capazes de decifrá-la. E o discurso médico é o poder da razão sobre a loucura, atuando como detentor da verdade.

A seguir apresenta-se uma síntese de como a sociedade já concebeu o louco no decorrer do tempo.

Quadro 3 - As imagens do louco ao longo da história, segundo Foucault

Idade Média	Um visionário, inspirado pela divindade, profeta, gênio
Renascimento	Pessoa com um tipo diferente de razão
Idade Clássica	Pessoa sem razão cujo discurso é nulo
Séculos XVI XVIII	É um criminoso detido em hospitais. São considerados loucos todos aqueles que não se enquadram nos padrões ditos normais para a época. Loucos são homossexuais, vagabundos, devassos, bêbados, mendigos ou portador de qualquer outra diferença. Havia uma justiça paralela ao Estado que cuidava dessas questões.
Século XIX em diante	Visto como um doente que precisa ser analisado cada vez mais pelo médico que adquire um status de autoridade. Busca-se falar da loucura apenas em seu caráter patológico, mas ainda traz aspectos culturais antigos da loucura de um homem habitado pela ética do desatino e pelo escândalo da animalidade.

Fonte: Quadro adaptado de Foucault (2010)

Esse tipo de controle não se aplica com propriedade nos discursos religiosos, mas, apenas a título de ilustração, se partir do pressuposto que um pregador é louco, o seu discurso não seria aceito como válido.

2.2.2.3 Vontade de verdade: a dualística entre o falso e o verdadeiro

A vontade de verdade é uma poderosa ferramenta de exclusão e controle dos discursos porque determina o que é considerado falso e o que é considerado verdadeiro. Das formas de exclusão externas: interdição, separação e rejeições, a vontade de verdade é a forma mais destacada por Foucault. É preciso questionar a vontade de verdade mesclada ao desejo e ao poder presente na própria constituição de um discurso qualificado como verdadeiro.

Nesse ponto vale observar que o conceito foucaultiano sobre verdade se difere do entendimento de uma verdade lógica, única e imutável e também do entendimento de uma verdade que emerge de um viés psicológico em que cada sujeito tem a sua concepção do que é a verdade, podendo existir verdades distintas. Para Foucault a verdade é uma invenção histórica formada sob o crivo das relações de poder e que essa verdade produzida é factível e útil à determinada época ou episteme. Por exemplo, em dado período histórico acreditava-se que a Terra era o centro do universo. Na época, tal fato era tido como verdade e essa verdade era útil à episteme de seu tempo. O que se pode observar é que, em dado momento

histórico, o que era considerado como verdade inegável, um século mais tarde nada mais significava.

A vontade de verdade é intrínseca ao ser humano, que busca constantemente pela verdade. Entretanto, dentro do discurso, para fazer separação entre o que se considera como verdade e o que se considera falso, existem as pressões exercidas pelas instituições para delimitar o que será classificado como verdadeiro ou não. Por causa da busca pela verdade, o que é falso é descartado. Porém, os procedimentos instituídos para determinar se um discurso se enquadra como verdadeiro são uma forma de exclusão.

Por regime de verdade, devemos entender os discursos que funcionam como verdade, regras de enunciação da verdade, definição de um estatuto da verdade, técnicas de obtenção da verdade, definição de um estatuto próprio daqueles que geram e definem a verdade; portanto, ligação circular entre verdade e poder: poder que produz verdade e a sustenta, verdade que produz efeitos de poder (FOUCAULT, 2007, p. 1-14).

Assim, a sede que se tem pela verdade é reforçada por um conjunto de práticas pedagógicas e sistemas que se utilizam de livros, bibliotecas, laboratórios etc., que se apresentam de uma forma conduzida pelos modos como o saber é aplicado dentro de um contexto social, como é valorizado, distribuído, repartido e atribuído (FOUCAULT, 2007, p. 1-14).

Por exemplo, cientificamente falando uma teoria apenas pode ser aceita como verdadeira se for submetida a uma série de testes e procedimentos controlados e apresentem resultados que possam ser refeitos e se mantenham constantes. Tratando-se de discursos religiosos, também existem procedimentos que devem ser atendidos. Um deles amplamente utilizado em âmbito evangélico é o respaldo bíblico e a aceitação da corrente doutrinária. Por exemplo, após discurso com respaldo bíblico e esclarecida a crença teológica de uma denominação, tem-se o preceito de que pessoas frequentadoras de terreiros são endemoniadas. Se o fiel aceita tal doutrina, ela é tida como verdade e as demais linhas doutrinárias são tidas como falsas.

Esses mecanismos de controle não são intrínsecos aos discursos, mas mesmo externamente exercem influência e controle sobre eles. O tópico a seguir apresenta os sistemas de restrição que não estão ligados diretamente aos discursos, sim aos sujeitos que fazem os discursos.

2.2.3 Sistemas de restrição ligados ao controle dos sujeitos dos discursos

Os princípios de rarefação do discurso não são os únicos processos de controle do discurso. Também existem os princípios da rarefação dos sujeitos também denominados como sistemas de restrição. Os sistemas de restrição são os procedimentos aos quais os discursos precisam se sujeitar para fazer parte do discurso. Tais procedimentos exercem controle sobre os discursos e podem ser classificados em quatro dimensões: rituais da palavra, as sociedades do discurso, os grupos doutrinários e as apropriações sociais.

Ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo. Mais precisamente, nem todas as regiões do discurso são igualmente abertas e penetráveis; algumas são altamente proibidas (diferenciadas e diferenciantes), enquanto outras parecem quase abertas a todos os ventos e postas, sem restrição prévia, à disposição de cada sujeito que fala (FOUCAULT, 2007, p. 37).

Os procedimentos de imposição de regras aos sujeitos do discurso servem para controlar a circulação e o funcionamento dos discursos. Assim, para entrar na ordem do discurso, o sujeito terá que satisfazer a determinadas exigências ou qualificar-se para tal.

2.2.3.1 Ritual da palavra e a eficácia do discurso

A iniciar pelo ritual, Foucault ensina que o ritual define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam, bem como os gestos, o comportamento, as circunstâncias, e todos os conjuntos de signos que devem acompanhar o discurso; fixa a eficácia das palavras e o efeito que estas terão sobre aqueles aos quais se dirige o discurso, também quais os limites de seu valor de coerção. É importante mencionar que os discursos religiosos, judiciários, terapêuticos ou políticos não podem se dissociar da prática de um ritual, visto que embutem nos sujeitos que falam propriedades singulares e papéis preestabelecidos (FOUCAULT, 2007, p. 39).

Observa-se que o ritual se atenta a questões que vão além do discurso em si, preocupa-se com o valor, o sentido e a colocação das palavras, também leva em consideração a postura, o cenário em que o discurso ocorre, o comportamento, bem como a posição do sujeito, a autoridade, seu *status* social, de forma a provocar maior influência sobre aqueles aos quais é dirigido o discurso. A obediência a tais

rituais é o que determinará a eficácia do discurso. Para exemplificar os rituais que influenciam na aceitação do discurso podem-se mencionar as liturgias de uma cerimônia religiosa, as sessões de descarrego, cerimônias de batismo, cerimônias de iniciação de filhos e filhas de santo, dentre outras. Se tais rituais não forem seguidos é provável que seus discursos sejam anulados.

Diante disto, pode-se perceber a força que o ritual exerce sobre os discursos. Assim se em culto religioso se realiza o ritual de dar o passe, por exemplo. O protocolo seguido, os gestos, as expressões, a imposição de mãos, toda a dramaturgia corporal transmitirá ao rito um *status* de importância tão alto que provavelmente, nem mesmo o discurso oral seria capaz de transmitir. Todo esse ambiente se traduz num ritual capaz de atrair a atenção e a devoção de muitos fieis. E atualmente, esse também passou a ser utilizado pela IURD.

2.2.3.2 Sociedade do discurso e o corpo de procedimentos para a produção dos discursos

De uma forma um pouco diferente, têm-se as sociedades do discurso. A função de tais procedimentos é conservar ou produzir discursos e fazê-los circular em um espaço fechado, sendo que, para distribuí-lo, deverá obedecer a regras restritas sem, no entanto, permitir que seus detentores sejam despossuídos por essa distribuição.

Em nossa sociedade, as denominadas sociedades de discurso, mesmo quando publicam um discurso livre de qualquer ritual, ainda assim exercem forma de coerção através da apropriação de segredo, como o técnico e o científico. O número de pessoas que falam o discurso é limitado e é preciso saber se entre elas o discurso poderia ser transmitido (FOUCAULT, 2007, p. 39-41).

Desse modo, a sociedade do discurso é composta por um número limitado de sujeitos na qual um discurso pode circular, têm a função de criação de um corpo de procedimentos que devem ser observados para conservar ou produzir novos discursos. Exemplo: doutrinas judiciárias, políticas ou religiosas.

Para disseminar um discurso tido como verdadeiro, os sistemas de restrição obrigam esse a passar por um ciclo de procedimentos denominado disciplina – conforme visto no item 2.1.1.3 – as sociedades do discurso são os que têm autoridade para ditar parâmetros e validar ou refutar tais discursos.

Não é diferente dentro da IURD. Evidentemente, as lideranças iurdianas analisam, conservam, descartam, produzem novos saberes e determinam o que irá ou não circular dentro de seus templos. Esse estudo acredita as origens Umbandistas, advindas de seu líder superior o Bispo Edir Macedo, corroboraram para que elementos advindos da religiosidade afro-brasileira passassem a fazer parte dos discursos iurdianos.

2.2.3.3 Grupos doutrinários: a disseminação de uma corrente única

Após abordar os rituais e as sociedades do discurso, este estudo passa a tratar sobre os grupos doutrinários. À primeira vista, as doutrinas religiosas, políticas ou filosóficas se constituem o inverso de uma sociedade de discurso, visto que a doutrina, ao contrário, tende a difundir-se. É por meio de um mesmo conjunto de discursos que os indivíduos, em grande número, definem sua presença recíproca. No entanto, se estabelece uma condição, que é o reconhecimento das mesmas verdades discursivas e a aceitação certa – mais ou menos flexível, de acordo com os discursos validados. Nesse ponto, as doutrinas se diferem das disciplinas científicas e o controle discursivo se daria apenas por meio do conteúdo do enunciado ou da forma, não se atentando para o sujeito da fala. Os grupos doutrinários questionam, simultaneamente, enunciado e sujeito que fala e também um através do outro (FOUCAULT, 2007, p. 39).

Os critérios de controle e exclusão de seus discursos se dão por meio do questionamento do sujeito e do enunciado.

Questiona-se o sujeito que fala através e a partir do enunciado, como provam os procedimentos de exclusão e os mecanismos de rejeição que entram em jogo quando um sujeito que fala formula um ou vários enunciados inassimiláveis; a heresia e a ortodoxia não derivam de um exagero fanático dos mecanismos doutrinários, elas lhes pertencem fundamentalmente. Mas, inversamente, a doutrina questiona os enunciados a partir dos sujeitos que falam, na medida em que a doutrina vale sempre como o sinal, a manifestação e o instrumento de uma pertença prévia – pertença de classe, de status social ou de etnia, de nacionalidade ou de interesse, de luta, de revolta, de resistência ou de aceitação. A doutrina liga os indivíduos a certos tipos de enunciação e lhes proíbe conseqüentemente, todos os outros; mas ela se serve, em contrapartida, de certos tipos de enunciação para ligar indivíduos entre si e diferenciá-los, por isso mesmo de todos os outros. A doutrina realiza uma dupla sujeição: dos sujeitos que falam aos discursos e dos discursos ao grupo, ao menos virtual, dos indivíduos que falam (FOUCAULT, 2007, p. 43).

Com relação à doutrina, pode-se perceber que essa tem a tendência de difundir seu discurso. O único critério de aceitação para o conteúdo desse discurso é a aceitação sobre a conformidade de seu conteúdo, não o submetendo a outros procedimentos metodológicos, e a tendência de ligar os indivíduos num mesmo discurso, porém afastando-os de outros.

A doutrina busca compartilhar um mesmo conjunto de discursos para muitos indivíduos, e tal processo desencadeia uma dupla sujeição. A primeira é que o sujeito que profere o discurso, quando se associa a uma doutrina, se exclui da outra; e a segunda é que a doutrina liga diferentes indivíduos por meio de um conjunto de discursos doutrinários e os distingue de todos os outros.

Por exemplo: Em dado campo doutrinário ou o fiel acredita que os orixás são entidades africanas ligadas à natureza, ou que são encostos malignos que devem ser combatidos, visto que as correntes doutrinárias são divergentes e se o sujeito se associa a uma vertente terá que desvincular-se da outra.

2.2.3.4 Apropriações sociais e as restrições de acesso ao discurso

Por fim, abordam-se as apropriações sociais dos discursos. Em grande escala, se pode afirmar que “todo sistema de educação é uma maneira política de manter ou modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e os poderes que eles trazem consigo” (FOUCAULT, 2007, p. 44).

Nessa apropriação social, os discursos são submetidos a controles que ditam o que é permitido ou impedido dentro do discurso. E mesmo reconhecendo a importância da educação para se chegar a outros discursos, Foucault apresenta sua concepção:

Enfim, em escala muito mais ampla, é preciso reconhecer grandes planos no que poderíamos denominar a apropriação social dos discursos. Sabe-se que a educação, embora seja, de direito, o instrumento graças ao qual todo indivíduo, em uma sociedade como a nossa, pode ter acesso a qualquer tipo de discurso, segue, em sua distribuição, no que permite e no que impede, as linhas que estão marcadas pela distância, pelas oposições e lutas sociais. Todo sistema de educação é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e os poderes que eles trazem consigo (FOUCAULT, 2007, p. 44).

Em outras palavras, observa-se que o poder que emana da apropriação social dos discursos é imenso, visto que se define o que deve ou não ser

disseminado, delimitando o saber e o acesso ao conhecimento. As exclusões, restrições ou conteúdos constantes nos sistemas educacionais ditam comportamentos por meio de seus discursos.

As apropriações sociais dizem respeito às restrições impostas a apropriação do discurso, nem todas as regiões do discurso são igualmente abertas e penetráveis; algumas são altamente proibidas, enquanto outras parecem quase abertas a todos os ventos e portas. Exemplo: o discurso sobre as diretrizes de uma instituição é apropriado apenas pelos diretores e os funcionários não tem acesso.

Apesar da separação feita entre os elementos da rarefação dos sujeitos do discurso, a maior parte do tempo eles estão unidos, construindo uma estrutura capaz de distribuir os sujeitos que nos falam diversos tipos de discurso, bem como a apropriação do discurso por determinadas categorias de sujeitos.

Após a apresentação dos processos de exclusão aos quais os discursos são submetidos, verifica-se que a influência exercida por interdições, supressões, fronteiras, limitações, se estabelece como forma parcial de controle e proliferação dos discursos.

2.3 O método e as decisões fundamentais para a Análise do Discurso

Após visualizar os procedimentos de exclusão que interferem nos discursos, Foucault propõe que, para analisar o temor, as contradições, os desenvolvimentos e os feitos, é preciso questionar suas interdições, questionar a vontade de verdade, restituir ao discurso o seu caráter de acontecimentos e suspender a soberania do significante (FOUCAULT, 2007, p. 51).

Assim, diante das interdições feitas ao discurso, Foucault apontou direções que poderão ser utilizadas para analisar a materialidade discursiva em suas condições, seu jogo e seus efeitos. Para isso é preciso e um busca de maior liberdade discursiva Foucault ensina que três decisões devem ser tomadas, sendo:

- 1) Questionar a nossa vontade de verdade:

De acordo com concepções foucaultianas, a verdade é uma produção histórica adequada e factível a dada episteme. É formada por meio de uma espécie de consenso do que é aceito como verdade. Para que tal verdade seja produzida o discurso deve seguir um ritual previamente definido e uma espécie de ritualidade na

qualificação dos indivíduos que falam, mediados pela referência de um sistema histórico.

Para exemplificar como ocorre o jogo de poderes envolvidos na “vontade de verdade” apresenta-se a forma de produção de uma verdade no campo religioso como a canonização. Para que um beato possa ser considerado um santo, não basta que sujeitos comuns declarem feitos e prodígios que se relacionem a tal beato. É preciso passar por todo um processo, normas e rituais instituídos pela igreja. Trata-se de um assunto sério que pode ser observado apenas pela Santa Fé através de uma comissão de altos membros e mediante a autorização Papal. Sendo esse o único que tem autoridade de conceder o estatuto de Santo a um beato. Feito isso a Santificação passa a ser tida como uma verdade.

2) Restituir ao discurso o seu caráter de acontecimento:

O discurso na qualidade de acontecimento implica uma abertura a formação de novos discursos com um imenso campo de possibilidades, longe, portanto de uma antecipação determinística e de uma significação já posta. Antes é uma releitura de um texto já dito cuja importância está no fato de seu acontecimento. “[...] o novo não está no que é dito, mas, no acontecimento de sua volta”.

Nesse ponto relembra-se as interjeições: comentário, autor, disciplinas. Isso porque tais elementos controlam o discurso. O comentarista rediz o que estava articulado no texto fundamentador, sob a função do autor que traz a coerência do discurso e dentro das restrições impostas pela disciplina para a construção do discurso. O objetivo é desvendar a intenção do discurso atribuindo-lhe o caráter de um acontecimento descontínuo.

Por exemplo, suponha-se que um sujeito deseja atrair fiéis a manterem uma maior frequência à Igreja e para isso tenha que produzir um discurso que tenha o poder e a coerência de mostrar essa realidade. O discurso, na qualidade de comentário recorrerá a um texto fundamentador. Para este exemplo será utilizado o versículo bíblico que se encontra em Mt 6,33: “Buscai primeiro o Reino de Deus e a sua justiça, e todas as demais coisas vos serão acrescentadas”. Com base nesse texto será traçado um comentário. Para formular tal comentário a função autor será utilizada e isso dará ao comentário um viés particular, ou seja, uma coerência ao discurso que parte da intencionalidade do autor e não apenas do texto fundamentador. Por exemplo: “desista de compromissos seculares e dê prioridade para vir à igreja”. Esse processo é possível porque dentro da disciplina religiosa se

aceita a verdade de que o Reino de Deus está intimamente ligado às coisas consideradas sacras como a igreja, ou, as boas obras e deve-se dar prioridade a tais coisas. Termos materiais Dê a Deus e receberá em abundância:

3) Suspender a soberania do significante.

Quando se vai analisar um discurso não basta dar prioridade ao *corpus* a partir dos saberes do analista de discursos. A este cabe descrever as configurações que um tema, um conceito ou um acontecimento ocupa diante da formação e da transformação dos enunciados. Dessa forma é preciso abandonar a soberania do significante para visualizar a intencionalidade do discurso.

Para exemplificar e reutilizando o mesmo versículo que o exemplo anterior – Mt 6,33 “Buscai primeiro o Reino de Deus e a sua justiça, e todas as demais coisas vos serão acrescentadas” – mas, desta vez, ante um novo fato em que uma instituição filantrópica desejando angariar fundos trace o comentário “você pratica a caridade em detrimento a coisas secundárias e tem a casa sempre cheia de fartura”. Nesse discurso o Reino de Deus está se referindo à caridade e as demais coisas vos serão acrescentadas está se referindo à casa sempre cheia de fartura.

Para que o método se concretize é necessário assinalar certas exigências e nesse sentido Foucault apresenta quatro regras fundamentais: inversão, descontinuidade, especificidade, exterioridade.

O princípio de inversão visa reconhecer “o jogo negativo de um recorte e de uma rarefação do discurso” (FOUCAULT, 2007, p. 52), as figuras que parecem desempenhar um papel positivo como fonte, expansão e continuidade dos discursos (autor, disciplina, vontade da verdade). Segundo esse princípio, é necessário analisar o discurso não apenas como algo positivo, mas também como um jogo negativo cercado de interesses.

O princípio de descontinuidade reza que “os discursos deverão ser tratados como práticas descontínuas, que se cruzam por vezes, mas também se ignoram ou se excluem” (FOUCAULT, 2007, p. 52-53). Nesse feito, o discurso não deve ser pensado como se fosse ilimitado e contínuo que por vezes é reprimido e que por isso seria necessário reerguê-lo restituindo-lhe a palavra. É desnecessário pensar que algo enlaça o mundo em todos os seus acontecimentos e por isso seria necessário articular essa união. O discurso é formado por séries e não por unidades.

O princípio da especificidade prima por “não transformar o discurso em um jogo de significações prévias” (FOUCAULT, 2007, p. 53). O mundo não apresenta

uma face legível que basta apenas decifrar, ela não é cúmplice do conhecimento do sujeito o discurso, antes é uma prática imposta as coisas.

O princípio da exterioridade indica que não se deve buscar no interior do discurso o âmago de uma significação, “mas, a partir do próprio discurso, de sua aparição e de sua regularidade, passar às suas condições externas de possibilidade, àquilo que dá lugar à série aleatória desses acontecimentos e fixa suas fronteiras” (FOUCAULT, 2007, p. 53).

O quadro a seguir sintetiza cada um dos princípios.

Quadro 4 - Princípios e Regras de Análise do Discurso

Princípios e Regras de Análise do Discurso		
INVERSÃO	Postura crítica ao discurso	Recorta-se, estrategicamente, o texto e inverte-se o significado proposto, negando-o e colocando em evidência os significantes. Percebem-se, igualmente, as estratégias de rarefação, especialmente a dos comentários e as falsas universalizações.
DESCONTINUIDADE	Conhecimento genealógico do discurso	Com a leitura atenta dos discursos pelas noções expostas e uma vez evidenciada a rarefação, percebe-se que não há, como a ser subjacente, um contínuo da verdade evolutiva nos discursos.
ESPECIFICIDADE		A especificidade de um discurso pronunciado por autores outorgados não torna os significantes propostos verdades absolutas e universais. Não aceitar prontamente ‘o verdadeiro’ como cúmplice de nossos conhecimentos, por nossa vontade de verdade, e que foram dispostos em nós igualmente, por discursos prévios inspiradores do eixo logofilia-logofobia.
EXTERIORIDADE		Fixar as fronteiras do discurso, primeiramente nele mesmo, restringindo a busca de um núcleo de verdades significativas. Em segundo lugar, buscar a compreensão da rede de significantes, e não dos significados, estabelecida exteriormente e imbricadas no discurso analisado.

Fonte: Amodeo (2010, p. 9).

Os princípios anteriormente apresentados devem ser levados em consideração no momento em que se analisa um discurso tendo em mente que eles não são neutros, antes são carregados de interesses que podem ser desvendados.

Em consonância com tais princípios estão os princípios reguladores, preconizados por Foucault, que buscam inverter noções preestabelecidas por meio da adoção de uma postura crítica. Estes são elencados no quadro a seguir:

Quadro 5 - Princípios reguladores

Princípios reguladores: Inverter as noções preestabelecidas	
Estabelecido	Postura crítica
Noção de acontecimento	Não há criação baseada na ideia do sujeito fundante. O discurso se produz por eventos aleatórios, ainda que contextualizados.
Noção de série	Não há continuidade, portanto não há uma série que supostamente gere uma linha evolutiva inquestionável ou rede de significados.
Noção de regularidade	Não há produção regular. Há impermanência. Cada acontecimento pode ser entendido como original sem que seja o sujeito fundante ou a continuidade de discursos anteriores.
Noção de condição de possibilidade	Não há núcleos de significados nos discursos. Há possibilidade de verdade no emaranhado das redes significantes.

Fonte: Amodeo (2010, p. 7).

A noção de acontecimento opõe-se à noção de criação; a noção de série opõe-se à noção de unidade; a noção de regularidade opõe-se à originalidade e a noção de condição de possibilidade opõe-se à noção de significação.

Nesse ponto, o autor requer a atenção para o questionamento dessas noções como forma de se posicionar para decisões primárias dentro da análise do discurso. É preciso ter o entendimento de que os discursos não são, temporalmente, contínuos; antes, possuem caráter aleatório. O imaginário que se reflete nos significantes encontrados nos discursos nem pertence a categorias universais, porque se trata exatamente disso: imaginário.

Outro importante ponto abordado por Foucault diz respeito às posturas que podem ser adotadas para fazer uma análise do discurso. Compreende dois conjuntos de conhecimentos, sendo um crítico e outro genealógico.

O crítico refere-se à inversão, às formas de exclusão e de limitação, enquanto que o genealógico tem seu foco voltado à compreensão de como os discursos são formados, mesmo submetidos aos sistemas de coerção. Ele investiga quais foram as regras de produção impostas e como se deu a divulgação desses discursos e suas variações. Assim, a crítica volta-se ao primeiro princípio da inversão, enquanto que a genealogia dos discursos contempla os três princípios restantes, da descontinuidade, especificidade e exterioridade (AMODEO, 2010, p. 8-9).

Observamos as funções delegadas a cada posição através das palavras de Foucault, inicialmente abordando a análise crítica:

A crítica analisa os processos de rarefação, mas também de reagrupamento e de unificação dos discursos; a genealogia estuda sua formação ao mesmo tempo dispersa, descontínua e regular (FOUCAULT, 2007, p. 65-66).

[...] toda tarefa crítica, pondo em questão as instâncias do controle, deve analisar ao mesmo tempo as regularidades discursivas através das quais elas se formam; e toda descrição genealógica deve levar em conta os limites que interferem nas formações reais (FOUCAULT, 2007, p. 66).

A parte crítica da análise “liga-se aos sistemas de redescobrimto do discurso; procura detectar, destacar esses princípios de ordenamento, de exclusão, de rarefação do discurso” (FOUCAULT, 2007, p. 66).

Vê-se que a análise crítica é regida pelo princípio de inversão e que seu objetivo é mostrar como os discursos se formaram e com base em quais necessidades se formaram, modificaram-se e deslocaram as formas da exclusão, da limitação e da apropriação dos discursos, e como essas formas foram encontradas. Já com relação à análise genealógica, Foucault (2007) ensina que têm foco nas:

séries de formação efetiva do discurso: procura apreendê-lo em seu poder de afirmação [...] poder de constituir domínios de objetos, a propósito dos quais se poderia afirmar ou negar proposições verdadeiras ou falsas (FOUCAULT, 2007, p. 69-70).

[...] a análise do discurso, assim entendida, não desvenda a universalidade de um sentido; ela mostra à luz do dia o jogo de rarefação e afirmação e não generosidade contínua de sentido, e não monarquia do significante (FOUCAULT, 2007, p. 70).

Na análise genealógica, o foco está nos princípios da descontinuidade, especificidade e exterioridade. O objetivo de tal análise é descobrir de que modo as séries de discursos se formam em meio aos sistemas de coerção. Assim, busca investigar quais foram as normas específicas, as condições de aparição, crescimento e variação das séries específicas do discurso.

Por meio dos fundamentos teóricos da Análise do Discurso foi possível determinar subsídios para a análise de discursos propostas dentro de contextos iurdianos. Tais fundamentos têm embasamento em trabalhos teóricos de Foucault. Dentro da concepção foucaultiana o discurso não é ingênuo, despretensioso ou desinteressado, mas tem objetivo de obter poder e domínio. Está visão teórica pode ser aplicada dentro dos diversos sistemas sociais, sejam escolas, igrejas, políticas, dentre outras.

CAPÍTULO 3 – O *ETHOS* DA RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA E A MUTAÇÃO NEOPENTECOSTAL

A religião supõe a ação de força *sui generis*, que elevam o indivíduo acima dele mesmo, que o transportam para um meio distinto daquele do qual transcorrem sua existência profana, que o fazem viver uma vida muito diferente, mais elevada e mais intensa. O crente não é somente um homem que vê, que conhece coisas, que o descrente ignora: é um homem que pode mais (Émile Durkheim. *O problema religioso e a dualidade da natureza humana*).

Num primeiro momento este capítulo relata as concepções advindas do cenário religioso africano suas peculiaridades e dificuldades para a formação histórica, elementos religiosos, crenças, além de mostrar como se deu a junção desta com as religiões brasileiras.

Posteriormente, apresenta-se um retrato da formação da corrente neopentecostal através de suas bases históricas e religiosas e de suas teologias fundamentadoras e, por fim, apresenta as origens institucionais da IURD bem como a de seus fundadores. A apresentação dos contextos de formação dos dois sistemas religiosos a serem descritos, justifica-se por ser eles os objetos de análise dentro desse trabalho.

3.1 A história de uma religião cíclica

A história do povo africano é cercada por mitos e preconceitos de toda natureza. Já foi tida como uma sociedade que não podia ter história, por ser negado valor à sua tradição oral. Sua história, em grande parte, foi construída de fontes externas à África e oferecia uma visão do que poderia ser o percurso do povo africano, ou melhor, do que se pensava que deveria ser. Havia uma recusa em considerar que o povo africano era criador de culturas originais que floresceram e se perpetuaram, porque, para que isso ocorresse, seria preciso que os historiadores renunciassem a certos preceitos metodológicos e renovassem os seus métodos. Dessa forma a África quase nunca era considerada uma entidade histórica; enfatizava-se que a cisão entre a “África branca” e a “África Negra” era irremediável por causa do impenetrável Deserto do Saara e isso tornava impossível mistura étnica entre os povos, bem como troca de bens, crenças, hábitos e ideias. No entanto, a variedade linguística e cultural, foram em graus variados as vertentes

históricas de um conjunto de povos e sociedades, unidos por laços seculares (MAZRUI, WONDJI, 2010).

Outro grande dano causado à história do povo africano foi o aparecimento do tráfico negreiro e a colonização, que foi responsável por produzir estereótipos raciais de desprezo e incompreensão, que se consolidaram tão profundamente que foram capazes de corromper os próprios conceitos da historiografia. A partir do momento em que se empregou a noção “brancos” e “negros” – em que os brancos eram os colonizadores e superiores e os negros eram os dominados e inferiores – passa a existir uma dupla servidão, a econômica e a psicológica. Tendo como premissa a pigmentação da pele, o africano foi transformado em mercadoria, condenado ao trabalho forçado e remetido à simbolização da consciência de seus dominadores, com uma essência racial imaginária e ilusoriamente inferior à essência do povo negro. Essa falsa identidade depreciou a história dos povos africanos e fez com que muito de sua história fosse falseado (MAZRUI, WONDJI, 2010).

O que se observa é que, por serem diferentes da civilização ocidental, a história de povo africano não foi compreendida em toda a sua plenitude, os procedimentos metodológicos foram insuficientes para abarcar um povo com identidade própria, religião e costumes diferentes. Assim, ignorando o viés das diferenças religiosas e culturais, a história passou a ser contada pelo prisma da inferioridade e marginalização. Ainda, hoje tentativas de explicar as diferenças religiosas passam pelo crivo da marginalização e o que se observa é uma predisposição em transformar suas entidades sagradas em entidades demoníacas, destruidoras e nefastas.

Em meio a tantos enganos, é preciso ter em mente que quando se trata de referências ao povo africano, muitos erros históricos se apresentam e nesse contexto Bastide (2001, p. 24) assevera que:

o próprio negro brasileiro, ao estudar as religiões africanas de seu país, aceita o ponto de vista do branco, o da superioridade da civilização ocidental. Tende-se inconscientemente a admitir que o candomblé não pode fundamentar ou postular uma filosofia do universo e uma concepção do homem, diferentes sem dúvidas das nossas, mas tão ricas e complexas quanto essas, a pretexto de que os fiéis destas religiões pertencem em geral às camadas mais baixas da população – empregadas, lavadeiras, proletários. [...] é preciso mostrar ainda que esses cultos não são um tecido de superstições, que, pelo contrário, subtendem uma cosmologia, uma psicologia e uma teodiceia; enfim, que o pensamento africano é um pensamento culto.

Para compreender a essência das religiões de matrizes africanas é necessário despir-se de preconceitos pejorativos que ameaçam desnaturar a realidade dos fatos etnográficos de forma a alcançar o verdadeiro significado das cerimônias e dos gestos que compõem os ritos religiosos africanos (BASTIDE, 2001, p. 25-28).

As religiões africanas são originárias de diversos lugares da África, não possuem livros sagrados como a bíblia ou o alcorão, e seus ensinamentos são repassados de forma oral dos mais velhos para os mais novos. Nos primórdios de sua civilização, o povo africano, acreditava que forças sobrenaturais, espíritos ou entidades estavam presentes em objetos e forças da natureza e detinham poderes que eles não podiam controlar. Eles temiam que os perigos da natureza pusessem em risco a vida humana, e passaram a oferecer sacrifícios para aplacar a fúria dessas forças doando o próprio alimento como tributo que selasse um pacto de submissão e proteção fortalecendo relações de lealdade e filiação entre os homens e os espíritos da natureza. Tempos mais tarde os espíritos da natureza passaram a ser cultuados como divindades e a serem designados como orixás com poder para governar aspectos no mundo natural como: trovões, raios, fertilidade da terra e também como guardiões de montanhas, cursos d'água, árvores e florestas. Nesse liame cada rio africano tinha o seu orixá (PRANDI, 2005, p. 101-102).

Com o tempo passou a existir um deslocamento dos orixás do plano dos fenômenos naturais para o plano da divisão social do trabalho e assim os orixás passaram também a ser guardiões de atividades essenciais para a vida social (PRANDI, 2005, p. 103).

Como existia uma ligação de lealdade e filiação entre os humanos e os espíritos da natureza a cada família ou clã atribuía-se um orixá e isso também ocorria individualmente.

Apesar da ausência de manuscritos como a Bíblia ou o Alcorão e de seus ensinamentos, valores e crenças serem repassadas de forma oral e que se pode observar é a existência de um corpo doutrinário rico e coerente como qualquer outra religião.

A lógica do pensamento religioso africano era a de que tudo que existe na natureza possui um ciclo sem fim que se renova e recomeça sempre, sempre tudo um contínuo processo de repetição, assim como ocorre com a natureza. Por

exemplo, as águas da chuva que se precipitam, vão para os rios, evaporam e novamente voltam a cair, num ciclo constante e contínuo.

Esse pensamento pode ser observado na percepção dos africanos sobre o tempo, o futuro, a vida e a morte. Com relação ao tempo Prandi (2005, p. 27-29) mostra que os africanos têm uma concepção totalmente diferente dos ocidentais, para eles tudo tem um momento certo para acontecer e tudo é sempre um processo de repetição, dia após dia. Assim quando amanhece o sol aparece no céu tem início a um novo dia sendo 5h ou 7h. Dessa forma o dia não era dividido em horas, mas em períodos como: “de manhã cedo”, “antes do sol a pino”, “com o sol na vertical”, “de tardinha”, com o cantar do galo, ou seja, à noite etc. Eles não utilizavam a noção de meses, semanas ou anos, os dias não eram contados.

Para os africanos a ideia de futuro era então completamente estapafúrdia, pois se o futuro é aquilo que não foi experimentado, ele não faz sentido e nem pode ser controlado, pois o tempo é o tempo vivido e o futuro é tão somente o retorno do passado ao presente, logo não existe (PRANDI, 2005, p. 31). Dentro dessa concepção o tempo cíclico é o tempo da natureza, o tempo reversível, e também o tempo da memória, que não se perde, mas se repõe descrevendo um mesmo movimento de reposição que sai do presente, vai para o passado e volta ao presente, sendo o futuro inexistente. A religião é a ritualização dessa memória que garante a identidade do grupo.

Para eles, o membro de uma família ao morrer volta a reencarnar na mesma família sendo uma forma de retorno consoante com o pensamento de ciclo sem fim, mas sem a noção de céu, inferno ou purgatório presente no pensamento cristão, judaico e católico, ou mesmo o pensamento espírita que acredita que o espírito evolui ou retorna para pagar por algum mal que cometeu.

Para eles existem dois mundos o “Aiê” que é o mundo presente e o “orum” que é o mundo sobrenatural onde vivem os orixás e os ancestrais. Outra importante diferença em relação ao pensamento ocidental se refere às várias almas que cada pessoa possui. Para o povo africano existe o corpo material denominado “ara” e o lado espiritual que é dividido em várias partes, sendo que “Ori” é a parte da cabeça que contém a personalidade e o destino de cada pessoa. Após a morte, essa parte perece e assim ninguém herda o destino de outra pessoa, pois cada reencarnação é uma nova vida; “egum” é a parte onde fica a memória é o espírito propriamente dito que vai para “orum” para novamente reencarnar; “orixá pessoal” é a parte que define

a origem remota da família e que liga o indivíduo a natureza, na ocasião da morte retorna ao orixá geral; e “emi” é o sopro vital, representado pela respiração que abandona o corpo material diante da morte (PRANDI, 2005, p. 37).

Na África ioruba tradicional, dias após o nascimento de uma criança, celebra-se uma cerimônia que dá nome ao nascido. E é nesse momento que o babalaô consulta o oráculo com o propósito de conhecer a origem ancestral da criança, observando se ela é um ente querido renascido, e atribuindo-lhe um nome que designe sua origem mítica podendo se referir ao orixá pessoal, que geralmente é o mesmo da família. A partir do momento em que se atribui um nome à criança dá-se início a uma série de rituais de passagem associados aos seus papéis sociais, a entrada na idade adulta, ao casamento, à constituição da própria pessoa, dentre outros. Esses rituais têm a função de criar laços de união entre a natureza, os orixás e os ancestrais da pessoa. Na ocasião da morte da pessoa os ritos são refeitos com o objetivo de liberar as unidades espirituais e restituir o equilíbrio rompido com a morte permitindo que este possa ir para “orum” e em momento adequado possa se reencarnar (PRANDI, 2005, p. 57).

Dentro da concepção religiosa africana “cíclica é a natureza, cíclica é a vida do homem, cíclico é o tempo” (PRANDI, 2005, p. 34).

3.2 Elementos gerais das religiões de matrizes africanas

As religiões advindas da África pertencem a diversas nações e perpetuam variadas tradições advindas da: Angola, Congo, Jeje (Euê); Costa dos Escravos (nagô); Queto, Ijexá. É possível traçar distinção entre uma e outra pela forma que tocam o tambor (com mãos ou varetas), pela música, pelo idioma utilizado para os cânticos, pelas vestes litúrgicas, por traços ritualísticos, dentre outros. Todavia são os iorubas que dominam o conjunto das seitas africanas (BASTIDE, 2001, p. 29).

De acordo com Piazza (1996, p. 60), os elementos gerais das religiões africanas são: o ser supremo, as potências espirituais, o demiurgo, os ritos de iniciação, as danças, o fetichismo, o culto, e a moral.

Com relação ao elemento religioso Ser Supremo, pode-se afirmar que tal noção não está relacionada simplesmente com o espírito mais elevado da natureza. Também não equivale ao Deus da Bíblia, seu sentido mais amplo está mais voltado a uma potência suprema do que a um ser pessoal. Vale ressaltar que tal ser nem

sempre é criador e por vezes aparece acompanhado de esposa e filhos. Uma análise mais profunda é dificultada pelo fato de esses povos não possuírem escrituras, apenas mitos confusos impedindo uma reflexão próxima (PIAZZA, 1996, p. 60).

O cenário religioso na África é muito diverso, com muitas tribos, várias línguas, e com a presença de muitas crenças. Une-se a isso o fato de que possuem tradição oral e inexistente documentação. Apesar da generalização da discussão sobre as religiões africanas, a grande maioria das tribos reconhece um 'Ser Supremo'. Esse Ser, no entanto, não está necessariamente envolvido com os interesses humanos. Na África Oriental, ele é conhecido como Mulungu, no Congo é Leza, em Camarões é Nyambe, e para os iorubanos é Olorum. Apesar dos diversos mitos existentes, há uma forte vertente de crenças de que esse Ser supremo mora no céu e usa o trovão como voz ou expressão de ira (FARRINGTON, 1999, p. 17).

Outro elemento integrante das religiões de matrizes africanas são as potências espirituais. Nesta crença, abaixo do ser supremo estão as diversas potências mais ou menos espirituais que se dedicam às coisas humanas, no lugar do ser supremo, e por tal função são constantemente invocadas. Como é o caso dos orixás dos iorubas (PIAZZA, 1996, p. 60).

Na tradição iorubana, cada uma das entidades sobrenaturais, forças da natureza emanadas de Olorum, o "Ser Supremo" também denominado Olofin, Mulungu, Leza dentre outros, guia a consciência dos seres vivos e dá proteção às atividades sociais mantenedoras da comunidade. Tais potências espirituais podem ser representadas por ancestrais divinos – orixás –, e se manifestam através de qualidades. Dessa forma, pode-se exemplificar que Oxum Pandá e Oxum Abalô são qualidades do orixá Oxum. Essas especificações são uma indicação mitológica do orixá que em determinada circunstância se revelou, fazendo referência a um determinado local onde viveu ou passou (LOPES, 2004, p. 499).

Apesar nos inúmeros orixás, os mais cultuados entre os iorubas são: Aajá, Aguemã, Ainã, Ajaí, Ajé, Akokô, Awum, Burupu, Dadá, Egbeji, Egungun (árvore) e Egungun (espírito dos mortos), Eluku, Erimi, Erinlê, Euá, Exu, Iaberinjô, Ibênji, Iemanjá, Iguê, Ijás, Ijlá, Iroko, Ixedalê, Kori, Logum, Obalufã, Obanità, Obi, Odé, Ogum, Oiá, Oirô, Okê, Olá, Olokum, Olossá, OluoriMabojo, Oni, OnilêOxugbô, Oraniã, Ori, Orixá-Otum, Orixá-Oko, Oro, Orum, Ossãim, Ossé, Ossi, Ôssum, Ossum-ifá, Otá, Oxalá, Oxóssi, Oxum, Pepê, Peregim, Salakô, Talabi, Xangô e

Xapanã. No Brasil as religiões que cultuam primordialmente os orixás jere-iorubanos recebem, regionalmente, os nomes de Candomblé, Xangô e batuque (LOPES, 2004, p. 499). A seguir apresentam-se imagens de alguns orixás.

Figura 6 - Orixás Omulu, Exu, Iemanjá, Iansã e Nagã Baruke



Fonte: <http://www.caminhodaspedrasbrasil.com.br/sessoes.asp?item=53&tpmenu=Novos&Categoria=162>

Legenda (cf. Figura 10): Omulu, orixá das doenças contagiosas e poderoso “Rei Dono da Terra”; Exu, intermediário entre homens e orixás; Iemanjá, é considerada a protetora dos pescadores, no sincretismo assumiu o papel de N. S. dos Navegantes; Iansã, rainha dos raios, das ventanias, do tempo que se fecha sem chover; Nagã Baruke, Senhora da Transmutação, sua energia é a fusão da Água com a Terra.

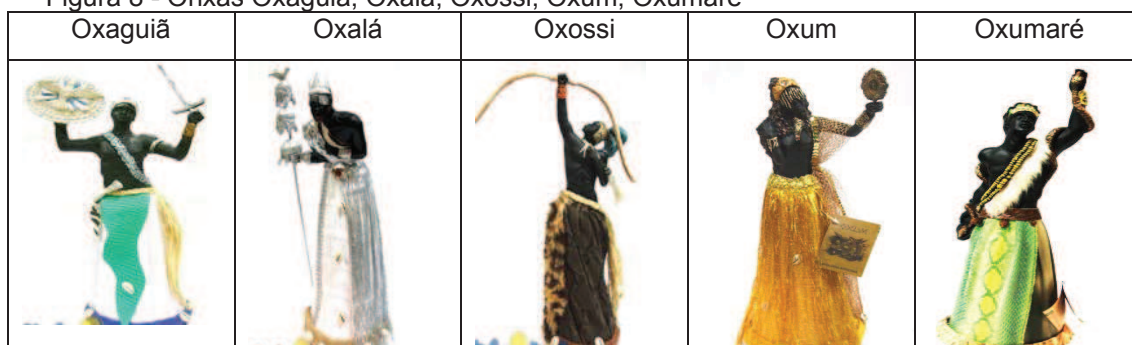
Figura 7 - Orixás Legunedé, Obá, Ogum, Pombagira, Xangô



Fonte: <http://www.caminhodaspedrasbrasil.com.br/sessoes.asp?item=53&tpmenu=Novos&Categoria=162>

Legenda: Legunedé, é filho de Oxum e Oxóssi e carrega consigo o espelho de sua mãe, e a flecha e beleza do pai caçador; Oba, primeira mulher de Xangô, seus são a espada e o escudo, (ofá e erukere); Ogum, conquistador, violento e implacável, deus do ferro, da metalurgia e da tecnologia; Pombas-giras, comandam o amor e o sexo e são ótimas conselheiras sentimentais; Xangô, Rei absoluto, forte, imbatível: um déspota. O prazer de Xangô é o poder. Xangô manda nos poderosos, manda em seu reino e nos reinos vizinhos. Xangô é rei entre todos os reis.

Figura 8 - Orixás Oxaguiã, Oxalá, Oxossi, Oxum, Oxumaré



Fonte: <http://www.caminhodaspedrasbrasil.com.br/sessoes.asp?item=53&tpmenu=Novos&Categoria=162>

Legenda: Oxaguiã é um jovem guerreiro que usa sempre branco, também espada, escudo, *polvarim* e mão de pilão; Oxalá ocupa uma posição única e incontestável do mais importante orixá, sua tarefa consiste em modelar o ser humano e ela está associada à criação do mundo e da espécie humana; Oxossi é caçador, senhor da floresta e de todos os seus habitantes, orixá da fartura e da alimentação; Oxum é generosa e digna e rainha dos rios e cachoeiras, vaidosa e bonita, ela é a dona da fecundidade das mulheres; Oxumaré é um orixá ambíguo, que pertence à água e à terra que representa a união de opostos.

Observando toda essa diversidade de orixás e as muitas peculiaridades e histórias atribuídas a cada um, os vínculos com elementos naturais ou sociais, imagina-se o qual rica é a religiosidade. Não foi por acaso que no passado traçou-se um paralelismo entre esses e os santos católicos também tão diversos e cheios de peculiaridades.

Um importante elemento é o papel atribuído a um demiurgo. Demiurgo é o elemento identificado como sendo o fundador do povo, ao qual se deve tanto a fabricação do homem quanto a introdução de costumes, ofícios e ritos (PIAZZA, 1996, p. 60). Nas religiões Católica ou protestante Deus teve o papel de demiurgo.

Nas religiões africanas, outro importante destaque é dado aos ritos de iniciação. Entre os africanos, os ritos de iniciação preparavam rapazes e mocinhas não só para a idade adulta, mas também para a vida social e comunitária e constituíam um elemento vital e nuclear da vida social, cultural e religiosa. Em muitas partes da África, os ritos de iniciação compreendiam a circuncisão dos meninos e a clitoridectomia das meninas (BOAHEN, 2010, p. 601).

Sabe-se que os ritos de iniciação são comuns em todos os povos primitivos. Os africanos dão particular importância a esses, mas não são raras às vezes em que são exigidas provas duríssimas e mesmo sangrentas com mutilações (PIAZZA, 1996, p. 60). Nesse ponto há que se observar que esses rituais de passagem não são exclusividades africanas, e em muitas culturas o começo de uma nova fase

passa por alguma cerimônia de iniciação, conforme se pode observar nas palavras de Martinez (1998, p. 33).

Desde as sociedades mais primitivas, são encontrados ritos de iniciação, nos quais os adolescentes têm que passar por algumas tarefas dentro do grupo, como por exemplo, caçar um animal representativo para o clã, marcando assim a passagem da infância para a adolescência.

Os rituais africanos englobavam também outras práticas como, por exemplo, o uso de máscaras. Essas máscaras eram fabricadas em sigilo (secretamente) e ao som de cânticos sagrados. Acreditava-se que ao utilizá-las adotava-se a entidade de um espírito que se libertaria durante o ritual. Esse costume vem desde a pré-história. Após a caça, a pele dos animais era curtida e os caçadores esperavam imitar os poderes da fera. Assim, cobriam-se com a pele de um cavalo os que desejavam ter velocidade, os que queriam uma força poderosa cobriam-se com a pele de um urso, e assim por diante. As máscaras também eram utilizadas para exorcismo ou cura, em funerais ou nas cerimônias de iniciação, e se relacionavam com mitos e lendas. Após o seu uso eram queimadas, ou muito bem guardadas (FARRINGTON, 1999, p. 17).

Figura 9 - Máscara utilizada em rituais africanos



Fonte: Farrington (1999, p. 17)

Mesmo apresentando distintos costumes com relação aos ritos de iniciação, há que se compreender que esses faziam parte de uma cultura, com todos os seus significados e tradições. Entretanto, a interpretação, quando em confronto com religiões dominantes, foi a de que se tratava de uma sub-religião e seus hábitos e cultura deveriam ser extintos.

Tratando – se do elemento dança pode-se observar sua essencial presença nos ritos. O fato é que na falta de livros, os ritos desempenhavam papel importante na manutenção viva das tradições religiosas e sociais. E a dança é de capital importância, já que seu ritmo e dinamismo dão expressão máxima a todas as atividades do grupo humano (PIAZZA, 1996, p. 60).

O fetichismo foi um dos elementos mais atacados da cultura africana. Desde a descoberta da África pelos portugueses, tornou-se conhecida a prática do “feitiço”, que se ligou à magia negra. Entretanto, grande parte do que se apresentou como feitiço, não passa de amuletos. Mais importante é a função dos curandeiros, que com artes próprias, fruto da experiência no tratamento de determinadas enfermidades por meio de ervas ou mesmo com o recurso da sugestão, atendem na medida do possível às necessidades dos seus clientes (FARRINGTON, 1999, p. 16).

Figura 10 - Amuleto africano



Fonte: Farrington (1999, p. 16)

Legenda: À esquerda: Amuleto cujo proprietário espera desviar-se magicamente do mal prometido a ele.

À direita: Dançarinos de Geerewol com roupas cerimoniais na Nigéria preparam-se para a união espiritual com forças invisíveis, que eles acreditam controlar suas vidas.

Em toda a história sempre houve o intenso combate à feitiçaria. De acordo com Boahen (2010, p. 601), a administração colonial combatia tal crença e buscava formas para fazê-la desaparecer, utilizando-se de decretos e outras medidas para pôr fim a tal prática. Entretanto, apesar das diversas tentativas, a crença na feitiçaria persistiu tanto entre os convertidos quanto entre os não convertidos ao cristianismo.

No que diz respeito aos cultos africanos, um elemento marcante da religiosidade africana, pode-se observar, que não possuem estátuas de deuses, templos ou sacerdotes. E em casos onde tais elementos são encontrados, como é o caso dos povos do golfo da Guiné, pode-se pensar na influência do politeísmo antigo do Egito, visto que esses povos vieram do Sudão. Outra característica detectada nos cultos africanos é a presença do sacrifício de pequenos animais como porcos, cães, cabritos e aves, que tem o caráter de participação, ou seja: o sangue dos animais não é oferecido como forma de adoração a Deus, mas aos orixás, como um veículo de comunicação com os vivos, já que o sangue é tido como portador da vida (PIAZZA, 1996, p. 60).

A esse respeito Ramanush (2000, p. 12) esclarece que é preciso ter em mente o fator cultural, reconhecendo que cada cultura tem sua forma e seus próprios valores. E dentro da cultura africana o sangue tem um significado totalmente diferente dos valores e noções cristãs. Para os adeptos de cultos africanos o sangue do animal sacrificado é utilizado para aumentar a força dos Orixás nos assentamentos, assim o sangue tem um sentido religioso de vida.

Por fim, tem-se o elemento moral que sofreu sérias mudanças, mas que originalmente, para o africano, moral e religião eram elementos equivalentes, visto que tudo depende da ação dos espíritos. As ações que trazem prejuízo à convivência humana ou ao equilíbrio das forças naturais são punidas seja por autoridade tribal ou por ritos religiosos, pois irritam os espíritos e trazem calamidades públicas como enchentes, secas, enfermidades, mortes, etc. Assim o africano deve respeitar os bens da vida (PIAZZA, 1996, p. 60).

3.3 Formação das religiões afro-brasileiras

Com a escravidão e a posterior migração dos diferentes clãs africanos para o Brasil ocorre uma brusca ruptura na religiosidade do povo ioruba. Nesse sentido Prandi (2005, p. 38) relata:

A escravidão destruiu as estruturas familiares dos africanos trazidos como escravos para a América submeteu-os a um ritmo de trabalho compulsório e alienado, impôs novas crenças e um novo modelo de vida cotidiana que pressupunha outra maneira de contar o tempo e de concebê-lo. Assim, quando a religião dos orixás foi reconstituída entre nós, muitos dos aspectos e conceitos da antiga cultura africana deixaram de fazer sentido e muitos desapareceram. Mas muito das velhas ideias e noções se reproduziram na cultura religiosa dos terreiros de candomblé e de outras religiões dedicadas aos orixás iorubanos, voduns fons e inquices bantos, assim como muita coisa se conservou, em maior ou menor escala, em aspectos não religiosos da cultura popular de influência africana.

Toda sorte de desafios foi imposta à religiosidade africana com a mudança para o Brasil, e, na tentativa de se manter viva precisou de muitas readaptações perdendo muitas de suas características originais.

Na África, os iorubas já nasciam dentro da tradicional religiosidade africana, porém ao migrar para o Brasil a família-de-santo não corresponde à mesma família biológica e as ideias sobre reencarnação dos antepassados dentro da mesma família fica sem referência. A vinculação dos orixás a rios e regiões geográficas da África também sofre bruscas alterações. Por exemplo, Iemanjá, originalmente era uma divindade de rio, cultuada em território controlado por Oió, um dos maiores impérios ioruba. Aqui no Brasil assume o papel de Rainha do Mar, protetora da maternidade e da saúde mental (PRANDI, 2005, p. 108).

No Brasil estabeleceram-se diversas religiões de origem africana e dentre elas, pode-se citar o babaçuê, no Amazonas e no Pará; o batuque, no Amazonas, Pará e Rio Grande do Sul; o Candomblé, na Bahia; o Catimbó, do Piauí ao Rio Grande do Norte; a pajelança, o batuque e o babaçuê, no Amazonas e Pará; a Casa de Minas no Maranhão; a Umbanda, macumba e quimbanda no Espírito Santo, Rio de Janeiro e São Paulo; o Xangô em Alagoas, Paraíba, Pernambuco e Sergipe. Em meio a essa diversidade as duas principais religiões, entretanto, foram a Umbanda e o Candomblé com diversas outras variáveis (ACQUAVIVA, 1988, p. 72).

Em meio a esta formação é importante frisar que o sincretismo das religiões não ocorreu apenas entre as religiões estabelecidas no Brasil e as religiões africanas. Esse sincretismo se deu também entre as próprias religiões africanas, visto que os escravos não foram capturados em uma única região do continente africano. Assim, quando colocados elementos das diferentes nações do continente Africano, passou a existir a combinação de elementos dentro das senzalas e quilombos, que foram propulsores de importantes mudanças. Por exemplo, em algumas nações um mesmo Orixá era feminino, em outras, masculino. Tal

sincretismo, entretanto, não alterou as bases ritualísticas e o culto aos Orixás (RAMANUSH, 2000, p. 8).

No entanto, a religiosidade africana originalmente primava pela evocação dos espíritos da natureza local e pelos ancestrais. Assim, estando em solo brasileiro precisariam readaptar-se a nova realidade ao invés de se prenderem ao território que originalmente eram cultuadas as divindades africanas. A estratégia foi então adotar os espíritos das terras brasileiras em substituição aos inquices africanos, que por questões evidentes, não poderiam ser transferidos para o Brasil já que estavam presos ao território originalmente cultuados. Nesse liame emerge o caboclo que nada mais é do que o espírito de um índio ancestral brasileiro que forma o epicentro dos chamados candomblé caboclo que tempos depois foi adotado pela Umbanda e passou por novas transformações sem perder a mitologia da origem indígena e o uso do tabaco e de artefatos indígenas (PRANDI, 2005, p. 121).

Do processo sincrético entre as religiões africanas e a crença dos índios brasileiros emergiu o Candomblé, também conhecido como gira caboclo. Os índios praticavam a pajelança, e tal rito tinha alguma semelhança com os cultos negros, pois também cultuavam a água, as matas e os astros. Estando ambos na condição de opressão, aos poucos misturaram suas crenças, surgindo assim uma nova religião. Outras formas de cultos originárias desta união foram o Toré, Babaçue e o Catimbó, que completaram os quatro principais modelos formadores da Umbanda. (RAMANUSH, 2000, p. 10-11).

Em solo brasileiro muitas concepções religiosas Africanas se enfraquecem como a reencarnação dos ancestrais, visto que a família iniciada no Candomblé se difere da família-de-santo; a diferente concepção de tempo africana teve que adequar-se ao calendário ocidental; a mistura com outras concepções religiosas traz mudanças nos ritos e costumes; o espaço geográfico é alterado e assim aos orixás foram atribuídos novos papéis.

Outro ponto a ser destacado está na moralidade. A concepção do oposto entre bem ou mal, certo e errado, Deus e diabo, com sendo categorias mutuamente contrapostas não era adotada dentro das concepções africanas. E dessa forma os pedidos feitos aos orixás poderiam ser atendidos indiscriminadamente mesmo que fossem para rogar azar a outra pessoa. Para ter uma base ideológica moral o Candomblé passa a adotar concepções advindas do espiritismo Kardecista e nasce a Umbanda com feições brancas, porém mestiça. Distintamente do modelo africano

a Umbanda passa a ser fortemente marcada por concepções que valorizam a caridade, que se traduz em um trabalho desinteressado em prol do outro. Assim, os espíritos dos mortos devem praticar a caridade, ajudando os fieis e clientes a solucionarem toda sorte de problemas e as práticas de ajuda mágica passa a constituir o centro do ritual Umbandista (PRANDI, 2005, p. 133).

Apesar dessa mudança, a Umbanda não abandona totalmente as práticas mágicas, tem início a um jogo de contradições, e seguindo o modelo católico a Umbanda foi obrigada a ter em conta os dois lados: o bem e o mal. E mesmo adotando a noção do mal, não se pôs a combatê-lo, mas a formar outro lado Umbandista. Então, formalmente a Umbanda afirma trabalhar apenas para o bem, mas formou-se uma espécie de segunda personalidade no qual a prática mágica não recebe nenhum tipo de restrição ética e todos os pedidos, vontades e demandas de clientes e devotos são atendidos. Se for para o bem do cliente, não há limites e a relação que se estabelece é entre o cliente e a entidade que o beneficia. Esse modelo se aproxima das antigas relações entre devoto e orixá existente na África, porém sem os outros mecanismos sociais de controle da moralidade. A tal território religioso atribuiu-se o nome de quimbanda (PRANDI, 2005, p. 80).

E a partir deste marco constitui-se a oposição entre o bem e o mal. O bem personificado pelos Orixás, espíritos da natureza como caboclos, pretos velhos e outros guias; o mal passou a ser remetido a Exu transfigurado na figura do diabo. O exu da quimbanda, porém, não se enquadra nem como a diabo dos cristãos e nem no orixá Exu advindo da concepção do Candomblé africano. Dentro da quimbanda, trata-se de espíritos de seres humanos cujas biografias terrenas foram plenas de práticas antissociais, como: bandidos, prostitutas, meliantes, e outros tipos sociais. Do lado mal da Umbanda cunhou-se ainda o Exu feminino denominado Pombagira, isso porque as religiões tradicionais sempre trataram as mulheres como seres perigosos, voltados para o feitiço e desencaminhamento dos homens, fonte de pecado e perdição. A elas coube a fatia da magia ligada a assuntos amorosos e assim cada forma espiritual tem sua magia nada desprezível que poderá ser utilizada para interesses próprios de devotos e clientes (PRANDI, 2005, p. 134).

Assim, o movimento Umbandista emerge no Brasil no final do Século XIX, utilizando como cenário a miscigenação existente entre os cultos dos negros, índios e brancos, conhecidos como Macumbas, Candomblés, Catimbós, Torés, Xambás, Babassuês, Xangôs, dentre outros. Envolto nessa miscigenação, começaram a

manifestar-se entidades espirituais por meio da incorporação de índios (Caboclos) e de Pais-velhos, que traziam mensagens dos espíritos ancestrais desses povos. Por meio do sincretismo ocorreu a inclusão da cultura Católica, que fez assimilar os santos a entidades. Logo passaram a aparecer entidades que se apresentavam como Crianças, e esse processo mediúnico completou a base de sustentação doutrinária umbandista (RIVAS NETO, 2007, p. 10).

Este tripé – Criança, Caboclos e Pais-velhos – corresponde ao inconsciente coletivo com seus valores, sendo que a forma infantil representa o início do ciclo e a pureza; o Caboclo representa a forma adulta e o valor da fortaleza e da simplicidade, e o Pai-velho representa a forma cujos valores são a sabedoria e a humildade. Dessa forma, as entidades representam as qualidades a serem cultivadas por todos os umbandistas (RIVAS NETO, 2007, p. 10).

O processo histórico de sincretismo entre a Umbanda e o Espiritismo ocorre nos seguintes termos. O espiritismo valoriza em sua linha doutrinária, três diferentes aspectos: a filosofia, a religião e a ciência. Com relação à religiosidade espírita, sabe-se que Deus é a inteligência suprema; com relação à sua filosofia, admite que os mortos passam através dos médiuns os conhecimentos necessários para o aperfeiçoamento espiritual, e com relação ao estudo científico, verificam-se fenômenos espíritas cuja a codificação foi realizada por León Hippolite (/1869), mais conhecido por Allan Kardec. Diante de tais fatos, em 1920 foi fundado no Rio de Janeiro – Niterói o Centro Nossa Senhora da Piedade, por Kardecistas sob direção do Mèdium Zélio de Moraes, o qual em uma de suas sessões, fez baixar a falange dos Pretos-velhos e a dos Caboclos que, respectivamente, se manifestaram como espíritos dos escravos africanos e dos índios brasileiros. Atualmente muitos pesquisadores consideram tal centro como sendo um dos primeiros Terreiros de Umbanda (RAMANUSH, 2000, p. 15).

O mais destacado processo sincrético, entretanto, ocorreu entre as religiões afro-brasileiras e os conceitos cristãos dos católicos. Na época, as minorias religiosas eram extremamente marginalizadas, os índios, negros e mestiços eram constantemente discriminados pela Igreja Católica e pela polícia, com acusações de feitiçaria, macumba ou curandeirismo. Há nesse ponto que se considerar uma curiosidade: a ignorância dos que se utilizam do termo macumba para generalizar ou discriminar as religiões afro-brasileiras. A palavra macumba nada tem a ver com maldade ou algo similar, trata-se de um termo que se refere a um instrumento

musical-religioso, uma espécie de tambor. A palavra macumba significa “som assustador” e sua má utilização culminou na utilização pejorativa que foi incorporada ao dicionário brasileiro, sem fundamento etimológico. De forma similar tem-se o termo feitiçaria, derivado do termo francês fetiche, que significa “fé no poder energético dos amuletos” (RAMANUSH, 2000, p. 12-13).

Observa-se que a mentalidade e as concepções acerca das religiões africanas eram tão enraizadas que acabaram por atribuir significados totalmente inconsistentes às palavras e à percepção que se tinha dos fatos.

No sincretismo ocorrido entre o catolicismo e as religiões africanas, a maior parte dos orixás passou a assumir o papel dos santos da Igreja Católica, Exu assume o papel do diabo, o sacrifício foi substituído pela oração, a quebra de tabu pelo pecado, a Oxalá se atribuiu o papel de Jesus Cristo, a Olorum dos iorubas ajustou-se a concepção do Deus pai-judaico-cristão (PRANDI, 2005, p. 76-77).

Apesar do sincretismo, alguns atributos pertencentes à religiosidade africana estão no fato de que os africanos não fazem imagens do Ser Supremo, ou o fazem raramente por influência de estranhos; possuem lugares de cultos, mesmo que normalmente modestos como pequenas cabanas, altares junto aos caminhos ou cumes de montanhas. As oferendas são feitas para pedir saúde, vida, sucesso etc.; fazem preces diariamente, mas têm preferência por preces comunitárias, com danças e cantos; as preces e cantos são pouco formais; nos ritos impera a criatividade, deixando-se empolgar pelo dinamismo e eficácia dos seus ritos; já os ritos de passagem são levados a sério; os ritos de iniciação garantem a boa integração na comunidade dos vivos, e os ritos fúnebres garantem a benevolência dos antepassados, justamente por isso devem ser bem-feitas (PIAZZA, 1996, p. 63).

Observa-se a forte presença ritualística das religiões africanas. Tais rituais, porém, são caros e o candomblé é uma religião bastante dispendiosa. Em uma cerimônia muitos gastos podem ser somados como a compra de artigos religiosos, colares, pulseiras, atabaques, agogôs, tecidos e adereços para as roupas, animais para sacrificar e também para servir a adeptos, clientes e simpatizantes. Esse fato fez com que muitos ritos fossem cada vez mais raros e mais simples. Os clientes tornaram-se uma importante fonte de aquisição de recursos para o terreiro. Os clientes, porém, não tem compromisso com a religião apenas pagam pelo jogo de búzios e outros trabalhos mágico e voltam quando quiserem. A mãe de santo cuida dos adeptos e dos clientes do terreiro (PRANDI, 2005, p. 13).

Após conhecer um pouco sobre o percurso da religiosidade afro-brasileira, é importante também conhecer sobre a formação neopentecostal, suas fases, teologia e origens institucionais da IURD.

3.4 A mutação pentecostal: pentecostal, deuteropentecostal e neopentecostais

A Igreja Universal do Reino de Deus tem suas bases teóricas no Neopentecostalismo⁹, ou seja, em uma nova ramificação do Pentecostalismo. Santos (2002, p. 15) define o Pentecostalismo como uma religião nascida do protestantismo, que considera a crença no Espírito Santo como crença maior em torno da qual se estabelecem as demais práticas religiosas. O nome é originário de Pentecostes, festa judaica religiosa e posteriormente Cristã, em que o Espírito Santo desceu sobre os apóstolos dando início ao Cristianismo. O centro do Pentecostalismo é o batismo no Espírito Santo, ou seja, a presença espiritual santa que é normalmente expressa com sinal exterior de palavras estranhas.

Na classificação apresentada por diversos historiadores, o Pentecostalismo brasileiro pode ser dividido em três fases, também denominadas ondas conforme classificação criada por Freston (1993, p. 66) tais ondas compreendem as fases: pentecostalismo clássico, deuteropentecostalismo e neopentecostalismo.

A primeira onda, o pentecostalismo clássico, ocorreu por volta de 1910 e perdurou até 1950. Nesse período, deu-se a fundação quase simultânea da Congregação Cristã (1910) e da Assembleia de Deus (1911). A ênfase está no dom de línguas, na crença de uma volta iminente de Cristo e na salvação paradisíaca, além do comportamento radical de sectarismo e ascetismo de rejeição ao mundo exterior (FRESTON, 1993, p. 66).

A segunda onda denominada deuteropentecostalismo ocorreu por volta dos anos 50, época em que surgem as igrejas do Evangelho Quadrangular (1953), O Brasil para Cristo (1955), Deus é amor (1962), e a Casa da Bênção (1964). As principais transformações trazidas pela segunda onda estão na ênfase dada a cura divina e a utilização de meios de divulgação do evangelho por meio até então

⁹ O prefixo neo apresenta-se bastante apropriado tanto por representar a formação recente quanto por remeter ao caráter inovador do Neopentecostalismo em relação ao Pentecostalismo (MARIANO, 2005, p. 33).

inéditos como uso da rádio, tendas, ginásios, estádios, lonas, praças públicas, dentre outros (FREESTON, 1993, p. 67-68).

Mariano (2012, p. 25) acrescenta que esse período foi marcado por grandes cruzadas nacionais evangelísticas, pelo evangelismo em massa, com ênfase na cura divina, e pela utilização de meios de comunicação, como rádio, revistas, jornais e folhetos.

O neopentecostalismo constitui-se como a mais recente ramificação pentecostal, tem início no final dos anos de 1970 e se fortalece no decorrer dos anos de 1980 e 1990, sendo suas principais representantes a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980), Cristo Vive (1986), Sara Nossa Terra (1976), Comunidade da Graça (1979), Renascer em Cristo (1986), Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (1994) dentre outras (MARIANO, 2012, p. 32).

Ao contrário das igrejas enquadradas nas ondas anteriores, as que estão classificadas com o prefixo neo, apresentam muitas transformações em relação a suas antecessoras.

3.4.1 As mudanças advindas da 3ª onda e a formação do Neopentecostalismo

Após traçar um retrospecto da trajetória histórica anterior à instituição da IURD, para mostrar a influência do Pentecostalismo sobre suas linhas teóricas, deste ponto em diante serão apresentados aspectos diretamente ligados à sua constituição.

Cada fase histórica sofre grandes influências sociais, políticas e culturais de sua época e, mesmo entre as doutrinas mais conservadoras, observam-se traços de mudanças comportamentais para se adequar a novos contextos e formas de pensar. A terceira onda do Pentecostalismo traz grandes mudanças e o termo Neopentecostalismo passa a ser utilizado para se referir à formação recente das atuais Igrejas pentecostais, em especial a IURD.

Para caracterizar essa nova fase vivenciada pelas doutrinas neopentecostais, Bittencourt (1994, p. 41) ressalta que agora as denominações religiosas participam ativamente de políticas partidárias, mantêm uma função

terapêutica baseada na cura divina e procedem com rituais de exorcismo, contêm altas doses de misticismo e utilizam-se da Teoria da Prosperidade.

Ainda caracterizando essa nova fase, apresentam-se as declarações de Oro (1992, p. 7-44), que afirma que as Igrejas dessa nova fase são autóctones, ou seja, naturais dentro da região onde se instalam, têm uma liderança forte, normalmente têm pouca tolerância a teorias doutrinárias que se oponham às suas, e nem sempre estão abertas ao ecumenismo. São contrárias aos cultos afro-brasileiros, são abertas aos meios de comunicação em massa e estimulam a expressividade emocional, enfatizam rituais de cura e exorcismo, organizam-se em estruturas empresariais, utilizam-se de técnicas de *marketing*.

Em síntese apresentada por Mariano (2012, p. 109-187), os pontos fundamentais que caracterizam o Neopentecostalismo são: 1) A Teoria da Prosperidade, 2) A guerra espiritual contra o diabo e 3) A liberalização dos estereótipos usados e costumes de santidade. Oro (1996, p. 240) cita ainda o que seria um quarto ponto característico, que é o fato de as Igrejas se estruturarem empresarialmente. A seguir, cada aspecto caracterizante do Neopentecostalismo será comentado.

3.4.2 Teologia da Prosperidade

Com relação à Teologia da Prosperidade, Batista (2005, p. 127) apresenta uma breve síntese explicando que essa teologia enfatiza o bem-estar material como sendo uma forma de bênção divina. Essa corrente religiosa situa-se dentro da concepção dos 'filhos do rei', em que o privilégio de ser filho do rei propicia o direito de receber um tratamento especial, visto que também goza de uma relação especial, viva e de primeira mão, com o Pai celestial, Rei e Senhor. Assim, somente é necessário seguir as disposições reais divinas para ser materialmente próspero.

Historicamente, as origens e ideologias que culminaram no evangelho da Prosperidade tiveram início nos anos de 1940, mas apenas nos de 1970 encontraram guarida em grupos evangélicos para sua disseminação.

A formação dessa corrente ideológica é explicada por Mariano (2012, p. 150) e, nesse estudo, transcrita em ordem cronológica. Até chegar aos profetas da prosperidade, os pensamentos e as teologias percorreram um vasto caminho que se

iniciou com o movimento do Novo Pensamento, Confissão Positiva e, por fim, Evangelho da Prosperidade.

O movimento do Novo Pensamento defendia a ideia de que era possível obter efeitos benéficos através do pensamento positivo. Essa crença enfatizava as forças metafísicas e promovia a ideia de que, sendo o homem feito à imagem e semelhança divina, e tendo o pensamento certo, não assumiria o papel apenas de criatura, mas também de criador e poderia, então, atrair coisas boas ou más para suas vidas. As doenças provinham muito mais da mente do que de outros aspectos físicos; assim, o pensamento positivo teria um efeito regenerador (RUMELT, 2011, p. 68).

Mariano (2012, p.151) apresenta um breve relato sobre Phineas Quimby, no qual informa que ele era estudante de espiritismo, ocultismo, hipnose e parapsicologia e, para produzir sua filosofia, curou e inspirou Mary Baker Eddy, que, no futuro, tornou-se fundadora da Ciência Cristã. Drury (2002, p. 100) acrescenta que Phineas acreditava na força do pensamento para curar doenças, e afirmava que essa era a mesma técnica utilizada por Jesus.

Mary Baker Eddy (1821-1920), após sofrer uma queda no gelo, achou que ficaria impossibilitada de voltar a andar; porém, dedicou-se a rezar e a ler o Antigo Testamento para ajudar em sua recuperação. Nesse ponto, tem-se início o surgimento da Ciência Cristã, tendo Baker como líder espiritual. Baker acreditava que Deus havia trabalhado por seu intermédio, e buscou unir-se a outros espiritualistas com visão metafísica semelhante da cura e da consciência espiritual (DRURY, 2002, p. 108).

Segundo Buonomano (2011, p. 181), para a Ciência Cristã, a enfermidade e a doença são problemas advindos do espírito e, por esse motivo, ela evita a medicina convencional, recorrendo ao poder da oração para cura.

Em 1875, Baker lança o livro *Science and Health*, que defendia os preceitos de sua crença, e se tornou a bíblia de seus seguidores (DRURY, 2002, p. 71).

Os escritos de Mary, por sua vez, influenciaram as doutrinas de Essek Willian Kenyon (1867-1948), mesmo sendo considerados heréticos por muitos evangélicos dos Estados Unidos. Kenyon era metodista, escritor, pregador batista, pentecostal, porém, itinerante e sem vínculos denominacionais. Tornou-se também um importante radialista no final dos anos de 1930 e início dos anos de 1940.

Inclinou-se aos estudos das seitas metafísicas e tornou-se o autor original da teologia Confissão Positiva (LUZ, 2011, p. 59).

Em definição apresentada por Romeiro (2005), a Confissão Positiva refere-se literalmente a trazer à existência o que declaramos verbalmente, uma vez que a fé é uma confissão. Ainda segundo Romeiro (2005), Kenyon defendia algumas posições doutrinárias, dentre as quais se podem citar:

A natureza humana é espírito, alma e corpo, porém é mais fundamentalmente espírito; Deus criou o mundo pronunciando palavras de fé, e faz tudo o mais pela fé, e espera-se que exerçamos o mesmo tipo de fé; Na queda, os seres humanos receberam a natureza de Satanás e perderam para ele o seu domínio divino, fazendo-o Deus legal deste mundo; Jesus morreu espiritualmente, como fisicamente, recebendo a natureza de Satanás, sofrendo no inferno para nos redimir, e assim nasceu de novo; Através da nossa confissão positiva com o tipo de fé de Deus, podemos vencer a doença e a pobreza (ROMEIRO, 2005, p. 91).

Após a compreensão das posições doutrinárias apresentadas pelo autor, pode-se observar grande semelhança e derivação dos pressupostos vistos, anteriormente, na corrente do Novo Pensamento, com a variante que, em uma linha, o poder se reteve no pensamento e, na outra, a verbalização se fazia necessária.

Um nome amplamente conhecido na Teologia da Prosperidade é o de Kenneth Hagin (1917-2003), nascido no Texas, EUA, e considerado por muitos, como o “pai da Teologia da Prosperidade”. Porém, na realidade, o teólogo pioneiro da Teoria da Prosperidade foi mesmo Kenyon. Mas foi Hagin quem promoveu a divulgação e a disseminação da teoria. De acordo com Mariano (2012, p. 151), Hagin chegou a plagiar escritos de Kenyon e, posteriormente, alegou que o Espírito Santo revelou a mesma coisa aos dois. Mesmo com tais declarações suspeitas, foi por meio dele que a teologia ganhou destaque e adeptos.

De acordo com Luz (2011, p. 59), Hagin era um pregador batista que também acreditava em cura divina, e logo se associou aos pentecostais, sendo batizado com o Espírito Santo em 1937, quando consagrado como pastor na Assembleia de Deus até 1949, ano em que iniciou um ministério itinerante. Em 1962, fundou seu próprio ministério, caracterizado por transes, visões, profecias, revelações e experiências sobrenaturais. Hagin declarou que, em diversas ocasiões, conversou pessoalmente com Jesus, além de outras experiências extrassensoriais, inclusive fora-do-corpo. Inspirado por Kenyon, Hagin aprendeu os ensinamentos de

cura divina e confissão positiva e disseminou, através de livros, cassetes e palestras, essa linha doutrinária.

Chegando ao desfecho da cronologia histórica da Teologia da Prosperidade propriamente dita, observa-se que, por intermédio das ideias de Kenyon e Hagin, numerosos pregadores dos EUA, durante os anos 60 e 70, utilizaram-se das mídias televisivas para veicular a doutrina (LUZ, 2011, p. 60).

A partir de 1970, a doutrina ganhou maior projeção por meio do ministério de Kenneth e Glória Copeland, discípulos de Hand e escritores do livro *The Laws of Prosperity*, que radicalizaram, prometendo que Deus daria um retorno cem vezes maior para os que entregassem fielmente seus dízimos e ofertas. A comunicação em massa e a utilização dos recursos televisivos eram presença constante. Os custos dos meios midiáticos aumentaram e, com ele, a ambição e a necessidade dos televangelistas de conseguirem mais recursos. Assim, as exigências econômicas para divulgação da mensagem acabaram por incorporar e solidificar a doutrina da prosperidade. No Brasil, a Teologia da Prosperidade se espalhou por diversos segmentos evangélicos, mas, em especial, entre os mais ativos difusores do televangelismo (MARIANO, 2012, p. 40-41).

Segundo Luz (2011, p. 61), a doutrina da prosperidade torna-se um conceito base e norteador nas Igrejas Universais do Reino de Deus, denominação que já chamava a atenção da mídia da década de 1980.

Além da Teoria da Prosperidade, outras linhas teóricas norteiam o Neopentecostalismo e, de certa forma, complementam-se mutuamente.

3.4.3 A guerra espiritual contra o diabo

A guerra espiritual, além de ser outra teologia que também faz parte das teologias que regem o Neopentecostalismo, foi igualmente influenciada pela Teologia da Prosperidade.

Risério (2007, p. 197) relata que, de acordo com a Teologia da Prosperidade, aquele que se converte nasce em Cristo, tornando-se filho de Deus. Deus, como Senhor do universo, coloca tudo à disposição de seus filhos. Para que filhos de Deus detenham a posse dos bens que Deus lhes concede, basta declarar essa posse. Mas nesse ponto nasce o questionamento: Porque nem todos os convertidos são prósperos, amargando antes a pobreza e o sofrimento? Para explicar tal

discrepância, os doutrinadores neopentecostais explicam que isso acontece por obra do maligno satanás. Assim, para gozar da prosperidade herdada de Deus por direito, é preciso vencer as investidas do diabo, que quer desacreditar Deus perante o fiel, tirando-o do caminho da salvação e conduzindo-o à perdição eterna. Dentro desse contexto, insere-se o princípio doutrinário da guerra espiritual.

De acordo com Nascimento (2013, p. 59), a definição de batalha espiritual é a luta que o homem enfrentará após sua conversão, em que, ao morrer para o pecado e renascer para uma vida de santidade, recebe o Espírito Santo de Deus e também a missão de se posicionar contra todo reino das trevas, que se levanta contra sua vida, tentando fazer com que retorne ao mundo do pecado.

De acordo com Kivitz (2006, p. 81), dentro do movimento da batalha espiritual, existe grande ênfase e manipulação de 'poderes espirituais', visando a solução de problemas e o acesso ao conforto. Nas batalhas na luta contra o diabo, existem diversos rituais, como quebra de maldições, orações de renúncia e também grandes ajuntamentos em auditórios, onde há fogo santo no altar e unções sobre as massas, ênfase em fenômenos ou modismos, como disco ao contrário com mensagens subliminares, alinhamento de planetas, dentes de ouro, unção do riso, unção do emagrecimento, cair no espírito, revelações, visões, correntes, vigílias, fogueira santa e os votos, entre tantas outras expressões ritualistas. Tais formas demonstram que há pouco interesse no discipulado e são preferíveis intervenções instantâneas com soluções mágicas, encontradas em uma oração feita em apenas uma noite, supostamente sob o comando do Espírito Santo.

Em seus discursos, as linguagens características do meio militar são constantemente utilizadas. Termos como “tendo o Senhor Jesus como comandante”, “A Igreja tem a missão de libertar”, “mas que esta se dá contra os principados e as potestades”, “o inimigo é o diabo”, distribuem os papéis nas formas a seguir apresentadas:

Quadro 6 - Comparativo entre termos utilizados para referenciar bem x mal

SALVAÇÃO	CONDENAÇÃO
Comandante: Deus	Comandante: Diabo
Exército: Bispos, pastores, obreiros e fieis	Exército: principados, potestades, hostes espirituais
Missão: libertar (Através do confronto, tanto na Igreja quanto fora dela)	Missão: escravizar (Criando dependência do homem através de recursos materiais)
Arma: Bíblia	Arma: As mundanidades proclamadas por diversos componentes (TV, Igreja Católica, Imprensa etc.)
Estratégia: Salvação emergente da alma	Estratégia: Condenação da alma
Tática: destruir, derrotar, queimar o inimigo	Tática: aprisionar, amarrar, acorrentar

Fonte: Moura (1999, p. 620)

O quadro anterior apresenta os lados opostos do duelo, seu comando, seus exércitos, suas missões, armas, estratégias e táticas. Porém, dentro da interpretação neopentecostal, a personificação do mal esta representa por vezes em religiões opostas.

Tendo a teoria da guerra espiritual como base norteadora de suas ações, um processo perigoso de perseguição religiosa tem então se desencadeado. E, nesse sentido, Mariano (2012, p. 116) se posiciona:

A partir de sua interpretação bíblica, pastores e fiéis avaliam e criticam tudo à sua volta. Elegem o mundanismo e as outras religiões como alvos de prediletos ataques. Isto é, canalizam sua agressividade para os de fora de seu grupo. Tudo que repudiam nas religiões com as quais se relacionam e concorrem, visa a aclamá-los como detentores da verdade e virtude bíblicas que conduzem à salvação. Mas, quando, para cumprir ordens pretensamente divinas e impor sua verdade, avançam destemidos além das fronteiras dos templos, correm o risco de desencadear senão a guerra santa, ao menos uma perversa maré de atos de intolerância explícita (MARIANO, 2012, p. 116).

Conduzidos por um discurso agressivo, líderes fortes e produções midiáticas, pode-se observar um cenário desencadeante de diversos processos de conflitos sociais.

De acordo com Silva (2007), embora exista uma grande referência às denominações neopentecostais e, em específico, às IURDs, é possível incluir também nesse processo algumas denominações mais antigas que, talvez, por sofrerem influências das mais recentes, também passaram a adotar posições de intolerância cada vez maiores em relação às religiões afro-brasileiras. Antes essa postura era adotada em relação a Igreja Católica.

Ainda Silva (2007) faz relevante consideração que merece ser aqui transcrita:

O termo “ataque” está sendo usado aqui no sentido de uma investida pública de um grupo religioso contra outro. Certamente que as razões deste ataque se justificam do ponto de vista do “atacante”, por convicções religiosas. E, deste ponto de vista, o termo é visto como sinônimo de “evangelização”, “libertação”, etc. Faz parte, aliás, de um léxico “belicoso” (no qual figuram outros termos como “batalha”, “guerra santa”, “soldado de Jesus”, etc.) presente no discurso Neopentecostal que descreve suas ações contra o demônio e os sistemas religiosos que supostamente o cultuam. Do ponto de vista dos grupos afro-brasileiros, obviamente o ataque possui inúmeros outros significados, sendo visto como sinônimo de “intolerância religiosa”, “preconceito”, “discriminação” etc. (SILVA, 2007, p. 9).

Tratando-se do âmbito religioso, quando o discurso estimula entraves espirituais, indicando ou referenciando outro grupo como exemplo do que deve ser combatido, acaba por estimular a intolerância religiosa, favorecendo preconceitos e discriminações. Esse discurso tem uma força de influência tamanha que legitima as ações dos seus seguidores que, convencidos de sua “missão”, acreditam que estão fazendo o que é certo. Por outro lado, o grupo atingido desencadeia contrarreações. Essa situação é capaz de provocar intensos conflitos religiosos.

Do ponto de vista da pedagogia guerreira podem-se mencionar os Gladiadores do Altar que é um projeto promovido para a juventude iurdiana com o objetivo de formar e orientar jovens vocacionados para a fé Cristã (CRUZ, 2015).

Porém, religiosos do Candomblé e da Umbanda impetraram um pedido de investigação no Ministério Público Federal em 22 capitais brasileiras temendo o aumento da intolerância religiosa e a postura paramilitar (FANTI, 2015).

Figura 11 - Foto de turma de Gladiadores do Altar



Fonte: <http://www.dm.com.br/wp-content/uploads/2015/03/Ft-Gladiadores-publicada-pela-Universal.jpg>

O temor dos religiosos de matrizes afro-brasileiras não é infundado, pois após muitos episódios de preconceitos e discriminações temem o aumento da intolerância religiosa.

Figura 12 - Jovens integrantes do Projeto Gladiadores do Altar em frente ao Templo de Salomão



Fonte: <http://www.universal.org/noticia/2015/03/08/conheca-o-novo-projeto-gladiadores-do-altar-32332.html>

Dentro todas as características de mudanças apresentadas pelo Neopentecostalismo por meio do relato dos autores, este estudo terá uma maior envolvimento com o aspecto que incide sobre a intolerância religiosa observada dentro das IURDs em relação às religiões mediúnicas e afro-brasileiras, e que será mais especificamente tratada em tópico destinado a esse fim.

3.4.4 A liberalização dos estereótipos de santidade e a nova estrutura empresarial das Igrejas neopentecostais

Mariano (2012, p. 187) relata que os pentecostais, por várias décadas, foram facilmente conhecidos e identificados por seus estereótipos. As mulheres usavam

longos cabelos, vestidos ou saias bem compridas, não utilizavam adornos como joias, colares, pulseiras ou maquiagem. Os homens utilizavam camisas com mangas até o pulso, normalmente com os botões fechados até o colarinho, ternos e gravatas e todos tinham o costume de andar sempre com a bíblia debaixo do braço de forma que bastava vê-los para identificá-los.

Outros autores também traçam interpretações sobre essa fase:

Este código seria o meio para se alcançar a salvação, através da observância de certos tabus puritanos, tais como os referentes à bebida alcoólica, televisão, cinema e cigarro. Estes tabus têm como efeito destacar publicamente os pentecostais do resto da população (FRY & HOWE, 1975, p. 81).

Assim, a Igreja pentecostal separa os seus membros do mundo com a condição de criar para eles um mundo separado, não só do ponto de vista ético (o crente não fuma, não bebe, não adultera, não fica em bar, não vive pelas ruas, não vê televisão, não vai ao cinema, não escuta rádio), como do ponto de vista de uma rotina de vida (BRANDÃO, 1996, p. 142-143).

Para exemplificar o rigor existente com relação aos costumes, Mariano (2012, p. 197) apresenta um trecho do Regulamento Interno para Membros, publicado pela Igreja Pentecostal Deus é Amor, que, posteriormente, foi nomeado de Doutrina Bíblica para os dias de hoje e que foi destinado a orientar os costumes dos fieis.

[...] 1) quanto aos homens, não podem andar *seminus* (sem camisa ou só de shorts), ter cabelos compridos, deixar costeleta, barba ou bigode, usar joias pecaminosas, óculos vaidosos, roupas mundanas e tatuagens; 2) quanto às mulheres, podem andar de bicicleta, de cavalo ou moto somente “por extrema necessidade”, mas não podem cortar os cabelos, usar peruca ou qualquer penteado vaidoso, nem se lhes permite o uso de calça comprida, sapatos com salto, cintos exagerados, joias pecaminosas, óculos vaidosos, pinturas, roupas indecentes, e nem mesmo depilar o corpo e fazer “tranças escandalosas” nos cabelos. Todos, sem exceção, são exortados a usar trajes modestos (MARIANO, 2012, p. 197).

Através dos relatos dos autores, observa-se clara segregação entre os crentes e demais membros da sociedade. Seus hábitos e costumes os tornavam facilmente identificáveis, mas também criavam certo distanciamento influenciado pela dura disciplina.

Com o surgimento das Igrejas neopentecostais, esses estereótipos sofreram radical mudança, fazendo irromper um novo modo de ser pentecostal. Essas mudanças foram rapidamente observadas, pois, mesmo entre os que conheciam

distanciadamente os tradicionais costumes dos pentecostais, deparava-se com uma nova imagem em programas de TV, nas ruas e entre os jovens crentes (MARIANO, 2012, p. 187).

Dentro dessa nova ruptura, a busca de cuidados corporais e estéticos fez com que algumas Igrejas neopentecostais se unissem ou instituísem grupos como Atletas de Cristo, Roqueiros de Cristo, Surfistas de Cristo, entre outros. Assim, a figura tradicional do “crente” foi substituída pela de fieis usando roupas descontraídas, coloridas e cabelos da moda (PAIS, 2004, p. 51).

Dias (2008, p. 99) observa que a Teologia da Prosperidade também foi influenciadora dessa mudança neopentecostal, visto que a antiga ideologia de que o dinheiro, o sucesso, a prosperidade material eram elementos perigosos e que despertavam a vaidade, foi agora substituída pela ideia de que a riqueza, o lazer e o prazer são provas de fé que os indivíduos têm no poder transformador de Deus. A pobreza passa a indicar falta de fé.

Dessa forma, o Neopentecostalismo inaugura uma nova forma de ser crente, rompendo o sectarismo e o ascetismo, abandonando diversos costumes e hábitos pentecostais. Em termos comportamentais, isso significou a liberalização das condutas em que o fiel deveria mostrar santidade não a partir de seus estereótipos, mas a partir de uma vida santificada mostrar sua diferença em relação ao mundo. A felicidade individual, a capacidade de consumir e a prosperidade material passam a ser provas da existência de Deus e da fé do indivíduo, mudando acentuadamente o Pentecostalismo.

Na interpretação de Ultimato (1994, p. 5):

Até bem pouco tempo atrás uma fatia respeitável da Igreja Cristã empurrava todas as bem-aventuranças para o céu e para a eternidade. Dizia-se então que era necessário suportar pacientemente o sofrimento presente... A Teologia da Prosperidade está trazendo o celeste porvir para o terrestre presente.

Nesse sentido, observa-se outra grande mudança advinda por meio da terceira onda do Pentecostalismo e a transformação de concepções doutrinárias. Tais transformações não cessam, e é importante mostrar também a mudança ocorrida na Igreja com relação à sua estrutura hierárquica e empresarial.

Para se compreender a IURD, deve-se considerar sua administração hierárquica, e Figueiredo Filho (2005, p. 93) esclarece que a IURD desenvolveu uma estrutura empresarial para que pudesse se expandir e cumprir seus ideais religiosos. Assim, aproximou-se da estrutura hierárquica utilizada em Igrejas Católicas, tendo um bispo sobre os demais, setor financeiro profissionalizado, distinção entre a área teológica e a área estrutural, e plano de carreira para a liderança. A IURD formou um quadro de pastores e bispos e um quadro de funcionários de diversos escalões.

Com relação à institucionalidade da IURD, Mendes *et al* (2007, p. 285) comenta que se caracteriza por uma liderança carismática, um sistema hierárquico bem definido, que apresenta modernos modelos de gerenciamento e *marketing*, e utiliza-se intensivamente das mídias em massa.

Mariano (2008, p. 72-73) acrescenta:

A Igreja Universal, sem dúvida, é o caso pentecostal mais emblemático da opção denominacional pelas estratégias de mercado e o mais bem-sucedido. Para granjear tamanho sucesso religioso, financeiro, patrimonial, midiático e político, conta com governo eclesialístico verticalizado, gestão de tipo empresarial, quadros eclesialístico e administrativo profissionalizados, adota estratégias de *marketing*, estabelece metas de produtividade para os pastores, provê seus fiéis e clientes de oferta sistemática de serviços mágico-religiosos, possui grande disciplina eleitoral (para eleger suas bancadas políticas), arrecada recursos com eficiência e os investe no evangelismo eletrônico, em empresas de comunicação (gravadora, editora, redes de rádio e TV), na contratação de pastores, na abertura de novas congregações e de novos campos missionários (MARIANO, 2008, p. 72-73).

Toda a reestruturação mudou radicalmente o Pentecostalismo clássico que, após esses pronunciamentos, pode melhor caracterizar o Neopentecostalismo.

3.5 As origens institucionais da IURD

A Igreja Universal do Reino de Deus, segundo Romeiro (2005, p. 14), sob a influência da Teologia da Prosperidade americana, rompe com o Pentecostalismo clássico surgido em *Azuza Street*, no início do século XX, do qual conserva certos aspectos. Faz trânsito teológico, resgata elementos arcaicos da religiosidade popular e os integra com valores emergentes da pós-modernidade. Esse processo de gestação de uma nova instituição se desencadeou entre 1975-1977 e se solidificou nas décadas de 80 e 90.

A nova conjuntura mundial, segundo Romeiro (2005, p. 52-53), ao gerar mudanças no religioso, possibilitou também o surgimento de outros movimentos, como o Neopentecostalismo, do qual se origina a IURD. A base ideológica dessa nova mutação pentecostal se encontra na pregação do missionário canadense Walter Robert MacAlister, que atuou de maneira itinerante nos Estados Unidos e demais continentes (MARIANO, 2005, p. 31). Como missionário de experiência transcontinental, a pregação e a prática ritual de MacAlister eram centradas na cura divina, atuando numa linha menos legalista e já se utilizava da mídia então existente. Imprimiu na organização o perfil de sua personalidade carismática centralizadora e hierárquica. A caminhada evangelística do canadense MacAlister marca o início do Neopentecostalismo (MARIANO, 2005, p. 52) que estamos abordando.

Em seu ministério itinerante, MacAlister pregou em igrejas e tendas de lona, demonstrando experiência na invocação e no combate aos demônios e suas possessões em cultos públicos. Chamava os espíritos malignos pelo nome e os desafiava, afirmando que provinham dos cultos afro-brasileiros espíritas. Combatia a Umbanda e o Candomblé, escrevendo diversos livros a respeito desses fenômenos (FERRARI, 2007, p. 103).

Em 1959, veio ao Brasil para fazer uma campanha evangelística, onde acabou se estabelecendo e fundando a Igreja da Nova Vida, que apresenta importante papel no provimento dos principais líderes da Igreja Universal do Reino de Deus e Igreja Internacional da Graça de Deus: Edir Macedo, R. R. Soares e Miguel Ângelo (MARIANO, 2005, p. 51).

3.5.1 Fundadores e os primeiros passos institucionais

A IURD é nascida de uma ‘costela’ da Igreja da Nova Vida, uma Igreja que foi fundada em agosto de 1960, no bairro de Botafogo, no Rio de Janeiro, pelo missionário canadense Walter Robert McAlister, na esteira de um programa de rádio denominado “Voz da Nova Vida”, que foi transmitido pela Rádio Copacabana (MARIANO, 2012, p. 53).

Entre os membros da Igreja Nova Vida estava um dos principais fundadores da IURD, o atual Bispo Edir Macedo. Nascido em 1945, no interior do Rio de Janeiro, Macedo começou sua trajetória religiosa no Catolicismo e na Umbanda até

que, aos 18 anos, por influência de sua irmã, converte-se ao Pentecostalismo, passando a frequentar a Igreja Nova Vida (ORO, CORTEN e DOZON, 2003, p. 54).

Em 1975, contrariado com o elitismo da Igreja, fundou, junto com seu cunhado Romildo Ribeiro Soares e com outros pastores, dos quais se pode citar Roberto Augusto Lopes e os irmãos Samuel e Fidelis Coutinho, a Cruzada do Caminho Eterno. Edir Macedo foi tesoureiro dessa nova Igreja, devido à sua experiência profissional como agente administrativo. O grupo pregou nas casas, ruas, praças e em cinemas alugados. Dois anos, a Cruzada foi extinta e, sem a presença dos dois irmãos Coutinho, Edir Macedo, seu cunhado Romildo Ribeiro Soares e Roberto Augusto Lopes fundaram a IURD (MARIANO, 2012, p. 55-56).

Segundo Oro, Corten e Dozon (2003, p. 53), a primeira IURD foi fundada no Brasil em 1977, no bairro da Abolição, zona norte da cidade do Rio de Janeiro. O local escolhido para sediar a Igreja era antes uma pequena funerária. A Igreja Universal do Reino de Deus rapidamente se transformou no maior e mais surpreendente fenômeno religioso das últimas duas décadas no Brasil.

Em análise do contexto socioeconômico, cultural, político e religioso, vivenciado no momento da fundação da IURD, Oro, Corten e Dozon (2003, p. 53) descrevem que foi uma época bastante favorável. Isso porque, naquela época, era uma fase de elevado desemprego, crises econômicas, aumento da criminalidade, vigência de liberdade religiosa e do pluralismo do mercado religioso sem regulação estatal da religião, o declínio numérico da Igreja Católica, a larga expansão do Pentecostalismo no Brasil e a grande difusão dos meios de comunicação em massa com facilidade de acesso a eles. Tudo isso contribuiu para uma melhor aceitação das massas populares, da oferta de crenças religiosas de origem cristã e cunho mágico, terapêutico e taumatúrgico.

Edir Bezerra de Macedo sempre demonstrou um forte espírito de liderança, com tino empreendedor, administrativo e concentrador (MARIANO, 2005, p. 53-55). É filho de pai alagoano e mãe mineira, de família pobre e numerosa, sendo que dez irmãos morreram pequenos, restando outros sete. Trabalhou desde os dezessete anos na Loteria do Estado do Rio de Janeiro (LOTERJ). Fez estudos incompletos de matemática e estatística (FERRARI, 2007, p. 104).

Edir Macedo, carismático e ditador, portador de senso prático dentro da recém-fundada IURD, gradualmente cortou o espaço de seu cunhado e principal

pregador, o pastor Romildo Ribeiro Soares¹⁰. Este, tendo bom desempenho na oratória, comandava programas de rádio e televisão com sucesso. Em 1980, os dois se separaram e R. R. Soares fundou, no mesmo estilo neopentecostal, a Igreja Internacional da Graça de Deus (MARIANO, 2012, p. 64).

Ainda em 1980, Macedo e o companheiro fundador Lopes, ex-coroinha católico e ex-umbandista, instituíram o episcopado iurdiano, consagrando-se mutuamente, seguindo o modelo eclesiástico da Igreja de Nova Vida de onde haviam saído. No mesmo ano, o recém-bispo Lopes foi designado para iniciar a Igreja Universal na megalópole de São Paulo. Enquanto isso, o também Bispo Macedo começou a concentrar em si a direção da instituição eclesiástica. Em 1986, o bispo Macedo lançou a candidatura do bispo Roberto Augusto Lopes a deputado federal constituinte, o qual foi eleito pelo PTB/RJ com a maior votação na sigla. Mas em 1987, Lopes desligou-se da Universal e voltou para a Igreja de Nova Vida, acusando Macedo de ter visão apenas empresarial e mercantilista. Então, o bispo Macedo passou a imperar sozinho nos domínios da Igreja Universal (MARIANO, 2012, p. 56).

Em 1996, mudou-se para os EUA com o objetivo de estabelecer uma nova Roma e angariar dólares. Afirmava ser Nova York o novo centro do mundo, para onde todos os povos convergiriam, a exemplo de Roma, no tempo de Jesus. De lá, viajou para outros países, implantando a sua denominação religiosa, a IURD (FERRARI, 2007, p. 104).

O bispo Macedo buscou assessoria em pastores norte-americanos, mas não obteve sucesso junto à população americana. Após quatro anos de insistência, voltou o trabalho evangelístico para os imigrantes hispânicos daquele país. Também, noutros países concentrou sua atenção nos imigrantes, pobres e desenraizados culturalmente. A Igreja captou as crises dessa clientela e a trabalhou na sua pregação, a partir das carências da massa popular envolvida. A IURD, habituada a atender excluídos sociais no Brasil, exporta seu *know-how* em criar ilhas de reencantamento entre classes médias e pobres nas grades metrópoles mundiais (FERRARI, 2007, p. 105).

Nos anos de 1990, devido a muitas críticas e acusações da imprensa, de denúncias legais e inquéritos policiais contra a Igreja e seus líderes, Macedo, para evitar que possíveis sanções penais contra si prejudicassem a denominação,

¹⁰ Doravante referido como R. R. Soares.

renunciou formalmente ao posto de secretário-geral. Temendo ser preso no Brasil, passou a estender mais e mais sua permanência nos Estados Unidos, onde implantou a Igreja em 1996. Para substituí-lo na liderança nacional da denominação, nomeou o pastor Renato Suhett, cuja posição logo seria estrategicamente enfraquecida e desprestigiada mediante a transferência de suas funções administrativas a outros bispos e a divisão do poder eclesiástico no país em regiões (ORO, CORTEN e DOZON, 2003, p. 55).

A partir de meados da década de 1990, com a vasta dimensão numérica e geográfica obtida pela denominação no Brasil e no exterior, a cúpula eclesiástica consagrou dezenas de novos bispos, que assumiram cargos de dirigentes denominacionais em níveis nacional, estadual e regional. No mesmo período, para evitar cismas, reorganizou a estrutura de poder eclesiástico, mantendo os princípios de verticalidade e centralização do governo episcopal. Em ordem decrescente na hierarquia, criou três instâncias de poder: o conselho Mundial de Bispos, o Conselho de Bispos do Brasil e o Conselho de Pastores. Encimando esses órgãos de governo eclesiástico, permaneceu, todo-poderoso, o bispo Edir Macedo (MARIANO, 2004, p. 126).

Os templos locais eram dirigidos pelo clero: pastores consagrados e nomeados, que ultrapassavam a cifra de 15 mil, segundo a liderança da Igreja. Os primeiros são titulares, os últimos, auxiliares. Estes são proibidos de officiar os casamentos e os sacramentos do batismo nas águas e da ceia do Senhor. Em sua maioria, titulares e auxiliares não possuem formação teológica em seminários e faculdades de teologia. O aprendizado da função pastoral – orar, pregar, exorcizar, pedir ofertas e dízimos, cantar, aconselhar etc. – se dá na prática. Muitos deles frequentaram tão somente um rápido curso bíblico, quando lhes foi oferecido. Outros, nem isso (ORO, CORTEN e DOZON, 2003, p. 56).

A mobilidade na hierarquia eclesiástica se correlaciona em grande medida à capacidade de arrecadação do pastor, pois a liderança defende a ideia de que quem arrecada mais recursos o consegue porque supostamente tem seu ministério abençoado pelo Espírito Santo. Daí sua promoção. Os pastores, por sua vez, são secundados por obreiros voluntários, dos quais se exige, para o exercício dessa função, a posse do dom de línguas. Eles formam uma espécie de faz-tudo: da limpeza dos templos à recepção dos virtuais adeptos nos templos, da coleta de ofertas à distribuição de objetos dotados de poder sacral aos fieis, da evangelização

à efetuação de oração, imposição de mãos e exorcismo nos cultos. Com efeito, o dedicado trabalho de milhares e milhares de obreiros revela-se crucial para o bom funcionamento de uma denominação que realiza cultos todos os dias da semana, de manhã e à noite (ORO, CORTEN e DOZON, 2003, p. 57).

O governo eclesiástico verticalizado da Universal é fundamental para a consecução de seu sucesso religioso, político e empresarial. Além de reforçar a unidade e a coesão denominacional, a concentração do poder eclesiástico dinamiza o processo decisório e agiliza enormemente a transmissão das ordens superiores e a realização dos trabalhos administrativos, organizacionais e evangelísticos. Da mesma forma, ela permite à liderança centralizar integralmente a administração dos recursos coletados. Essa centralização financeira é crucial para bancar investimentos altos e estratégicos, como a compra e a expansão de redes de rádio e tevê, a aquisição e construção de imóveis de grande porte, a abertura de congregações e de novas frentes de evangelização, a criação e manutenção de gravadoras, editoras e empresas diversas que orbitam em torno de suas atividades religiosas (ORO, CORTEN e DOZON, 2003, p. 57).

Na direção do governo eclesiástico centralizador, a liderança da Universal revela larga competência religiosa, gerencial e empresarial. Bons estrategistas, Macedo e seus homens de confiança sabem lidar como poucos com as vicissitudes do mercado religioso. Tanto que, para superar a concorrência e recrutar elevado número de seguidores, entre outros artifícios, eles adaptaram suas crenças e práticas mágico-religiosas – inclusive por meio de sincretismos com a religiosidade popular – aos interesses materiais e ideais das massas urbanas pobres (ORO, CORTEN e DOZON, 2003, p. 57-58).

A efetivação de tal habilidade religiosa e mercadológica resultou igualmente na opção denominacional pelo emprego da fórmula evangelística que consiste em unir o que há de mais moderno nas áreas de propaganda e comunicação – uso de técnicas de *marketing* e de rádio, tevê, música, jornais, revistas, literatura, internet – às crenças e às práticas religiosas pré-modernas ou em tensão, com saberes e valores da modernidade, tais como os ritos exorcistas, as curas divinas, as promessas de milagre e de prosperidade material. Em suma: na busca de eficácia proselitista, a Universal optou por dilatar e sistematizar a oferta de magia e por investir maciçamente no evangelismo eletrônico (MARIANO, 2003, p. 258).

3.5.2 O Crescimento Institucional e Composição Social

De acordo com Ferrari (2007, p.105), na década de 90, tendo apenas vinte anos, a IURD se tornou uma potência religiosa e econômica, exercendo fortes influências nas camadas populares. Como se pode notar, atualmente, a Igreja Universal demonstra ser portadora de fortes estratégias institucionais, permeadas de sensibilidade pastoral para lidar com as massas carentes e com a classe média no Brasil e no exterior. As suas estratégias questionam as práticas pastorais das Igrejas históricas, envolvidas em contínuas perdas de fieis e de influência pública. Estende essa influência aos meios de comunicação e se envolve, de forma explícita, na política partidária. Faz campanha, assume partido, elege bancada, tendo crescente número de representantes, o que mostra sua força para exercer poder de barganha nas esferas civis da sociedade.

A linguagem iurdiana é, ao mesmo tempo, de ruptura e de continuidade, diante da cultura popular, e de adequação às novidades técnicas da pós-modernidade. Seu discurso religioso tem um profundo acento emocional e prático. Hábil na venda de serviços e “bens de salvação” define pontos de contato, despertando o público pela mídia para a busca do atendimento pragmático da instituição: “Pare de sofrer! Na Igreja Universal, um milagre espera por você!” (MARIANO, 2005, p. 63-65).

Diz Ferrari (2007, p. 106) que, organizada numa perspectiva com gestão empresarial marqueteira, a Igreja Universal busca a conquista de poder na esfera civil. Há uma inversão do enfoque sacerdote-consumidor para o consumidor-sacerdote, visando captar as necessidades e desejos da clientela, a fim de retorná-los de forma simbólica. Esse dinamismo possibilita perceber “a existência de quatro grandes aspectos que podem ser considerados os pilares da IURD: [...] o simbolismo do dinheiro, a guerra santa, a realidade do mal e as doenças divinas (diabo)”.

A expansão pentecostal vem ocorrendo de forma acelerada, e nesse sentido Borelli (2010, p. 156) relata que em 2010 já existiam aproximadamente 6.500 templos no Brasil, e a IURD estava presente em mais de 88 países pelo mundo. Libânio (2002, p. 29) complementa que a forte inserção que a IURD tem na mídia e na política partidária, sua competência para administrar e seu crescimento no Brasil e exterior, assim como a capacidade de mobilizar milhares de fieis em diversos

Estados, são sem precedentes históricos em nenhuma outra grande denominação brasileira. Em apenas duas décadas de existência, conseguiu a proeza de estar entre as maiores denominações evangélicas do Brasil.

Em breve cronologia demográfica, dados obtidos por meio de pesquisas realizadas pelo IBGE apresentam a progressão que ocorreu a partir dos anos de 1970 e mostram a relação entre a população total brasileira e o número de evangélicos.

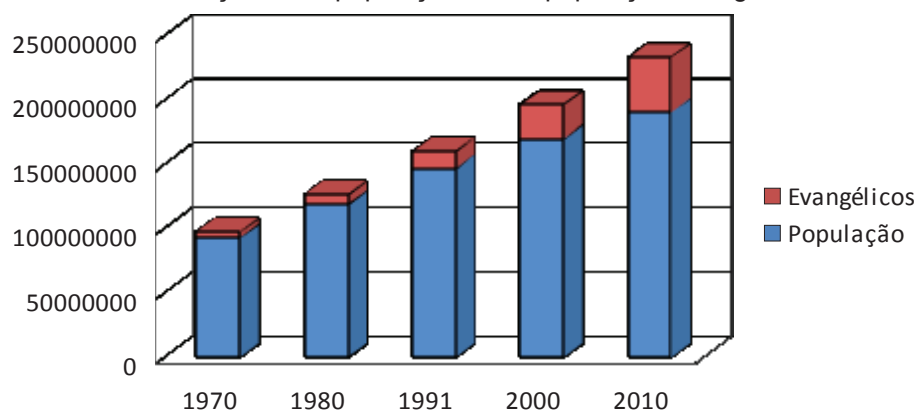
Quadro 7 - Correlação entre população total e população evangélica nos cinco últimos censos demográficos do IBGE

	1970	1980	1991	2000	2010
População	93.134.845	119.011.052	146.815.818	169.872.889	190.755.799
Evangélicos	4.814.728	7.885.846	13.189.282	26.184.987	42.275.440
Percentual	5,17%	6,62%	8,98%	15,44%	22,26%

Fonte: Adaptado de Censo demográfico IBGE 1970, 1980, 1991, 2000 e 2010.

Com o objetivo de apresentar uma melhor visualização dos dados demográficos expressos no quadro, seguem informações em formato de gráfico.

Gráfico 1 - Correlação entre população total e população evangélica



Fonte: Adaptado de Censo demográfico IBGE 1970, 1980, 1991, 2000 e 2010.

Observa-se que, desde os anos de 1970, época de ascensão do Neopentecostalismo e fundação da IURD, o número de evangélicos aumentou significativamente, passando de 4.814.728 para 42.275.440, ou seja, de 5,17% para 22,26% da população brasileira.

A partir do Censo Demográfico do IBGE de 1980, a pesquisa passou a separar os protestantes dos pentecostais e, dentro da parcela de 6,62% dos

evangélicos existentes na época, 51% eram protestantes históricos, ou seja, os evangélicos tradicionais ainda eram maioria.

No Censo seguinte, em 1991, dos 13.189.282 de evangélicos existentes, 4.388.310 eram evangélicos tradicionais, 8.179.666 eram evangélicos pentecostais e 621.306 eram evangélicos de outras denominações evangélicas. Percentualmente, os pentecostais já representavam 65,1% do protestantismo nacional, lembrando que o Censo realizado em 1991 apenas teve os seus dados divulgados em 1996.

Em 2000, o Censo demográfico registrou 26.184.987 evangélicos, sendo: 6.939.765 pertencentes a igrejas evangélicas tradicionais, como: Igreja Luterana, Presbiteriana, Metodista, Batista, Congregacional, Adventista e outras Igrejas de Missão. Os pertencentes a Igrejas evangélicas pentecostais foram 17.617.307, dentre as quais se podem citar: Assembleia de Deus, Cristã do Brasil, Brasil para Cristo, Evangelho Quadrangular, IURD, Casa da Bênção, Deus é Amor, Maranata, Nova Vida e outras de origem pentecostal.

Por fim, os dados do último Censo demográfico, realizado pelo IBGE até a presente data, mostram que, dos 42.275.440 evangélicos existentes no Brasil, 7.686.827 são de Igrejas tradicionais, 25.370.484 de Igrejas de origem pentecostal e 9.218.129 de Igrejas evangélicas não determinadas.

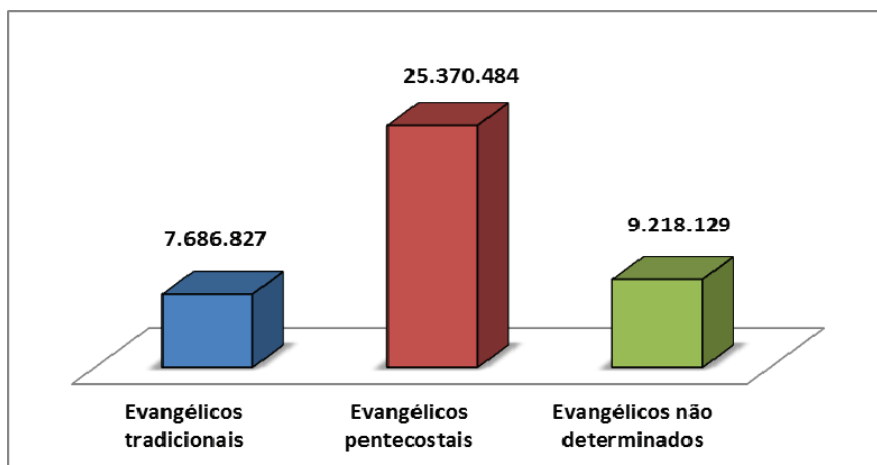
Quadro 8 - Correlação entre a população evangélica e a denominação protestante tradicional ou pentecostal nos quatro últimos censos demográficos do IBGE

Evangélicos tradicionais	7.686.827
Evangélicos pentecostais	25.370.484
Evangélicos não determinados	9.218.129
Total	42.275.440

Fonte: Adaptado de Censo demográfico IBGE 1980, 1991, 2000 e 2010.

Com o objetivo de apresentar uma melhor visualização dos dados demográficos expressos no quadro, seguem informações em formato de gráfico.

Gráfico 2 - Correlação entre a população evangélica e a denominação protestante tradicional ou pentecostal nos quatro últimos censos demográficos do IBGE



Fonte: Adaptado de Censo demográfico IBGE 1980, 1991, 2000 e 2010.

Por intermédio dos dados, é possível observar o surpreendente crescimento que despontou entre o segmento pentecostal, que superou os evangélicos tradicionais com um número três vezes maior de fieis.

Em se tratando especificamente da IURD, o Censo mostrou que, em 2010, a Igreja já contava com um milhão oitocentos e setenta e três mil duzentos e quarenta e três membros (1.873.243).

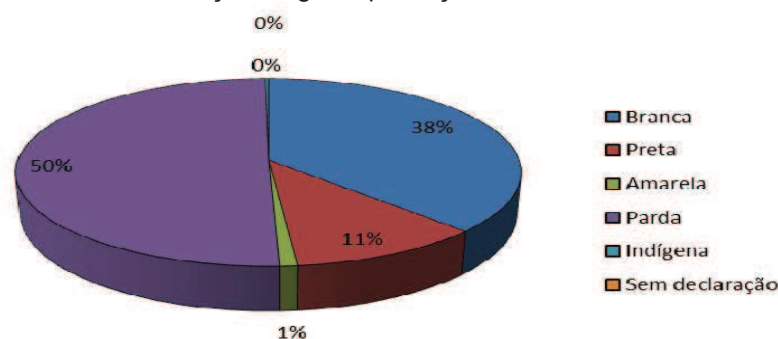
Não obstante todo esse sucesso institucional cumpre observar que o crescimento da Universal apresenta limitações. Conforme Oro, Corten e Dozon, (2003, p. 59), a principal delas consiste na dificuldade de se expandir uniformemente pelas diferentes classes sociais. Centrado na oferta de serviços mágico-religiosos, que prometem sanar os problemas materiais e espirituais que acometem fieis e virtuais adeptos, seu proselitismo, tanto o midiático quanto o interpessoal, mostra-se mais eficaz principalmente, embora não exclusivamente, na base da pirâmide social brasileira. Até o momento, suas tentativas de se expandir noutros estratos sociais falharam. A realização, por exemplo, de cultos de prosperidade para atrair clientela formada especificamente por pequenos e médios empresários em nada alterou a composição social de seus membros. Em vez de aliciar empresários, tais cultos restringiram-se, sobretudo, a atrair fieis desejosos de prosperar e, em parte, interessados em montar um negócio próprio, seja para escapar das agruras do desemprego, seja para aliviar-se dos perversos efeitos da crescente precarização do mercado de trabalho no País.

A pesquisa, Novo Nascimento, realizada pelo Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER) em meados da década de 1990 na região metropolitana do estado do Rio de Janeiro, comprova seu insucesso na conquista de fieis nas classes média e alta. Ela revela que 63% dos adeptos da Universal recebiam menos de dois

salários-mínimos, ao passo que só 9% ganhavam acima de cinco salários-mínimos; do total, 50% tinham menos de quatro anos de escolaridade (FERNANDES, 1996. p. 23).

O Censo Demográfico do IBGE (2010) no que refere ao perfil dos fieis da IURD no quesito cor ou raça ou dados revelam que 50% são pardos, 38% são brancos, 11% pretos, e 1% são amarelos.

Gráfico 3 - Distribuição religiosa por raça



Fonte: Elaborado pelo pesquisador com base nos dados do IBGE (2010)

Observa-se que a IURD possui um índice expressivo de pardos (50%) e de negros (11%) e de brancos apenas (38%). Com efeito, a Universal recruta negros e pardos numa proporção superior à média existente no conjunto da população. Como negros e pardos constam entre as camadas mais pobres e menos escolarizadas, em razão do fardo de sua herança escravista e da discriminação racial de que continuam a padecer em todos os quadrantes da sociedade brasileira, esse constitui outro indicador de que essa denominação cresce ainda mais do que as outras Igrejas pentecostais, majoritariamente, nos estratos desprivilegiados (ORO, CORTEN e DOZON, 2003, p. 59).

Reconhecendo a trajetória ideológica formadora do Pentecostalismo, as bases históricas e teológicas do Neopentecostalismo e a formação institucional da IURD, passa-se a outra vertente deste estudo, as religiões de matrizes africanas, que serão abordadas no capítulo a seguir.

3.6 Sincretismo entre religiões afro-brasileiras e o neopentecostalismo

Envolto em todo esse sincretismo relatado durante distintos períodos históricos das religiões de matrizes africanas, indubitavelmente surge o questionamento sobre a possibilidade de existência de novos processos sincréticos. Nesse ponto este estudo reúne seus esforços para mostrar que novamente o sincretismo volta a acontecer, desta vez entre as religiões afro-brasileiras e o Neopentecostalismo.

3.6.1 O atual cenário de conflitos religiosos

É muito comum que o sincretismo ocorra em situações conflitantes e diante de vertentes tidas como opostas. Assim, antes de adentrar no sincretismo propriamente dito, é necessário apresentar o cenário de “guerra religiosa” em que este se estabelece.

Muita coisa mudou no âmbito das religiões do Brasil, religiões recém-criadas enfrentam as mais antigas, velhas religiões assumem novas formas e passam a buscar mecanismos que possam legitimar novas verdades para enfrentar a concorrência mais acirrada no mercado religioso. A oferta de serviços mágicos para os problemas da vida se apresentam de forma atrativa, as religiões mais tradicionais nem sempre conseguem se ajustar a tantas mudanças (PRANDI, 2005, p. 215 e 220).

O mercado mágico é composto por agentes que possuem conhecimentos práticos (segredos e manhas) e capacidade pessoal especial como dons espirituais, sobrenaturais e superiores capazes de trazer alívio as dores humanas. Por sua faculdade incomum de entrar em contato com o mundo espiritual sentem-se autorizados a ofertar tratamento para os males do corpo e do espírito como sofrimentos físicos, aflições psíquicas, perturbações espirituais e premências sociais. Nesse mercado se pode encontrar agentes como curandeiros, rezadores, benzedores, exorcistas, médiuns que aplicam passes, ocultistas, macumbeiros, mães-de-santo etc. (PIERUCCI, 2001, p. 36). Com proposta similar também os neopentecostais.

Noutro ponto, sabe-se que muitas igrejas neopentecostais têm crescido às custas das religiões afro-brasileiras, destacando-se a IURD, onde o ataque sem trégua ao Candomblé e à Umbanda, e a seus deuses e entidades, é constitutivo de

sua própria identidade (MARIANO, 2012). Com a mesma percepção dos fatos está Silva (2007, p. 10), que relata que no Brasil, as últimas duas décadas foram marcadas por investidas públicas das igrejas neopentecostais sobre as religiões afro-brasileiras. O autor atribui tais investidas, à disputa por adeptos de uma mesma origem socioeconômica e explica que tais investidas do ponto de vista do “atacante”, dado suas convicções religiosas, são tidas como uma forma de evangelização e libertação. Estão presentes nos discursos neopentecostais termos como “batalha”, “guerra santa”, “soldados de Jesus” e sua luta se trava contra o demônio e os sistemas religiosos que supostamente o cultuam. Diante dos grupos afro-brasileiros, a percepção é outra e a dita “guerra santa” tem o significado de intolerância religiosa, preconceito, discriminação etc.

Umbanda e Candomblé são religiões mágicas. Ambas pressupõem o conhecimento e o uso de forças sobrenaturais para intervenção nesse mundo, o que privilegia o rito e valoriza o segredo iniciático. Além do sacerdócio religioso, a magia é quase que uma atividade profissional paralela de pais e mães de santo, voltada para uma clientela religiosamente alheia a religião africana (PIERUCCI, 2001, p.19-30).

Agora Exu configurado como o mal, longe de ser um mensageiro dos candomblés conforme ensinava as tradições africanas, está à disposição do pentecostalismo, bem visível, nos terreiros adversários, palpável, pronto para ser humilhado e vencido. O Neopentecostalismo, então leva ao pé da letra que o diabo está entre nós como uma ameaça permanente e deve ser vencido pelo bom religioso (MARIANO, 2012).

Mariano (2012, p. 117) acredita que a Umbanda e o Candomblé, bem como suas variantes regionais, têm motivos palpáveis para temer o crescimento neopentecostal. O objetivo da denominada “guerra santa” não está apenas em converter os adeptos das religiões adversárias, mas também em fechar centros espíritas, tendas de Umbanda, e terreiros de Candomblé existentes ao redor de templos crentes. Pode-se claramente observar isso nos propósitos expansionistas e em suas concepções doutrinárias, que exacerbam o combate aos demônios e relacionam sua atuação com as religiões afro-brasileiras.

Para que se possa compreender a natureza e a amplitude dos casos de intolerância religiosa, já ocorridos, e envolvendo a IURD e as religiões de matrizes africanas, Silva (2007, p. 10) apresenta um estudo que reuniu, de forma sistêmica,

informações publicadas em jornais, na literatura e na imprensa, e elencou algumas formas como os ataques ocorrem, sistematizando-os dentro dos seguintes critérios:

- 1 Os ataques feitos no âmbito dos cultos das Igrejas neopentecostais ou em seus meios de divulgação e proselitismo;
- 2 As agressões físicas *in loco* contra terreiros e seus membros;
- 3 Ataques feitos às cerimônias religiosas afro-brasileiras realizadas em locais públicos ou aos símbolos dessas religiões;
- 4 Ataques decorrentes de alianças firmadas entre igrejas e políticos evangélicos;
- 5 Ataques feitos a outros símbolos de herança africana que tenham relação com as religiões afro-brasileiras;
- 6 As reações públicas dos adeptos das religiões afro-brasileiras.

Dentro da IURD os ataques se baseiam na ideia de que grande parte dos males deste mundo pode ser atribuída à presença do demônio, e este é associado aos deuses de outras denominações religiosas. Cabe aos fieis dar continuidade à obra de Cristo e combater as forças do mal. “Para isso se manifestou o Filho de Deus: para destruir as obras do diabo” (1Jo 3,8). Além de pregações em púlpitos os ataques passam a figurar em programas de TV religiosos entre os quais se pode citar: “Fala que eu te escuto”, “Ponto de luz”, “Pare de sofrer”, “Show da fé” etc. transmitidos pela Rede Record de televisão, de propriedade da IURD, ou por outras emissoras que vendem tempo e espaço em mídia para Igrejas neopentecostais. Nesses programas são comuns as “reconstituições de casos reais” ou dramatizações em que os símbolos de religiões afro-brasileiras são vinculados a todo tipo de malefícios como: morte, doença, separação de casais, desavença familiar. Outros testemunhos mostram pessoas que eram frequentadores de terreiros, e após se converterem, “confessam” os malefícios feitos sob influência das entidades afro-brasileiras (SILVA, 2007, p. 11-12).

Por influência da forma de pensar disseminada pela IURD, ataques externos também acontecem e membros das Igrejas neopentecostais, em casos concretos, invadem terreiros com o objetivo de destruir altares, quebrar símbolos e exorcizar seus frequentadores. Essa atitude normalmente termina em agressões físicas. Outra forma de ataque acontece quando atividades religiosas como festas de orixá, oferendas, procissões, dentre outros ocorrem em locais públicos como praias, matas, ruas, etc. Os adeptos ficam mais expostos e os ataques acontecem desde

simples distribuição de panfletos até a tentativa de interrupção forçada do ritual. Mesmo diante de símbolos de herança africana que não estejam exatamente vinculados a religião, mas de alguma forma façam alusão a ela, existe estigma e combate. Por exemplo, os pais evangélicos tiram os filhos da bateria Mirim de uma ONG alegando que a música está vinculada a um “culto demoníaco” (SILVA, 2007, p. 12-15).

Outro reflexo de ataques é observado no campo político, visto que muitos candidatos evangélicos ou aliados à igreja são eleitos e aproveitando-se do poder articulam o desenvolvimento de religiões afro-brasileiras. Diante dos ataques, as reações dos religiosos afro-brasileiros eram quase que insignificantes. Há duas décadas, entretanto, apesar do seu crescimento, estão longe de representar um movimento com força frente a organização evangélica, que se empenha para ocupar lugares estratégicos nos meios de comunicação e nos poderes executivos e legislativos (SILVA, 2007, p. 17-18).

São diversos os incidentes registrados pela imprensa e Mariano (2012, p. 122-123) registra alguns:

Segundo a comissão Oju-Obá – formada para dar assessoria jurídica aos atingidos pelas cruzadas evangélicas –, as táticas utilizadas nessa grande estratégia de exorcismo social variam do cárcere privado às invasões de terreiros, passando por tentativas públicas de constrangimento e até imposições forçadas da Bíblia. Jayro Pereira (...) afirmou já ter recebido mais de 50 denúncias contra a ação dos pentecostais. Dessas apenas duas haviam sido formalizadas (...). O caso mais grave foi há dois meses, e a vítima foi Sônia, uma iawô da Tenda Espírita Antônio de Angola, que fica no subúrbio de Irajá, zona norte do Rio. Segundo a ialorixá da tenda, Eulika Bastos Dofiny, Sônia aceitou um convite feito por alguns pentecostais para conhecer sua igreja em Duque de Caxias, a 20 km do centro do Rio. Lá, porém, foi mantida em cárcere privado por dois dias, obrigada a ouvir apelos para que aceitasse Jesus (Folha de São Paulo, 28.6.88).

A frente, o trio elétrico do bloco carnavalesco Skulaxo tocava reggae e lambadas. Atrás do trio, quase 5 mil pessoas recrutadas pela Igreja Universal do Reino de Deus, com sede no bairro de Utinga (Salvador), carregavam, flores e exibiam faixas e cartazes pedindo o fim dos sacrifícios de crianças nos “terreiros de macumba” (*Jornal do Brasil*, 16.8.89).

Há poucos dias, uma mulher, usando um turbante próprio dos umbandistas, foi expulsa por evangélicos do ônibus em que viajava, na zona norte do Rio (Veja, 30.11.88).

(...) moradores da travessa santa Martinha, na Abolição, denunciaram ontem os frequentes ataques praticados contra o Centro Espírita Irmãos Frei da Luz, vizinho do templo. Ontem, ainda traumatizados e apavorados com a violência do dia anterior – quando cerca de 500 frequentadores da Igreja Universal fecharam a rua e agrediram a pedradas os umbandistas-, os

moradores pediram providências às autoridades pra que sejam evitados novos conflitos (O Globo, 7.7.89).

Com relação aos ataques e segundo visão de Mariano (2012, p. 119), os cultos afro-brasileiros e espíritas são vítimas de ataques a sua forma de crer, mas isso não ocorre da mesma forma que já ocorreu no passado sob crivo do papel inquisitorial, visto que agora se passa em um contexto histórico e social bem diferente. Os novos algozes não contam mais com o auxílio policial e a conveniência judicial que a Igreja Católica já teve. O Brasil é um país laico e as novas formas de ataque se dão por meio de discursos capazes de rebaixá-las moralmente e satanizá-las.

3.6.2 A intolerância religiosa iurdiana e o novo processo sincrético

Dentre as Igrejas neopentecostais existentes, a Igreja Universal é a protagonista da guerra santa. Ela é imbatível em assediar e hostilizar seus inimigos. Por meio de sua pedagogia guerreira, busca manter a dependência de soluções sacrais dos fieis e os encoraja a uma luta incessante contra os espíritos diabólicos. E assim, movidos pelo ressentimento de serem povos perseguidos pelo diabo e incentivados a cumprir a vontade de Deus, impulsionados pela “ira santa” partem rumo a conflitos com outras religiões, com a convicção de que contribuem para a vitória do bem contra o mal (MARIANO, 2012, p. 121-122).

Para Silva (2007, p. 29-30) a IURD tem se utilizado de três mecanismos de ação: a apropriação que se dá por meio da atribuição de novos significados a elementos de outras religiões; a amplificação desses elementos, e a metamorfose que acontece em determinados ritos que, em vez de distanciar-se das religiões afro-brasileiras, acabam por aproximar-se delas. Nesta visão a IURD torna-se respectivamente uma igreja religiográfica¹¹, uma igreja da exacerbação e uma igreja macumbeira. A seguir tais aspectos serão abordados.

Com relação ao fator da apropriação, Silva (2007, p. 33) considera que a igreja reconstruiu seu repertório simbólico, suas crenças e ritualística, incorporando e ressemantizando pedaços de crenças de outras religiões, mesmo que adversárias. Para exemplificar a visão do autor, serão apresentados alguns exemplos.

¹¹ Religiográfica porque construiu seu repertório simbólico, suas crenças e ritualísticas incorporando e ressemantizando elementos de outras religiões.

Por meio da história iurdiana apresentada em capítulo anterior, sabe-se que uma de suas bases doutrinárias está na pregação da teologia da Prosperidade. Tal teoria foi desenvolvida nos EUA e implementada no Brasil pela Igreja Vida Nova (MARIANO, 2012, p. 151). Ocorre que, além de enfatizar tal teologia, a IURD agrega novos aspectos simbólicos como dedicar os cultos das segundas-feiras ao hoje denominado “Congresso Empresarial¹²”.

Ainda nesse sentido, Romeiro (2005) relata que os muitos pregadores neopentecostais empregam grande variedade de símbolos e objetos na proclamação de sua mensagem, utilizando-se de enxofre, óleo ungido, “fogueira santa de Israel”, sal grosso e copo d’água em cima do rádio ou da TV (Romeiro, 2005, p. 126).

Tais práticas remetem a elementos comuns às religiões mediúnicas, e nesse sentido Mariano (2012) acrescenta que mesmo ante as críticas dos demais evangélicos, a IURD e a Igreja Internacional da Graça continuam indiferentes:

[...] indiferentes às críticas dos demais evangélicos, distribuem aos fiéis objetos ungidos dotados de poderes mágicos ou miraculosos, ato que mais uma vez se aproxima de crenças e práticas dos cultos afro-brasileiros e do catolicismo popular (...). Depois de ungidos, os objetos são apresentados aos fiéis como imbuídos de poder para resolver problemas específicos, em rituais diversificados e inventivos, tendo por referência qualquer passagem ou personagem bíblico. Dotados de funções e qualidade terapêuticas, servem para curar doenças, libertar de vícios, fazer prosperar, resolver problemas de emprego, afetivos e emocionais. Não encerram caráter meramente simbólico, como alegam os pastores quando inquiridos pela imprensa e por outros interlocutores. Para os fiéis, cujos poucos recursos são desembolsados em troca de bênçãos nas correntes de oração das quais participam dias ou semanas ininterruptamente, tais objetos, pelos quais esperam ter seus pedidos atendidos, contêm uma centelha do poder divino (...). Sua capacidade de diversificar o repertório simbólico parece inesgotável (MARIANO, 2012, p. 133).

Observa-se que mesmo entre os evangélicos existe a percepção de que as condutas praticadas pela IURD não têm respaldo teológico que as justifique. É visto que o caráter meramente simbólico atribuído aos ritos não permeia a percepção dos fiéis, que são induzidos a fazer muito mais por acreditarem do poder existente no rito.

Nesse ponto, pode-se observar a proximidade desses rituais com os rituais da religiosidade afro-brasileira, que também se utiliza de amuletos, de sorte que a estes são atribuídos poderes mágicos.

¹² Nesse culto as pessoas recebem pastas com folhetos internos e folhas para escreverem os pedidos que desejam realizar (SILVA, 2007, p. 34).

Na visão de Romeiro (2005, p. 127), essas práticas demonstram que o Neopentecostalismo, além de interpretar livremente a Bíblia, cria com rapidez novas formas de campanhas e símbolos, mesmo quando se apropria de ritos de outras religiões reciclando-os e encaixando-os à sua.

A IURD também é uma igreja de exacerbação. Nesse sentido, pode-se citar alguns aspectos. Por exemplo, a IURD impôs uma lógica diferente da que até então predominava nas igrejas pentecostais. Em vez de templos modestos, estes passaram a ocupar lugares nobres, estratégicos e movimentados das cidades, com grandes espaços físicos – cinemas, garagens, fábricas desativadas – ou construções com dimensões impressionantes, conforto para os seus frequentadores como ar-condicionado, sonorização, recreações para crianças, dentre outros. A IURD é detentora de mais de catorze mil templos no Brasil (SILVA, 2007, p.38).

Apresenta, também, grande atenção midiática, sendo atualmente detentora de duas emissoras de TV, a Record com 63 emissoras e a Mulher, presente em 85% das capitais brasileiras, e mais 62 emissoras de rádio. A IURD detém também grande presença política. Em 1986 elegeu seu primeiro deputado federal, em 1990 foram três deputados federais e seis estaduais; em 1994 dezesseis deputados federais (sendo 14 pastores da própria igreja e três deputados apoiados pela igreja) e 26 estaduais e mais dezenas de vereadores em 2000. Nas eleições de 2002 foram 16 deputados federais e 19 estaduais (SILVA, 2007, p. 39-40).

Outro ponto de destaque foi romper com a tradicional mentalidade de certas igrejas e religiões, que entendiam que aos fieis cabia contribuir com as finanças das instituições religiosas, mais não pagar pelos serviços religiosos. A IURD introduziu a monetarização na relação com o sagrado e escolheu o dinheiro como uma medida de fé dentro de uma lógica sacrificial (ORO & SEMÁN, 1999, p. 39-54).

Nessa lógica, a IURD dissemina o entendimento de que “o Senhor recompensará a cada um segundo a sua justiça e fidelidade” (1Sm 26,23). Assim, se o fiel tem a coragem de dar o melhor para contribuir com o sustento da obra do Senhor, tem a promessa divina de que será recompensado. Este versículo dentre diversos outros, serve como sustentação para a lógica teórica para o recolhimento das ofertas.

Na visão dos próprios adeptos, retratada por Bonfatti:

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

Ainda se tratando da exacerbação, pode-se fazer referência ao diabo e ao exorcismo, que nada tem de novo, mas é sim uma inovação exacerbada promovida pelas IURD. A figura do diabo tem um papel fundamental na doutrina iurdiana. A ele são atribuídos todos os males da Terra: fome, vícios, dor, medo, seca, pobreza, etc. Este não é apenas uma antítese de Deus. É uma presença constante e ameaçadora que atenta contra a vida dos fiéis. Assim a figura do diabo é um eixo central no universo simbólico iurdiano. Além de assumir uma representação generalizada e exacerbada sobre o poder demoníaco, passa a também exacerbar a concepção já existente nas Igrejas Católica, evangélicas e pentecostais, embora ali ocorra de forma mais branda, de uma identificação demoníaca das entidades das religiões afro-brasileiras (ORO, 2006, p. 325-328).

Nesse ponto da exacerbação iurdiana, trava-se a “guerra contra o mal”, e os fiéis são influenciados a rejeitar, pormenorizar, lutar contra o diabo e seus adoradores, muitas vezes representados por religiões afro-brasileiras ou religiões mediúnicas.

Por fim, aborda-se o mecanismo da metamorfose que acontece em determinados ritos, que em vez de se distanciarem das religiões afro-brasileiras, acabam por aproximar-se delas. Nesse ponto, Oro (2006, p. 329) se refere à IURD como igreja macumbeira, e nesse ponto, analisa-se seu ponto de vista. O termo “igreja macumbeira”, deve-se ao fato de constatar o sincretismo existente entre as religiões de matrizes afro-brasileiras e o Neopentecostalismo iurdiano, que guarda grande semelhança em seus ritos e objetos simbólicos.

Nesse diapasão, pois, vale refletir sobre o fato de que, ao combater outras religiões (como o Candomblé, a Umbanda e a Igreja Católica), a IURD acaba por trazer conceitos e costumes para dentro da dinâmica de linha doutrinária.

A IURD rompe abertamente a tradição da Reforma Protestante. Reforma esta que suprimiu, com exceção da Bíblia e do corpo eclesiástico, todo e qualquer tipo de intervenção mediadora material ou humana entre Deus e a humanidade. A

IURD promove de uma forma hostil de sincretismo com a religiosidade brasileira, de maneira estratégica e proselitista, visando estabelecer “pontos de contato”. E para isso asperge galhos de arruda nos fieis para fazer “descarrego”, abrir os “caminhos fechados”, realiza “corrente da mesa branca”, distribui em troca de ofertas objetos benzidos dotados de poderes divinos, como rosas, sabonetes, chaves, água fluidificada, saquinhos de sal (MARIANO, 2012, p. 86).

Outro ponto que se equipara em muito às novenas da Igreja Católica são as correntes de oração. A esse respeito Ceris (2001), relata que:

Nessa Igreja, cada dia há um culto direcionado a um tipo de problema específico. As orações feitas nos cultos são chamadas “correntes”: inicia-se na segunda-feira a corrente da prosperidade; na terça-feira a da saúde; na quarta, a busca do Espírito Santo; na quinta, corrente da família; na sexta, corrente da libertação; no sábado, outra vez a corrente da prosperidade; e no domingo, a corrente do louvor. Há ainda o culto dos jovens (CERIS, 2001, p. 34).

Observa-se, nesse contexto, que as correntes fazem parte das religiões mediúnicas, assim como as sessões de descarrego e as novenas fazem parte do catolicismo popular. Tais elementos são utilizados abertamente na IURD. Vê-se assim que, ao mesmo em tempo que repudia é contraditória porque adota práticas semelhantes.

Nesse capítulo foi possível perceber que a história religiosa africana se defronta com algumas dificuldades para sua construção e legitimação e isso provoca graves distorções que ainda hoje contribuem para a deturpação da religiosidade africana.

No próximo capítulo, será analisado o discurso da IURD para explicitar como os elementos discursivos das igrejas de matrizes africanas estão presentes nesse discurso e que papel desempenham dentro do contexto iurdiano.

CAPÍTULO 4 – A MATERIALIZAÇÃO DA FÉ: DISCURSOS, APROPRIAÇÕES E RESSIGNIFICAÇÕES

Ao invés de rejeitar esse sistema de senso comum, discriminaram e classificaram aquilo que pertenceria ao domínio de Deus e que se situaria na jurisdição do diabo. A rigor, com esse procedimento, os pentecostalismos ensinam que a matriz religiosa brasileira permaneça intacta. Esta seria apenas cuidadosamente recolocada num novo esquema religioso (José Bittencourt Filho. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*).

Este capítulo passa de uma abordagem exclusivamente teórica para uma abordagem prática, com vistas a mostrar que um novo processo sincrético vem acontecendo entre a corrente Neopentecostal, em específico a IURD, e as religiões afro-brasileiras. Para demonstrar tal tese, este estudo utilizou-se de conhecimentos advindos das reflexões filosófica de Michael Foucault (2007, 2008, 2008b, 2010, 2014) acerca do discurso e também das concepções de sincretismo (FERRETTI, 1995) e sincretismo religioso (BOFF, 1981).

Quadro 9 - Usos e costumes do conceito sincretismo em Ferretti e Boff

Ferretti apresenta 7 definições e sinônimos para o termo sincretismo				
1	Junção	União	Confluência associação	Aglutinação, simbiose, mescla
2	Fusão	Ligação	Fusão social	(Mistura) (junção)
3	Mistura	Amálgama	Caldeamento Cruzamento	Hibridação (junção)
4	Paralelismo	Semelhança	Equivalência/Lado a lado	Correspondência
5	Justaposição	Sobreposição	Aproximação	Contiguidade (junção)
6	Convergência	Reunião	Concentração	Confluência
7	Adaptação	Acordo	Acomodação	Concordância harmoniosa
Definições de Boff para o termo sincretismo em relação à religião				
1	Adição – quando ocorre uma soma de elementos sem a interação com este fenômeno			
2	Acomodação – quando uma religião de dominados se adapta à religião dos dominadores como estratégia de sobrevivência ou resistência. Desde modo é que as divindades africanas sobrevivem			
3	Mistura – em que não há unidade e nem sistematização nem na visão religiosa, mas uma mistura superficial de elementos religiosos			
4	Concordismo – uma justaposição sem qualquer organicidade.			
5	Tradução – Uma religião utiliza categoria ou tradição de outra para transmitir uma mensagem.			
6	Refundição – ou processo histórico de assimilação, reinterpretação e refundição de categorias, ritos, crenças e fórmulas de uma religião por outra.			

Fonte: Ferretti (1995, p. 90) e (Boff, 1981, p. 147-148).

Um mesmo processo sincrético pode ser classificado em mais que uma das formas. Dentro da classificação proposta por Boff (1981) o processo sincrético preconizado por este estudo entre a IURD e as religiões de matrizes africanas pode ser enquadrado como uma mistura que se dá com a inserção de elementos da religiosidade afro-brasileira dentro dos rituais iurdianos, ora como um concordismo já

que utiliza elementos de forma superficial e desistemática, por vezes como tradução, pois passam ter crenças semelhantes e ainda como refundição de quando dão novo sentido a elementos da outra religião.

Os conceitos foucaultianos usados para a análise do *corpus* deste trabalho estão apresentados nos quadros (3, 4 e 9).

Quadro 10 - Mapa conceitual dos mecanismos de Controle

Mecanismos de controle dos discursos			
Procedimentos Internos de controle dos discursos-rarefação do discurso		Comentário – nova leitura do texto fundamentador; geração de novos discursos.	
		Autor-visão que dá sentido ou interpretação ao discurso.	
		Disciplina – conjunto de proposições, regras técnicas e métodos que são necessários ao estabelecimento do discurso.	
Procedimentos Externos de controle dos discursos-rarefação do sujeito	Controle do Discurso	Interdição da palavra	Tabu do objeto -
			Ritual das circunstâncias -
			Direito Privilegiado -
		Segregação da loucura	Razão x Loucura
	Vontade de verdade	Falso x Verdadeiro	
	Controle dos Sujeitos	Ritual da palavra – qualificação de quem fala, gestos, comportamento, signos.	
		Sociedade do discurso-espaco onde o discurso pode circular.	
		Grupos doutrinários – busca compartilhar u mesmo conjunto de discursos para muitos indivíduos. O sujeito que profere um discurso de uma doutrina, exclui outra doutrina. A doutrina liga diferentes indivíduos por meio de um discurso doutrinário e os distingue de todos os outros indivíduos	
		Apropriações Sociais -	

Fonte: Elaborada pelo pesquisador com base nos ensinamentos de Foucault (2007; 2010).

O tópico a seguir apresenta-se o *corpus* utilizado para a análise e posteriormente a análise propriamente dita do discurso religioso iurdiano com ênfase do processo de apropriação e resignificação.

4.1 *Corpus* utilizado para a análise do discurso iurdiano

Para tal procedimento vale esclarecer que os discursos selecionados para a análise foram escolhidos através de critérios não probabilísticos, ou seja, critérios subjetivos do pesquisador, por conta de sua experiência e julgamento. Dentre os discursos analisados estão:

- O livro *Orixás, Caboclos & Guias, Deuses ou Demônios?*, escrito por Edir Macedo – fundador da IURD – e publicado em 2000, por ser um *best-seller* com mais de 3 milhões de exemplares vendidos e altamente polêmico;
- Os folhetos que são uma opção de divulgação amplamente utilizada pela IURD e têm circulação diária para os cultos semanais (em específico os cultos de terça e sexta-feira);
- Pregações ministradas em cultos realizados em rede televisiva.

Para a coleta dos folhetos, foram reunidos folders utilizados para divulgação dos cultos das terças e sextas-feiras, pois nesses dias a ênfase dada a Teologia da Guerra contra o diabo é maior. A seguir tabela que elenca a organização semanal dos cultos iurdianos.

Dia da semana	Reunião
Segunda-feira	Reunião da Prosperidade
Terça-feira	Sessão do descarrego
Quarta-feira	Reunião dos filhos de Deus
Quinta-feira	Terapia do Amor
Sexta-feira	Libertação
Sábado	Jejum das causas impossíveis
Domingo	Encontro com Deus

Fonte: <http://www.universal.org/reunioes/encontro-com-deus>

Nas segundas acontecem reuniões voltadas para comerciantes, empresários e pessoas com problemas financeiros em geral. Na terça o culto volta-se para o atendimento de pessoas que sofrem de males que tiram a paz, como visão de vultos, audição de vozes, depressão e estresse, dentre outros. Nas quartas acontece uma reunião voltada a pessoas com conflitos pessoais internos. As quintas voltam-se para pessoas com algum tipo de problema sentimental. Nas sextas acontecem reuniões voltadas a pessoas com problemas espirituais e aos sábados reuniões voltadas a pessoas com problemas que julgam sem solução. Por fim, no domingo

acontece uma reunião de aspecto mais geral. Neste estudo a ênfase estará nos cultos das terças e sextas porque são os que mais enfatizam ritos como exorcismo, possessões, luta contra o mal e similares, aproximando-se mais das características das religiões afrodescendentes.

À materialidade dos textos extraídos do livro Macedo (2000), das pregações e dos *folders*, aplicou-se os pressupostos teóricos abordados no capítulo 2 e assim iniciou-se um processo de análise do discurso que é neste capítulo apresentada.

Dentro do contexto do discurso religioso, que este estudo pretende analisar, é preciso partir da premissa que o discurso não será observado como um objeto de fé e devoção, mas como uma construção que se dá através da linguagem e que tem lugar privilegiado para manifestar as buscas da verdade e realização desejos de seres humanos.

4.2 Análise da materialidade discursiva e seu jogo de efeitos

Com base nos estudos de Foucault sabe-se que, em todas as sociedades, a produção de discursos é regulada, selecionada, organizada e redistribuída conjugando poderes e perigos. Os discursos estão longe de ser um elemento neutro ou desinteressado, antes, estão ligados ao poder e ao desejo. Estes contam com formas de controlar, selecionar, organizar e redistribuir sua aparição.

De forma geral, as instituições, na qualidade de “instituições de sequestro” preconizadas por Foucault, acabam por influenciar o processo de subjetivação por meio de seus saberes e de suas relações de poder. A IURD, na qualidade de instituição, não foge a regra e utiliza-se do poder disciplinador para moldar corpos e mentes. Exerce funções normalizadoras que disseminadas por meio de seus discursos e mecanismos de controle passa a fazer parte da psique de seus fieis determinando conceitos de certo ou errado, bem ou mal permeando pensamentos e ações.

Nesse ponto ressalta-se o poder inerente aos discursos religiosos que, de acordo com Orlandi (1996, p. 242) recebem o *status* de que fala a voz de Deus.

Utilizando-se da materialidade dos discursos mencionados no *corpus* de análise, dá-se início a análise do discurso com o foco de desvendar os efeitos de sentido que indicam que atualmente tem ocorrido nos discursos iurdianos processos de apropriação, resignificação e sincretismo.

4.2.1 Interesses privados escondidos no discurso

Em seus discursos, como não poderia deixar de ser, a IURD utiliza-se da função comentário para criar muitos de seus discursos a partir de um texto fundamentador extraído de versículos bíblicos para, posteriormente, tecer seus comentários.

Junto à função de redizer, o que uma vez já foi dito, mas dessa vez sob o prisma de um novo acontecimento, a IURD exerce também a função de autor. A função de autor entendida, não como sendo aquele que redigiu uma pregação, nem como o pregador, mas, como a uma visão que dá sentido ao discurso e faz com que o comentário passe a ter um sentido particular (FOUCAULT, 2007).

Dentro de uma guerra teológica travada entre a IURD e as religiões afro-brasileiras, pode-se observar o discurso iurdiano atuando como um corpo de saberes advindo da teologia da guerra espiritual contra o diabo.

Para fundamentar a 'Guerra Santa' o discurso recorre à Bíblia na qualidade de discurso fundamentador. Nesse ponto as escrituras apresentam diversas citações, das quais se podem mencionar algumas:

Vistam toda a armadura de Deus, para poderem ficar firmes contra as ciladas do Diabo, pois a nossa luta não é contra seres humanos, mas contra os poderes e autoridades, contra os dominadores deste mundo de trevas, contra as forças espirituais do mal nas regiões celestiais. Por isso, vistam toda a armadura de Deus, para que possam resistir no dia mau e permanecer inabaláveis, depois de terem feito tudo (Ef 6,11-13).

Sujeitai-vos, pois, a Deus, resisti ao diabo, e ele fugirá de vós. (Tg 4,7).

Estejam alertas e vigiem. O Diabo, o inimigo de vocês, anda ao redor como leão, rugindo e procurando a quem possa devorar. (1Pd 5,8).

O grande dragão foi lançado fora. Ele é a antiga serpente chamada Diabo ou Satanás, que engana o mundo todo. Ele e os seus anjos foram lançados à terra (Ap 12,9).

Os versículos apresentados são alguns dos discursos utilizados como fundamentadores para a teologia da guerra espiritual. Nesse ponto vale observar que os textos fundamentadores possuem um *status* maior em relação aos comentários, por sua natureza permanente e sua aceitação como verdade. Por isso, a utilização de um texto fundamentador tem um importante papel no discurso que visa dar credibilidade.

Ocorre que após a utilização de um texto fundamentador, são traçados comentários sobre estes, visando retomar o tema para novos discursos e novos contextos. Nesse diapasão, apresenta-se um comentário de Macedo (2000):

Vivemos na época do demonismo. Os demônios atuam em todas as camadas da sociedade e tentam das mais diversas maneiras perverter o homem e afastá-lo de Deus. **Desde as religiões confessadamente demonílatras até aquelas que atuam disfarçadamente**, os demônios têm agido na humanidade e não há luta mais importante para os cristãos do que contra as potestades do mal contra o diabo e seus anjos (MACEDO, 2000, p. 3) (*grifo nosso*).

Em comentários, apesar de o autor utilizar-se de um texto fundamentador e conseqüentemente de seu *status* de verdade, acaba por introduzir interpretações particulares, dando novo efeito de sentido ao discurso.

O próprio prefácio do livro de Macedo (2000) apresenta o seguinte enunciado:

Através dos veículos de comunicação e das igrejas que tem estabelecido pelos rincões de nossa pátria e no exterior, o bispo Macedo tem desencadeado uma verdadeira guerra santa contra toda obra do diabo.

Neste livro, denuncia as **manobras satânicas** através do **kardecismo**, da **umbanda**, do **candomblé** e outras **seitas similares**; coloca a descoberto as verdadeiras intenções dos demônios que se fazem passar por orixás, exus, erês, e ensina a fórmula para que a pessoa se liberte do seu domínio (MACEDO, 2000, prefácio) (*grifo nosso*).

Assim o comentário, apesar da utilização do texto fundamentador, integra, também, a função do autor que reduz a multiplicidade do discurso à forma identitária do eu. Nesse contexto, o enunciado a seguir apresenta outro trecho contendo comentário junto ao texto fundamentador que foi utilizado como referência:

FUNÇÃO COMENTÁRIO

A Bíblia condena todas as práticas da umbanda, do candomblé e do espiritismo de um modo geral. Tanto no Antigo Testamento quanto no Novo, encontramos versículos bíblicos, mostrando a desaprovação de Deus a essas práticas enganosas e diabólicas MACEDO (2000):

TEXTO FUNDAMENTADOR

Com deuses estranhos o provocaram a zelos, com abominações o irritaram. Sacrifícios ofereceram aos demônios, não a Deus; a deuses que não conheceram, novos deuses que vieram há pouco, dos quais não se estremeceram seus pais. Olvidaste a Rocha que te gerou; e te esqueceste do Deus que te deu o ser (Dt 32,16-18).

Estes sinais hão de acompanhar aqueles que creem: em meu nome, expulsaram demônios... (Mc 16,17).

Então, regressaram os setenta, possuídos de alegria, dizendo: Senhor, os próprios demônios se nos submetem pelo teu nome! (Lc 10,17).

Queimou seus filhos como oferta no vale do filho de Hinom, adivinhava pelas nuvens, era agoureiro, praticava feitiçarias, tratava com necromantes e feiticeiros e prosseguiu em fazer o que era mau perante o Senhor, para o provocar à ira (2Cr 33,6).

FUNÇÃO COMENTÁRIO

Se você, meu amigo leitor, crê em Deus e em Jesus Cristo e prática qualquer forma de consulta aos mortos ou adoração a “deuses” com nomes de orixás, caboclos, pretos-velhos e guias; se você presta culto ou oferece sangue e sacrifícios a entidades, atenda à voz de Deus e nunca mais pratique essas coisas. Você foi criado à imagem e semelhança de Deus para servir só a Ele. Tenha apenas Jesus Cristo como seu protetor ou guia. Tome uma atitude de fé e coragem: renuncie a tudo isso e volte-se para Deus. Participe de uma reunião de libertação em nossas igrejas e o Senhor Jesus Cristo o libertará dessas práticas condenadas por Deus, as quais nada têm de religião (MACEDO, 2000).

Nesse comentário, a forma identitária do eu é percebida quando o autor, por meio de referência a versículos bíblicos vincula as práticas da Umbanda, do candomblé e do espiritismo de um modo geral a formas religiosas adversas a Deus e favoráveis ao demônio. Sob essa construção discursiva convida os fieis a participarem de reunião em uma das igrejas iurdianas. Essa concepção, porém, não é integralmente abstraída do texto fundamentador e sim da percepção do autor.

É comum que processos sincréticos ocorram em cenários religiosos conflituosos, mesmo porque passa a existir um jogo de negação e aceitação, muitas vezes de apropriação e ressignificação.

Ocorre que, ao fazer o discurso, trava-se um elo entre uma base fundamentadora e a sua própria percepção, fazendo com que tudo pareça derivar da base fundamentadora. Envolto nessa sequência, a guerra contra o diabo começa a traçar a imagem do mal na figura de religiões mediúnicas, como se pode observar nos trechos a seguir:

Houve, com o decorrer dos séculos, um sincretismo religioso, ou seja, uma mistura curiosa e diabólica de mitologia africana, indígena brasileira, espiritismo e cristianismo, que criou ou favoreceu o desenvolvimento de cultos fetichistas como a Umbanda, a Quimbanda e o Candomblé (MACEDO, 2000, p. 7).

Por meio do trecho anteriormente citado, observa-se a conotação pejorativa atribuída ao sincretismo e às religiões mediúnicas. Nova ênfase pejorativa é direcionada às religiões de matrizes africanas no trecho a seguir:

Os exus, os pretos-velhos, os espíritos de crianças, os caboclos ou os “santos” são espíritos malignos sem corpo, ansiando por achar um meio para se expressarem neste mundo, não podendo fazê-lo antes de possuírem um corpo (MACEDO, 2000, p. 8).

Aos elementos de outras religiões é atribuído um significado nefasto indicando ligação com o mal. Indica também que para a sua concretização na Terra buscam por um corpo, ou seja, um fiel através do qual possam se expressar.

Por meio dos discursos se pôde observar que os elementos das religiões de matrizes africanas passam a representar a figura do mal. A força deste discurso provoca ressignificações que passam a fazer sentido por aparentemente demonstrarem ter respaldo em um texto fundamentador – a Bíblia. Dessa forma o discurso provoca reações nos fieis que começam a enxergar os elementos das religiões afro-brasileiras de uma forma negativa e assim se posicionam contra a referida religião entendendo que estão agindo corretamente por lutarem contra o mal.

4.2.2 Limites impostos ao discurso para controlá-lo

Segundo ensinamentos de Foucault, a interdição da palavra impõe limites ao discurso e dessa forma não se pode dizer tudo, não se pode dizer em qualquer circunstância e não é qualquer um que pode dizer.

No discurso o tabu da palavra é um limitador do que pode ou não ser dito. Nesse terreno, Guérios (1979, p. 5) conceitua que:

A palavra **tabu** pode ser traduzida por “sagrado-proibido” ou “proibido-sagrado” (1). Vem a ser abstenção ou proibição de pegar, matar, comer, ver, dizer qualquer coisa sagrada ou temida. Cometendo-se tais atos, ficam sujeitos a desgraças a coletividade, a família ou o indivíduo. Assim, existem objetos-tabu, que não devem ser tocados; lugares-tabu, que não devem ser pisados ou apenas de que não deve avizinhar; ações-tabu, que não devem ser praticadas; e palavras-tabu, que não devem ser proferidas (*grifo do autor*).

Em termos de comportamento linguístico, o tabu é relativo à crença de que certas palavras geram conflitos pessoais ou interpessoais sendo capazes de gerar ansiedade nos interlocutores. Para evitar que isso aconteça, mantém-se nos discursos apenas aquilo que é capaz de criar um efeito de sentido que atenda aos propósitos do discurso evitando-se determinados enunciados tabus.

Com relação a este procedimento de controle externo, se pode afirmar que partes de um discurso que ofereçam perigo ou possam enfraquecer a construção discursiva são omitidos do discurso. Mesmo observando nítidas semelhanças ritualísticas, entre elementos de religiões afro-brasileiras e neopentecostais, o tabu da palavra impediria o indivíduo de falar sobre isso, mantendo o foco apenas em estabelecer diferenças já que os processos sincréticos tendem a ter uma conotação pejorativa de contaminação.

Outro ponto de controle está no fato de que não se pode dizer qualquer coisa em qualquer circunstância. Assim, a depender do evento, do local, da circunstância algo não poderá ser dito. No livro escrito pelo ex-pastor Mário Justino da IURD, intitulado: *Nos Bastidores do Reino: A Vida Secreta na Igreja Universal do Reino de Deus* (1995) encontra-se relatos de preconceitos raciais, mas que obviamente não eram ditos publicamente. Tais fatos fogem ao objetivo deste estudo e, portanto, não serão abordados.

Outro importante ponto de controle de um discurso está no direito privado, dessa forma, não é qualquer um que pode dizer qualquer coisa. Para que um sujeito emita o discurso este deverá ser qualificado para tal. E esta interjeição controla quem pode dizer. Para entrar na ordem do discurso, o sujeito terá que satisfazer a determinadas exigências ou qualificar-se para tal (FOUCAULT, 2007).

Uma das autoridades iurdianas é indubitavelmente o Bispo Edir Macedo e dentre outros fatores, este estudo acredita que devido ao fato de sua origem religiosa iniciar no catolicismo popular e na Umbanda (ORO, CORTEN e DOZON, 2003, p. 54) concepções internalizadas possam influenciar o aparecimento de elementos da religiosidade brasileira no discurso religioso iurdiano.

Noutra análise é feita sobre uma pregação que ocorreu num culto feito em uma praia de Pernambuco. (Noutro momento deste estudo essa mesma pregação será retomada, porém, sob outro foco de análise). A seguir trecho do discurso:

Oração do passe de luz pelo Bispo Emerson Carlos e pastores de Pernambuco na praia¹³

[...] Nós vamos consagrar as mãos a Deus. E nós vamos consagrar as nossas mãos a Deus e vamos passar a mão assim ó: na sua cabeça, pelos braços, tirando a energia negativa. É isso mesmo, nós vamos dar um passe de luz, nós vamos tirar de você o que não presta e levar o que é bom, levar a luz. Você sabe o que é passe? Passe é transmissão de energia, **de repente você já tomou um passe em outro lugar. Mas uma pessoa te deu um passe, mas ela não tem luz.** Ela de repente é doente, não tem família, tem uma vida destruída e te deu um passe. **O que, que ela transmitiu pra você? O mal que está nela!** Você foi, tomou um passe para ficar bem, ficou pior, **mas nós temos a luz.** Você pode ter certeza, quando nós passarmos a mão na cabeça, nos ombros, descendo pelos braços... olha, a energia negativa que está na sua vida vai ser arrancada em qualquer cenáculo do Espírito Santo. Eu convido, por favor, todos os meus companheiros, pastores, a levantarem as suas mãos para o céu porque nós vamos consagrar as nossas mãos [...] (*grifo nosso*).

Ao observar este trecho da mensagem pode-se perceber a intenção de desqualificar o sujeito que faz o ritual em outras religiões mediúnicas dizendo que ele “não tem luz” e que transmite “O mal que está nele!” Também qualificar os sujeitos que se utilizam de rituais na IURD dizendo “mas nós temos a luz”. Entretanto, vale observar que tal ritual discursivo é usual em religiões afro-brasileiras, mas está sendo utilizado pela IURD. Restringir o discurso através de quem fala é uma forma de exclusão e controle sobre o discurso, e nesse caso isto está acontecendo através da apropriação de ritual tradicional de religiões mediúnicas, desqualificação de outros sujeitos e qualificação dos ministros iurdianos.

Em relação a vontade da verdade, e sob o prisma de Foucault, tem-se que a verdade na qualidade de produção histórica adequada e factível a dada episteme e o entendimento que a produção dessa verdade é cercada de relações de poder (FOUCAULT, 2007). Dentro da disciplina que forma o campo de saberes do discurso religioso iurdiano as práticas das religiões mediúnicas são confessadamente diabólicas, conforme se pode observar em Macedo (2000, p. 7):

O povo brasileiro herdou, das práticas religiosas dos índios nativos e dos escravos oriundos da África, algumas “religiões” que vieram mais tarde a ser reforçadas com doutrinas espiritualistas, esotéricas e tantas outras que tiveram mestres como Franz Anton Mesmer, Allan Kardec e outros médiuns famosos. Houve, com o decorrer dos séculos, um sincretismo religioso, ou

¹³ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EvoitUUsilY>. Acesso em: 30 de maio de 2014.

seja, uma **mistura curiosa e diabólica** de mitologia africana, indígena brasileira, espiritismo e cristianismo, que criou ou favoreceu o desenvolvimento de cultos fetichistas como **a umbanda, a quimbanda e o candomblé**. Não vamos falar sobre cada um desses assuntos, pois este livro tem a finalidade principal de esclarecer o leitor em relação **à verdade que está escondida por trás de tudo isso**, e não tem a preocupação de transmitir ensinamentos sobre essas coisas (MACEDO, 2000, p. 7) (*grifo nosso*).

[...] No Brasil, em seitas como vodu, macumba, quimbanda, candomblé ou umbanda, os demônios são adorados, agradados ou servidos como verdadeiros deuses (MACEDO, 2000, p. 7).

Assim, dentro da teologia iurdiana é aceita a verdade de que as religiões afro-brasileiras e mediúnicas são seitas demoníacas voltadas para o mal e a teologia da Guerra espiritual contra o demônio, firmando-se na “verdade” apresentada pela disciplina religiosa iurdiana ganha fundamento. A produção de tal verdade forma-se por meio de uma espécie de consenso do conjunto de saberes da instituição.

Dentro dessa característica, observa-se novamente o cenário conflituoso característico de processos sincréticos. E direcionados em específico para religiões mediúnicas, em especial, a Umbanda, Quimbanda e Candomblé.

A vontade de verdade é um elemento essencial aos discursos e amplamente destacado por Foucault. A vontade de verdade é intrínseca ao ser humano, que busca constantemente pela verdade. Entretanto, dentro do discurso, para fazer separação entre o que se considera como verdade e o que se considera falso, existem as pressões exercidas para delimitar o que será classificado como verdadeiro ou não. Por causa da busca pela verdade, o que é falso é descartado (FOUCAULT, 2007).

Deste ponto em diante, este estudo voltará sua análise a um item específico do sistema de rarefação dos sujeitos do discurso, preconizado por Foucault, denominado ritual da palavra. Neste estudo, tal procedimento é o que melhor desvenda as apropriações, ressignificações e processos sincréticos existentes entre a IURD e as religiões afro-brasileiras.

4.3 A força do ritual em um discurso

O ritual da palavra determina as características dos indivíduos que falam, bem como os gestos, o comportamento, as circunstâncias, e todos os conjuntos de signos que devem acompanhar o discurso. Tais rituais fixam limites de valor e

coerção ao discurso (FOUCAULT, 2007, p. 39). O ritual pode dar credibilidade ao discurso, emoção, sentido.

Dentro da disciplina religiosa o ritual da palavra é indissociável do discurso. Atender aos rituais da palavra é tão importante, que quando não realizados pode mesmo anular um discurso. Tais elementos são externos aos discursos, mas exercem forte controle sobre estes e estão presentes na forma de se vestir, nos elementos simbólicos, nas liturgias etc.

Por questões didáticas, serão elencados os elementos encontrados durante a análise, seu simbolismo e a relação existente entre a IURD e as religiões afro-brasileiras.

4.3.1 Vestimentas

Com relação à vestimenta, os pentecostais da primeira e segunda onda costumavam utilizar roupas fechadas que permitissem cobrir as partes do corpo, as mulheres utilizavam cabelos cumpridos, longos vestidos e os homens camisas longas e abotoadas até o pescoço, o estereótipo tinha a intenção de transmitir uma imagem de santidade (MARIANO, 2012).

O Neopentecostalismo iurdiano não utiliza mais tal estereótipo; no entanto, adotou nos cultos das terças-feiras o uso de vestimentas brancas para realizar o ritual (sessão de descarrego). Assim, os pastores se vestem de branco de forma muito similar aos rituais Umbandistas. A seguir foto de culto iurdiano realizado numa terça-feira e posteriormente foto de culto Umbandista.

Figura 13 - Imagens de um culto Iurdiano em que os ministros e pastores se vestem de branco



Figura 16 – A



Figura 16 – B

Fonte: <https://compartilhare.wordpress.com/autor/dialogovisual/page/93/> (10 – A)

<http://heltondeassis.blogspot.com.br/2011/12/quatro-perguntas-que-gostaria-de-fazer.html> (10 – B)

Figura 14 - Culto Umbandista em que as vestes brancas fazem parte do ritual



Fonte: <http://lacosespirituais.wordpress.com/2010/11/16/102-anos-da-umbanda-unidos-contra-o-preconceito/>

Na figura 16 (A, B) pode-se observar um culto iurdiano. E chama a atenção nesse ritual é o fato de que os ministros estão todos vestidos de branco e nos cultos das terças e sextas esse rito tornou-se um hábito. As vestes brancas, por si só não teriam um significado maior, mas unidas a outros elementos passam a resguardar grandes similaridades.

As roupas brancas fazem parte do que Foucault denomina ser um ritual da palavra. Por si só poderiam não ter um significado maior. Entretanto, passam a ter maior significado à medida que se unem a outros elementos igualmente caracterizadores dos rituais religiosos afro-brasileiros.

O fato é que pastores da IURD vão à praia durante a noite, vestidos de branco, dar “passes de luz” e “descarrego”. Tais rituais são práticas comuns em terreiros de Umbanda ou religiões mediúnicas, religiões essas constantemente atacadas pela mesma.

Tradicionalmente as vestes brancas são utilizadas na Umbanda e no Candomblé (vide figura 17) e Barros (2011, p. 119) afirma que o branco em algumas religiões de matrizes africanas tem relacionamento com as forças criadoras e também está ligado dentre outras coisas à pureza.

4.3.2 Expressões e costumes

A IURD tem utilizado em sua construção discursiva, além do ritual de roupas brancas expressões e costumes predominantemente pertencentes a religiões afro-

brasileiras e mediúnicas como se pode observar em culto realizado em uma praia de Pernambuco.

A seguir foi transcrito o discurso: Oração do passe de luz pelo .

Olá amigos, Deus abençoe a todos. Bem, com os meus companheiros, bispos e pastores, nós estamos aqui na praia. Porque **nós viemos vestidos de branco aqui na praia?** Porque aqui nós estamos diante das três grandezas de Deus: o Céu, a Terra e o Mar. E nós viemos aqui com um objetivo: consagrar a Deus as nossas mãos. Porque, no dia 29 de maio nós estamos dando um **passe de luz** nas pessoas, **tirando a energia negativa e transmitindo a energia positiva** pra todas as pessoas que comparecerem a uma Igreja Universal, qualquer Igreja Universal. Eu estou aqui com todos os pastores da capital e região metropolitana. Então nós vamos consagrar a Deus as nossas mãos. Porque dia 29 será a última terça-feira do mês de maio pra que você possa entrar no mês de junho, o último mês do primeiro semestre, limpo, purificado, para que tudo dê certo pra você. Porque, talvez, por causa de uma energia negativa, tudo tem dado errado na sua vida. Você já reparou que você dá um passo pra frente e muitos passos pra trás? ...isso quando dá um pra frente. Porque tem gente que a vida dela é só andar para trás! Tem gente que aonde põe a mão quebra, estraga, não vai pra frente. Até o que era pra dar certo, tem dado errado na sua vida. **De repente alguém que tem inveja de você, lançou uma energia negativa, de um tempo pra cá nada dá certo pra você.** Alguém que não gosta de você te **espraguejou por traz**, por diante. Você é uma pessoa que, às vezes, pensa que Deus se esqueceu de você. Será que Deus se esqueceu de você? A Bíblia diz que é mais fácil uma mãe se esquecer do filho que e que amamentou do que Deus se esquecer de nós. Ou seja, é impossível Deus se esquecer de uma pessoa. Mas porque, ô Bispo, minha vida está do jeito que está? Tem uma energia negativa na sua via. O que fazer pra **se libertar desta energia**. É o seguinte: você vai vir no dia 29 em qualquer Igreja Universal do Reino de Deus na capital, região metropolitana, no interior, não importa. Todos nós pastores estamos consagrando as nossas mãos a Deus. E no dia 29, terça-feira, quando você chegar na Igreja, já meia-hora antes da reunião, nós estaremos fazendo assim: Por favor, pastor Jacó, venha aqui. Nós vamos consagrar as mãos a Deus. E nós vamos consagrar as nossas mãos a Deus e **vamos passar a mão assim ó: na sua cabeça, pelos braços, tirando a energia negativa.** É isso mesmo, **nós vamos dar um passe de luz**, nós vamos tirar de você o que não presta e levar o que é bom, levar a luz. Você sabe o que é passe? **Passe é transmissão de energia, de repente você já tomou um passe em outro lugar. Mas uma pessoa te deu um passe, mas ela não tem luz.** Ela de repente é doente, não tem família, tem uma vida destruída e te deu um passe. O que, que ela transmitiu pra você? O mal que está nela! Você foi, tomou um passe para ficar bem, ficou pior, mas nós temos a luz. Você pode ter certeza, **quando nós passarmos a mão na cabeça, nos ombros, descendo pelos braços... olha, a energia negativa que está na sua vida vai ser arrancada** em qualquer cenáculo do Espírito Santo. Eu convido, por favor, todos os meus companheiros, pastores, a levantarem as suas mãos para o céu porque nós vamos consagrar as nossas mãos, por favor. Espírito Santo, aqui, diante dessas três grandezas: Céu, Terra, e Mar nós consagramos a ti as nossas mãos. Quando no dia 29, nós dermos um passe nestas pessoas, olha que toda a **energia negativa: trevas, praga, maldição...** seja tirada, seja arrancada da vida do teu povo. Consagra as nossas mãos, todos os pastores e bispos, da capital, região metropolitana e

¹⁴ Disponível em: . Acesso em: 30 de maio de 2014.

do interior, em nome de Jesus nossas mãos estão abençoadas. Amém! Graças a Deus! Você tem disposição para estar conosco? Procure qualquer Igreja Universal. **Você vai receber um passe de luz.** Tá bom? Deus abençoe a todos. Deus abençoe o Estado de Pernambuco (*grifo nosso*).

Ao observar esse discurso, pode-se constatar a presença de diversos elementos tradicionalmente utilizados em religiões afro-brasileiras e mediúnicas. Expressões como: “passe de luz”, “energia negativa”, “transmitindo energia positiva” e elementos naturais base da religiosidade afro-brasileira “três grandezas de Deus: o Céu, a Terra e o Mar” são apropriadas, estabelecendo-se uma espécie de ponto de contato entre as vertentes religiosas.

Outro elemento identificado na pregação é bastante característico de religiões mediúnicas é o rito de “dar o passe”. Seu significado dentro das religiões mediúnicas é:

Passe: Dar passe; ato de a entidade, através do médium incorporado, emitir vibrações que anulam os efeitos de más influências sofridas pelo consulente; após o passe, os caminhos podem estar “abertos”. Ato realizado em sessão de consulta. Também pode ser chamado de atendimento ou aconselhamento espiritual (GARROUX, 1988, p. 207).

Através da definição anterior o ato de dar o passe é um rito em que uma entidade incorpora-se a um médium e anula más influências por meio de vibrações; Ato realizado em sessão de consulta ou aconselhamento espiritual.

Nesse acontecimento observa-se que a IURD além de se apropriar do rito o ressignifica conforme se observa no trecho:

Você sabe o que é passe? Passe é transmissão de energia, de repente você já tomou um passe em outro lugar. Mas uma pessoa te deu um passe, mas ela não tem luz. Ela de repente é doente, não tem família, tem uma vida destruída e te deu um passe. O que, que ela transmitiu pra você? O mal que está nela! Você foi, tomou um passe para ficar bem, ficou pior, mas nós temos a luz. Você pode ter certeza, quando nós passarmos a mão na cabeça, nos ombros, descendo pelos braços... olha, a energia negativa que está na sua vida vai ser arrancada em qualquer cenáculo do Espírito Santo (Oração do passe de luz Bispo Emerson Carlos – Pernambuco).

Segundo definição lurdiana, dar o passe é uma transmissão de energia. Essa, porém, apenas terá o efeito de transmitir boas energias se realizada por sujeitos qualificados e nessa instância se autodenominam como qualificados por possuírem a luz.

Observa-se que apesar de combater, tão veementemente, os atributos das religiões afro-brasileiras e mediúnicas, a IURD apropria-se de diversos elementos como: banho espiritual de descarrego, fechamento de corpo, corrente da mesa branca, retira encostos, desfaz mau-olhado etc., que são ritos tradicionalmente pertencentes às religiões afro-brasileiras. Em processos sincréticos é comum observar-se situações de conflito.

4.3.3 Amuletos

O sincretismo entre a IURD e as religiões afro-brasileiras ocorre de uma forma hostil, porém, estratégica visto que, tenta estabelecer “pontos de contato” aproximando os costumes da crença popular com a teologia lurdiana.

Na IURD, ritos que se utilizam de objetos pessoais são uma prática que tornou-se corriqueira. Assim, atribui-se poderes mágicos a objetos como: meias, chaves, fotos, lençóis, sabonetes, toalhas etc., fazendo com que esses tenham a mesma função de um amuleto, elemento tradicional da religiosidade afro-brasileira.

Amuleto: Pequeno objeto carregado quase sempre junto ao corpo, que serve aos homens – numa visão mágica do mundo – de talismã protetor (contra espíritos, mau-olhado, desgraças, doenças) e para trazer sorte (LEXICON, 1998, p. 18).

Barros (2011, p. 69) afirma que nas religiões de matrizes africanas existem, amuletos ou patuás que são colocados dentro de casa para defesa e atrair prosperidade. Outros são usados atrás das portas, para combater o olho-grande e a inveja. São usados também junto ao corpo proporcionando saúde, proteção e amparo contra assaltantes e meliantes.

A seguir, serão apresentados folhetos que demonstram a proximidade funcional entre os amuletos típicos das religiões afrodescendentes e os objetos consagrados pelos pastores das IURDS aos quais se atribui um valor mágico.

Figura 15 - Sessão do descarrego com sabonete ungado



Fonte: <http://iurdgrafica.blogspot.com.br/2012/07/folheto-sessao-descarrego.html>

Legenda: Folheto sessão do descarrego, produzido pela IURD Gráfica 2012.

Nesse folheto, podem-se observar a presença de um elemento comum, o sabonete, que passa a figurar como elemento simbólico de poder tornando-se o sabonete ungado. O sabonete, após a unção, passa a assumir a função de um amuleto, sendo utilizado pelos fieis como um elemento capaz de trazer bem-aventuranças, prosperidade e de afastar a má sorte. De forma similar, os amuletos (patuás) são elementos caracterizantes das religiões de matrizes africanas.

Em se tratando especificamente do sabonete pode-se observar outra similaridade que vai além da atribuição da função de amuleto e está no fato de que o uso de sabonetes de arruda é prática comum em rituais Umbandistas. Tal prática lurdiana denota a apropriação de um símbolo religioso afro-brasileiro.

Figura 16 - Sabonetes de arruda Umbandistas



Fonte: <http://peregrinodecristo.blogspot.com.br/2012/02/influencia-das-religioes-afro.html>

Legenda: Sabonetes utilizados para banhos do descarrego por Umbandistas.

Dentre outros elementos, tais sabonetes podem ser utilizados em banhos do descarrego. De acordo com Azevedo (2009, p. 45), a crença Umbandista apregoa que os banhos são utilizados como uma ferramenta para reequilibrar as energias das pessoas e é um importante fator na manutenção dos corpos. Existem energias positivas e negativas, mas não no sentido bem ou mal. Para esclarecer essa afirmação a autora exemplifica.

Uma pessoa que trabalha demais deixa seu trabalho com excesso de energia positiva e outros campos de sua vida (espiritual, emocional, amoroso, familiar, social, etc.), tornam-se negativos [...] (AZEVEDO, 2009, p. 45).

O corpo, a mente e o espírito podem sofrer influências externas que os desequilibram: por exemplo, manter-se num ambiente muito competitivo de trabalho e muito estressante afeta o aspecto emocional do indivíduo, e por mais que consiga diferenciar um campo do outro, a energia negativa será extravasada em casa, com a família, com o (a) companheiro (a) etc. Nestes casos, a Umbanda tem alguns artificios que envolvem diversos instrumentos para equilibrar novamente as energias dos indivíduos [...] (AZEVEDO, 2009, p. 46).

Os banhos são amplamente utilizados na Umbanda e a autora classifica-os como banho do descarrego, banho de defesa e banho de energização. Nesses banhos o uso de ervas como a arruda e o sal grosso são muito comuns. Outro ponto deste estudo mostrará que também estes elementos passaram a ser utilizados em cultos iurdianos.

A transformação de objetos comuns em elementos capazes de atrair as coisas boas e afastar as coisas más acontece com os mais variados objetos. Para ilustrar pode-se fazer destaque aos folhetos a seguir, que solicitam que os fieis tragam meias ou lençóis que lhes pertencem ou que pertencem a seus familiares.

Figura 17 - Sessão do descarrego com uso de meias



Fonte: <http://www.artuniversal.com.br/2013/11/sessao-do-descarrego-com-quebra-da.html>

Legenda: Folheto sessão do descarrego com a quebra da maldição dos pés. Produzido pela Art Universal. Nov. 2013.

No folheto anteriormente apresentado, observa-se a divulgação de uma sessão do descarrego que utiliza o seguinte versículo bíblico como texto fundamentador: “Há caminho que ao homem parece direito, mas ao cabo dá em

caminhos de morte” (Pr 14,12). Nesse busca-se transmitir a ideia de ligação entre caminho e as meias e também uma ligação entre “caminhos de morte” e o comentário “maldição dos pés”. As ideias se unem para atrair o leitor a uma promessa de livramento; “Deus o livrará do caminho da maldição”. As meias passam a ser instrumento de proteção, quando utilizadas, impedem que coisas más ocorram. Passa, então a assumir o papel de um amuleto.

De forma similar têm-se os folhetos: do Ritual Sagrado com toalha, camisa com nó e fronha de travesseiro a seguir apresentados. Porém, diversos outros elementos também são utilizados como lençóis, chaves, pães, fotos etc.

Figura 18 - Sessão do descarrego com uso de toalhas



Fonte: <http://www.evangelizart.com/2014/11/2452-toalha-para-descarrego-de-todos-os.html>
Legenda: Folheto Ritual Sagrado com toalha, 2014.

Dentro do ritual sagrado a toalha passa a ter novo simbolismo. Não se trata mais de um objeto com a simples função de enxugar, torna-se aos olhos dos fieis um objeto santificado e o seu uso trará boa sorte e afastará o mal.

O folheto a seguir divulga uma sessão de descarrego, em que, dentro do ritual, o fiel deverá trazer uma camisa virada do lado avesso e dada um nó. Segue folheto.

Figura 19 - Sessão do descarrego com uso de camisa do avesso e com um nó

**TERÇA-FEIRA
NA SESSÃO DO DESCARREGO**

**O Ritual
Sagrado**

*A sua vida está virada do avesso?
Amarrada? Nada tem dado certo?
Então pegue uma camisa sua ou de um familiar,
coloque do lado avesso, dê um nó e traga nesta
Terça-Feira às 8h, 15h ou especialmente
às 20h no Ritual Sagrado onde estaremos
desfazendo toda amarração e invocando o
Pai das Luzes para te libertar do mal.*

*"Há de acontecer, ó casa de Judá, ó casa de Israel, que, assim
como fostes maldição entre as nações, assim vos salvarei, e sereis
bênção; não temais, e sejam fortes as vossas mãos" Zc. 8.13*

Nome: _____

Data Nascimento: ____/____/____

IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS

Fonte: http://2.bp.blogspot.com/-h7jF_g6KKOI/UTQID-fjOLI/AAAAAAACTE/Hxt6eb5I2Eo/s1600/panfleto-ritual-sagrado-2-cores.jpg

Legenda: Ritual Sagrado com camisa, 2013.

Dentro do imaginário advindo da religiosidade popular, esse rito é similar a qualquer espécie de simpatia, mandinga ou preparo. Muito similar a ritos praticados pelo Quimbanda, Umbanda, Candomblé e outros.

Nesse outro folheto à fronha de travesseiro é dada nova simbologia. Segue folheto.

Figura 20 - Sessão do descarrego com uso de fronha

**VOCÊ TEM PESADELOS?
PESADELOS DA VIDA REAL?**

**NERVOSISMO, DESEJO DE SUICÍDIO,
DORES DE CABEÇA CONSTANTES, AUDIÇÃO DE VOZES,
DEPRESSÃO, INSÔNIA, DESMAIOS CONSTANTES.**

**E se você tem sido vítima de:
INVEJA, OLHO GRANDE, TRABALHO DE MACUMBARIA,
FEITIÇARIA, MAGIA NEGRA, ETC...**

**Venha colocar um fim em tudo isso na
SESSÃO DO DESCARREGO**

Universal *E na oportunidade você receberá
a FRONHA DO DESCARREGO*

Fonte: http://www.artuniversal.com.br/2012/08/terca-feira-3-tipos-de-maldicao.html#at_pco=smlwn-1.0&at_si=54b3b8329ca96473&at_ab=per-2&at_pos=0&at_tot=1
 Legenda: Fronha do descarrego, 2012.

À fronha de travesseiro é atribuída não mais a função de capa para travesseiro, mas, tornar-se elemento capaz de espantar a inveja, o olho grande, depressão, feitiçaria etc. e a ideia de amuleto está formada.

Além da ideia de amuleto, outros elementos são incorporados aos rituais de forma análoga às ocorridas em religiões afro-brasileiras e estes outros serão tratados a seguir.

4.3.4 Arruda, sal grosso, e outros elementos

O folheto apresentado a seguir mostra sete elementos dos quais alguns são tradicionalmente conhecidos por sua utilização em religiões mediúnicas, como é o caso do sal grosso e da arruda.

Figura 21 - Sessão do descarrego com 7 elementos



Fonte: <http://iurdconteudo.blogspot.com.br/2013/12/banho-do-descarrego-com-7-elementos.html>

Legenda: Folheto do banho do descarrego com 7 Elementos, 2014.

Elementos como sal grosso, arruda, água, azeite, vinho, trigo e perfume passam a fazer parte de procedimento litúrgico. Todos os participantes de branco seguindo um ritual em cultos distribuídos em três sessões diárias: 8h, 15h e 19h30 m. O texto fundamentador para o discurso é extraído de 2Rs 5,14: “Então, desceu e mergulhou no Jordão sete vezes, consoante a palavra do homem de Deus; e a sua carne se tornou como a carne de uma criança, e ficou limpo”. A ligação entre o texto

fundamentador e o comentário está no fato de que são sete elementos e o texto mostra sete mergulhos.

O sincretismo é muito evidente nesse ritual. Elementos tradicionalmente pertencentes a rituais de religiões afro-brasileiras passam a ter novos significados.

Quadro 11 - Comparativo de atribuição simbólica aos elementos

Elementos	Religiões Afro-Brasileiras/Cultura Popular	IURD
Arruda	É uma erva atribuída a Oxossi, está entre as ervas mais utilizadas da Umbanda, é classificada como sendo uma erva forte, possui forte odor, é utilizada contra maus fluídos, inveja, olho-grande, e para benzimentos. Seu uso <i>medicinal</i> combate verminoses e reumatismo em <i>chás</i> , e o sumo aplica-se para melhorar feridas (CAIN, 2012 p. s/n)	Por ser um vegetal, representa claramente a natureza criada por Deus. Gn 1,12: “E a terra produziu erva, erva dando semente conforme a sua espécie e árvore frutífera, cuja semente está nela conforme a sua espécie. E viu Deus que era bom” COSTA (2010).
Sal grosso	O Sal grosso é um elemento muito importante, pois é um excelente condutor que “absorve” o excesso de carga. (AZEVEDO, 2009 p. 48). É utilizado em amuletos, como vasilhinhos com sal grosso e pimentinha, velas de sal grosso. Pode ser usado em banhos, diluído em água, jogado no corpo do pescoço para baixo. (MARTINS, 2014 p. s/n).	O sal – que representa o elemento que produz mudança, e mudança para melhor. Mt 5,13: “Vós sois o sal da terra; e, se o sal for insípido, com que se há de salgar? Para nada mais presta, se não para se lançar fora e ser pisado pelos homens” COSTA (2010).

Fonte: Elaborado pelo próprio autor com base em Cain (2012); Azevedo (2009); Martins (2014); Costa (2010).

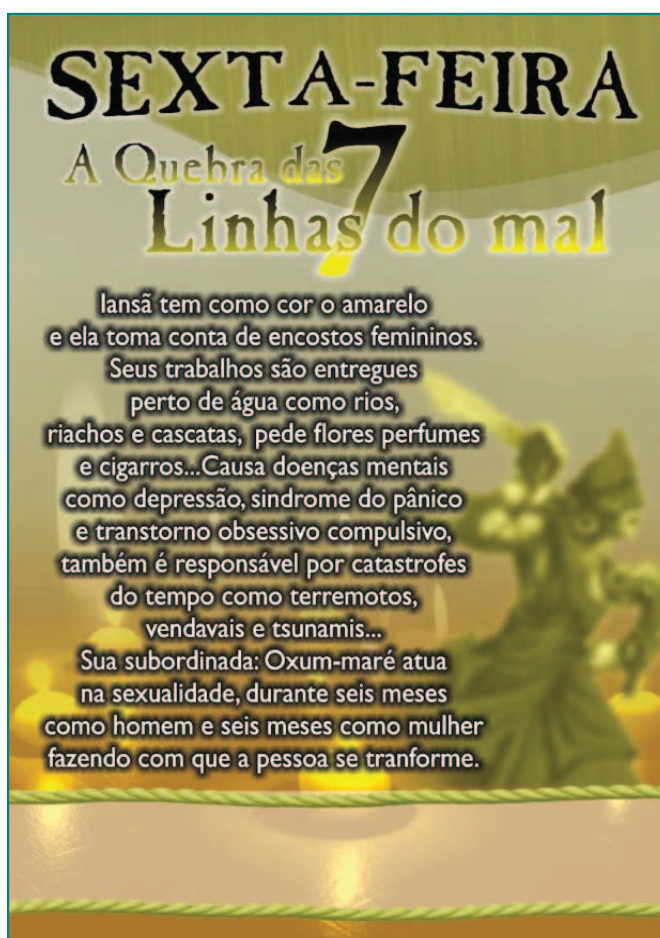
O quadro não abrangeu os outros elementos como água, azeite, vinho, trigo e perfume, porque estes outros elementos não são característica predominante do processo sincrético que volta a acontecer entre IURD e as religiões de matrizes africanas.

4.3.5 Resignificação de entidades

Um ponto de bastante polêmico, com o qual o sincretismo religioso entre a IURD e as religiões afro-brasileiras, está no fato de que, mesmo apropriando-se dos ritos similares e de seus elementos, tal prática é de modo eminente combatido e existe grande confronto em relação às religiões afro-brasileiras. É possível observar o ataque direto por meio de uma série lançada em folhetos de divulgação de uma corrente de sete dias, ocorridas em sete sextas-feiras, apresentada a seguir.

O primeiro folheto da série faz ataques a Iansã, que nas religiões afro-brasileiras representa uma dimensão do feminino; ela é guerreira, não teme as lutas, ama os desafios e não admite obstáculos em seus desejos. Tem temperamento forte, é intrépida e sensual, luta ao lado de seu esposo Xangô, domina os espíritos de seus ancestrais e é a deusa do fogo e das tempestades e controla os raios. Seus símbolos rituais são a espada e o eiru¹⁵, sua cor é vermelha vibrante (NASCIMENTO, 2008, p. 128).

Figura 22 - Folheto Iansã



Fonte: <http://www.falandodevida.net/2012/07/folheto-sexta-quebra-das-7-linhas.html>

Legenda: Folheto Sexta – Quebra das 7 Linhas Iansã

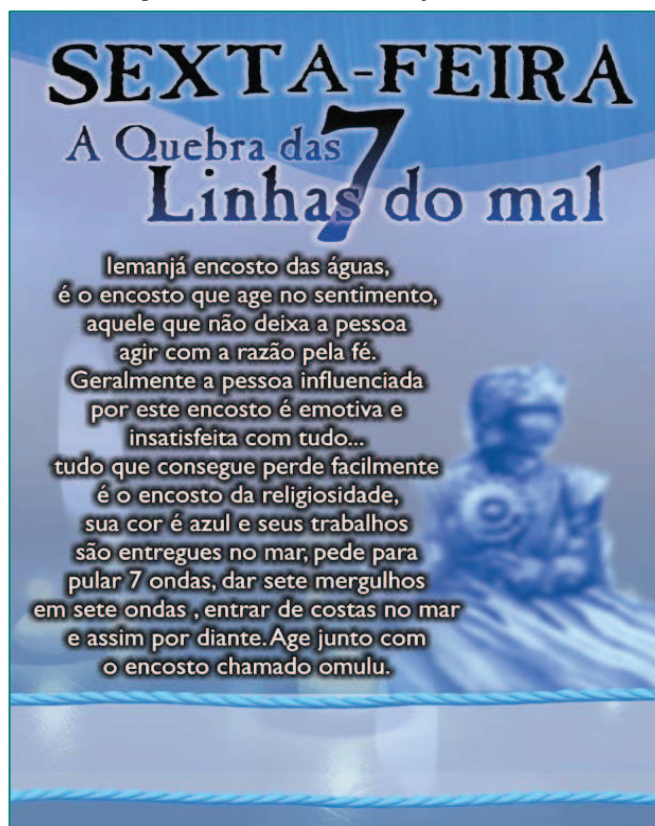
No folheto, Iansã tem a cor amarela e é responsável pelos encostos femininos, causa doenças mentais como depressão, síndrome do pânico e transtorno obsessivo-compulsivo. Com relação ao controle dos elementos naturais, figura como sendo a causadora de catástrofes do tempo, terremotos, vendavais e

¹⁵ Objeto feito de rabo de boi ou vaca, símbolo de Oxóssi.

tsunamis. Tem como subordinada Oxum-maré que atua na sexualidade, sendo seis meses homem e seis mulheres, transformando as pessoas (FOLHETO IURD, 2014). Observa-se que nessa forma sincrética ocorre uma descaracterização e uma reformulação da imagem do elemento de uma religião para a outra. Esta descaracterização tem ocorrido de forma abrupta e hostil. A trilha reservada no final do folheto teve o objetivo de deixar um espaço para que o fiel amarrasse uma fita da cor designada para o orixá e no final da corrente deveria ser quebrada. Esse rito se aproxima a ritos de simpatia popular.

O segundo folheto da série fez referência a Iemanjá. Iemanjá é um orixá feminino das águas, reverenciada, no Brasil, como mãe de todos os orixás. O dia consagrado à deusa mãe africana é o sábado. A comida típica é milho branco, canjica, arroz, manjar, mamão, azeite, cebola e sal. A cor é azul-claro, os presentes são os perfumes, flores, pentes, espelho, colares de contas de vidro ou de cristal. (VASCONCELOS, 2013, p. 53).

Figura 23 - Folheto Iemanjá



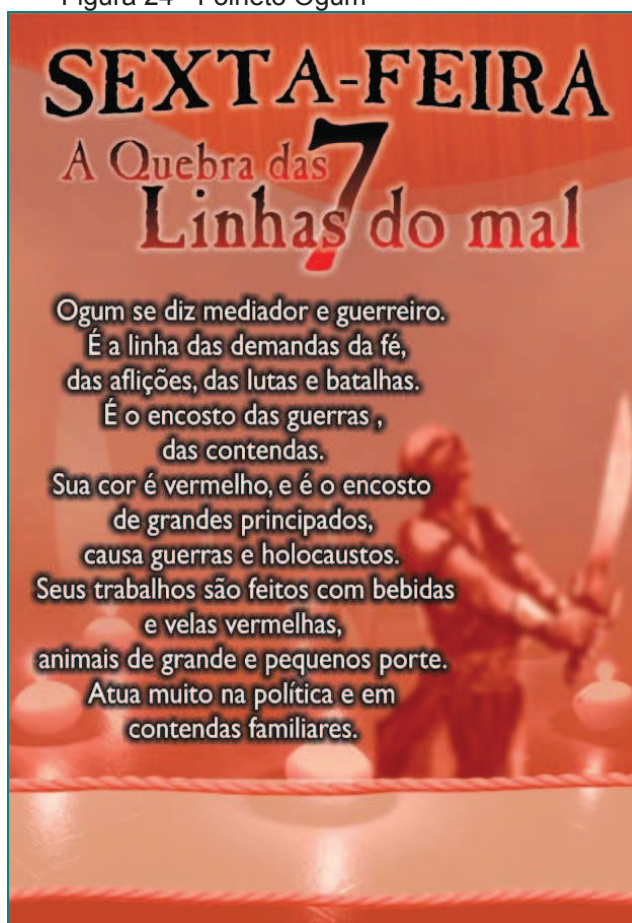
Fonte: <http://www.falandodevida.net/2012/07/folheto-sexta-quebra-das-7-linhas.html>

Legenda: Folheto Sexta – Quebra das 7 Linhas Iemanjá

O folheto, entretanto retrata lemanjá como o encosto das águas que causam insatisfação, não deixa a pessoa agir com a razão pela fé. Nessa mesma linha de análise seguem outros folhetos.

O terceiro folheto fala sobre Ogum. Para as religiões afro-brasileiras Ogum é aquele “centro dinâmico” da psique capaz de abranger, integrar, sintetizar e até transcender as várias forças contrárias dentro de nós. Essas religiões acreditam que todos abordam quatro principais orixás, mas cada um das centenas ou dos milhares que existem poderia ser relacionado com alguma de nossas facetas. Ogum representa o elemento capaz de reunir todos os outros (FORD, 1999, p. 235). Ogum é o orixá guerreiro, identifica-se com São Jorge e sua cor predileta é o azul profundo (PEDROSA, 2009, p. 115).

Figura 24 - Folheto Ogum



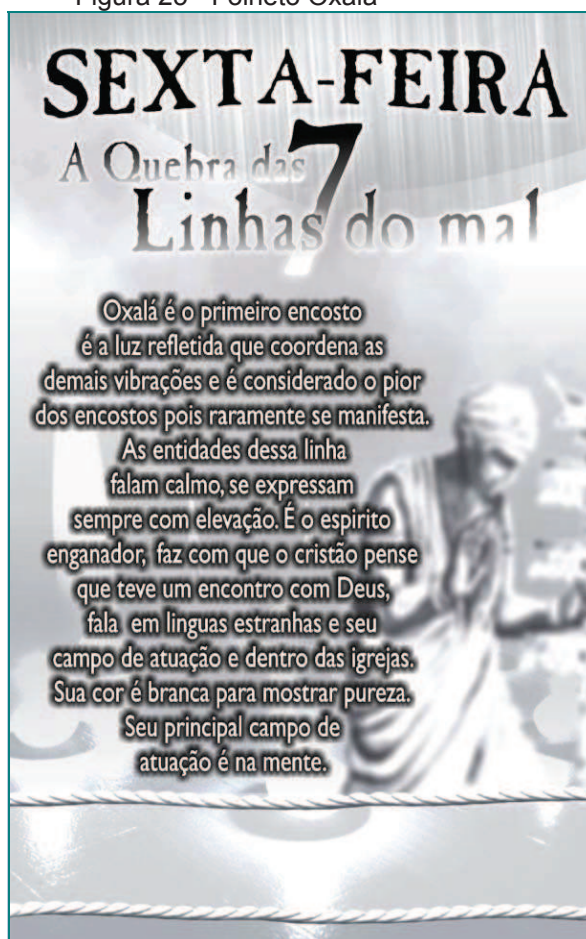
Fonte: <http://www.falandodevida.net/2012/07/folheto-sexta-quebra-das-7-linhas.html>

Legenda: Folheto Sexta – Quebra das 7 Linhas Ogum

O folheto, entretanto, traça Ogum como o encosto das guerras e das contendas, não dentro de um sentido de guerreiro valente e lutador, mas dentro de um sentido pejorativo em que se trata de responsável por holocaustos e contendas familiares.

O quarto folheto fala sobre Oxalá. A história de Orixá Oxalá é contada sob um prisma mitológico passado de geração a geração no âmbito religioso do Terreiro. Em cada lugar, país ou nação espalhado pela diáspora africana nas Américas, Oxalá pode ser diferentemente reverenciado como *Odudua*, *Orinbalalá*, *Obatalá*, mas ele é considerado o criador da Terra e dos homens, criador do gênero humano, dono de todas as cabeças, Orixá da paz e justiça, cor branca para expressar pureza (RODRIGUÉ, 2001, p. 75).

Figura 25 - Folheto Oxalá



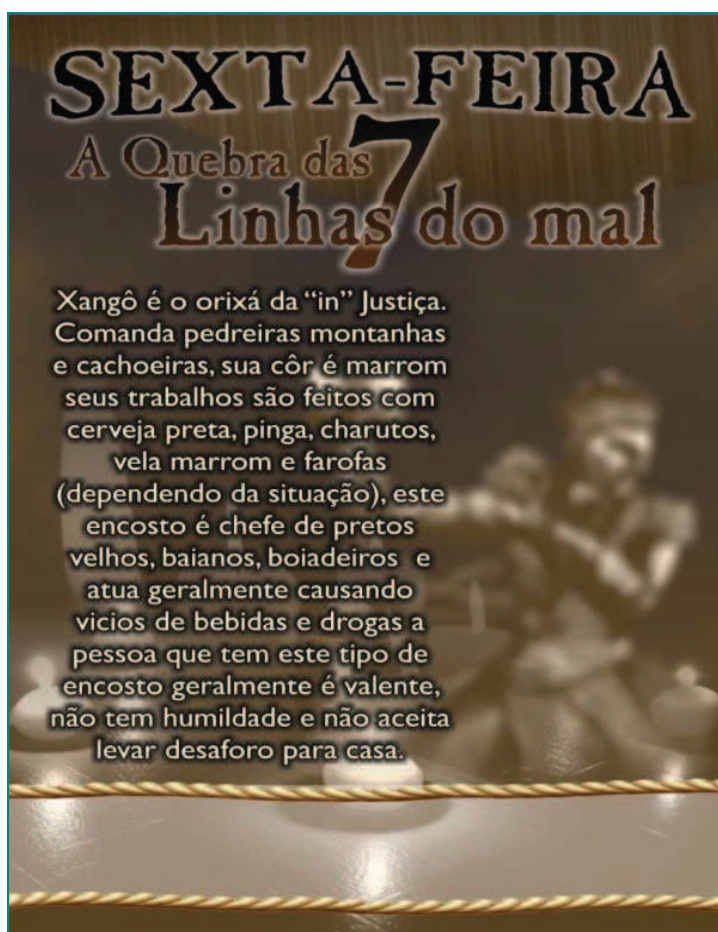
Fonte: <http://www.falandodevida.net/2012/07/folhet-o-sexta-quebra-das-7-linhas.html>

Legenda: Folheto Sexta – Quebra das 7 Linhas Oxalá

No folheto lurdiano ele vem descrito como se o pior orixá, pois se expressa de forma calma e é capaz de levar o fiel ao engano. Tem o poder manipulador e agem em meio aos cristãos.

O quinto folheto fala sobre Xangô. Pelo prisma das religiões africanas Xangô teria sido o terceiro rei de Oyó. A figura de um rei guerreiro se confunde com a divindade africana, existindo mesmo quem acredita que Xangô seria a divinização de um grande rei (assim como foi com Jesus que sendo filho do homem, é também considerado filho de Deus). No apelo comum a Xangô afluem as forças poderosas que reluzem qual relâmpago na continuidade do trovão, cujo domínio está sob o seu poder, tem o simbolismo imutável e inflexível da justiça, sob cuja égide é invocado. Xangô simboliza a lei de causa e efeito, assim como o carma (LINHARES, 2007, p. 27).

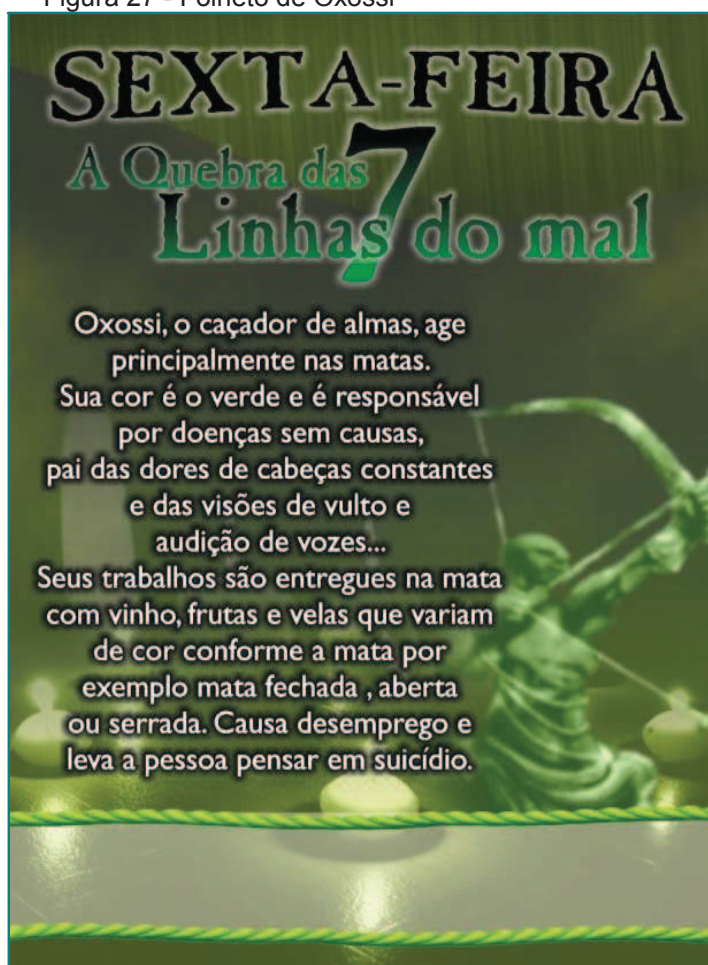
Figura 26 - Folheto de Xangô



No folheto observa-se que as qualidades atribuídas aos orixás transformam-se em defeitos. E Xangô o orixá da justiça figura como o orixá da injustiça. As linhas da Umbanda ou do Candomblé passam a ser as linhas do mal.

O sexto folheto fala sobre Oxossi. Na mitologia africana Oxossi é o deus da caça e das florestas, dos animais, da fartura, do sustento. Está nas refeições, pois é quem provê o alimento, suas cores são azul e branco (LOPES, 2005, p. 117).

Figura 27 - Folheto de Oxossi



Fonte: <http://www.falandodevida.net/2012/07/folheto-sexta-quebra-das-7-linhas.html>

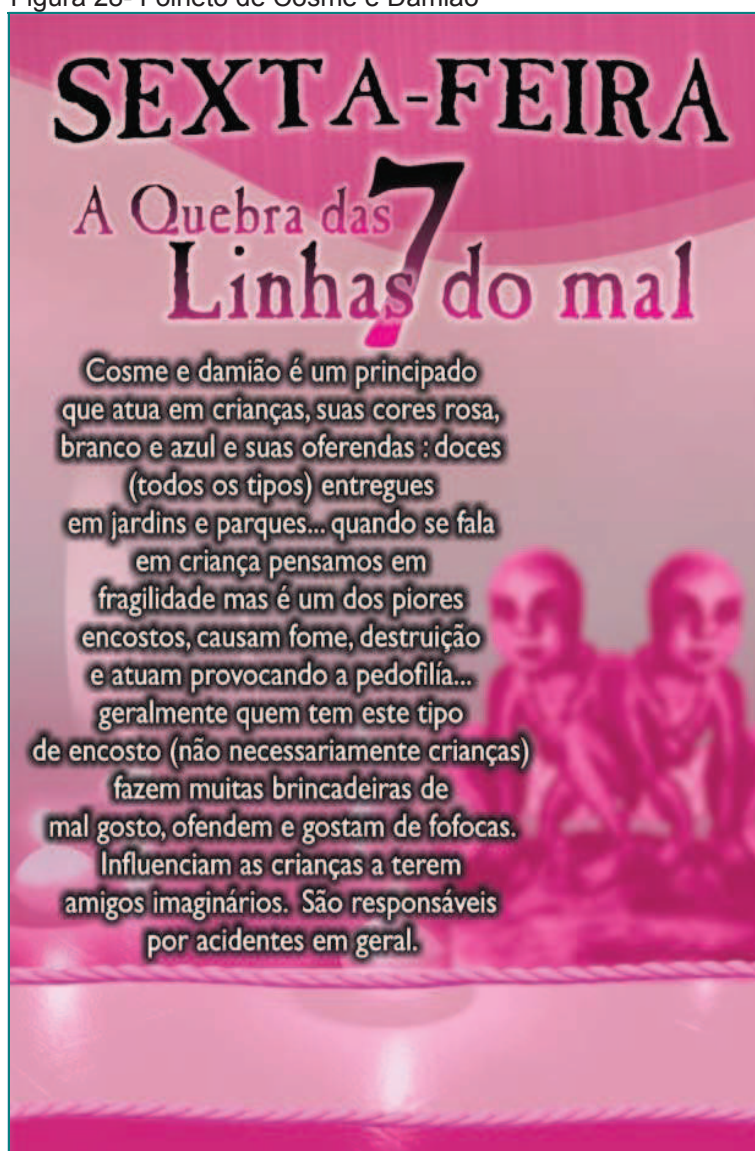
Legenda: Folheto Sexta – Quebra das 7 Linhas Oxossi

No folheto, Oxossi ao invés de ser um caçador que ajuda no sustento, é retratado como o caçador de almas, causador de dores de cabeça, visões de vulto, vozes, desemprego e pensamentos suicidas. Dessa vez nenhum folheto da série apresenta textos fundamentadores, apenas comentários. Vide folheto a seguir:

O sétimo folheto fala sobre Cosme e Damião. Dos sete folhetos que integram a corrente das sete sextas-feiras, é este o que tem o ataque menos direto

às religiões afro-brasileiras, visto que Cosme e Damião são santos católicos. Entretanto, também não se pode dizer que eles ficam de fora, visto que no sincretismo os gêmeos *Ibênji* assumiram a representação de Cosme e Damião (CANEVACCI, 1996, p. 16).

Figura 28- Folheto de Cosme e Damião



Fonte: <http://www.falandodevida.net/2012/07/folheto-sexta-quebra-das-7-linhas.html>

Legenda: Folheto Sexta – Quebra das 7 Linhas Cosme Damião

No folheto os santos são retratados como encostos causadores de fome, destruição, pedofilia, fofocas e amigos imaginários.

Os discursos mostram que, ao mesmo tempo em que a IURD combate as práticas e os rituais dos cultos afro-brasileiros, apropria-se de seus elementos para fortalecer sua teologia. Nesse ponto se pronuncia Mariano (2004):

Não é à toa que a expansão da Igreja Universal veio reforçar ainda mais a interpretação que percebe certa continuidade entre Pentecostalismo e religiosidade popular. Pois, para tirar proveito evangelístico da mentalidade e do simbolismo religiosos brasileiros, a Universal sincretiza crenças, ritos e práticas das religiões concorrentes. Faz isso de diferentes modos e em distintas ocasiões. Realiza “sessão espiritual de descarrego”, “fechamento de corpo”, “corrente da mesa branca”, retira “encostos”, desfaz “mau-olhado”, asperge os fiéis com galhos de arruda molhados em bacias com água benta e sal grosso, substitui fitas do Senhor do Bonfim por fitas com dizeres bíblicos, evangeliza em cemitérios durante Finados, oferece balas e doces aos adeptos no dia de Cosme e Damião. A adoção desses ritos e práticas constitui estratégia proselitista deliberada, que tem sido mantida, intensificada e até diversificada em razão de sua eficácia (MARIANO, 2004, p. 132).

Ao se apropriar dos elementos enunciados, de outras religiões, a IURD também os ressignifica, dando-lhes novas atribuições e sentidos, dentro de um processo sincrético. Nesse ponto podem-se apreender algumas conclusões ao analisar o trecho abaixo:

[...] Deus permite a atuação dos demônios, mas ensina ao homem a **lutar** e ser um vencedor sobre eles e satanás, seu chefe, através do poder de Jesus Cristo (p. 19).

[...] mas Jesus Cristo nos proveu de **armaduras** (Ef 6,10.17) para **lutarmos** contra todas as potestades do ar (p. 19).

[...] O pior é que muitos que conhecem a verdade e têm Jesus no coração ficam com medo do diabo e não lhe resistem ou não se **alistam na batalha** contra o nosso vencido inimigo (p. 40).

[...] Esta **luta** com satanás é necessária para podermos dar o devido valor à salvação eterna, pois **não há vitória sem luta!** (p. 19).

[...] Você entenderá então por que **combatemos** o espiritismo e suas ramificações com todas as nossas forças (p. 46) (MACEDO, 2000) (*grifo nosso*).

Através dos enunciados, muitos termos que remetem a uma guerra são maciçamente utilizados. Tais termos, quando diante do discurso religioso da IURD, podem ter o significado de ‘luta contra o mal’, ‘evangelização’, ‘livramento de almas’. Entretanto, estes mesmos termos, utilizados ante as religiões alvo dos ataques, têm outro sentido, passando a representar algo como: ‘intolerância religiosa’, ‘preconceito’, ‘discriminação’ etc.

4.4 Orixás, caboclos e guias: sincretismos, apropriações e ressignificações

Procedendo-se com a análise discursiva, agora, de forma específica à materialidade do livro *Orixás, Caboclos e Guias* (MACEDO, 2000) muito do que foi teorizado por Michael Foucault pode ser aplicado de uma forma mais prática a iniciar com o prefácio, onde se pode encontrar o trecho: “Não conheço, entretanto, um livro com a veracidade, a impetuosidade e a coragem deste que tenho a satisfação de prefaciá-lo” (MACEDO, 2000, p. 4) bem como outro trecho que diz: “Neste livro, denuncia as manobras satânicas através do kardecismo, da umbanda, do candomblé e outras seitas similares; coloca a descoberto as verdadeiras intenções dos demônios...” (MACEDO, 2000, p. 4-5) ou ainda “Todas as áreas do demonismo são postas a descoberto nesse livro; todos os truques e enganos usados pelo diabo e seus anjos para iludir a humanidade são revelados” (MACEDO, 2000, p. 3).

A vontade de verdade é inerente ao ser humano e é também um poderoso instrumento de exclusão e controle. O discurso capaz de determinar o que é considerado falso e o que é considerado verdadeiro exerce grande ingerência na vida das pessoas e nesse ponto o que se pode observar é que já em um primeiro momento têm-se uns dos primeiros passos da construção discursiva que tenta estabelecer uma palavra da verdade.

No entanto, apenas afirmar que o discurso é verdadeiro não o credencia a tal, assim outros elementos unem-se a esse para fortalecê-lo. Nesse sentido pode-se fazer menção ao procedimento de interdição da palavra, em específico, ao direito privado, ou seja, não é qualquer pessoa que pode falar qualquer coisa em qualquer lugar e assim observa-se o trecho que busca credenciar o Bispo Edir Macedo atribuindo-lhe qualificações a fim de que seu discurso seja bem-aceito.

“Realmente estava faltando para esclarecimento do nosso povo um livro do estilo de ‘ORIXÁS, CABOCLOS E GUIAS: Deuses ou Demônios?’ e poucas pessoas estão tão bem qualificadas para falar desse assunto quanto o bispo Macedo. Ele tem se empenhado ferrenhamente, por muitos anos, na obra de libertação. Quem o conhece pessoalmente se contagia com sua ardente fé, pois dedica toda a sua vida a lutar contra os demônios, pelos quais têm repugnância e raiva. Esse homem, que Deus levantou nesses dias para uma obra de grande vulto no cenário evangelístico nacional e mundial, conhece todas as artimanhas demoníacas. Seu frequente contato com praticantes do espiritismo, nas suas mais diversas ramificações, faz com que seja um grande conhecedor da matéria” (MACEDO, 2000, p. 4).

Ainda em análise a esse trecho pode-se observar que um dos argumentos para qualificá-lo como apto ao discurso consiste no fato de que mantém aproximação com vertentes religiosas demoníacas permitindo que tenha experiência com a lide. Este estudo supõe que tal aproximação favorece o processo sincrético que defende emergir.

Dando continuidade à construção discursiva, observa-se, na parte introdutória, a necessidade de legitimar o discurso perante os fieis e nesse sentido a justificativa é a de que é preciso cumprir a missão cristã de exterminar o mal, evangelizar, libertar fazendo assim o que Deus espera.

...tenho a satisfação de colocar à disposição de todos um trabalho simples, sem pretensão alguma, a não ser a de **ajudar pessoas que vivem sofrendo por estarem enganadas e entrelaçadas pelos espíritos malignos**. Dedico esta obra a todos os **pais-de-santo e mães-de-santo** do Brasil porque eles, mais que qualquer pessoa, **merecem e precisam de um esclarecimento**. São sacerdotes de cultos como umbanda, quimbanda e candomblé, os quais estão, na maioria dos casos, bem-intencionados. Poderão usar seus dons de liderança ou de sacerdócio corretamente, se forem instruídos. **Muitos deles hoje são obreiros ou pastores das nossas igrejas**, mas não o seriam, se Deus não levantasse alguém que lhes dissesse a verdade (MACEDO, 2000, p. 4-5) (*grifo nosso*).

Mesmo divulgando em seus discursos a intencionalidade de salvação, certamente os pais e mães de santo terão outra percepção que se difere de engano e entrelace de espíritos malignos. Os que sofrem os ataques têm outra conotação, e tal abordagem tem sinônimo de intolerância religiosa, preconceito e discriminação.

Ainda nesse trecho é possível observar a aproximação entre as vertentes religiosas “muitos deles hoje são obreiros ou pastores das nossas igrejas”. Tal constatação é importante para a compreensão de como o processo sincrético evolui entre a IURD e as religiões afro-brasileiras.

Já no início do primeiro capítulo o livro relata o sincretismo ocorrido entre o catolicismo popular brasileiro, as religiões de matrizes africanas, as práticas religiosas indígenas e o espiritismo “O povo brasileiro herdou, das práticas religiosas dos índios nativos e dos escravos oriundos da África, algumas ‘religiões’ que vieram mais tarde a ser reforçadas com doutrinas espiritualistas, esotéricas e tantas outras” (MACEDO, 2002, p. 4).

Também noutro trecho:

Houve, com o decorrer dos séculos, um sincretismo religioso, ou seja, uma mistura curiosa e diabólica de mitologia africana, indígena brasileira, espiritismo e cristianismo, que criou ou favoreceu o desenvolvimento de cultos fetichistas como a umbanda, a quimbanda e o candomblé (MACEDO, 2002, p. 4).

O sincretismo toma uma conotação pejorativa, sendo entendido como falta de pureza. No entanto, esse julgamento é feito levando-se em conta sempre a outra religião, sem autoanálises que enxerguem que todas as religiões, e de uma forma geral, são sincréticas (GARCIA, 2002, p. 19).

Se existe um entendimento pejorativo acerca do sincretismo o discurso religioso iurdiano necessariamente utilizar-se-á dos procedimentos externos de controle denominados tabu do objeto e ritual da circunstância em que não se deve dizer qualquer coisa em qualquer lugar. Nesses termos dificilmente a IURD afirmará que o sincretismo está acontecendo, e, como em demais épocas, tenderá a negar o sincretismo.

Dentro deste processo sincrético a IURD toma emprestadas crenças, rituais e práticas mágicas que passam a compor o seu próprio sistema religioso e usa a estratégia de negar e aceitar para ressignificando ou supervalorizando os símbolos das religiões afro-brasileiras.

No Brasil, em seitas como vodu, macumba, quimbanda, candomblé ou umbanda, os demônios são adorados, agradados ou servidos como verdadeiros deuses [...]

No candomblé, Oxum, Iemanjá, Ogum e outros demônios são verdadeiros deuses a quem o adepto oferece trabalhos de sangue, para agradar quando alguma coisa não está indo bem ou quando deseja receber algo especial. Na umbanda, os deuses são os orixás, considerados poderosos demais para serem chamados a uma incorporação. Os adeptos preferem chamar os “espíritos desencarnados” ou “espíritos menores” (caboclos, pretos-velhos, crianças etc.) para os representar, e a estes obedecem e fazem os seus sacrifícios e obrigações. Na quimbanda, os deuses são os exus, adorados e servidos no intuito de alcançar alguma vantagem sobre um inimigo ou alguma coisa imoral, como conquistar a mulher ou o marido de alguém, obter favores por meios ilícitos etc. (MACEDO, 2000, p. 5).

Ao materializar a figura do diabo nas entidades africanas, a IURD acaba por fortalecer sua linha doutrinária e manter num plano mais concreto a versão do mal que deve ser combatida pelos filhos de Deus. O imaginário popular de seu público frequentador tem crenças parecidas, devido a influências advindas do catolicismo popular e das heranças africanas, e assim o trabalho feito em terreiro para atrair prosperidade vira corrente de 7 dias na IURD; o amuleto de proteção contra olho gordo e mal olhado vira objetos pessoais ungidos (meias, lençóis, chaves etc); o

passa para tirar energias negativas viram passes de luz e nesse misto de elementos ora a IURD nega ora aceita.

Outro importante mecanismo discursivo está na utilização do texto fundamentador. O texto fundamentador dá credibilidade ao discurso já que é aceito como verdadeiro. Através do trecho, a seguir, é possível observar a ação de tal mecanismo:

FUNÇÃO COMENTÁRIO

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

FUNÇÃO TEXTO FUNDAMENTADOR

“Então, os demônios lhe rogavam: Se nos expeles, manda-nos para a manada de porcos” – Mt 8,31 (MACEDO, 2000, p. 6).

Quando, diante de um comentário, faz-se referência à Bíblia como texto fundamentador, transmite-se a ideia de que todo comentário discursivo é igualmente verdadeiro visto que teve respaldo na Bíblia Sagrada. Dessa forma para um comentário elevar o seu poder discursivo é entrelaçado a um texto bíblico utilizando-se de seu *status* de sagrado.

Nesse contexto os exus, os pretos-velhos, os espíritos de crianças, os caboclos ou os “santos” são espíritos malignos tão poderosos que podem ser incorporados até mesmo em porcos.

O segundo capítulo do livro é utilizado para descrever o diabo e todo o seu poder destrutivo, responsável por todos os males da humanidade. Além de tal descrição, vincula ser nefasto a outras religiões como se pode observar no trecho a seguir: “Os deuses famosos da Antiguidade, tanto no Egito, quanto na Mesopotâmia, bem como os da mitologia africana, são, na realidade, demônios que nunca deixaram em paz o homem, seu alvo principal” (MACEDO, 2000, p. 7-8).

Em seu quarto capítulo, o livro apresenta a sua versão sobre como os demônios se apoderam das pessoas e dentre as explicações possíveis estão: Por “trabalhos” ou “despachos” e por comidas sacrificadas a ídolos. Nesse contexto, observa-se o vínculo traçado entre a manifestação demoníaca e as religiões afro-brasileiras.

Vale destacar também a ressignificação que acontece no capítulo cinco e faz Omulu passar a ter outras características distintas da forma como era tido na África:

Omulu, por exemplo, que se intitula rei da calunga ou do cemitério, é um dos grandes responsáveis por esse tipo de enfermidade. Da mesma forma, pessoas que sofrem de feridas e chagas que os médicos não conseguem curar e ficam anos com as pernas feridas, normalmente são possuídas por esse demônio que é associado a São Lázaro, da Igreja Católica (MACEDO, 2000, p. 19).

Noutro ponto do livro são apresentados os dez passos para a libertação, dos quais se pode citar:

- 1º Passo: Aceitar de fato o Senhor Jesus como único Salvador;
- 2º Passo: Participar das reuniões de libertação;
- 3º Passo: Ser batizado;
- 4º Passo: Buscar o batismo com o Espírito Santo;
- 5º Passo: Andar em santidade;
- 6º Passo: Ler a Bíblia diariamente;
- 7º Passo: Evitar as más companhias;
- 9º Passo: Ser fiel nos dízimos e nas ofertas;
- 10º Passo: Orar sem cessar, e vigiar.

Ao analisar tais passos é possível traçar uma correlação entre estes e a teoria foucaultiana de que para docilizar os indivíduos é preciso atraí-los antes para uma instituição. Nesses passos observa-se que logo após a decisão de aceitar o Senhor Jesus é preciso participar das reuniões de libertação.

Ao frequentarem tais reuniões evidentemente as pessoas serão influenciadas pelos discursos e assim passam a assumir um compromisso maior, o batismo, forma pela qual o fiel torna-se membro da igreja. Nos passos posteriores dá-se início a uma série de ritos e é preciso evitar as más companhias. Isso acontece porque em grupos doutrinários ao se aceitar uma doutrina necessariamente se rejeita a outra. Após tudo isso os processos já começam a ser internalizados e aquele fiel deve manter-se firme na linha doutrinária divulgada pela instituição da qual faz parte.

Nesse contexto, o que se pode afirmar é que estando em uma instituição “docilizar” uma pessoa fica mais fácil e através do poder dos discursos tal normalização acontece. Por meio dos discursos os indivíduos apreendem a

realidade e essa, por sua vez, passa a moldar seus pensamentos e sua forma de agir e dessa forma ocorrem os processos de subjetivação. Se o discurso é sincrético tal sincretismo necessariamente influenciará a forma dos fieis agirem.

4.4.1 Tempo de renovação sincrética: apropriações e significações

Dentro de um contexto bem recente observa-se uma nova reconfiguração da IURD no campo religioso que tem perdido fieis de acordo com dados apresentados pelo último Censo do IBGE que em comparação entre os censos de 2000 e 2010 sofre uma queda no número de fieis passando de 2.102 milhões para 1,873 milhão o que representa uma diminuição de mais de 10,8% de seu público.

Uma retomada por meio de outras perspectivas e discursos tem sido adotada utilizando-se do Templo de Salomão. Antes de apresentar os novos ritos vale traçar um breve relato histórico sobre o Templo de Salomão.

De acordo com a tradição bíblica o povo Hebreu, após regime de escravidão saiu do Egito, conduzidos por Moisés, e eles ainda não possuíam uma religião bem definida e menos ainda um templo. Somente após o episódio ocorrido no Monte Sinai, em que Moisés recebe de Deus as tábuas dos dez mandamentos e também as instruções relativas a construção da Tenda Sagrada (o Tabernáculo) é que passa a existir um local específico para o culto. A tenda passa a abrigar objetos sacros, como: a Arca da Aliança, a Mesa dos pães ázimos, o Candelabro de sete braços (Menorá) um altar para queimar as ofertas sacrificais, outro para queimar incensos (perfumes) e uma pia de bronze (BIBLIA SAGRADA, Livro do Êxodo).

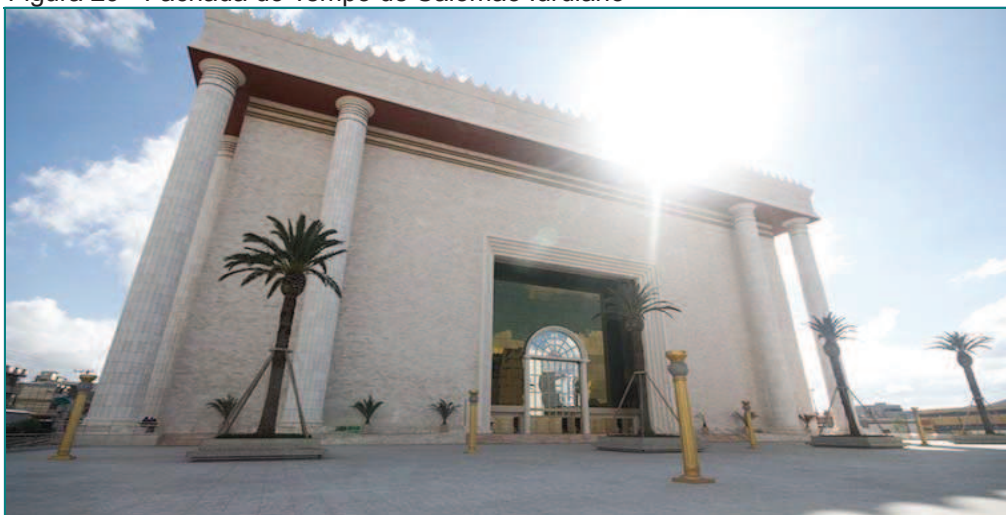
Com a intenção de um local para a adoração e cultos a Deus surge o desejo da construção de um templo. O projeto inicial teve início no reinado de Davi, mas apenas concretizou-se no reinado de Salomão no século XI a.C. e deveria ser utilizado para guardar a Arca da Aliança. Porém, em 586 a.C. foi destruído por Nabudonosor II da Babilônia (LUNA, 2005, p. 33).

No ano 515 a.C. os judeus constroem o segundo Templo, sob ordens expressas do conquistador persa. No ano 19 a. C. o templo passa por uma ampliação promovida por Herodes, o grande (PENNICK, 1998, p. 59). Setenta anos depois de Cristo, legiões romanas comandadas por Tito invadem Jerusalém e destroem o Templo de Salomão, restando apenas o grande muro ocidental, o Muro das Lamentações (PONCZEK, 2009, p. 37).

No ano de 691, os muçulmanos construíram no lugar a Mesquita de Omar, ou o Domo da Rocha (CASTAGNA, 2000, p. 97). Acreditam que foi nesse local que Abraão, obediente a Deus, quase sacrificou seu próprio filho, Isaac, mas foi impedido por um anjo (Gn 22,1-19). O fato é que esse lugar é sagrado para Judeus, Muçulmanos, Católicos e Protestantes.

Atualmente a IURD, inaugurou uma réplica do Templo de Salomão. Tal templo localiza-se na Av. Celso Garcia, 605 – Brás, São Paulo – SP. Os ministros, pastores e bispos passaram a utilizar-se de vestimentas judaicas bem como a utilizar símbolos judaicos. Imagens do templo podem ser observadas a seguir.

Figura 29 - Fachada do Templo de Salomão Iurdiano



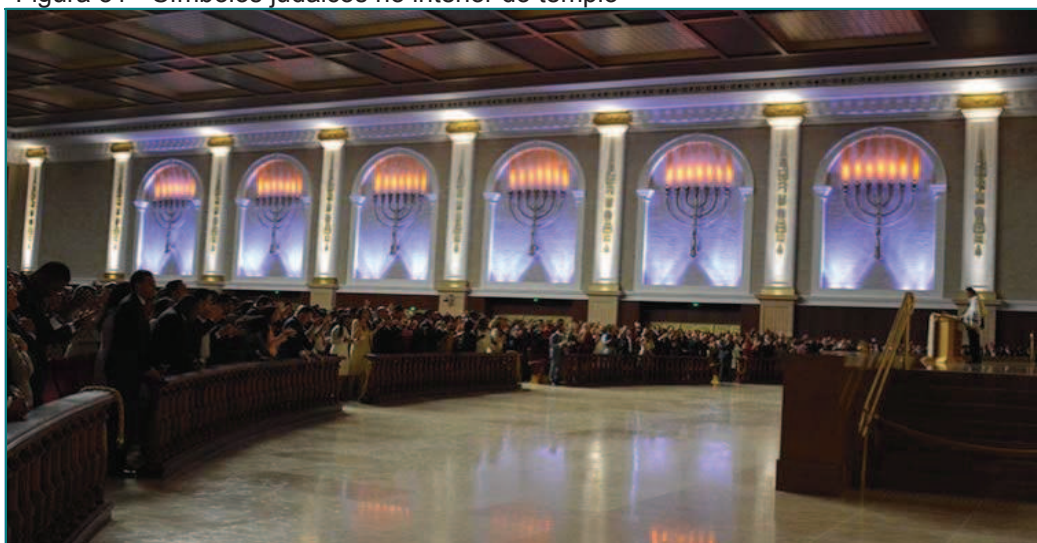
Fonte: <http://www.otemplodesalomao.com/#/otemplo>

Figura 30 - Ministros com vestes judaicas



Fonte: <http://www.otemplodesalomao.com/#/otemplo>

Figura 31 - Símbolos judaicos no interior do templo



Fonte: <http://www.otemplodesalomao.com/#/otemplo>

Nas imagens apresentadas se pode observar elementos judaicos e uma nova reconfiguração religiosa em que a IURD utiliza-se de apropriações para estabelecendo-se como religião por meio de símbolos religiosos pertencentes a outras denominações.

O foco do discurso mudou. Agora não há um ataque pejorativo como acontece com as religiões de matrizes africanas. Esse sincretismo que está acontecendo agora ganha características um pouco diferenciadas daquele que ocorreu diante as religiões de matrizes africanas. Mas há também algumas semelhanças: as vestimentas, os símbolos e o próprio templo foram apropriados. No entanto, o discurso continua o mesmo na medida em que se tem uma preocupação proselitista, haja vista, nas propagandas televisas quando são referentes ao Templo de Salomão quando chama os fieis cristãos para irem e frequentarem o templo. Nesse ainda se mantém manifesto o desejo de poder. Conforme Foucault todo discurso não é neutro ele traz em si desejos e intensões.

CONCLUSÃO

Tudo acaba, mas o que te escrevo continua... O melhor ainda não foi escrito. O melhor está nas entrelinhas (Clarice Lispector. *Água viva*)

O processo sincrético é intrínseco às histórias das religiões, sejam elas reveladas ou despertadas. Ocorre que tal processo não é privativo de passados remotos e novamente seus traços característicos que podem ser observados em uma análise mais aproximada da Igreja Universal do Reino de Deus.

O sincretismo caracteriza-se por ocorrer em âmbito religioso e em situações de conflito e por se apropriar e provocar ressignificação aos elementos da outra religião. Isso resulta em uma mistura desordenada de diversos elementos das duas religiões. Em outras palavras, o sincretismo resulta da miscigenação de elementos resultantes do encontro religioso de distintas religiões, fazendo emergir uma nova religião carregada de características de ambas.

Neste estudo, por meio de análises sistêmicas, foi possível observar que um novo processo sincrético volta a ocorrer. Adotando o Neopentecostalismo, em específico a IURD como objeto de estudo, partiu-se da investigação das correntes teológicas que norteiam suas ações. Dentre as principais correntes teológicas, base da doutrina neopentecostal, pode-se destacar a Teologia da Prosperidade, a guerra espiritual contra o diabo, a liberalização dos estereótipos de santidade e a nova estrutura empresarial das igrejas.

Das linhas teológicas supracitadas pode-se destacar a “Guerra Espiritual Contra o Diabo”, por ser a vertente que mais contribui para a manutenção do sincretismo entre a IURD e as religiões de matrizes africanas. A denominada batalha espiritual passou a nortear muitas ações da IURD, num perigoso processo de perseguição religiosa, cujo alvo principal são as religiões afro-brasileiras ou mediúnicas. Isso ocorre porque essa guerra não visa apenas converter os adeptos das religiões adversárias, mas também fechar centros espíritas, tendas de Umbanda, e terreiros de Candomblé, sendo marcantes as constantes hostilizações e contrarreações provocadas.

A guerra contra o diabo é uma teoria que defende existir uma batalha entre o bem e o mal, sendo que o bem seria o povo de Deus representado pelos fieis da igreja, e o mal o demônio e os seguidores que o cultuam, representados pelos

seguidores das religiões afro-brasileiras e mediúnicas. É claro que do ponto de vista dos fieis a intenção é salvar aqueles que estão perdidos, libertar os cativos, evangelizar. Mas, para os seguidores das religiões afro-brasileiras tudo isso mais soa como uma afronta a suas crenças, como uma agressão aos seus hábitos e costumes e como uma forma preconceituosa de ver a sua religião.

O mais incongruente nesse contexto é que, em meio a tal conflito e mesmo opondo-se às religiões de matrizes africanas, é comum a apropriação dos elementos religiosos e rituais normalmente usados na religião tida como oposta, bem como o impacto nos discursos pastorais que também passam a utilizar-se de termos e expressões, apropriando-se e dando novos significados.

Na prática, elementos característicos das religiões afro-brasileiras, como sal grosso, arruda, pétalas de rosa, amuletos, chaves, água fluidificada, saquinhos de sal, dentre outros, passam a ser utilizados pela IURD. Costumes e ritos como dar o passe, vestir roupas brancas, sessões do descarrego também. Tudo isso se reflete em seus discursos, sejam verbais sejam escritos.

Dessa forma, fez-se necessária uma análise do discurso religioso iurdiano, a fim de desvelar suas reais intenções. Para isso as contribuições teóricas de Michael Foucault foram essenciais ao estudo.

A IURD na qualidade de instituição social, assim como qualquer outra, possui suas formas de controle, punição e exclusão. Em seus discursos a IURD delimita comportamentos e condutas que devem moldar os seguidores de sua linha doutrinária. Ocorre, porém que, em seus discursos, ao estimularem os entraves espirituais e a Guerra contra o diabo, evidenciam grupos religiosos como os umbandistas, os candomblecistas, os espíritas etc., e culminam por estimular a intolerância religiosa, favorecendo preconceitos e discriminações.

Em suas pregações são comuns expressões como “batalha”, “guerra santa”, “soldado de Jesus” “lutar como contra o demônio e os sistemas religiosos que supostamente o cultuam”, dentre outros. Assim, este discurso passa a legitimar as ações de seus seguidores, que acreditam que devem cumprir a missão cristã de exterminar o mal, evangelizar, libertar, por acreditar que estão fazendo o que é certo e que Deus espera. Entrementes, a percepção dos que sofrem os ataques têm outra conotação, sendo sinônimo de “intolerância religiosa”, “preconceito”, “discriminação” etc. Consequentemente o grupo atingindo desencadeia contrarreações, e essa situação é capaz de provocar intensos conflitos religiosos.

A história de nosso País é construída sob o crivo do tráfico negreiro e a miscigenação dos povos. Essa junção indubitavelmente provocou mistura de culturas, hábitos e crenças. A própria origem religiosa do fundador da IURD é católico-umbandista. De que forma toda essa proximidade não traria importantes influências? Compreendendo tal vínculo, fica mais claro visualizar de que forma ocorre a apropriação de elementos comuns às religiões de matrizes africanas pelo segmento religioso encontrado na IURD?

O acesso da IURD aos elementos das religiões de matrizes africanas é facilitado por alguns fatores como: a experiência religiosa Umbandista de seu líder religioso, a crença do catolicismo popular brasileira em elementos como mandingas, olho gordo, mal olhado etc., e um público-alvo bem próximo ao público das religiões afro-brasileiras. Tal proximidade favoreceu a apropriação que pode ser observada a partir de rituais iurdianos em que se constatou a presença de elementos advindos de religiões afro-brasileiras, sejam de forma física por meio de elementos como arruda, sal grosso, amuletos em forma de sabonetes, meias, chaves etc., e também através dos discursos.

Atualmente é fácil perceber isso através dos elementos, expressões e rituais da IURD, já mencionados, e que em muitas coisas se assemelham a práticas religiosas afro-brasileiras. O ponto de crítica está no fato de que a IURD tem mantido um discurso muito invasivo contra um segmento religioso que influenciou e ainda hoje influencia sua própria teologia. Dessa forma se pode perceber como a IURD tem negado às religiões de matrizes africanas e reconfigurado a imagem do negro através do seu discurso.

Ocorre que, após fazer apropriações, a IURD passa a ressignificar os elementos das religiões afro-brasileiras, e isso faz com que a identidade negra seja reconfigurada por meio do seu discurso. Assim, quando a IURD ataca, por exemplo, Iansã, que nas religiões afro-brasileiras simboliza uma dimensão feminina, guerreira, corajosa, intrépida e sensual e a ressignifica como sendo um encosto feminino responsável por transtornos mentais e causadora de catástrofes, passa a reconfigurar a identidade negra de uma forma pejorativa.

Resta entender como através da apropriação do culto das religiões de matrizes afro, as Igrejas neopentecostais, em especial a IURD, se estabelecem como religião?

Para fortalecer a teologia iurdiana, a apropriação dos elementos e ritos das religiões de matrizes africanas acaba apresentando importantes vantagens. É fato que a crença popular brasileira, devido à miscigenação, já está familiarizada com simpatias, mandingas, descarregos, passes etc. Ao utilizar os mesmos termos, expressões e ritos, a IURD acaba por criar um ambiente familiarizado e um elo que favorece o alcance de mais fieis. Este fato beneficia o estabelecimento da IURD como religião.

Em seus discursos a IURD passou a utilizar-se de termos comumente advindos das religiões afro-brasileiras, como passe de luz, energia positiva, energia negativa, descarrego, mal olhado, etc. Em seus rituais de discurso passaram a utilizar vestes brancas, fazer passes de luz, sessões de descarrego e a utilizar elementos que fazem o mesmo papel de um amuleto como sabonetes, meias, chaves, lençóis etc. Mesmo após apropriar-se destes elementos e utilizá-los para estabelecer sua religião, mantém uma postura de censura para com as religiões afro-brasileiras atribuindo-lhes novos significados. Por exemplo, a roupa branca é para representar um médico, a arruda é usada porque é um elemento da natureza feita por Deus, o passe é para tirar as energias negativas e deve ser feito por quem tem autoridade divina.

Para a IURD um mesmo ritual, como passe de luz, por exemplo, pode gerar diferentes resultados. Quando feito dentro da IURD serve para tirar a energia negativa e restaurar a pessoa. Já se for feito num terreiro, o passe se transforma em um ritual nefasto carregado de energia negativa, pois, em seu entender, é realizado por pessoas não qualificadas, que têm uma vida de inconformidades, diferente dos seus bispos que são 'adequados' à função. Como não poderia deixar de ser, o resultado de seus discursos, ao mesmo tempo em que geram familiaridade para a população alvo, destrói a verdadeira história religiosa africana.

Outro artifício que promove o fortalecimento de sua teologia está na configuração de Exu como o mal personificado que pode ser encontrado nos terreiros das famílias-de-santo e aqueles que foram bons religiosos devem combatê-lo.

Conclui-se dessa forma que as influências socioculturais e religiosas provenientes das religiões de matrizes africanas sobre a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) são marcantes, e têm ocorrido por meio de elementos como sabonetes de arruda, sessões do descarrego, passes de luz para tirar a energia

negativa, sal grosso, rituais com roupas brancas, amuletos como objetos pessoais, meias, chaves, lençóis etc. Também passaram a fazer parte dos discursos termos como passe de luz, tirar energia negativa, descarrego, dentre outros.

Mesmo assim tais proximidades não têm sido utilizadas para unir os segmentos religiosos. A IURD tem se apropriado destes elementos e atribuído novos significados. Em sua teologia da “Guerra contra o diabo”, acaba por estimular a intolerância e a discriminação religiosa.

Nesse perigoso caminho a identidade negra tem sido reconfigurada, pois suas entidades passam a figurar como encostos malignos que em muito se diferem das qualidades originais, sabedoria, inocência, humildade, fortaleza e simplicidade.

Parece que nos dias atuais, com a inauguração do Templo de Salomão, iniciou-se um novo processo sincrético dentro da IURD, através de apropriações de símbolos do judaísmo em sua linha teológica. Essa hipótese surge como novos caminhos para futuras pesquisas que acrescentariam elementos à compreensão da formação de processos sincréticos em religiões cristãs da atualidade.

REFERÊNCIAS

- ACQUAVIVA, Marcus Cláudio. *Lendas e tradições das Américas: arqueologia, etnologia e folclore dos povos latino-americanos. Enigmas e mistérios do universo*. São Paulo: Hemus, 1988.
- ALENCAR, Gedeon. *Protestantismo Tupiniquim*. Arte Editorial, 2005.
- ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação*. São Paulo-São Leopoldo: Ática/Sinodal, 1994.
- AMADO, Jorge. *Due storie del Porto di Bahia*. Milano: s/ed., 1945.
- AMARAL, Maria Virgínia Borges. *O avesso do discurso: análise de práticas discursivas no campo do trabalho*. Maceió: EDUFAL, 2007.
- AMODEO, Wager. *Resenha Ordem do Discurso de Michael Foucault*. São Paulo: nov. 2010. Disponível em: <http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1003&context=amodeo>. Acesso em: 24 maio 2014.
- AZEVEDO, Janaina. *Tudo o que você precisa saber sobre Umbanda*. v. 2. São Paulo: Universo dos Livros, 2009.
- BATISTA, Israel. *Graça, cruz e esperança na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- BARROS, Marcelo. *O Candomblé bem explicado (Nações Bantu, Iorubá e Fon)*. Rio de Janeiro: Pallas. 2011.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BERKENBROCK, Volney. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa do Candomblé*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1998.
- BEUREN, Ilsen Maria; et al. *Como elaborar trabalhos monográficos em contabilidade*. São Paulo: Atlas, 2003.
- BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada. Tradução de Padre Antônio Pereira de Figueredo. Rio de Janeiro: Encyclopaedia Britannica – Edição Ecumênica, 1980.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. 2ª impressão. Coordenação de Gilberto Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes/Koinonia, 2003.

- BITTENCOURT, José. *Matriz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- BOAHEN, Albert Adu. *História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935*. 2 ed. Brasília: Unesco, 2010.
- BOFF, Leonardo. *Igreja: Carisma e Poder*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1981.
- BONFATTI, P. *A expressão popular do sagrado: uma análise psicoantropológica da Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- BORELLI, Viviane. *Mídia e religião: entre o mundo da fé e o do fiel*. Rio de Janeiro: E-papers, 2010.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- BUONOMANO, Dean. *O cérebro imperfeito: como as limitações do cérebro condicionam as nossas vidas*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.
- CAIN, Raquel. . (2012) Disponível em: <http://raquelcain.wordpress.com/folhas-e-ervas-dos-orixas/> Acesso em: jun 2014.
- CALDAS, Carlos. *Fundamentos da teologia da Igreja*. São Paulo: Mundo Cristão, 2007.
- CANEVACCI, Massimo. *Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais*. São Paulo: Studio Nobel, 1996.
- CANTALAMESSA, Raniero. *Preparai os caminhos do Senhor*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson. (Org.). *Faces da Tradição Afro-Brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO, 1994.
- CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson. (Org.) *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas-Ceao, 1999.
- CASTAGNA, Creonte. *Peregrinação à Terra Santa*. Porto Alegre: Editora AGE Ltda, 2000.
- CERIS. Centro de Evangelística religiosa e Investigações Sociais. *Pentecostalismo, Renovação Carismática Católica e Comunidades Eclesiais de Base*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- CHAGAS, Conceição Correia dos. *Negro, uma identidade em construção: Dificuldades e possibilidades*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1996.

- CINTRA, Raimundo. "Encontros e desencontros das religiões". In: *Revista de Cultura Vozes*. Petrópolis-RJ, n. 07, ano 71, 1977.
- CHASIN, José. *O Integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo hiper-tardio*. São Paulo: Ciências Humanas, 1978.
- COLLINS, Michael. *História do Cristianismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- COSTA, . *A Igreja Universal do Reino de Deus, a partir da fenomenologia das religiões*. 20/08/2010 Disponível em: - Acesso em: 02.08.2014
- COSTA, Hulda Silva Cedro da. *Umbanda, uma religião sincrética e brasileira*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade de Goiás. Goiânia, 2013.
- CRUZ, Daniel. *Conheça o novo projeto "Gladiadores do Altar"*. 08/03/2015. ed. 1196, Folha Universal Disponível em: <http://www.universal.org/noticia/2015/03/08/conheca-o-novo-projeto-gladiadores-do-altar-32332.html> Acesso: 18.07.2015.
- CUNHA, Magali do Nascimento. *A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.
- D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo. Racismos e antirracismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2006.
- DIAS, Camila Caldeira Nunes. *A Igreja como refúgio e a Bíblia como esconderijo: religião e violência na prisão*. São Paulo: Humanitas, 2008.
- DREHER, Martin Norberto. *História do povo luterano*. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2005.
- _____. *A igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- DRIVER, John. *Comunidades radicais: espiritualidade cristã de ontem para hoje*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- _____. "O problema religioso e a dualidade da natureza humana". In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: Iser, n. 2, nov. 1997.
- FARRINGTON, Karen. *Historia ilustrada da religião*. São Paulo: Editora Manole Ltda, 1999.

- FANTI, Bruna. *Religiões de raiz africana pedem investigação de grupo Gladiadores do Altar Folha de São Paulo*. 23/01/2015. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2015/03/1607108-religioes-de-raiz-africana-pedem-investigacao-de-grupo-gladiadores-do-altar.shtml> Acesso em: 18.07.2015.
- FERRARI, Odêmio Antônio. *Bispo S/A: A Igreja Universal e o exercício de poder*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2007.
- FERNANDES, Rubem César. *Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Iser, 1996.
- FERREIRA, Franklin. *A Reforma da Igreja*. 31/10/1999. Disponível em: <http://www.oocities.org/textosreformados/oquefoiareforma.htm> - Acesso em: 01.03.2014.
- FERREIRA, Marcelo. *Por trás do véu: a história da primeira denominação pentecostal brasileira*. São Paulo: Baraúna, 2009.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. São Luiz: FAPEMA, 1995.
- FIGUEREDO FILHO, Valdemar. *Entre o palanque e o púlpito: mídia religião e política*. São Paulo: Annablume, 2005.
- FILHO, José Bittencourt. *Matrix religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis-RJ: Vozes/Koinonia, 2003.
- FLÔRES, Onici. *Teorias do texto e do discurso*. Canoas: Ed ULBRA, 2006.
- FOLHA DE SÃO PAULO. 29/06/88 Primeiro Caderno página A-9 No Rio, “crentes” brigam com candomblé. Reportagem de Fernando Molica. Disponível em: = Acesso em: 16.01.2015.
- FORD, CLYDE W. *Herói com rosto africano: mitos da África*. São Paulo: Selo Negro, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 15. ed. São Paulo: Loyola, 2007.
- _____. *Microfísica do poder*. 25 ed. São Paulo: Editora Graal, 2007b.
- _____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *A arqueologia do saber*. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008b.
- _____. *História da loucura*. 9. ed. São Paulo: , 2010.
- _____. *Vigiar e Punir*. São Paulo: Editora, Leya, 2014.

- FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp, 1993.
- FRY, Peter Henry; HOWE, Gary Nigel. *Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo*. Debate e crítica. 1975.
- GARCIA, Célio de Pádua. *Batuguengé a Rongo: sincretismo, identidade e religião*. Tese de Mestrado em Ciências da Religião. Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 2002.
- GARROUX, . *As bruxas que vivem dentro de nós*. São Paulo: Editora Agora, 1988.
- GRILLO, Sheila Vieira de Camargo. *A produção do real em gêneros do jornal impresso*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.
- GUÉRIOS, R. F. *Mansur. Tabus linguísticos*. São Paulo: Nacional, 1979.
- GOIS, Pedro. *Comunidade(s) cabo-verdiana(s): as múltiplas faces da imigração cabo-verdiana*. Lisboa: ACIDI, 2008.
- HENRY R. Loyn. *Dicionário da Idade Média*. São Paulo: Zahar, 1990.
- IBGE – Censo demográfico 2010. Disponível em: <>Acesso em: mar. 2014
- IBGE – Censo demográfico 2000. Disponível em: < - Acesso em: fev. 2014.
- IBGE – *Tendências Demográficas 1970, 1980 e 1991*. Disponível em: < - Acesso em: mar. 2014
- IDÁGORAS, J. L. *Vocabulário Teológico para a América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- JORNAL DO BRASIL. Rio de Janeiro, Quinta-feira, 16 de agosto de 1989. Ano XCIX – n° 115. Disponível em: <http://news.google.com/newspapers?nid=0qX8s2k1IRwC&dat=19890816&b_mode=2> Acesso em: mar. 2014.
- JUSTINO, Mário. *Nos Bastidores do Reino: a vida secreta na Igreja Universal do Reino de Deus*. Rio de Janeiro: Geração Editorial, 2000.
- KIVITZ, Ed René. *Outra espiritualidade: fé, graça e resistência*. São Paulo: Mundo Cristão, 2006.
- KONINGS, Johan; ZILLES, Urbano *et al. Religião e Cristianismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- KUCHENBECKER, Valter. *O homem e o sagrado*. 8. ed. Canoas-RS: Ed ULBRA, 2004.
- LAKATOS, E. M.; MARCONI, M. A. *Metodologia científica*. São Paulo: Atlas, 2001.
- LEXIKON, . *Dicionário de símbolos*. São Paulo: Editora Cultrix, 1998.

- LIBÂNIO, J. B. *A Religião no início do milênio*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- LINDBERG, Carter. *As Reformas na Europa*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2001.
- LINHARES, Ronaldo Antônio. *Xangô e Inhaçã*. Imbituba-SC: Livro Postal, 2007.
- LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- LODY, Raul. *O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.
- LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.
- _____. *Kitábu: o livro do saber e do espírito negro-africanos*. Rio de Janeiro: Editora Senac Rio, 2005.
- LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli Eliza Dalmazo Afonso de. *Pesquisa em educação: abordagens qualitativas*. São Paulo: E.P.U., 1986.
- LUNA, Jayro. *A chave esotérica de mensagem de Fernando Pessoa: abordagem numerológica, Astrológica e Cabalística*. São Paulo: Epsilon Volantis, 2005.
- LUZ, Marcelo da. *Onde a religião termina?* Foz do Iguaçu: Associação Internacional Editares, 2011.
- MACEDO, Edir. *Orixás, Caboclos & Guias, Deuses ou Demônios?* São Paulo: Board Book, 2000.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. São Paulo: Autores Associados, 1996.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 4 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- _____. *Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos*. . dez. 2008 pp. 68-95 Disponível em: Acesso em: jun 2014
- _____. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- _____. *Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. Dossiê religiões no Brasil*. Estud. av. v. 18 n. 52. São Paulo, set./dez. 2004. Disponível em: Acesso em: ago 2014.
- _____. “O reino da prosperidade da Igreja Universal”. In: CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre; ORO, Ari Pedro (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 237-258.
- MARTINEZ, Marlene Castro Waideman. *Adolescência – Sexualidade – Aids. Na família e no espaço escolar contemporâneos*. São Paulo: Arte & Ciência, 1998.

MARTINS, Luciana. *Ervas para proteção contra energias negativas*. Disponível em: Acesso em: ago. 2014.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Tradução de Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. Vol. I, Tomo I. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MATOS, Alderi Souza de. *Fundamentos da teologia histórica*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

MAZRUI, Ali A; WONDJI, Christophe. *História geral da África, VIII: África desde 1935*. Brasília: UNESCO, 2010.

MEDEIROS, Fernando. *Um mar de possibilidades*. São Paulo: Biblioteca 24 Horas, 2010.

MENDES, Ana Magnólia, et al. *Psicodinâmica do trabalho: teoria, método e pesquisas*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

MOSCA, Lago Salvador. *Discurso, argumentação e produção de sentido*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

MOURA, Denilda. *Os múltiplos usos da língua*. Alagoas: Ed. da UFAL, 1999. Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Alagoas.

MORAES, Ângela Teixeira de. *Jornalismo e educação: (Des) encontros discursivos*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2013.

MORRIS, Katherine J. *Sartre*. São Paulo: Artmed, 2008.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

NASCIMENTO, Virgílio. *Vencendo o Pecado*. São Paulo: Biblioteca 24 Horas, 2013.

NAVARRO, Juan Bosch. *Para compreender o ecumenismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de espelhos*. São Paulo: Editora da USP, 1998.

O GLOBO. Ano LXIV – Rio de Janeiro, sexta-feira. 7 de julho de 1989 nº 20.316. Disponível em: <http://acervo.oglobo.globo.com/consulta-ao-acervo/?navegacaoPorData=198019890707> - Acesso em: 16. 01. 2015.

OLIVEIRA, Ralfy Mendes de. *Vocabulário de pastoral catequética*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Identidade étnica e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.
- ORLANDI, Eni Pucinelli. *Discurso e leitura*. 2. ed. Campinas, SP: Pontes, 1988.
- _____. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. Campinas-SP: Pontes, 1996.
- _____. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. São Paulo: Pontes, 2003.
- ORO, Ari Pedro. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- _____. 'Podem passar a sacolinha': um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro. *Cadernos de Antropologia*, 9, p. 7-44 Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, 1992.
- _____. "O neopentecostalismo macumbeiro". In: *Revista USP*, São Paulo, n. 68, dezembro/fevereiro, 2005–2006, p. 319-332.
- ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre. *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- ORO, Ari Pedro; SEMÁN, Pablo. "Neopentecostalismo e conflitos éticos". In: *Religião e Sociedade*, v. 20, n. 1, 1999, p. 39-54.
- PAIS, José Machado. *Tribos urbanas: produção artística e identidades*. São Paulo: Annablume, 2004.
- PAIXÃO NETTO, João; MACHADO, Alda da Anunciação. *Lexicon – Dicionário teológico enciclopédico*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- PASSOS, Dílson Júnior. "A formação do sincretismo religioso no Brasil". In: *Revista de Cultura Vozes*, 82, nº 1 (1998), p. 57-78.
- PÊCHEUX, Michel. *A análise de discurso: três épocas*. In: GADET, Françoise; HAK, Tony (orgs.). *Por uma análise automática do discurso; uma introdução à obra de Michel Pécheux*. Campinas-SP: Ed. da Unicamp, 1993.
- PEDROSA, Israel. *Da cor à cor inexistente*. 10 ed. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2009.
- PENNICK, Nigel. *Geometria sagrada: simbolismo e intenção nas estruturas religiosas*. São Paulo: Pensamento, 1998.
- PIAZZA, Waldomiro O. *Religiões da humanidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *Magia*. São Paulo, Publifolha, 2001.
- PONCZEK, Roberto Leon. *Deus, ou seja, a natureza: Spinoza e os novos paradigmas da Física*. EDUFBA, 2009.

- POSSENTI, Sírio. *Por que (não) ensinar gramática na escola*. São Paulo: Mercado das Letras, 2002.
- PRANDI, J. Reginaldo. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- RAMANUSH, Nicolas. *Diálogo umbandista*. São Paulo: STS, 2000.
- RAMPAZZO, . *Metodologia científica*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- REIMER, Ivoni Richter. *Trabalhos acadêmicos: modelos, normas e conteúdos*. São Leopoldo: Editora Oikos, 2012.
- REIS, Linda G. *Produção de monografia: da teoria à prática*. 2. ed. Brasília: Senac – DF, 2008.
- RESENDE, Haroldo de. *Michael Foucault: transversais entre educação, filosofia e história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- RISÉRIO, Antônio. *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: Ed 34, 2007.
- RIVAS NETO, F. *psicografada por YamunisiddhaArhapiagha. Umbanda: a proto-síntese cósmica*. Caboclo Sete Espadas. São Paulo: Pensamento, 2007.
- RODRIGUÉ, Maria das Graças de Santana. *Oríapéré ó: o ritual das águas de Oxalá*. São Paulo: Selo Negro, 2001.
- ROMEIRO, Paulo. *Decepcionados com a graça: esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal*. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.
- ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 1994.
- RUMELT, Richard P. *Estratégia boa, estratégia ruim: descubra suas diferenças e importância*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.
- SALGADO, Ministério Max. *A Reforma Protestante: Cristianismo puro e simples*. São Paulo: Clube de Autores, 2012.
- SALUM, Oadi. *A Bíblia, palavra sempre viva: inspirada, infalível, inerrante, suficiente*. São Paulo: Arte Editorial, 2010.
- SANTOS, Edénir Costa dos. *A profecia*. São Paulo: Ogum Marê. 2011.
- SANTOS, Valdevino Rodrigues dos. *Tempos de exaltação: um estudo sobre a música e a glossolalia na Igreja do Evangelho Quadrangular*. Selo Universidade: Antropologia. São Paulo: Annablume, 2002.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Escritos de linguística geral*. Organizado e editado por Simon Bouquet e Rudolf Engler. São Paulo: Cultrix, 2004.

- SERRA, Ordep. *Teologia e cultura negra*. CEDI, encarte de “Tempo e Presença”, n. 15, 271, 1993, p. 2-18.
- SILVA, Elizete da. *William Buck Bagby: Um pioneiro batista nas terras do Cruzeiro do Sul*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.
- SILVA, Mozart Linhares da. *Do império da lei às grades da cidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997. 243p.
- SILVA, Vagner Gonçalves da; et al. *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- SOUZA, Maruilson Menezes de. *Teologia salvacionista em ação: análise do Caso Torre*. São Paulo: Arte & Ciência, 1999.
- ULTIMATO, Série Cadernos Especiais. *Teologia da prosperidade*, março/1994.
- VALENTE, W. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Nacional, 1997.
- VASCONCELOS, Elvi. *Toda mulher é uma deusa: descubra sua deusa interior e transforme sua vida*. 1 ed. São Paulo: Baraúna, 2013.
- VEJA. Editora Abril. Ano 21 nº 48. 30 de novembro de 1988. Religião. *Polêmica da fé. Umbandistas e evangélicos travam combate no Rio*, p. 85. Disponível em: - Acesso em: 16.01.2015.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Lisboa: Presença, 2001.
- WOORTMANN, Ellen F.; MENACHE, Renata; HEREDIA, Beatriz. Margarida Alves. *Coletânea sobre estudos rurais e gênero*. Brasília: MDA, IICA, 2006.
- ZAPPA, Regina; SOTO, Ernesto. *1968: eles só queriam mudar o mundo*. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.