



UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL
DA LUSOFONIA AFRO-BRASILEIRA
INSTITUTO DE HUMANIDADES E LETRAS
MESTRADO INTERDISCIPLINAR EM HUMANIDADES

FRANCISCO REJANIO DE SOUSA SILVA

**UMA LEITURA DE ELEMENTOS REPRESENTADOS NO CULTO
EVANGÉLICO PENTECOSTAL PROCEDENTES DAS PRÁTICAS
CULTURAIS DA UMBANDA**

Redenção/CE

2020

FRANCISCO REJANIO DE SOUSA SILVA

**UMA LEITURA DE ELEMENTOS REPRESENTADOS NO CULTO
EVANGÉLICO PENTECOSTAL PROCEDENTES DAS PRÁTICAS
CULTURAIS DA UMBANDA**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Interdisciplinar em Humanidades, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira para obtenção do título de Mestre em Humanidades.

Orientador: Prof. Dr. José Weyne de Freitas Sousa

Redenção/CE

2020

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Sistema de Bibliotecas da UNILAB
Catalogação de Publicação na Fonte.

Silva, Francisco Rejanio de Sousa.

S5781

Uma leitura de elementos representados no culto evangélico pentecostal procedentes das práticas culturais da umbanda no município de Maracanaú-Ce / Francisco Rejanio de Sousa Silva. - Redenção, 2020.

107f: il.

Dissertação - Curso de Interdisciplinar em Humanidades, Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Humanidades, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, 2020.

Orientador: Prof. Dr. José Weyne de Freitas Sousa.

1. Religião. 2. Pentecostalismo. 3. Umbanda. 4. História cultural. I. Título

CE/UF/BSP

CDD 200

FRANCISCO REJÂNIO DE SOUSA SILVA

**UMA LEITURA DE ELEMENTOS REPRESENTADOS NO CULTO
EVANGÉLICO PENTECOSTAL PROCEDENTES DAS PRÁTICAS
CULTURAIS DA UMBANDA.**

Dissertação apresentada ao Mestrado Interdisciplinar em
Humanidades (MIH) da Universidade da Integração
Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab), como parte
dos requisitos para a obtenção do título de Mestre, Área de
concentração Humanidades.

Aprovada em: 4, 2, 2020

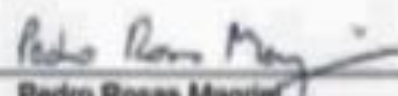
BANCA EXAMINADORA



José Weyne de Freitas Sousa
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)
Presidente



Antônio Roberto Xavier
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)
Examinador Externo ao Programa



Pedro Rosas Magri
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)
Examinador Externo ao Programa

Dedicatória,

Dedico essa dissertação ao meu pai, Roque Ferreira da Silva, e à minha mãe, Josefa de Sousa Silva, a dona Zeza pois mesmo tendo-lhes sido negado o acesso à escola, compreenderam ser a educação uma ferramenta de emancipação social para os filhos.

RESUMO

O propósito deste trabalho é fazer uma leitura de como elementos culturais próprios das celebrações da Umbanda são representados nas práticas religiosas de alguns segmentos evangélicos pentecostais. O pentecostalismo é um movimento religioso que tem sua origem nas Igrejas Protestantes dos Estados Unidos da América no final do século XIX e chega ao Brasil em 1910. Após alguns desdobramentos ao longo do século XX, hoje é representado no cenário evangélico por igrejas pentecostais tradicionais, como as Assembleias de Deus, grandes grupos neopentecostais, como a Igreja Universal do Reino de Deus e uma infinidade de pequenas agremiações pentecostais independentes. Esse último segmento evidencia-se por representar em suas práticas religiosas um conjunto de elementos cujas características se aproximam aos de religiões afro-brasileiras, em particular, a Umbanda, numa relação ambígua de negação e acolhimento. A pesquisa desenvolveu-se, principalmente, a partir da observação de celebrações de uma igreja pentecostal independente no município de Maracanaú-CE e em um Centro Espírita Umbanda no mesmo município; observou ainda as celebrações da Igreja Universal do Reino de Deus, de vertente neopentecostal, e de igrejas remanescentes do protestantismo histórico, além da análise de documentos históricos sobre os desdobramentos do protestantismo e da formação da cultura afro-brasileira. Espera-se, com este trabalho, trazer luz para as relações aparentemente incomuns, a um primeiro olhar, entre elementos de culturas religiosas tradicionalmente antagônicas e aprofundar o debate sobre as transformações socioculturais no espaço religioso, sobretudo entre religiões de narrativas divergentes, que por vezes implicam em constantes casos de racismo religioso.

PALAVRAS-CHAVE: Religião. Pentecostalismo. Umbanda. Práticas e Representações. História cultural.

ABSTRACT

The purpose of this work is to read how cultural elements typical of Umbanda celebrations are represented in the religious practices of some Pentecostal evangelical segments. Pentecostalism is a religious movement that originated in the Protestant Churches of the United States of America in the late 19th century and arrived in Brazil in 1910. After some developments throughout the 20th century, today it is represented on the evangelical scene by traditional Pentecostal churches, like the Assemblies of God, large neo-Pentecostal groups, like the Universal Church of the Kingdom of God and a multitude of small independent Pentecostal groups. This last segment is evidenced by representing in its religious practices a set of elements whose characteristics are similar to those of Afro-Brazilian religions, in particular, Umbanda, in an ambiguous relationship of denial and acceptance. The research was developed, mainly, from the observation of celebrations of an independent Pentecostal church in the municipality of Maracanaú-CE and in an Umbanda Spiritist Center in the same municipality; he also observed the celebrations of the Universal Church of the Kingdom of God, of neopentecostal aspect, and of churches remaining from historical Protestantism, in addition to the analysis of historical documents about the developments of Protestantism and the formation of Afro-Brazilian culture. It is hoped, with this work, to bring light to the apparently unusual relationships, at a first glance, between elements of traditionally antagonistic religious cultures and to deepen the debate about the socio-cultural transformations in the religious space, especially between religions with divergent narratives, which sometimes imply constant cases of religious racism.

KEYWORDS: Religion. Pentecostalism. Umbanda. Practices and Representations. Cultural history.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1.RELIGIÃO: QUESTÕES CONCEITUAIS E PERCURSOS HISTÓRICOS	
1.1.CONCEITO DE RELIGIÃO NUMA PERSPECTIVA HISTÓRICO-CULTURAL.....	20
1.2 PROTESTANTISMO HISTÓRICO E PENTECOSTALISMO: UM PERCURSO DE ESTABILIDADES E MUDANÇAS	30
1.3 HERANÇA CULTURAL DOS POVOS AFRICANOS NA FORMAÇÃO DA RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA E SUA INFLUÊNCIA NA UMBANDA..	47
2. UMA LEITURA DOS ELEMENTOS DAS PRÁTICAS CULTURAIS DA UMBANDA REPRESENTADOS NO CULTO EVANGÉLICO PENTECOSTAL	66
2.1 ENTRE A LUZ E AS TREVAS: A RESSIGNIFICAÇÃO DO EXU, OUTROS ORIXÁS E GUIAS	68
2.2 A MAGIA NO CULTO PENTECOSTAL	78
2.2.1 A gira pentecostal: entre patuás e passes	82
2.3 O LOUVOR PENTECOSTAL: AO SOM DO ATABAQUE, UMA ANALOGIA AOS PONTOS CANTADOS.....	90
3. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	99

Introdução

O pentecostalismo é um movimento religioso de confissão cristã que, segundo acreditam seus praticantes, evidencia-se pela presença corpórea da divindade, através da manifestação de dons espirituais, tais como a glossolalia¹, supostas profecias e interpretações das mesmas, curas divinas e outros milagres. No imaginário pentecostal, o “batismo com o Espírito Santo”, base doutrinária do movimento, é o rito de passagem que representa a incorporação da divindade bíblica nos fiéis, numa referência ao dia de pentecostes², episódio narrado no novo testamento bíblico. A primeira “onda” pentecostal, assim denominada por alguns estudiosos, como o historiador e antropólogo Paul Freston (1994), tem sua origem nos EUA, entre o final do século XIX e o início do século XX, como um desdobramento do protestantismo histórico³, e chega ao Brasil por volta de 1910. Hoje, após passar por mais duas ondas de renovação, é possível mapear o movimento da seguinte forma: igrejas pentecostais tradicionais⁴, igrejas neopentecostais e igrejas pentecostais independentes⁵. Os pentecostais tradicionais, ou seja, os de primeira e segunda onda, embora apresentem algumas diferenças doutrinárias em relação aos demais protestantes, como as citadas inicialmente, mantem com estes um certo alinhamento no que se refere às ênfases doutrinárias e as práticas litúrgicas. Na década de 1970, no entanto, inicia-se a chamada terceira onda pentecostal, ou neopentecostalismo, representada, principalmente, pela Igreja Universal do Reino de Deus – a quem me referirei doravante pela sigla IURD. O novo movimento rompe com a ortodoxia de até então, promovendo uma série de inserções que, segundo Patrícia Birman, antropóloga social e pesquisadora dessa temática, parecem plagiar práticas de outras religiões como o catolicismo, espiritismo e as religiões afro-brasileiras, numa espécie de rearranjo ou bricolagem (BIRMAN, 2001). Além disso, caracteriza-se pela propagação da teologia da prosperidade, princípio

¹ suposta capacidade de falar línguas desconhecidas quando em transe religioso (como no milagre do dia de Pentecostes).

² O dia de pentecostes é uma festa de tradição agrícola hebraica, referente ao início da colheita. Segundo o relato bíblico, narrado no capítulo 2 do livro de atos dos apóstolos, nesse dia os apóstolos de Jesus estavam reunidos quando receberam o batismo no espírito santo, representado por línguas de fogo que repousaram sobre cada um deles. Trata-se de um dos acontecimentos mais importantes dentro do cristianismo pois, segundo a compreensão cristã, inaugurou o surgimento da igreja primitiva.

³ São reconhecidas como remanescentes do protestantismo histórico, as igrejas evangélicas, como Batistas, Presbiterianas e Luteranas, que têm suas origens vinculadas historicamente às igrejas resultantes da reforma protestante, promovida pelo monge agostiniano alemão Martinho Lutero, por volta do século XVI, cujas ênfases doutrinárias estão em consonância com suas teses e proposições.

⁴ Surgidas na primeira onda pentecostal no Brasil, representadas principalmente pelas Assembleias de Deus e a Congregação Cristã no Brasil.

⁵ Tipologia utilizada neste trabalho para facilitar a distinção destes pequenos grupos religiosos dos outros segmentos pentecostais

segundo o qual a fidelidade a Deus, manifestada pela doação de bens materiais e outros sacrifícios para a instituição religiosa, resulta na conquista de prosperidade financeira, estabilidade familiar, emocional e de saúde para o fiel, dentre outros sinais da reciprocidade divina. À margem da IURD e outros grandes grupos neopentecostais que a sucederam, como a Igreja Mundial do Poder de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus, com a terceira onda começaram a surgir pequenas igrejas pentecostais independentes, geralmente nas periferias dos centros urbanos, não vinculadas a nenhuma associação ou convenção superior. A autonomia desse segmento reflete em práticas religiosas mais populares e independência administrativa e doutrinária em relação aos demais grupos evangélicos, de corrente pentecostal ou não. Essas características, dentre outras, parecem contribuir para o enfraquecimento das fronteiras culturais evangélicas e proporcionar a inserção de elementos que, a um primeiro olhar, assemelham-se fortemente aos das religiões de influência cultural afro-brasileira, sobretudo a Umbanda. Os rearranjos entre os pequenos grupos independentes aparecem representados de maneira mais intensa que na IURD, precursora dessa estratégia. Nesse aspecto, parecem inaugurar um novo cenário no campo religioso: no imaginário maniqueísta⁶ dessas igrejas, tais elementos estão presentes tanto nas forças do bem, para fins terapêuticos, por exemplo, quanto nas forças do mal, ressignificados negativamente. Ou seja, paradoxalmente, elementos da Umbanda são ao mesmo sacralizados e demonizados nos cultos pentecostais, numa relação ambígua, o que estabelece uma tensão nas relações endógenas das igrejas evangélicas brasileiras, pelo caráter transgressor que esse novo segmento assume⁷, além de potencializar práticas racistas desses grupos em relação a outras religiões, sobretudo as afro-brasileiras.

Diante do cenário apresentado, o principal objetivo deste trabalho é fazer uma leitura de elementos representados no culto evangélico pentecostal independente procedentes das práticas culturais da umbanda a partir da observação das celebrações de uma pequena igreja deste segmento e de um Centro Espírita de Umbanda. Para tanto, busquei amparo teórico-metodológico em aspectos da história cultural que, conforme o historiador francês Roger Chartier (2002, p. 16 e 17), “tem por principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler”. Para

⁶ Com a popularização do termo, maniqueísta passou a ser um adjetivo para toda doutrina fundada nos dois princípios opostos do Bem e do Mal, como a doutrina cristã, por exemplo.

⁷ uma vez que as suas extravagâncias litúrgicas são fortemente combatidas por alas evangélicas mais conservadoras, tanto das igrejas remanescentes do protestantismo histórico quanto do pentecostalismo tradicional, o que se pode constatar por meio de documentos que serão apresentados ao longo deste trabalho.

Chartier, as representações coletivas são responsáveis por incorporar nos indivíduos as próprias divisões do mundo social, o que corrobora o pensamento de Émile Durkheim (1996) quando afirma que as realidades coletivas são expressões das representações religiosas coletivas. Nesse sentido, observar o fenômeno implica também observar seus atores, numa perspectiva sociológica, inseridos em um cenário heterodoxo e plural que marcam as práticas pentecostais da terceira onda, da qual faz parte o grupo pesquisado. Como desdobramentos do escopo da pesquisa, o trabalho objetivou também investigar como as relações endógenas são redefinidas no cenário evangélico brasileiro com o surgimento desse segmento pentecostal, considerando inclusive as relações de poder estabelecidas. Na análise, busquei entender o ponto de vista de teólogos e lideranças constituídas pelas instituições religiosas, como o Pastor Presbiteriano e doutor em Interpretação Bíblica Augustus Nicodemus e o Bispo Edir Macedo, fundador e representante maior da IURD. Deteve-se ainda em refletir criticamente sobre as ressignificações dos elementos da cultura religiosa afro-brasileira no culto evangélico pentecostal com ênfase nas intersecções com práticas racistas presentes no cotidiano, assentes em preconceitos. Para Eliane Moura da Silva, pesquisadora contemporânea da história cultural das religiões, apesar de ainda pouco numerosos em relação ao universo evangélico no Brasil, grupos e pessoas “nesse variado substrato religioso [...] excitam preconceitos ao proclamarem-se portadores da verdade divina, adotando atitudes de intolerância cega, sem crítica diante de verdades que consideram únicas e imutáveis através dos tempos”. (SILVA, 2013, p. 86). A constatação da autora encontra sustentação em numerosos casos de violência contra grupos religiosos não raro estampados em manchetes de jornais, em particular, no Brasil, contra religiões afro-brasileiras, o que justifica a necessidade de se abordar essa temática.

No sentido de estabelecer caminhos para investigar as formas de representação e os movimentos de inserção desse conjunto de elementos, algumas proposições foram levantadas: a primeira, levou em conta o trânsito religioso no século XX, principalmente nas últimas três décadas, e na primeira década do século XXI, identificado pelos censos do IBGE e dos processos de construção da história cultural dos grupos participantes do campo de observação. A migração, ou rotatividade de fiéis entre as variadas religiões brasileiras poderia ter resultado na inserção de elementos e práticas litúrgicas de uma religiosidade afro-brasileira ressignificados nos cultos pentecostais; a segunda hipótese relevante é o diversificado estoque cultural, fruto da formação étnica do povo brasileiro, que dificulta a consolidação de práticas ortodoxas. As relações decorrentes desse pluralismo étnico, admitidas por alguns pesquisadores como o historiador e antropólogo Luiz Mott (1997), estão presentes nas práticas religiosas de

nossa sociedade já do período colonial, sobretudo entre a cultura afro-brasileira e o catolicismo. Não se pode descartar a ideia de que esse diversificado estoque cultural tenha reverberado no movimento pentecostal; Além disso, a retomada das raízes culturais afro-brasileiras nas décadas de 1960 e 1970 no Brasil, pesquisada pelo sociólogo Reginaldo Prandi (2000), alcançou as camadas mais populares da sociedade. É justamente nesse período e nas camadas populares que se estabelece o pentecostalismo da terceira onda; Por fim, as ressignificações de aspectos da Umbanda no culto pentecostal poderiam ser uma marca de transgressão desse movimento em relação ao tradicionalismo evangélico o que sugere discutir a posição desse segmento no cenário religioso brasileiro a partir das definições de fronteira e entre-lugares desenvolvidas por Homi K Bhabha(1998).

Para nortear epistemologicamente a pesquisa, o primeiro capítulo desta dissertação discute, de início, questões conceituais e teóricas trazendo para o debate um conceito de religião a partir do pensamento de Eliane Moura da Silva. Segundo ela, “uma abordagem teórica preliminar para o estudo das religiões [...], é aquela que leva em conta a historicidade dos fenômenos religiosos construídos em variados aspectos e matizados na sua complexidade histórico-cultural”.(SILVA, 2004, p 3). A autora apresenta uma definição contemporânea e inovadora ao destacar o pluralismo e o aspecto histórico-cultural como responsáveis por dar luz a uma variedade de fenômenos que costumamos chamar religiosos. Esse caminho aponta para a necessidade do reconhecimento teórico de cultura, o que é feito sob a perspectiva do antropólogo Marshal Sahlins(1987, p. 7) para quem “a cultura é alterada historicamente na ação”. Para ele, “a história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas” .(Ibdem, p.7) Esse pensamento articula-se ao do antropólogo Roque de Barros Laraia, que discute um conceito antropológico de cultura. Segundo ele, “para se perceber o significado de um símbolo, é necessário conhecer a cultura que o criou”. (LARAIA, 1986, p 56). O caminho teórico-metodológico para a observação do fenômeno na pesquisa, portanto, levou em conta aspectos da história cultural do grupo pesquisado. Fazer uma leitura dos elementos circunscritos, perceber seus significados, impõe a necessidade de conhecer a historicidade dos fenômenos religiosos a eles relacionados. Sem perder de vista as definições mais atualizadas, principalmente as situadas na sociedade brasileira, o capítulo traz ainda noções conceituais de religião sob o aporte teórico de Émile Durkheim, tendo como fonte principal o livro *As formas elementares da vida religiosa* (1996) uma importante teoria sobre a essência da religião que compõe a obra do sociólogo francês, com destaque para sua estratégia de pesquisa numa

perspectiva sociológica, o que se articula ao pensamento dos pesquisadores contemporâneos. Além dos conceitos já apresentados, o capítulo traz uma reflexão teórica sobre práticas e representações, o que servirá de referência para o escopo deste estudo, amparado no pensamento de Roger Chartier(2002, p. 17), segundo o qual “as representações do mundo social são sempre determinadas pelo interesse dos grupos que as forjam”. Por esse pensamento, atentei para o desafio de buscar estratégias metodológicas⁸ que propiciassem perceber os interesses do campo de observação, considerando que é com base nesses interesses que se constituem as representações sociais. A partir desses parâmetros, apresento uma explanação histórica do protestantismo no Brasil, procurando fazer uma abordagem sociológica, com ênfase nas transformações, reformulações, e reformas organizacionais, doutrinárias e litúrgicas, ocorridas ao longo do século XX, até chegar a terceira onda do movimento pentecostal em 1970. A abordagem se sustenta principalmente nas pesquisas de Leonildo Silveira Campos(2011), Ricardo Mariano(1995), Antônio Gouvêa Mendonça (1984) e Paul Freston(1994). Para uma melhor compreensão do protestantismo e seus desdobramentos no Brasil, também se fez necessário revisitar os registros históricos de suas origens. Assim, a contribuição de Max Weber (2004) foi fundamental para compreender a ética protestante ocidental no seu nascedouro. É importante ressaltar que o movimento pentecostal é remanescente do protestantismo, que é de origem europeia. Portanto, o pensamento de teóricos ocidentais clássicos da sociologia, como Weber e Durkheim se faz necessário. Em seguida, exponho uma síntese do percurso histórico, cultural e sociológico da religiosidade afro-brasileira. De início, apresento um pequeno relato das vivências cotidianas religiosas no período colonial considerados sincréticos como o surgimento dos calundus, que posteriormente teriam dado origem ao candomblé, segundo atesta o pesquisador, historiador e antropólogo Luiz Mott (1997). Na sequência, discorro sobre o processo de diluição e branqueamento cultural ao longo dos séculos, sobretudo no século XX, com o surgimento da Umbanda, religião brasileira cuja formação recebeu influências de várias vertentes religiosas, inclusive do candomblé, concluindo a abordagem com a tomada das raízes culturais na década de 1960 e 1970, segundo os registros de Reginaldo Prandi(2000) e do sociólogo francês Roger Bastide(1971). É justamente nesse período que surge o neopentecostalismo e, posteriormente, os grupos pentecostais independentes. A presente investigação situa-se, portanto, na convergência desses dois eventos: a terceira onda de renovação dentro do movimento pentecostal e a retomada das raízes culturais afro-brasileiras no cenário urbano em expansão, a partir da década de 1970. Pelo percurso histórico do

⁸ As estratégias metodológicas serão apresentadas mais a frente

protestantismo e da formação cultural afro-brasileira, é possível desenvolver uma leitura crítica, tendo em vista os fatores socioeconômicos diretamente relacionados às mudanças e estabilidades nas práticas religiosas dos brasileiros refletidas particularmente no pentecostalismo independente. As relações de poder que se estabeleceram nesse novo cenário atingem não apenas o campo religioso dos evangélicos, mas outras esferas sociais como a da educação e da política, por exemplo. Muitas vezes chanceladas por práticas racistas, essas tensões parecem ocorrer não apenas dos pentecostais em estudo em relação às religiões afro-brasileiras, mas nas próprias relações endógenas dos evangélicos, uma vez que aparenta-se uma relação de superioridade e subalternidade, legitimidade e ilegitimidade entre as igrejas ditas oficiais e as micro igrejas pentecostais independentes, que atuam numa certa clandestinidade no campo evangélico à margem dessa cultura religiosa oficial, dentre outras razões, pelas práticas que inserem elementos de origem cultural afro-brasileira.

O segundo capítulo dá continuidade ao debate sobre esse novo cenário e como se situa nele o grupo pentecostal participante da pesquisa. Analisa, de maneira narrativa-descritiva, as formas de representação de um conjunto de elementos na igreja pentecostal independente observada, característicos da Umbanda, em particular, do terreiro participante, e procura fazer uma reflexão crítica de como esses elementos são ressignificados, a partir das informações coletadas por meio dos procedimentos metodológicos utilizados, considerando o pensamento de Clifford Geertz, de que a descrição etnográfica é uma descrição densa, e que “ganhamos acesso empírico ao símbolo inspecionando os acontecimentos” (GEERTZ, 1989. p. 28) Além disso, para a leitura desses elementos, procuro ampliar a discussão sobre o conceito de cultura. Para a análise, foram elencados alguns elementos que compõem as práticas e representações no culto da igreja observada e que são facilmente percebidos nas celebrações da Umbanda: a presença de personagens comuns à cultura religiosa afro-brasileira, como o Exu e outras entidades, guias e orixás; as práticas, objetos, espaços e outros fetiches pertencentes a um imaginário mágico; instrumentos musicais, ritmos, letras e performances; vocabulário; vestimentas, indumentárias, etc., no intuito de delimitar o conjunto a ser analisado. Para citar alguns exemplos, não é difícil identificar em algumas igrejas pentecostais independentes a substituição de instrumentos tradicionais como o violino, o órgão ou o piano, ainda utilizados nos cultos presbiterianos e batistas mais conservadores, por tambores e atabaques, instrumentos sagrados típicos das religiões afro-brasileiras, como o candomblé e a umbanda. A inserção dos instrumentos de percussão vem associada a uma inovação rítmica. A música, que é um componente essencial das celebrações tanto cristãs quanto da cultura afro-brasileira, possui uma

cadência rítmica mais leve e intimista em algumas igrejas protestantes e pentecostais tradicionais, enquanto nos cultos pentecostais independentes, os ritmos assemelham-se aos toques dos pontos cantados⁹ da Umbanda. As danças e expressões corpóreas também são uma inovação não admitidas nas igrejas tradicionalistas. Na Igreja observada, as performances em movimentos circulares e os rodopios frenéticos muito se assemelham às giras¹⁰ da umbanda. Geralmente os participantes aparentam estado de transe durante as manifestações performáticas. Alguns teólogos protestantes consideram o estado de transe praticado nos cultos pentecostais uma heresia aos fundamentos bíblicos. A predileção pela sexta-feira, tida pelo senso comum como sagrada para os praticantes das religiões afro-brasileiras, não apenas da Umbanda, também faz parte das características dos pentecostais independentes. Além disso, a utilização de elementos com efeitos mágicos, como flores, pedras, mantos, o sal, o óleo, a água, assemelham-se aos patuás e amuletos praticados no candomblé e na umbanda, assim como o cumprimento de tarefas, e as receitas mágicas para se atingir objetivos, semelhantes aos preceitos a que se submetem os praticantes dessas religiões, e as simpatias, que fazem parte das crenças populares. Esses são apenas alguns exemplos dos elementos que compõem o objeto da pesquisa. Os mesmos foram analisados considerando-se os fundamentos teóricos que amparam este trabalho no sentido de tentar responder a problemática sobre a qual a pesquisa se funda: por que representantes de grupos religiosos, de tradição reconhecidamente ortodoxa, passariam a romper com esse hermetismo dogmático, inserindo em suas liturgias práticas e representação da cultura religiosa afro-brasileira, algo tão antagônico aos seus princípios doutrinários, portanto, motivador de estranhamento? Além do aporte teórico-metodológico, a análise também levou em conta os dados estatísticos do IBGE, no que se refere às mudanças sociais e ao trânsito de fiéis pelas mais variadas religiões no cenário brasileiro, já apresentados no primeiro capítulo.

O meu interesse pela presente pesquisa foi despertado a partir da percepção dessas novas relações plurais que se estabeleciam no cenário evangélico brasileiro no final da década de 1970 e no decorrer da década de 1980. À época, eu já ouvia rumores de que algo incomum estaria acontecendo, através de conversas informais em família, acesso a publicações,

⁹ Conjunto de músicas próprias utilizadas em rituais umbandistas. Servem para os mais diversos fins, como por exemplo, receber uma visita, homenagear uma entidade etc. Fonte: site do Centro Espírita Urubatan. Disponível em <http://www.centroespiritaurubatan.com.br/fundamentos/pontos-cantados.html>. Acesso em 12 de dezembro de 2019.

¹⁰ Na umbanda, são as reuniões, o agrupamento de vários espíritos de uma determinada categoria, que se manifestam através da incorporação nos médiuns. A gira pode ser festiva, de trabalho ou de treinamento.

pregações, discursos e outras fontes. Pertencer a uma família numerosa constituída do lado paterno, por uma maioria de protestantes históricos, e materno, por católicos praticantes facilitou o meu acesso desde a infância, a informações sobre essas duas grandes representações do cristianismo. Embora eu não professasse a fé cristã, mantinha um contato cotidiano com a temática religiosa. Morar em bairros da periferia de Fortaleza e região metropolitana, onde as igrejas pentecostais e neopentecostais¹¹ são numerosas, também contribuiu para a minha percepção do fenômeno. Não era raro ouvir comentários do tipo “igreja de crente batendo macumba”. Inquietações que vinham tanto de dentro, quanto de fora da esfera religiosa. A princípio, essa inquietação me levou a observar informalmente as práticas da IURD, pela facilidade de acesso, em virtude de sua rápida expansão pelo país na década de 1980 e pela difusão de suas pregações em larga escala nos programas de rádio e televisão¹². A partir do ano de 2011, no entanto, iniciei uma pesquisa acadêmica sobre essa problemática, por ocasião de uma especialização em história e cultura afro-brasileira e indígena. O trabalho monográfico tratou da relação do candomblé e da umbanda com os ritos e crenças da IURD. A pesquisa, além de proporcionar uma primeira aproximação às religiões afro-brasileiras, me levou a reconhecer a existência das igrejas pentecostais independentes, cujas práticas fortaleciam, de forma mais contundente, os rumores-denúncia da “macumba no culto”. Desse modo, senti-me desafiado a dar continuidade e ampliar a investigação, propondo outros questionamentos e incluindo esse novo segmento. Nessa perspectiva, optei por pesquisar um conjunto de elementos aparentemente procedentes da cultura religiosa Umbandista representados nas celebrações de uma pequena igreja pentecostal independente.

Como principal estratégia metodológica, detive-me à observação do fenômeno por propiciar um mergulho no universo pesquisado, favorecendo a compreensão dos laços e vínculos sociais estabelecidos entre os atores, bem como as relações de poder, os domínios epistêmicos e a semântica dos discursos enunciados. Essa estratégia representa a rejeição de abordagens e julgamentos do senso comum, pois estar no campo, vivenciá-lo, proporciona uma rica compreensão do fenômeno social que se quer pesquisar. À observação sucederam outros procedimentos metodológicos. Em um primeiro momento, foram feitas visitas regulares a dez igrejas de diferentes denominações pentecostais independentes em Fortaleza-CE, Maracanaú-

¹¹ durante a fase de reconhecimento e circunscrição do campo de pesquisa, cheguei a identificar até cinco igrejas pentecostais de diferentes denominações em um mesmo quarteirão, o que fortaleceu a necessidade de pesquisar os pentecostais independentes.

¹² Vale salientar que os neopentecostais têm como uma de suas marcas o investimento pesado nas mídias televisivas e outros meios modernos de comunicação em massa.

CE e região metropolitana de Salvador-BA¹³. Visitei ainda a sede da Igreja Universal do Reino de Deus em Fortaleza-CE e três templos da mesma denominação, localizados na região metropolitana. Além disso, ainda em fase de reconhecimento do campo, foram realizadas visitas regulares a Primeira Igreja Batista, a Primeira Igreja Presbiteriana e a sede da Igreja Luterana, todas em Fortaleza-CE, remanescentes do protestantismo histórico. A necessidade de pesquisar tais igrejas justifica-se, para mim, no sentido de que, para analisar o fenômeno pentecostal, é preciso vivenciar também as formas de culto das igrejas evangélicas declaradas não pentecostais. Visitei ainda, nesse primeiro momento, uma roça de candomblé no município de Maracanaú-CE, e dois terreiros de umbanda, localizados respectivamente nos municípios de Maracanaú-CE e Horizonte-CE. Em um segundo momento, circunscrevi o campo empírico, realizando imersão em uma igreja pentecostal independente em Maracanaú-CE e um Centro Espírita de Umbanda no mesmo município. Tal recorte se fez necessário uma vez que é preciso ter acesso as liturgias e aos rituais, de forma mais precisa e minuciosa, utilizando como técnica o diário de campo onde foram registrados os relatos, as experiências e impressões nas observações das celebrações e nos contatos com os interlocutores. A Igreja pentecostal, a que me referirei no decorrer da dissertação como Igreja Local, situa-se num bairro da periferia do Município de Maracanaú. É constituída por aproximadamente setenta membros. Não foi possível precisar a quantidade de fiéis pertencentes à agremiação uma vez que a igreja não possui um cadastro de membros, além disso, é perceptível uma certa rotatividade de fiéis e visitantes nas reuniões. A Igreja Local tem como líder religioso um Pastor, que é auxiliado nas celebrações por uma senhora intitulada Apóstola, termo que utilizarei doravante para referir-me a mesma. Ambos não possuem nenhum vínculo de parentesco. Além dessas lideranças, a Igreja possui uma dezena de obreiros que auxiliam nas atividades administrativas e litúrgicas. O centro Espírita de Umbanda, a que me referirei no decorrer da dissertação como Terreiro, também está localizado em um bairro periférico do município de Maracanaú. Ao contrário da Igreja Local, possui um cadastro com sessenta e dois membros, dos quais participam ativamente das atividades do Terreiro cerca de cinquenta. É dirigido por uma Ialorixá¹⁴, termo que utilizarei no decorrer da dissertação ao me referir a mesma, que é auxiliada por seu filho biológico nas atividades administrativas e religiosas. No terreiro, também há uma hierarquia no que se refere a distribuição de atividades administrativas e litúrgicas entre os participantes. Como sugere Minayo(2012), a imersão em campo é fundamental para ter acesso às realidades pesquisadas.

¹³ A escolha da região metropolitana de Salvador se deu, de início, meramente pela facilidade de acesso, uma vez que tenho familiares naquela região.

¹⁴ Sacerdotisa do terreiro, também denominada pelos adeptos como mãe de santo ou mãe de terreiro.

Além da manutenção do diário de campo, foram realizadas entrevistas semiestruturadas com os líderes religiosos participantes da pesquisa. Ao todo, três interlocutores participaram das entrevistas: a Ialorixá, o Pastor e a Apóstola. O critério para seleção dos sujeitos entrevistados foi o de terem idade acima de dezoito anos, exercerem papel de liderança religiosa ou administrativa na Igreja Local e no Terreiro e manifestarem interesse em participar voluntariamente por meio da assinatura do termo de consentimento livre e esclarecido. As questões tratadas nas entrevistas tentaram apreender o ponto de vista dos interlocutores sobre temas considerados por mim relevantes para revelar dados que contribuíssem no desenvolvimento da pesquisa, tendo em vista o objetivo pretendido. As entrevistas foram flexíveis e tentaram refletir os questionamentos postos pelo campo (MINAYO, 2010). É importante ressaltar, no entanto, que o levantamento das fontes de pesquisa no campo esbarrou em alguns obstáculos, sobretudo no que se refere a aplicação das entrevistas, ao fornecimento de documentos e a autorização para o registro de fotos e vídeos assim como para o uso de imagem. Encontrei maior dificuldade entre os membros da Igreja Local, porém busquei como estratégia o estabelecimento de vínculos, através do constante diálogo com os atores no sentido de garantir segurança e transparência, tentando esclarecer os objetivos da pesquisa, enfatizando os benefícios para a comunidade acadêmica, para a igreja e para os sujeitos participantes. Uma das estratégias de aproximação foi o contato com os interlocutores em situações cotidianas, fora do espaço religioso. Ao tomar conhecimento de que o Pastor trabalhava como barbeiro no mesmo bairro onde dirige sua igreja, iniciei o processo de aproximação, como cliente na respectiva barbearia. Esse processo durou cerca de um ano. A partir daí foi possível minimizar o obstáculo enfrentado inicialmente. Identifiquei, por meio da justificativa dos próprios interlocutores, pelo menos dois fatores que explicam a resistência à pesquisa acadêmica nesse espaço religioso: o forte discurso de oposição e negação ao conhecimento científico e à formação acadêmica, o que é refletido no nível de escolaridade dos seus membros e líderes¹⁵; o receio de que as informações dadas fossem utilizadas para criticar ou prejudicar de alguma outra forma o grupo pesquisado. Já no Terreiro, no entanto, os interlocutores apresentaram-se mais acessíveis. Houve uma certa resistência inicial, até que fossem esclarecidos os objetivos da pesquisa, mas em menor proporção em relação a enfrentada na igreja.

O percurso teórico-metodológico da pesquisa não dá conta de resolver plenamente a problemática proposta, podendo, contudo, contribuir para o surgimento de outros

¹⁵ Segundo fontes, a quase totalidade dos entrevistados não concluiu o ensino básico.

questionamentos e inquietações que possam motivar novas pesquisas. O constante processo de mutação da mentalidade pentecostal, por exemplo, permite considerar diversos tipos de pentecostalismos que se manifestam nos grupos religiosos populares, “com fronteiras fluidas, remarcadas ao sabor das necessidades sociopsicológicas dos pobres, excluídos e "sobrantes" da vida moderna e pós-moderna”.(CAMPOS, 2011, p 515). Essas características podem, inclusive, apontar para o surgimento de uma nova religiosidade brasileira. Nessa perspectiva, considerando o pensamento de Dante Galeffi (2009), de que não existe precisão na pesquisa qualitativa, uma vez que a qualidade se dá por aproximação e que os postulados epistemológicos são plurais, o rigor da presente pesquisa centra-se no processo sem, por esse motivo, deixar de perseguir os resultados. Na verdade, a temática religiosa em sua complexidade, como parte integrante da cultura universal, sempre apresentará novos fenômenos que promoverão o surgimento de novos objetos, suscitando uma constante inquietação na busca de respostas no sentido de tentar compreender esse e outros aspectos da aventura humana.

1. RELIGIÃO: QUESTÕES CONCEITUAIS E PERCURSOS HISTÓRICOS

1.1. CONCEITO DE RELIGIÃO NUMA PERSPECTIVA HISTÓRICO-CULTURAL.

O pluralismo e uma acentuada tendência a heterodoxia são características com as quais se identifica grande parte do cenário religioso brasileiro atual, inclusive, de vertente pentecostal. Tendo em vista esses e outros aspectos, percebi a necessidade de dialogar com teóricos que ajudassem a problematizar o fenômeno aqui posto. Assim, como discussão preliminar, me pareceu necessário trazer questões conceituais e teóricas mais contemporâneas que valorizassem os fenômenos de forma diversificada, sem perder de vista suas especificidades, ponto de partida para as demais discussões propostas. Sobre a diversidade constitutiva da religião encontrei destaque nas considerações teóricas de Eliane Moura da Silva. Reconhecendo que “somos diversos historicamente, etnicamente, linguisticamente e, da mesma forma, somos diversos religiosamente” (SILVA, 2004, p 2) a autora desenvolve um conceito de religião sob a perspectiva da variedade, o que é inerente ao ser humano. No entanto, para se pensar os estudos dos fatos religiosos, ela elenca três pontos fundamentais:

Em primeiro lugar, a valorização das religiões como produtos culturais historicamente determinados. Em segundo, o reconhecimento da igualdade cultural dos sistemas religiosos, sem qualquer conotação hierárquica. E, em terceiro lugar, a necessidade de estabelecer abordagens históricas que permitam análise e comparação entre formações religiosas específicas. (SILVA, 2013, p. 78).

Para Eliane Moura , é a partir desses pontos que o estudo das formações religiosas concretas comporta teorias relativas ao objeto de seu estudo. A relevância desses três aspectos como um caminho para o desenvolvimento do debate está na pertinência das questões que dialogam diretamente com os desafios desta pesquisa. Primeiramente, a autora, considera que “embora fenômenos característicos possam ser encontrados em todas as religiões o conceito religião é correlato a uma formação religiosa particular de um contexto histórico-cultural determinado”.(SILVA, 2013, p 77). Dada a amplitude do tema, não convém discutir o

fenômeno religioso sob qualquer perspectiva sem abordar antes um conceito que leve em conta as especificidades dos fenômenos históricos mas que não procure atender a compromissos religiosos particulares. Desse modo, pactuando com o pensamento da autora, para uma leitura proficiente do fenômeno pentecostal em que o grupo pesquisado está inserido, é imprescindível uma abordagem histórico-cultural num contexto específico, o que justifica apresentar o percurso histórico-cultural tanto do protestantismo brasileiro, de onde surgiu o movimento pentecostal, quanto da formação da cultura religiosa afro-brasileira, representada nas práticas da Umbanda, o que será desenvolvido na seção seguinte. Nesse sentido, optei por acolher a definição de Eliane Moura, segundo a qual “como categoria explicativa para os estudiosos dos fenômenos religiosos, religião pode ser definida, para efeitos de organização e análise, como conjunto de crenças dentro de universos históricos e culturais específicos”.(SILVA, 2007, p. 207). Compreende-se dessa definição que é necessário delinear aquilo que uma sociedade entende como religião em um determinado contexto histórico-cultural, reconhecendo a igualdade cultural dos sistemas religiosos sem conotações hierárquicas, segundo ponto fundamental elencado pela autora. Para garantir esse equilíbrio, no entanto, ela salienta o papel do ser humano no panorama religioso. Explica que

o reconhecimento de que, em termos de religiões, a variedade é, acima de tudo, humana, significa compreender o nosso lugar no panorama religioso, reconhecendo os “outros” menos como competidores, mas sim, verdadeiramente, como companheiros de aventura existencial. (Ibdem, 2004, p 5)

Sendo a religião uma variedade humana, apreende-se dessa afirmação que cabe aos próprios indivíduos garantir a igualdade cultural dos sistemas religiosos. Apesar de considerar que, no cenário religioso plural, devemos reconhecer o outro como companheiro de aventura universal, a autora alerta para o fato de que, à contramão disso, “essa verdade fundamental é sempre ameaçada por ações individuais e coletivas de intolerância”(Ibdem, p. 2). A intolerância religiosa¹⁶, que também está em sua pauta de discussão e pesquisa, é uma questão que não

¹⁶ Terminologia adotada pela autora.

pode ser evitada nesse debate, haja vista os desafios impostos pelo campo, com culturas religiosas tradicionalmente divergentes, marcadas por práticas racistas presentes no cotidiano, apoiadas em preconceitos. Um exemplo disso, é a forma como as representações das divindades da umbanda são ressignificadas no culto pentecostal. Sob as mesmas nomenclaturas, os orixás, guias e outras representações são hostilizadas, associadas a forças do mal, demonizadas¹⁷. É apropriado admitir que os elementos que compõem o objeto desta investigação refletem a diversidade característica do cenário religioso pentecostal e que a presença desses elementos, estranhos, a um primeiro olhar, ao espaço de culto evangélico, parece contribuir para ações endógenas e exógenas de hierarquização e intolerância, o que compõe um paradoxo perceptível nas práticas religiosas identificadas no grupo pesquisado¹⁸, onde elementos da umbanda são ao mesmo sacralizados e demonizados. Essa peculiaridade em relação aos demais evangélicos, que possuem uma postura mais ortodoxa, aponta para a necessidade de uma análise que leve em conta as especificidades do grupo. Assim, como sugere Eliane Moura no último ponto fundamental para os estudos dos fatos religiosos, apesar da variedade dos fenômenos religiosos, é necessário que se estabeleça, nessa investigação, abordagens históricas que permitam análise e comparação de formações religiosas específicas. Segundo ela

Apesar de sua extrema variedade, os fenômenos religiosos aparecem como um tipo característico de esforço criador em diferentes sociedades e condições que procurando colocar ao alcance da ação e compreensão humanas tudo o que é incontrolável, sem sentido, conferindo valor e significado para a existência das coisas e seres. (SILVA, 2007, p. 207)

Vale ressaltar que é justamente o aspecto plural dos fenômenos religiosos, sobre o qual se desenvolve a pesquisa da autora e em que também me amparo, que impõe a necessidade de se delimitar universos históricos e culturais que permitam análise e comparação entre formações religiosas específicas. Como lembra Eliane Moura, “os trabalhos mais recentes em diferentes áreas de pesquisa defendem a posição de que religião é um fenômeno histórico, que

¹⁷ A questão da ressignificação dos guias, orixás e outras divindades do panteão religioso da Umbanda, no culto pentecostal, será aprofundada no próximo capítulo.

¹⁸ As questões relacionadas a intolerância e racismo religioso serão abordadas posteriormente.

surge em circunstâncias intelectuais e culturais particulares”(SILVA, 2004, p. 7 e 8). Em outras palavras, é a diversidade que impõe a necessidade de um olhar sobre as especificidades. A autora procura explicar que “pluralismo ou exclusivismo religioso são tendências que, no seu antagonismo, fazem parte da mesma contemporaneidade, são respostas dentro de uma mesma sociedade e demanda cultural”(SILVA, 2013, p. 83). Para ela, é indispensável, portanto, marcar as diferenças. “Cada sistema religioso deve ser compreendido e respeitado em sua singularidade”. (Ibdem, 2007, p. 208). O significado para a existência de seres e coisas é estabelecido, dentro da complexidade do fenômeno religioso, em sociedades e condições específicas, que estão para além do domínio das igrejas organizadas ou institucionais. Nesse contexto, a autora (2007) chama atenção para o surgimento de movimentos religiosos que, de acordo com as necessidades da modernidade, procuram repensar os papéis de gênero, orientações sexuais, a participação política engajada, os conflitos em nome da fé, novas práticas espirituais, liturgias alternativas e revisões teológicas, com destaque, inclusive, para o papel da mulher e das minorias. Eliane Moura nos convida a repensar a religião e a religiosidade e ampliar os limites numa área de estudos nova e emergente, considerando que

Trata-se, portanto, de privilegiar, como objeto central de pesquisas, correntes de pensamento, movimentos, tendências até então consideradas marginais à cultura religiosa “oficial”: movimentos religiosos dos povos indígenas latino-americanos e africanos, religiões orientais, as centenas de igrejas evangélicas, pentecostais, neo-pentecostais, avivadas, o espiritualismo, a constituição de identidades religiosas nacionais e supranacionais, a “Nova Era”, as religiões afro-brasileiras como a umbanda e o candomblé. (SILVA, 2007, p. 214)

O dinamismo com que crescem os movimentos à margem da cultura religiosa oficial e que em geral não estão sob o domínio das igrejas organizadas ou institucionais, como atesta Eliane Moura, é um fenômeno que não pode ser ignorado nos estudos contemporâneos sobre o tema. Sendo assim, a autora (2007) acena para a necessidade de se desenvolver pesquisas em uma área nova e emergente, que abrange religião, experiência religiosa e religiosidade para além dos limites dos espaços formais, como religiosidade popular que permeia a vida cotidiana, revendo cronologias, desenvolvendo análises comparativas e

desmontando preconceitos. É nessa perspectiva que caminha a presente pesquisa. Ao propor uma leitura das formas de representações de um conjunto de elementos presentes nas práticas do grupo pentecostal participante, atentei para o fato de que “saber o que foi experimentado, vivido e como isso pode ser compreendido exige a capacidade de identificar coisas, pessoas, acontecimentos, através da nomeação, descrição e interpretação, envolvendo conceitos apropriados e linguagem”(SILVA, 2004, p. 5), uma vez que as experiências religiosas se expressam em linguagem e formas simbólicas. Valendo-me de recursos da linguística e da semântica, no que se refere aos conceitos de plano de expressão e plano de conteúdo, minha observação buscou apreender o que está para além do significante, ou seja, do plano da expressão, na tentativa de analisar o significado das expressões que envolvem o plano do conteúdo, sustentado no pensamento de Roger Chartier (1991, p. 174), que também chama atenção para a emergência de uma nova área de estudo de objetos “mantidos até então inteiramente estranhos a uma história dedicada por completo à exploração do econômico e do social”. Para ele, é a história cultural quem garante o estudo adequado dos processos com os quais se constrói um sentido. O estudo de objetos tais como as atitudes perante a vida e a morte, os rituais e as crenças, as estruturas de parentesco, as formas de sociabilidade, os modos de funcionamento escolares etc. exigem que o pesquisador explore outros campos epistemológicos. “Podiam ser postos à prova modos de tratamento inéditos tomados de empréstimo às disciplinas vizinhas: tais como as técnicas de análise linguística e semântica, os instrumentos estatísticos da sociologia ou certos modelos da antropologia”. (Ibidem, p. 174). Isto posto, as análises semânticas dos elementos constituintes do objeto desta pesquisa não poderiam ser desenvolvidas sem a fundamentação teórica de práticas e representações, tema central dos estudos de Chartier, por considerá-lo fundamental na discussão da articulação entre práticas e discursos, o que ele avalia um desafio para os historiadores. O autor reconhece o papel das representações coletivas de incorporar nos indivíduos como as próprias divisões do mundo social. Nesse sentido, o autor corrobora o pensamento de Durkheim(1996) ao afirmar que

As representações coletivas, definidas à maneira da sociologia durkheimiana, incorporam nos indivíduos, sob a forma de esquemas de classificação e juízo, as próprias divisões do mundo social. São elas que suportam as diferentes modalidades de exibição de identidade social ou de força política, tal como os signos, os comportamentos e os ritos os dão a ver e crer. As representações coletivas e simbólicas encontram na existência de representantes, individuais ou coletivos, concretos ou abstratos, as garantias da sua estabilidade e da sua continuidade. (CHARTIER, 2006, p.19)

É importante ressaltar, dessa explanação, a finalidade das representações de sustentar as diferentes formas de apresentação de identidades sociais. Esse papel é fortemente perceptível no cotidiano do grupo pentecostal em estudo, o que talvez justifique a grande quantidade de pequenas denominações em uma mesma comunidade, geralmente pobre e de periferia. Cabe aqui uma reflexão prévia sobre a função dessas micro e ao mesmo tempo numerosas agremiações de exibir coletivamente a modalidade religiosa como uma das poucas formas de acesso dos seus membros ao mundo social. Vale salientar ainda que Chartier atribui aos representantes, individuais ou coletivos, o papel de garantir a estabilidade e continuidade das representações o que fortalece a ideia Durkheimiana de coesão social, na qual a religião, fato social, atua como instrumento. Para ele, as representações religiosas são representações coletivas que estabelecem vínculos entre religião e sociedade. E, pelo fato de as religiões partirem de necessidades humanas, o fenômeno religioso precisa ser caracterizado a partir de uma abordagem sociológica. Segundo ele,

As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que só surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos. Mas então, se as categorias são de origem religiosa, elas devem participar da natureza comum a todos os fatos religiosos: também elas devem ser coisas sociais, produtos do pensamento coletivo. (DURKHEIM, 1996, p. XVI)

A ideia de coletividade das representações religiosas, sobre as quais se funda o pensamento de Durkheim, ratifica a necessidade de categorizar o fenômeno religioso como eminentemente social. *As formas elementares da vida religiosa* (1996) representam o seu mais importante trabalho por desenvolver de maneira aprofundada um registro sistemático do

fenômeno. Sua preocupação em deslocar o tema religioso para o centro da discussão social já se apresentam nas últimas décadas do século XIX, o que pude perceber ao visitar os primeiros escritos do autor¹⁹. Dada a abrangência de sua abordagem, a importância de seus estudos é reconhecida por muitos pesquisadores do campo, sendo considerado um dos mais relevantes tratados da sociologia da religião. Para Steven Lukes (1984, p. 382), “apesar das muitas críticas que com razão se fizeram a essa obra, ela continua sendo uma das mais importantes e profundas contribuições à sociologia da religião”. Segundo ele, a teoria Durkheimiana não está isenta de críticas, porém, é justamente nessa profunda contribuição à sociologia da religião reconhecida por Lukes e por outros teóricos que está, também, meu interesse em dialogar com esse aspecto do pensamento de Durkheim, embora eu reconheça que seus estudos estão inseridos em um contexto europeu e em um momento histórico peculiar. Observar o campo me levou a indagar até que ponto as ressignificações das práticas, ou seja, a presença de elementos em um espaço aparentemente incomum, como no caso em estudo, pode ser fruto dessa capacidade dos indivíduos em criar e recriar seus estados mentais coletivamente, o que é característico do comportamento humano. Nesse caso, considero que a presença de elementos da umbanda no culto pentecostal deve ser analisada, também, numa perspectiva sociológica, o que parece ser um caminho coerente a ser percorrido. No capítulo posterior apresento, por amostragem, uma análise das relações entre os indivíduos participantes da pesquisa e suas próprias agremiações religiosas, entre esses indivíduos e a comunidade fora do espaço religioso, desses indivíduos e outros grupos religiosos supostamente divergentes²⁰, no intuito de perceber como se estabelecem as relações de poder e hierarquia, as representações coletivas simbólicas do sagrado e do profano, as relações de aceitação e rejeição das crenças e ritos de grupos divergentes, as relações de pertencimento ao grupo etc. A análise se sustenta, dentre outras teorias, como já apontado anteriormente, na compreensão Durkheimiana da religião como um fato social, uma categoria do pensamento coletivo exterior ao indivíduo, sendo por ele

¹⁹ Como por exemplo, em um artigo intitulado *La Définition des Phénomènes Religieuses*, em 1899.

²⁰ Atribuo aqui a nomenclatura “grupos divergentes” às denominações religiosas que divergem doutrinariamente das ideias dos grupos pesquisados, segundo reconhecimento dos próprios participantes.

considerada instrumento de coesão social que cria no indivíduo o sentimento de pertencimento ao grupo. Nessa conjuntura, ele conclui que,

Se as categorias são, como pensamos, representações essencialmente coletivas, elas traduzem antes de tudo estados de coletividade: dependem da maneira como esta é constituída e organizada, de sua morfologia, de suas instituições religiosas, morais, econômicas etc. Há, portanto, entre essas duas espécies de representações [individuais e coletivas] toda a distância que separa o individual do social e não se pode mais derivar as segundas das primeiras, como tampouco se pode deduzir a sociedade do indivíduo, o todo da parte, o complexo do simples. [...]. As representações que a exprimem [a sociedade], tem, portanto, um conteúdo completamente distinto das representações puramente individuais e podemos estar certos de antemão de que as primeiras acrescentam algo às segundas. (DURKHEIM, 1996, p. XXIII)

Embora considerando as distinções entre os conteúdos que exprimem as representações coletivas e individuais, é importante destacar a compreensão do autor de que são os fatos sociais que explicam os estados individuais, ou seja, as representações coletivas são sempre incorporadas pelos indivíduos. Na visão de Durkheim, é desse modo que a religião, como uma das formas de representação da sociedade, funciona como instrumento de integração que vincula o indivíduo ao ser social. Considero esse raciocínio relevante para o estudo do fenômeno religioso aqui posto, no sentido de analisar até que ponto essas considerações se aplicam às práticas do grupo observado. Vale lembrar, também, o pensamento de Chartier (2002) quando afirma que as representações sociais são sempre estabelecidas pelos interesses de grupos que os concebem, daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza. O movimento pentecostal, em particular, caracteriza-se pelo dinamismo com que elabora formas de representação coletivas e simbólicas que são constantemente renovadas e ressignificadas pelos seus adeptos, em um fluxo que parece não reconhecer as fronteiras dogmáticas comuns às instituições religiosas oficiais. Esse comportamento foi por mim observado levando em conta a ideia de Chartier (2002), para quem as representações sociais não são constituídas de discursos neutros, por isso, chama atenção para os estudos dos processos com os quais os sentidos são construídos, o que define, para ele, a história cultural. Esse pensamento retoma a compreensão de Eliane Moura que, como já visto

antes, considera a religião um fenômeno histórico e preocupa-se, portanto, em estudar as religiões como produtos culturais historicamente determinados. Para pensar as religiões como produtos culturais, é oportuno trazer ao debate o ponto de vista de Marshall Sahlins (1987, p. 180) de que “toda mudança prática também é uma reprodução cultural”. Segundo ele, “as diferentes ordens culturais têm seus modelos próprios de ação, consciência e determinação histórica - suas próprias práticas históricas” (Ibidem, p. 62) Ao pesquisar a história dos povos do pacífico, Sahlins constrói um conceito de cultura, a partir do que ele denomina antropologia da história. Embora eu reconheça os aspectos peculiares do campo de observação do autor, situado nas histórias das ilhas dos mares do sul, suas reflexões contribuíram para as minhas análises e considerações sobre as estabilidades e mudanças no culto pentecostal como desdobramento do protestantismo histórico, com base na ideia de que “cultura funciona como uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia”. (Ibidem, p. 180) O autor rejeita os radicais contrastes binários pelos quais, segundo ele, geralmente se pensa a cultura, e adota uma ideia de síntese, ou seja, é preciso fazer o reconhecimento teórico do estático no dinâmico, da mudança na estabilidade. Quando descreve a história havaiana, no tocante ao comportamento dos seus chefes enquanto incorporam identidades e meios materiais estrangeiros, Sahlins observou que quanto mais as coisas permaneciam iguais, mais elas mudavam, o que o leva a conclusão de que “toda reprodução da cultura é uma alteração, tanto que, na ação, as categorias através das quais o mundo atual é orquestrado, assimilam algum novo conteúdo empírico”. (Ibidem, p. 181), ou seja, as coisas devem preservar alguma identidade através das mudanças.

Alinhadas ao pensamento de Marshall Sahlins estão as reflexões sobre conceito antropológico de cultura apresentadas por Roque de Barros Laraia no livro *Cultura, um conceito antropológico* (1986). Para ele “uma das tarefas da antropologia moderna tem sido a reconstrução do conceito de cultura, fragmentado por numerosas reformulações” (LARAIA, 1986, p. 59). Nessa busca, o autor discute algumas formulações como do antropólogo Roger

Keesing²¹ que apresenta duas abordagens conceituais: primeiramente, a que consideram a cultura como um sistema adaptativo, difundida por neo-evolucionistas e formulada criativamente por Marshall Sahlins e outros pensadores. Essa abordagem considera a cultura como um sistema que serve para adaptar as comunidades humanas aos seus embasamentos biológicos, levando em conta que a mudança cultural é um processo de adaptação equivalente à seleção natural, tendo como domínios adaptativos da cultura a tecnologia, a economia de subsistência e os elementos da organização social diretamente ligada à produção. A segunda abordagem refere-se às teorias idealistas de cultura. Considera cultura como sistema cognitivo, que leva em conta a análise dos modelos construídos pelos membros da comunidade a respeito do seu próprio universo; como sistemas estruturais numa perspectiva desenvolvida por Claude Lévi-Strauss, que define cultura como um sistema simbólico que é uma criação acumulativa da mente humana; e como sistemas simbólicos, posição que foi desenvolvida nos Estados Unidos principalmente pelos antropólogos Clifford Geertz e David Schneider. Para Laraia, no que se refere a um conceito moderno sobre cultura, trata-se de uma busca permanente. Entende que “a discussão não terminou — continua ainda —, e provavelmente nunca terminará, pois uma compreensão exata do conceito de cultura significa a compreensão da própria natureza humana, tema perene da incansável reflexão humana”(LARAIA, 1986, p. 63). Nesse sentido, o autor reconhece que a cultura é dinâmica, está em constante processo de mudanças que se apresentam em dois tipos: “uma que é interna, resultante da dinâmica do próprio sistema cultural, e uma segunda que é o resultado do contato de um sistema cultural com um outro”. Essa visão contribui para minha reflexão acerca das mudanças observadas dentro do grupo pentecostal em estudo, ao levar em conta o pensamento de Laraia de que a cultura tem uma lógica própria. Sendo assim, “a coerência de um hábito cultural somente pode ser analisada a partir do sistema a que pertence”. (Ibdem, 1986, p. 87) Esse pensamento, articulado às demais abordagens teóricas apresentadas até aqui, aponta para a necessidade de se desenvolver um percurso histórico-cultural no sentido de perseguir de maneira satisfatória o objetivo deste trabalho, no

²¹ em seu artigo "Theories of Culture"1, o autor classifica as tentativas modernas de obter uma precisão conceitual de cultura.

que se refere a uma leitura das práticas e representações do grupo pesquisado. Considerando que o movimento pentecostal, no qual está inserida a congregação participante da pesquisa, é uma vertente do protestantismo histórico, hoje classificados genericamente como evangélicos, urge fazer uma abordagem que contemple a origem e os desdobramentos do protestantismo no Brasil, considerando aspectos sociais e culturais, assim como uma abordagem do processo de formação cultural da religiosidade afro-brasileira, com destaque para a Umbanda, o que será apresentado nas sessões seguintes.

1.2 PROTESTANTISMO HISTÓRICO E PENTECOSTALISMO: UM PERCURSO DE ESTABILIDADES E MUDANÇAS

A intenção deste tópico é tentar perceber, através de uma apresentação mais genérica, como se deram as mutações exógenas e endógenas no protestantismo brasileiro desde sua chegada ao Brasil em meados do século XIX até os tempos hodiernos, com ênfase nos episódios mais relevantes ao longo do século XX relacionados ao surgimento do pentecostalismo e aos seus desdobramentos, sem no entanto, oferecer pormenores históricos. Busca também identificar até que ponto as tensões e aproximações estabelecidas nesse percurso histórico podem ter contribuído para que elementos das crenças e ritos praticados na Umbanda fossem inseridos nas práticas evangélicas pentecostais, sobretudo, no grupo pesquisado. Como atesta Bertone de Oliveira Sousa, “muitos estudos sobre o Protestantismo têm sido realizados no Brasil desde meados do século XX. Em sua maior parte, essas pesquisas se deram no campo da Sociologia e da Antropologia” (SOUSA, 2012, p 171). Ao desenvolver pesquisa de doutorado, o autor identificou que “até cerca de 1960, a maior parte dos estudos sobre sua atuação no Brasil era realizada por clérigos e apresentava caráter hagiográfico e com finalidades eclesiais” (Ibidem, p 171). Tal constatação pôde ser notada por mim, ao longo desta pesquisa. Percebi que os estudos sobre o protestantismo brasileiro por historiadores são muito recentes, sendo abordados principalmente em trabalhos de mestrado e doutorado. Porém, é

possível encontrar obras²² que oferecem fontes com um rigor documental suficiente para contribuir com novas pesquisas. Os historiadores e cientistas da religião a que me detive apontam fatores políticos, econômicos e sociais como motivadores externos das mutações e desdobramentos que ocorreram e ainda ocorrem internamente no cenário religioso brasileiro, sobretudo, no protestantismo. A chegada das primeiras denominações protestantes²³ ao Brasil e à América Latina no século XIX, por exemplo, se dá em um momento de expansão capitalista da Europa em direção ao continente asiático, à África e à América Latina, o que provocou mudanças culturais e econômicas. Para Leonildo Silveira Campos,

esse despertar para um novo momento cultural e econômico estimulou numa certa elite intelectual esperança de que o avanço do protestantismo traria necessariamente o progresso e a sonhada modernização. A Igreja Católica era vista por esses liberais e pelos protestantes como a grande responsável pelo atraso. Para eles, tão logo os povos tomassem consciência disso iriam rapidamente abandonar a religião de seus antepassados. (CAMPOS, 2011, p. 507 e 508)

Progresso e modernização eram os anseios dessa elite intelectual brasileira, formada dentre outros, por maçons, republicanos, positivistas e liberais. Essa expectativa não era a toa, uma vez que os protestantes, sobretudo os europeus pós reforma, eram reconhecidos por sua inclinação ao progresso e à modernização capitalista. Max Weber (2004), por exemplo, afirma que os protestantes “mostraram uma inclinação específica para o racionalismo econômico que não pôde e não pode ser igualmente observada entre os católicos.” (WEBER, 2004, p. 33 e 34). No entanto, o próprio autor complementa que essa inclinação dos primeiros protestantes ao racionalismo econômico seria uma particularidade intrínseca e duradoura de cada confissão

²² Cito por exemplo o historiador francês Émile G. Léonard, autor da obra “O protestantismo no Brasil”, uma abordagem histórica do protestantismo, que foi publicada postumamente em 1963. Além de Antônio Gouveia Mendonça, com “O Celeste Povir”, de 1984 e Paul Freston, que também desenvolve uma vasta abordagem historiográfica do tema, dentre outros.

²³ Camargo (1973), assim como outros historiadores, aponta para a existência de dois polos nos quais se agrupam as diferentes denominações protestantes chegadas ao Brasil ao longo do século XIX: protestantes de imigração, representados pelos Luteranos e Anglicanos, cuja ênfase de suas vindas era preservar o patrimônio cultural e os interesses de imigrantes alemães e outras minorias étnicas estabelecidas no Brasil; protestantes de missão ou de conversão, oriundos principalmente dos EUA, representados por missionários presbiterianos, batistas e metodistas, que vieram com a missão específica de difundir e expandir a confissão protestante.

religiosa e não apenas na respectiva situação exterior histórico-política. Nesse sentido, a esperança de que o protestantismo traria consigo o tão desejado avanço não durou muito entre os brasileiros. Aos poucos, a ideologia protestante foi se inclinando muito mais para o discurso individualista do que para as questões sociais. Para Mendonça (1984, p. 265) trata-se de uma “ética fortemente individualista e ascética, negadora do mundo e apolítica”, o que obviamente frustrou os anseios da intelectualidade brasileira de meados do século XIX. Apesar disso, o autor lembra que o protestantismo ainda conseguiu conquistar um significativo contingente de fiéis, sobretudo, na zona rural. Aponta a ausência da igreja católica e a expansão cafeeira como fatores que favoreceram essa conquista. Segundo ele, “pregadores metodistas, presbiterianos e batistas acompanharam o domínio rural na trilha do café, partindo da baixada fluminense, seguindo por São Paulo, Vale do Paraíba, Embaú, Minas Gerais, Campinas, Jauru etc., na segunda metade do século XIX.” (MENDONÇA, 1984, p. 233-239). Assim, pode-se perceber que o protestantismo brasileiro conseguiu expandir-se pela zona rural, mas passou a apresentar sinais de exaustão no espaço urbano ainda no final do século XIX, por não conseguir assimilar em suas práticas e discursos as mudanças sociais, econômicas e culturais impulsionadas por momentos históricos tais como a proclamação da república e o início da república velha em 1889. Para Rubem Alves (1982, p. 131) “o protestantismo envelheceu muito antes de fecundá-lo com aquilo que de mais criador possuía. Envelheceu prematuramente. Ainda menino ficou senil”. Esse processo prematuro de desaceleração agrava-se com a chegada do movimento pentecostal ao Brasil, no início do século XX. A explosão pentecostal tem seus primeiros sinais nos Estados Unidos ainda nas últimas décadas do século XIX. Tradicionalmente, admite-se que o movimento pentecostal teve seu início no ano 1906 em Los Angeles, na Rua Azusa, onde houve, na visão de seus adeptos, um grande avivamento caracterizado principalmente pelo “batismo com o Espírito Santo” evidenciado pela glossolalia, curas milagrosas, profecias, interpretação de línguas e discernimento de espíritos, elementos que compõem o imaginário pentecostal. No local, no centro do distrito industrial de Los Angeles, Califórnia, havia uma pequena igreja de tábuas na qual os metodistas já haviam realizado algumas celebrações. A partir desse experimento de renovação espiritual, formou-se um grupo liderado por William

Seymour, antigo pregador do Movimento de Santidade²⁴, que já difundia discursos avivalistas nas igrejas protestantes americanas. O movimento chega ao Brasil entre 1910 e 1911. “Foram introdutores do pentecostalismo, hoje considerado “clássico”, o ítalo americano Luis Francescon em São Paulo e no Pará os suecos Daniel Berg e Adolph Gunnar Vingren”. (CAMPOS, 2011, p 505). Francescon funda a Congregação Cristã no Brasil e os suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren a Assembléia de Deus que foram as duas maiores representantes do pentecostalismo no Brasil até 1950²⁵. Paul Freston (1994) tipifica esse período como a “primeira onda do movimento pentecostal”. Na década de 1940 e 1950, o protestantismo apresenta um acelerado crescimento, passando de 2,6% para 3,4% da população do país. Em 1958, representavam 4,1%²⁶. Camargo (1973) alerta que a falha na coleta de dados minimizou o número de adeptos protestantes nesse período. O autor cita alguns fatores responsáveis por essa falha, como por exemplo, as indefinições a respeito do *status* de protestante em algumas denominações, que não reconheciam como membros os participantes que não realizavam “profissão de fé”²⁷ ou que realizassem o batismo de crianças. Mesmo assim, reconhece os índices que apontam para o crescimento do protestantismo na primeira metade do século XX. Esses índices, a um primeiro olhar, são contraditórios com o que afirma Rubem Alves sobre o envelhecimento prematuro do protestantismo histórico e sobre o registro de Leonildo Silveira Campos de que “quando chegaram os pentecostais, o protestantismo histórico experimentava os primeiros sinais de desaceleração no seu crescimento, fenômeno que seria mais facilmente percebido após 1930.” (CAMPOS, 2011, p. 510). Levando em conta a exaustão do protestantismo histórico ainda na década de 1930, é possível então atribuir esse crescimento ao

²⁴ Considerado um movimento avivalista precursor do pentecostalismo, que ocorria em templos protestantes como Batistas e Presbiterianos, nos países de língua inglesa entre o final do século XVIII e início do século XIX.

²⁵ Leonildo Silveira Campos classifica essas duas denominações, e outros grupos dissidentes que se formaram nesse intervalo como “clássicas”, no que se refere a antiguidade. Com o surgimento de outras vertentes pentecostais decorrentes da segunda e terceira ondas de renovação, também optei por adotar a terminologia “clássicos” ou “tradicionais” para os pentecostais da primeira onda, tanto pelo critério da antiguidade, quanto para estabelecer distinção que facilite identificar os grupos em estudo.

²⁶ Fontes: IBGE - Censos populacionais de 1940, 1950; Estatística do culto protestante do Brasil, 1969; Confederação Evangélica do Brasil, 1958.

²⁷ Confissão pública de sua adesão à fé protestante.

movimento pentecostal, uma vez que, para fins de recenseamento, não era habitual fazer distinção entre ambos²⁸. Somente no Censo Demográfico de 1980 é que pentecostais e protestantes são separados em categorias diferentes. O fato é que o movimento pentecostal encontrou terreno fértil em solo brasileiro desde sua chegada. Com a revolução de 1930, a política social desenvolvida por Getúlio Vargas durante os 15 anos seguintes voltava-se para o proletariado urbano e para a industrialização, o que provocou o inchaço das cidades, principalmente no sul e sudeste e um consequente esvaziamento do campo. O crescimento do pentecostalismo parece estar diretamente relacionado a esse fator histórico-social, o que refletiu consequentemente no crescimento do protestantismo, haja vista a não distinção entre essas duas categorias nos dados estatísticos desse período. O quadro a seguir apresenta um comparativo entre a quantidade de católico e protestantes e a mobilidade populacional nos anos de 1940 e 1950.

Quadro 1 – mobilidade populacional de católicos e protestantes

ano	católicos	Protestantes ²⁹	população rural	população urbana
1940	95,2	2,6	68,7	31,3
1950	93,7	3,4	63,9	36,1

Fonte: IBGE - Censos populacionais de 1940, 1950 em valores percentuais

O quadro aponta para o crescimento diretamente proporcional da população urbana e protestante entre as duas décadas, ao passo que apresenta uma queda na quantidade de católicos e da população rural no mesmo período. É nesse cenário de expansão urbana e industrial que o movimento pentecostal parece encontrar solo fértil. Segundo Carmen Cinira Macedo, o pentecostalismo “Apresenta-se com base fortemente popular “cumprindo a função de acomodar os conversos em um universo urbano e industrial em expansão” (MACEDO, 1989, p. 56). Macedo explica que,

²⁸ embora E. Braga e K. Grubb (1932) atestem que os pentecostais perfaziam o total de 9,5% dos evangélicos brasileiros em 1930, o que possibilita visibilizar o crescimento pentecostal dentro do protestantismo.

²⁹ Protestantes históricos e pentecostais

Como a massa que compõe as cidades é basicamente de origem rural e acostumada a práticas e valores de um universo tradicional que nada tem a ver com a cidade moderna, a tendência é a perda desse universo e um desnorreamento diante do novo mundo que enfrenta (Ibdem, 1989, p. 56)

Ao deparar-se com a realidade do universo urbano e industrializado em expansão que, ao contrário da esperança de uma vida melhor, é marcado pelo desemprego, pelas doenças e pela situação inóspita das favelas, o homem do campo parece desestabilizar-se, diante de práticas e valores adversos, próprios das grandes cidades. Nesse contexto, o proselitismo pentecostal parece amenizar o desnorreamento da população de origem rural diante do desencantamento com a cidade moderna, acolhendo as grandes massas com o discurso da salvação da alma, da libertação dos vícios como o alcoolismo, da promessa de curas divinas físicas e psíquicas e outros milagres. A forte empatia popular pelo discurso pentecostal pode ser notada ainda hoje, sobretudo, nas regiões mais pobres e nas periferias dos grandes centros urbanos. É perceptível a aglomeração de templos, pontos de pregação e outros espaços de reunião pentecostais³⁰ nas periferias das grandes cidades. O movimento atraiu adeptos, principalmente, nas camadas mais baixas da sociedade urbana e que não encontraram identificação com o discurso do protestantismo histórico. Isso porque nas primeiras décadas do século XX, o protestantismo histórico enfatiza as tendências à racionalização, à cultura letrada e à um modelo burocrático do fazer religioso, não alcançando o enorme contingente resultante da mobilidade populacional que migrava da zona rural para o espaço urbano. Esse modelo atraiu principalmente a classe média brasileira, pois apresentava-se como agente de mudança social, associando evangelização a formação intelectual. Camargo (1973, p. 135 a 150) aponta como característica dos protestantes históricos a exigência da leitura bíblica desde os primeiros trabalhos missionários e a preocupação em vencer o analfabetismo. Segundo ele, os protestantes

³⁰ É comum haver lugares de encontros pentecostais, sem vínculos a nenhuma denominação religiosa. Geralmente, residências familiares. Recebem o nome de jardins de oração, vale de oração, monte etc.

históricos são responsáveis pelo surgimento de várias escolas e universidades³¹, por entenderem que a obra educativa seria uma forma indireta de evangelização, atingindo as classes média e alta da sociedade brasileira. Max Weber em seus estudos, já havia analisado essa “peculiaridade espiritual inculcada pela educação, e aqui vale dizer, a direção conferida à educação pela atmosfera religiosa da região de origem”. (WEBER, 2004, p. 33). Mendonça reforça a estratégia evangelizadora dos protestantes históricos pelo viés educacional ao afirmar que

A educação não foi uma contribuição da religião de um povo mais evoluído para um mais atrasado, mas uma causa tão importante como a propaganda religiosa [...] mas é fora de dúvida que a educação nos colégios protestantes reproduzia os padrões da ideologia norte-americana do individualismo, do liberalismo e do pragmatismo (MENDONÇA, 1984, p. 155 e 161).

Considerando que o objetivo dessa estratégia não era, segundo ele, o de estabelecer pela educação uma intervenção social para um povo mais atrasado, mas garantir a manutenção das ênfases ideológicas originais, não é prematuro até aqui afirmar que as questões sociais, políticas e econômicas brasileiras não estavam na pauta de prioridades dos protestantes históricos. O desinteresse por essas questões apresenta-se como um dos motivos que explicam o fato de o protestantismo não ter acompanhado de forma exitosa as mudanças provocadas pelos acontecimentos históricos no Brasil. “O protestantismo, apesar de esforçar-se por penetrar numa camada da sociedade brasileira caracterizada pelo analfabetismo, em momento algum abriu mão de seu intelectualismo” (MENDONÇA, 1984, p. 226). A tentativa de fortalecimento das fronteiras tradicionais e dogmáticas não tiveram tanto fôlego na realidade urbana, sobretudo diante da concorrência do discurso popular pentecostal, mais pragmático, acessível e assimilável. Verifica-se portanto que, por um lado, o ascetismo, o desinteresse político e o individualismo professados pelos protestantes frustraram as expectativas de uma elite intelectual brasileira do fim do século XIX, que via na chegada daqueles a possibilidade do

³¹ Até hoje, há pelo Brasil, escolas confessionais de ensino básico e Superior pertencentes a instituições religiosas como por exemplo, colégios Batistas e adventistas, Universidade Metodista e Universidade Presbiteriana Mackenzie

progresso e de uma modernização que a Igreja Católica não conseguiu promover. Por outro lado, como afirma Camargo (1973) e ratifica Mendonça (1984), nas primeiras décadas do século XX, os protestantes tendem a um isolamento social por etnia, como no caso dos de Imigração, ou pela ênfase na cultura letrada, o que não corresponde a realidade da sociedade urbana e industrial da década de 1930. Vale lembrar que, apesar da desaceleração do protestantismo nos centros urbanos, onde inicia sua ocupação, como Rio de Janeiro e a cidade de São Paulo, a pregação missionária teve grande adesão nas zonas rurais, especialmente de São Paulo e Minas Gerais, aproveitando, principalmente, a expansão cafeeira e seguindo o domínio rural na trilha do café.

Ao longo da primeira metade do século XX, protestantes históricos e pentecostais mantem uma relação de estabilidades e tensões. Muitas das antigas ênfases, como a fé na volta de Cristo à terra, a necessidade de arrependimento e conversão dos crentes, a adoção da bíblia como única regra de fé e prática, dentre outras remanescentes do protestantismo histórico e da reforma protestante se mantiveram nas igrejas pentecostais desse meio século. Essas ênfases resultam das vivências anteriores dos seus fundadores e primeiros membros. Luis Francescon, por exemplo, um dos fundadores da Congregação Cristã do Brasil, tem suas raízes religiosas nas igrejas presbiteriana e batista. Do mesmo modo, os primeiros ensaios do que viria a ser a Assembléia de Deus aconteceram em uma Igreja Batista do Pará. Conforme relatos³², em 19 de novembro de 1910, os suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg, também egressos de confissão batista, mas já adeptos do pentecostalismo, chegaram a Belém do Pará, procedentes dos Estados Unidos da América e hospedaram-se no porão de uma Igreja Batista. Ali, iniciaram reuniões de oração com fervor pentecostal. Ao crer na doutrina pentecostal pregada pelos dois missionários, em 2 de junho de 1911, na Rua Siqueira Mendes, 67, na cidade de Belém, Celina de Albuquerque, membro da Igreja Batista de Belém, enquanto orava, teria sido “batizada no

³² Fonte: Blog da Faculdade Teológica Cristo Reina. Disponível em <https://faculadeteologicacristoreina.blogspot.com/2017/12/a-origem-das-assembleias-de-deus-no.html>. Acesso em 23 de maio de 2019.

Espírito Santo”, segundo os adeptos do movimento, um dos principais sinais do pentecostalismo. O episódio gerou desconforto entre os membros da comunidade. Algum tempo depois, dezenove crentes batistas seguidores da nova doutrina estariam sendo excluídos do rol de membros da Primeira Igreja Batista do Pará e, com os dois missionários, fundando a Missão de Fé Apostólica, o que depois veio a ser o primeiro templo da Assembléia de Deus no Brasil.

Fotografia 1 - interior da Primeira Igreja Batista do Pará, à época que recebeu os missionários Daniel Berg (o segundo, da direita para a esquerda) e Gunnar Vingren



Fonte: Blog do presbítero Jacó Rodrigues Santiago. Disponível em https://jacorodriguessantiago.blogspot.com/2011/09/exclusao-de-irmaos-da-igreja-batista_07.html. Acesso em 01 de julho de 2019

Pelo que apontam os relatos e reforça o registro da foto, o protestantismo histórico, de início, acolheu os primeiros representantes do movimento pentecostal ainda que não vissem com bons olhos a nova doutrina. Ambos mantinham, nessa fase inicial, uma relação estável. No entanto, com o passar do tempo, o avanço do pentecostalismo passou a representar uma ameaça para um protestantismo que já apresentava sinais de desaceleração. Segundo Campos

A chegada de qualquer novo agente no interior de um campo provoca, querendo ou não, o deslocamento de pessoas, instituições e organizações que ali já estavam estabelecidas. Por isso, a estratégia usada pelos recém-chegados é de buscar alianças. Caso não consigam, eles tentam contestar e banalizar os atores e instituições religiosas que os antecederam (CAMPOS, 2011, p. 507)

Campos exemplifica com precisão o que ocorreu entre protestantes históricos e dissidentes pentecostais. De fato, as primeiras tentativas de expansão da doutrina pentecostal aconteceram no interior das igrejas protestantes que aqui já estavam estabelecidas. Porém a tentativa de aliança não logrou êxito. A resistência de muitos líderes à nova doutrina levou os adeptos do movimento avivalista pentecostal a apartarem-se dessas instituições, provocando o deslocamento de fiéis e enfraquecendo as fronteiras tradicionais implantadas pelo protestantismo. A fundação das primeiras igrejas genuinamente pentecostais cria um novo cenário no campo religioso brasileiro e deixa mais nítidas as divergências doutrinárias entre esses dois grupos. Uma das principais doutrinas em comum entre o protestantismo histórico e as igrejas pentecostais era a exigências de que o crente, para livrar-se da condenação eterna e como forma de adesão à religião, confessasse publicamente sua fé em Jesus Cristo como único salvador pessoal. A essa exigência, no entanto, os pentecostais acrescentaram a necessidade do batismo com o “espírito santo”, que tinha a glossolalia como principal sinal, o que não era aceito e, por vezes, fortemente combatido nas pregações protestantes. Essa doutrina representou um dos mais emblemáticas pontos de tensão entre ambos. Desde o início do movimento pentecostal no Brasil, é possível encontrar registros de pregações e textos de origem protestante que negam, criticam e combatem a doutrina pentecostal. No Jornal “O estandarte”³³, por exemplo, órgão oficial de comunicação da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, há vários artigos³⁴ com esse teor, como o registrado no fragmento a seguir a seguir

³³ o acervo com todas as edições de 1893 até 2012 encontram-se em: bit.ly/EstandarteAcervo

³⁴ encontrei vários artigos com essa abordagem publicados, principalmente, em 1919

Imagem 1 – Trecho de artigo de autoria de M. Machado publicado em 09 de outubro de 1919, no jornal presbiteriano ‘O Estandarte’.

Invasão Pentecostista

XX

Para sustentar o nosso ensino de que o baptismo do Espirito Sancto não é mais de forma visivel como no Pentecostes e que alguns dons e poderes do seculo apostolico já não existem hoje, apontamos o facto, e nelle nos baseamos, de que ha 19 seculos durante os quaes não consta que se dessem as mesmas cousas. Disto concluímos que o baptismo do Espirito Sancto passou a ser de modo invisivel e que certos dons, como o das linguas, o da interpretação e o da prophecia, no sentido de predizer o futuro, desapareceram em absoluto.

Sobre isto, por não terem outra cousa a apresentar, dizem os pentecostistas que devido á apostasia da Igreja Romana é que não se deu o baptismo do Espirito Sancto nem se manifestaram estes dons em todo esse periodo. Mas bem se vê que isto é uma explicação tola, que não tem valor algum, que se desfaz como bolha de sabão em contacto com o ar. Se não vejamos.

Em primeiro lugar, a apostasia da Igreja Romana não se deu de um dia para outro, mas foi uma operação de seculos.

E, por isso, o baptismo do Espirito Sancto, os dons alludidos e os poderes apostolicos, não podiam cair ou desaparecer tão repentinamente por uma

gar o seu Senhor?

Ora, sendo os effeitos que se observam nos apóstolos os mesmos que se notam nos reformadores da idade media, é claro que são procedentes da mesma cousa — o baptismo do Espirito Sancto. Por conseguinte, todos os verdadeiros christãos que tem existido depois dos apóstolos até hoje, foram baptizados com o Espirito Sancto, porque o mesmo poder que operou nos apóstolos para confessarem a Christo e pr pagarem a fé, operou nos reformadores e operaria ainda hoje se Deus nos quizesse, para sua gloria, sugar a essa prova. Perguntamos ainda: manifestando-se o poder divino nos reformadores até ponto de serem martyrisados pela fé, não poderia Deus fazer que este mesmo poder que os fazia firmes até ao ultimo momento da vida, se manifestasse tambem nos prodigios e maravilhas do seculo apostolico?

O Deus que lhes concedeu o poder de confessarem á Christo e propagarem a fé sem recuar diante dos perigos e até a morte não podia conceder lhes o mesmo poder miraculoso dos dias apostolicos? Sim, certamente. Não o fez, porém, porque não era mais necessaria essa manifestação do poder divino.

Hoje pregando nós sobre o baptismo do Espirito, rebatendo todos os erros dos pentecostes, contra a sã doutrina, tem elles a ousadia de affirmar maliciosamente que só agora, depois delles terem fallado estas cousas, é que pregamos sobre este ponto.

Fonte: site da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil. Disponível em <https://drive.google.com/drive/folders/0BwHcbmnX6hFnbVV4bk9FchBQNXM>. Acesso em 01 de julho de 2019

Pela referência ao pentecostalismo como “invasão” é possível mensurar, já no título do artigo, o quanto esse movimento passou a representar um perigo, uma entrada não autorizada no campo do protestantismo. O autor do artigo combate a nova doutrina argumentando que algumas práticas, como a glossolalia, por exemplo, já não existem mais hoje. Dentre outras refutações, acusa os pentecostais de praticarem apostasia à sã doutrina bíblica. É nesse movimento de aproximações e distanciamentos que protestantes históricos e pentecostais se relacionam no decorrer da primeira metade do século XX. Na década de 1950, o movimento pentecostal sofre mais um impulso com a chegada de pregadores americanos³⁵ que difundiam uma nova maneira de pregação com ênfase na cura divina. Trata-se da segunda onda do movimento pentecostal. As campanhas de curas e libertação promovidas por esses pregadores de caráter Inter denominacional tiveram mais uma vez como palco, inicialmente, igrejas protestantes históricas. As lideranças protestantes viam, com essa atitude acolhedora, uma possibilidade de reavivar suas igrejas, que perdiam terreno de forma acelerada para os pentecostais. Pelo que atesta Campos (2011, p. 513) “Em todas as denominações pertencentes

³⁵ Harold E. Willians e Raymond Boatright, um ex-ator de filmes de faroeste, estão entre os principais pregadores americanos avivalistas da segunda onda pentecostal.

ao protestantismo histórico programavam-se campanhas de "oração e jejum" para que um "avivamento" acontecesse e os membros das igrejas voltassem a "evangelizar". Todavia, essa estratégia, ao contrário do que se esperava, aumentou as tensões dentro do protestantismo histórico, geradas por aqueles que resistiam aos movimentos de curas divinas. Aos poucos, essa resistência mais uma vez afastou os pregadores da nova onda pentecostal dos templos protestantes. Os mesmos passaram a propagar suas pregações através dos veículos de comunicação de massa, como o rádio e a televisão, além de promover grandes concentrações em ginásios, estádios e outros espaços públicos³⁶. As concentrações de milagres reuniam multidões, gerando enorme repercussão³⁷. Essa nova cisão propiciou o surgimento de mais uma variedade de denominações pentecostais dissidentes das igrejas históricas. Como resultado dessa nova fragmentação denominacional estão, dentre outras, a Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Brasil Para Cristo e Igreja Pentecostal Deus é Amor. esses novos grupos propõem uma supervalorização do líder religioso, que passa a apresentar-se de forma mais carismática, ao contrário do protestantismo histórico e do pentecostalismo clássico, que tem a instituição religiosa, e não o líder, como principal referente. Além dessas novas placas denominacionais, Surgiram também grupos que se apresentavam como “versão pentecostalizada” das Igrejas históricas, como por exemplo Batistas e Presbiterianos Renovados. Surgiram, ainda, movimentos para-eclesiásticos como o Ministério Palavra da Vida, que se dedicava a promoção de acampamentos, estudos bíblicos e realização de campanhas de evangelização nas igrejas além de movimentos autônomos que, a princípio, não aceitavam vincular-se a nenhuma denominação. Eram conhecidos como “Igrejas sem placas”. Os anos de 1950 e 1960, portanto, assistiram uma nova forma de evangelização ainda mais acessível e popular que aumentou potencialmente a concorrência no campo religioso. Não apenas as fronteiras da tradição eram enfraquecidas, como também as fronteiras físicas. A estratégia evangelística fazia agora um caminho inverso. Ao invés de ter que conquistar os

³⁶ Alguns pregadores da cura divina realizavam suas reuniões em tendas de lonas trazidas dos Estados Unidos. Por isso, ficaram conhecidos como "tendeiros".

³⁷ Os jornais A Folha da Tarde, A Última Hora e O Estado de S. Paulo do ano de 1953, por exemplo, trazem frequentemente como manchete os eventos de curas milagrosas que concentravam multidões.

indivíduos a irem a Igreja para ouvirem a mensagem de conversão, os pregadores passaram a alcançá-los para além das “paredes dos templos”, através do rádio, da televisão e das arrojadas campanhas e cruzadas evangelísticas em locais públicos. É importante lembrar que, passado o período da segunda grande guerra, o país vive um momento de modernização com o crescimento ainda mais acelerado e desordenado do espaço urbano e um esvaziamento da zonas rural. Percebe-se nas duas décadas que sucedem a segunda grande guerra, mais uma vez a relação entre as transformações no cenário religioso e as mudanças sociais, conforme aponta o quadro a seguir,

Quadro 2 – mobilidade populacional de católicos e protestantes

ano	católicos	Protestantes ³⁸	população rural	população urbana
1960	93,1	4,3	54,9	45,1
1970	91,8	5,2	44,0	56,0

Fontes: IBGE - Censos populacionais de 1960, 1970, em valores percentuais.

Ao incluirmos nessa comparação os dados de 1940 e 1950, é perceptível nessas quatro décadas o constante crescimento do protestantismo, em detrimento da população católica em uma relação diretamente proporcional ao crescimento da população urbana em detrimento à população rural. Vale salientar que os dados representativos do protestantismo de 1960 e 1970, já contam com a participação dos pentecostais da segunda onda. É possível constatar diante desse cenário que, assim como os pentecostais da primeira onda, a segunda onda pentecostal também encontrou nas populações pobres, de origem rural, desnorteada diante do novo mundo que enfrentam, o público ideal para absorver a mensagem de esperança, de cura divina, libertação dos vícios, além de acesso a um mundo social que garanta o reestabelecimento de uma identidade abalada no emaranhado do espaço urbano. “Essas igrejas trazem uma atualização inovadora da inserção social e do leque de possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo.” (FREESTON, 1993, p. 66) É notório que o cenário dentro

³⁸ Protestantes históricos e pentecostais da primeira e segunda onda

do protestantismo nesse período aponta para uma liquidificação cada vez mais acelerada das fronteiras tradicionais e o surgimento de práticas heterodoxas, que aumentam as alternativas de escolha dos fiéis e, conseqüentemente, do trânsito destes por essas variadas possibilidades teológicas, aumentando também a concorrência entre as instituições, diante do pluralismo religioso e da diversidade denominacional que ora se apresentam. As décadas de 1950 e 1960, portanto, representaram um momento de transição na vertente pentecostal que vai se fragmentando e se expandindo em busca de adaptações ao novo contexto social, na direção de mais um momento de renovação, a terceira onda, conforme tipifica Paul Freston. Sobre essa nova onda, Birman avalia que,

O crescimento pentecostal, no interior de uma “onda” mais vasta e mundial de desregulamentação das grandes instituições religiosas, parece estar transformando as conexões do campo religioso com a política no país. Por toda parte surgem indícios de que grupos pentecostais variados estão cada vez mais presentes nos espaços públicos. A linguagem religiosa se amplifica, ganha terreno e talvez esteja se transformando num instrumento privilegiado de demandas de integração e de reivindicação de direitos sociais por parte de seus fiéis. (BIRMAN, 2001, p. 59)

A expansão pentecostal nessa nova onda, descrita pela autora, apresenta-se com uma capacidade mais ampla de atuação, que rompe com a ortodoxia e o dogmatismo próprios das instituições tradicionais e cria novos caminhos, inclusive, aproximando-se do campo político do país. Além disso, apresenta uma nova linguagem que soa mais explicitamente como agente integralizador das demandas sociais de seus fiéis. Inspirados nas estratégias já experimentadas da acessibilidade da pregação por meio dos veículos de rádio e televisão e da aglomeração de multidões, essa nova onda, que começou no final dos anos 1970 e ganhou força na década de 1980, ampliou seus investimentos nos meios de comunicação de massa além de partir para a conquista de espaços de atuação política mais efetiva, o que não representava prioridade nem para os protestantes históricos, nem para os pentecostais tradicionais até então. Também conhecidos como neopentecostais, realizaram inovações mais intensas e significativas no protestantismo, apropriando-se, por exemplo, de símbolos da religiosidade popular. Sua representante máxima é a Igreja Universal do Reino de Deus fundada em 1977, pelo Bispo Edir

Macedo. Como inovação teológica, a forte ênfase na teologia da prosperidade³⁹ é, ainda hoje, o “carro chefe” de sua pregação. Essa ênfase põe em segundo plano o ascetismo pregado pelos seus predecessores justamente por enfatizar o sucesso material como principal marca da aprovação divina. A partir da IURD, surgem outros grupos neopentecostais significativos, como a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980), Igreja Renascer em Cristo, Comunidade Sara Nossa Terra, Igreja Paz e Vida, Comunidades Evangélicas e muitas outras, repetindo os desdobramentos que aconteceram nas fases anteriores. Essa abertura para a dissidência parece estar no “DNA” do protestantismo. Como lembra Mendonça, “Diversidade está na própria essência do protestantismo que, como se sabe, funda-se na liberdade absoluta do cristão na leitura e interpretação da Bíblia, sendo esta a autoridade máxima e acima de qualquer juízo institucional, ou seja, a igreja”. (MENDONÇA, 1984, p. 163). Os grandes ícones do fenômeno neopentecostal expandiram-se potencialmente no Brasil e em outros países, assumindo, uma estrutura episcopal⁴⁰. Nessa conjuntura, o líder religioso passa a ser a principal referência de vinculação do adepto e não mais a instituição religiosa. Na compreensão de Alderi de Souza Matos

Esse fenômeno ainda em evolução tem como proposta religiosa básica o trinômio cura-exorcismo-prosperidade. Diante das realidades de sofrimento e alienação que caracterizam a sociedade moderna, principalmente nos grandes centros urbanos, essas igrejas oferecem espaços de solidariedade e acolhimento, gerando um forte senso de dignidade entre os seus participantes. (MATOS, 2006, p. 45)

O tripé que compõe o proselitismo neopentecostal, a que se refere o autor, fundamenta-se nas mesmas estratégias utilizadas, com sucesso, pelos primeiros pentecostais. Visam alcançar a população dos grandes centros urbanos por meio de uma pregação de acolhimento e solidariedade, despertando uma expectativa que vai ao encontro de suas

³⁹ as raízes da Teologia da Prosperidade, Confissão Positiva ou Movimento da Fé concentram-se no pregador William Kenyon. Segundo Hanegraaf (1998, p.27-36) “Kenyon sofreu influência das seitas metafísicas como Ciência da Mente, Ciência Cristã e Novo Pensamento que originou o Movimento da Fé. Esses ensinamentos afirmam que tudo que dissermos se tornará realidade, enfatizando assim o poder da mente”.

⁴⁰ organização qual uma sede controla uma rede de igrejas a ela vinculadas, com uma liderança organizada hierarquicamente por apóstolos, bispos, pastores, diáconos e obreiros.

necessidades, o que o espírito do protestantismo, que nasce no berço da modernidade, não conseguiu alcançar, pelo menos no contexto da realidade social brasileira. São justamente as inovações e inserções que fazem com que as novas versões pentecostais atinjam o imaginário social brasileiro, não assimilado pelo do protestantismo histórico. Não é nosso objetivo julgar as questões éticas que envolvem essas estratégias, mas voltar o olhar para o fenômeno que se estabelece a partir da relação entre o processo de diversificação denominacional, fruto das ondas de renovação pentecostal, e as inserções de elementos da religiosidade afro-brasileira em suas crenças e ritos. Os rearranjos que passam a compor as práticas litúrgicas do culto neopentecostal, principalmente com a inserção de elementos da religiosidade popular, enfraquecem ainda mais as fronteiras tradicionais abrindo caminho para o surgimento de uma considerável quantidade de pentecostais sem vínculos institucionais, frequentadores de microinstituições, aqui tipificados como autônomos ou independentes. Esse fenômeno já havia sido sinalizado na década de 1950, com as “Igrejas sem placa”. Não é precipitado apontar a diluição dos limites tradicionais e a possibilidade de negociação de princípios doutrinários, tão rígidos no protestantismo histórico e no pentecostalismo tradicional, como um dos fatores responsáveis por esse fenômeno. Assim, com a terceira onda pentecostal, o protestantismo ganha um aspecto multifacetado constituído por protestantes históricos, pentecostais tradicionais, neopentecostais e pentecostais independentes. Nas últimas décadas inclusive, a terminologia “evangélico” tem sido utilizada para designar todas as fatias desse mais recente cenário. Como explica Mendonça,

Atualmente generalizou-se o uso do nome “evangélico” para todos os protestantes, o que eles próprios aceitam. Embora no Brasil e na Europa “evangélico” seja conceito unívoco, em alguns lugares, como nos Estados Unidos, o termo é equívoco porque designa a ala conservadora e às vezes até mesmo fundamentalista do protestantismo. Aos poucos, em todas as áreas, “evangélico” vai substituindo “protestante”, exceto nas acadêmicas, cuja permanência deste se dá pelo seu peso histórico. Enfim, para tentar simplificar, no Brasil todo protestante é evangélico. (MENDONÇA, 1984, p. 152.)

No Brasil, é o termo protestante, também bastante utilizado no âmbito acadêmico, que vai designar a ala mais conservadora do protestantismo. Ao contrário do que significa nos

EUA, em nosso país o termo evangélico é mais genérico, incluindo todas as alas. Desse modo, complementando o raciocínio do autor, pode-se concluir que, no Brasil, todo protestante é classificado como evangélico, mas nem todo evangélico é protestante, no que se refere à identificação com as raízes históricas. O fato é que, da década de 1970 para cá, a expansão evangélica tem sido diretamente proporcional a sua fragmentação denominacional. No censo de 1980, o IBGE identificou separadamente Pentecostais e protestantes históricos e em 2010 reconheceu a nova ala de pentecostais sem vínculos institucionais que denominou evangélicos não determinados. Esse novo grupo teve um crescimento vultoso entre 1991 e 2010, saindo de 0,4% para 4,8% da população, ultrapassando o percentual de adeptos das igrejas históricas, que representava 4,0% dos 22,2% de evangélicos no Brasil. O crescimento assustador do número de evangélicos sem vínculos revela o enfraquecimento das fronteiras das instituições religiosas ditas oficiais. Diante do variado leque de opções, o trânsito entre as denominações religiosas se intensifica. Vale ressaltar no entanto que, no caso das grandes denominações neopentecostais, como a IURD, por exemplo, embora a fidelidade à instituição religiosa tenha sido transferida para o líder religioso, o modelo episcopal serviu para fortalecer a marca denominacional. A força e o poder de atuação dos grupos neopentecostais foram perceptíveis na construção de grandes e suntuosas sedes, na aquisição de bens, sobretudo no mercado da comunicação, e na utilização de aparatos midiáticos para a propagação de seus produtos e serviços. Esse modelo contrasta com os pentecostais sem vínculos ou grupos independentes reconhecidos no Censo de 2010 porém, há em comum nessas duas vertentes o fato de serem caracterizados por se abrirem a uma espécie de miscelânea que envolve crenças e ritos do catolicismo, do protestantismo, do espiritismo e das religiões afro-brasileiras, como se o movimento neopentecostal representado pelos grandes grupos tivesse dado margem para o surgimento das numerosas denominações pentecostais independentes, nas quais se inclui a Igreja Local.

Em síntese, pela breve abordagem histórico-cultural do protestantismo brasileiro apresentada até aqui é possível concluir que o enfraquecimento das fronteiras e das ênfases tradicionais, resultantes dos movimentos de mudanças e estabilidades, viabilizaram um cenário

heterodoxo e plural. Assim, o trânsito de fiéis entre diversificadas possibilidades doutrinárias dentro de um mesmo universo protestante e pentecostal cada vez mais fragmentado poderiam ser, dentre outros fatores, um dos fortes motivadores para o aparecimento de elementos da religiosidade afro-brasileira presentes na Umbanda, no culto evangélico pentecostal, como o que se investiga na Igreja Local. Nesse sentido, é preciso também tentar compreender o processo de formação cultural da religiosidade afro-brasileira com ênfase na Umbanda para, a partir dessa compreensão, estabelecer uma leitura dos pontos de contato entre os grupos componentes do campo de observação.

1.3 HERANÇA CULTURAL DOS POVOS AFRICANOS NA FORMAÇÃO DA RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA E SUA INFLUÊNCIA NA UMBANDA

Embora no campo de observação o fenômeno em debate seja analisado a partir das práticas e representações do culto evangélico pentecostal, o que é importante lembrar, o objeto desta pesquisa se constitui de elementos das práticas religiosas da Umbanda, o que impõe a necessidade de visitar também os processos histórico-culturais que influenciaram o surgimento e a estrutura de funcionamento desse grupo religioso. Assim, considerando que a Umbanda recebe influências, dentre outras, ligadas ao universo cultural afro-brasileiro, faz-se necessário trazer ao debate alguns laivos relevantes da história dos africanos introduzidos no Brasil na condição de escravos a partir do século XVI para, com isso, perceber o papel de suas culturas na criação de uma religiosidade afro-brasileira. No que se refere aos africanos escravizados trazidos para o Brasil, reconhece-se que⁴¹ sua cultura diluiu-se ao longo do tempo na língua, culinária, música e artes diversas, além de valores sociais, representações míticas e concepções religiosas formando uma cultura nacional. Porém, como atesta Reginaldo Prandi(2000, p 59) “fora do campo religioso, nenhuma das instituições culturais africanas logrou sobreviver”, pensamento do qual comunga José Henrique Motta de Oliveira, professor Doutor em História comparada e também pesquisador da religiosidade afro-brasileira. Oliveira

⁴¹ Por exemplo, Reginaldo Prandi, na obra De africanos a afro-brasileiros(2000)

considera que, com o papel deformador da escravidão para os povos africanos, “o único ponto de resistência foi a superestrutura cultural, ou seja, a maneira de sentir, de pensar e de se relacionar com o Sagrado”. (OLIVEIRA, 2003, p 20) O campo religioso, portanto, representa o espaço de maior resistência da cultura afro-brasileira. Segundo Prandi, embora ainda se possa perceber aspectos de uma origem africana em um determinado traço cultural, as contribuições desses povos sofreram um lento apagamento sendo difícil, por exemplo, identificar o povo ou nação de origem, generalizando-se tudo em África. A diversidade étnica dos povos africanos que foram distribuídos pelas diferentes províncias e capitanias do país é um primeiro aspecto que se deve considerar em relação aos processos de formação de uma religiosidade afro-brasileira, com destaque para o candomblé e para a umbanda. Em primeiro lugar, é preciso ressaltar que os mais de cinco milhões de africanos introduzidos no Brasil na condição de escravos, entre os anos 1525 e 1851⁴² foram trazidos de diversas partes do continente africano. Não se pode, portanto, estabelecer uma visão uniformizada desses povos, sobretudo no que se refere aos aspectos culturais. Segundo Prandi (2000, p. 52) “não se tratava de um povo, mas de uma multiplicidade de etnias, nações, línguas, culturas”, o que aponta para o aspecto pluriforme das religiões afro-brasileira e, como defende Eliane Moura(2004), da religiosidade brasileira como um todo. Uma melhor compreensão da contribuição dos povos africanos na construção de uma afro brasilidade requer, portanto, uma percepção detalhada de cada etnia e de onde se estabeleceram. Ao longo da história agrícola colonial, a distribuição da mão-de-obra escrava pelas províncias e colônias correspondia ao crescimento das atividades agrícolas⁴³. Dois grandes grupos linguísticos, de um modo geral, representam os povos da África negra

⁴² Segundo Reginaldo Prandi, esse número é uma aproximação, “não estando incluídos neste número aqueles que morreram ainda em solo africano, vitimados pela violência da caça escravista, nem os que pereceram na travessia oceânica. Não se sabe quantos foram trazidos desde que o tráfico se tornou ilegal (PRANDI, 2000, p. 52)

⁴³ Foram a mão-de-obra dos campos de fumo e cacau da Bahia e Sergipe, além da cana-de-açúcar; no Rio de Janeiro foram destinados aos plantios de cana e mais tarde de café; em Pernambuco, Alagoas e Paraíba eram indispensáveis aos cultivos de cana e algodão; no Maranhão e Pará trabalharam no algodão; em São Paulo, na cana e café. Em Minas, além da mineração, trabalharam, mais tarde, nas plantações de café, também cultivado no Espírito Santo. Também estavam presentes na agricultura do Rio Grande do Sul e na mineração de Goiás e Mato Grosso. Em todos os lugares foram os responsáveis também pelos serviços domésticos, organizados no complexo casa-grande e senzala. (PRANDI, 2000, p. 55)

introduzidos no Brasil: os Sudaneses e os Bantos. Os Sudaneses, povos situados nas regiões que hoje vão da Etiópia ao Chade e do sul do Egito a Uganda mais o norte da Tanzânia, subdividiam-se em dois grupos: sudanês oriental, representado pelos núbios, nilóticos e baris, e o grupo sudanês central, constituído por numerosos grupos linguísticos e culturais formadores de diversas etnias que abasteceram de escravos o Brasil, principalmente os localizados na região do Golfo da Guiné e que, no Brasil, conhecemos pelos nomes genéricos de nagôs ou iorubás (PRANDI, 2000). Esses grupos tiveram uma relevância fundamental na formação da cultura brasileira. Suas reminiscências culturais se reproduziram na cultura religiosa afro-brasileira, com atesta Prandi

Entre os iorubás o último grande império foi o da cidade de Oió, a que estavam submetidas a maioria das demais cidades. Destas cidades, duas ocupam papel especial na memória da cultura religiosa que se reproduziu no Brasil: Oió, a cidade de Xangô, e Ketu, cidade de Oxóssi, além de Abeokutá, centro de culto a Iemanjá, e Ilexá, a capital da subetnia ijexá, de onde são provenientes os cultos a Oxum e Logun-Edé. (PRANDI, 2000, p 54)

O candomblé e a umbanda são duas das manifestações afro-brasileiras herdeiras dessas reminiscências culturais. O culto aos ancestrais africanos praticados por essas religiões mantêm vínculos com as cidades e divindades citadas pelo autor. O candomblé, criação brasileira, procurou uma maior preservação dos cultos africanos no Brasil muito embora, obviamente tenham sido feitas adaptações em virtude de uma diversidade de fatores, como por exemplo, a dispersão de comunidades e etnias pelos mais variados pontos do país⁴⁴, além da própria condição escrava da população negra. No entanto, a língua é considerada ainda um dos principais critérios para a preservação dessa memória africana. Nos cultos do candomblé, por exemplo, predominam os ritos na língua iorubá. De acordo com a origem, os grupos de candomblé passaram a ser designados como nações. São de origem sudanesa, também chamado

⁴⁴ Segundo registra Prandi(2000), na Bahia, temos os candomblés nagôs ou iorubás (ketu ou queto, ijexá e efã), os bantos (angola, congo e cabinda), os ewe-fons (jejes ou jejes-mahis). Em Pernambuco, os xangôs de nação nagô-egbá e os de nação angola. No Maranhão, o tambor-de-mina das nações mina-jeje e mina-nagô. No Rio Grande do Sul o batuque oió-ijexá, também chamado de batuque de nação.

de grupo iorubá, os Candomblés Ketu, Ijexá, Efan, Nagô Egbá, Xambá de Pernambuco e Batuque do Rio Grande do Sul⁴⁵. Além dos sudaneses, os povos bantos⁴⁶ também contribuíram na expansão do candomblé. Oriundos da África meridional, não representavam uma unidade étnica. São representados por povos que falam mais de setecentas e duas mil línguas das quais algumas ainda subsistem no Brasil. Como aponta Prandi(2000, p 54) “estudos linguísticos demonstraram a sobrevivência de elementos originários principalmente do quicongo, quimbundo e umbundo, o que nos dá uma boa pista da superioridade demográfica, entre os bantos no Brasil.” Esses grupos também são responsáveis por reminiscências culturais conhecidas como congo, angola e cabinda no entanto o termo angola é usado para designar genericamente todos os bantos. O termo também é utilizado para designar a nação do candomblé de origem banto e outras modalidades como a capoeira, luta marcial afro-brasileira. Embora o candomblé tenha alcançado maior visibilidade ao longo do século XX, do séculos XVII em diante é possível encontrar práticas semelhantes, como defende o historiador e antropólogo Luiz Mott (1997, p 192 a 210), que faz, em suas pesquisas, um amplo registro do culto afro-brasileiro nas mais variadas regiões do Brasil colônia. Muitas aspectos das práticas registradas pelo autor podem ser identificadas ainda hoje no candomblé. Em uma de suas anotações, por exemplo, Mott descreve que

Alguns adeptos do ritual africanos optavam por instalar seus locais de culto distantes das povoações, não apenas para estarem mais próximos dos cursos d’água e de florestas mais densas, habitat propício para o contato com os deuses d’África mas também para gozar de privacidade e escapar dos olhares e ouvidos repressores dos donos do poder. (MOTT, 1997, p 206)

A descrição feita pelo autor encontra semelhança na contemporaneidade. É comum que grande parte das roças de candomblé estejam afastadas dos grandes centros. Muitas delas localizam-se nas periferias e região metropolitana tanto pela viabilidade de espaço para

⁴⁵ Fonte: blog Iquilibrium. Disponível em : <https://www.iquilibrio.com/blog/espiritualidade/umbanda-candomble/nacoes-do-candomble/> Acesso em 06 de junho de 2019.

⁴⁶ O termo “banto” foi criado em 1862 pelo filólogo alemão Willelm Bleek e significa “o povo”.

desenvolverem suas plantações sagradas, uma das bases de suas crenças, quanto para se protegerem de ataques de intolerância religiosa⁴⁷. Outras práticas que se preservam na atualidade são apresentadas pelo autor como as danças e os sacrifícios de animais, registradas, por exemplo, em um documento oficial do ano de 1767: “faziam certas dançarolas ocultas numa camarinha [...] e depois de acabarem as dançarolas, cortaram a cabeça de um galo, e pela manhã o botaram vivo no terreiro.” (CADERNO DO PROMOTOR, Nº 125, Fl. 63, 1767). Vale salientar que tais práticas variam de acordo com a origem ou nação. Como parte do processo embrionário de formação da religiosidade afro-brasileira, Mott aponta, ainda, a prática dos calundus: um tipo de vivência religiosa domiciliar, heterodoxa, que misturava costumes do dogmatismo católico, com credices herdadas, principalmente, da religiosidade africana, durante o período colonial brasileiro. As manifestações heterodoxas, que tinham adeptos não apenas entre os povos africanos, mas gozava da simpatia ainda que em oculto, inclusive, de representantes do clero, tiveram origem nas práticas familiares de devoção religiosa, em diversas regiões da província, justificadas dentre outros motivos, pela escassez de templos católicos e párocos o que deixava uma lacuna na assistência espiritual e catequética da religião oficial. Esse modo de devoção familiar misturava simpatias, feitiçarias, rezas e, pela falta de vigilância e assistência da Igreja Oficial, tinha abertura para elaborar e reelaborar livremente ritos e crenças. A relevância desses registros para o presente debate, não está no fato de que, para Mott, o surgimento dos calundus e de outras práticas do período colonial sinalizem como precursores do candomblé⁴⁸. O interesse maior é salientar os primeiros possíveis registros de práticas religiosas brasileiras constituídas a partir de elementos da cultura africana, sobretudo no que diz respeito às práticas domésticas, o que é perceptível nas descrições do autor.

Na virada para o século XIX, a escravidão se urbaniza por consequência do desenvolvimento do mercado de serviços urbanos. Conforme Prandi(2000), o escravo de ganho,

⁴⁷ Segundo declarações de lideranças religiosas do candomblé.

⁴⁸ Outra referência para aprofundamento dos estudos do Calundu como antecessor do candomblé é a obra *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*, de Luís Nicolau PARÉS(2007)

que passou a desempenhar sua mão-de-obra nas ocupações de carregadores, pequenos mercadores, barqueiros de cabotagem, produtores de víveres, artesãos de todas as artes, amas e empregados domésticos, além de serviços de enfermagem, encarregados de serviços públicos, dentre outros, recebia seus pagamentos em dinheiro que era destinado ou integralmente ou em parte ao seu senhor. Surge, assim, uma nova forma de espoliação do trabalho escravo. Por conseguinte, o escravo ganhou maior liberdade de movimentos, ampliou suas relações sociais e desenvolveu novas formas de sociabilidade. Esses fatores socio econômicos estão diretamente relacionados aos processos de dispersão cultural dos africanos no Brasil, sobretudo nos períodos finais da escravidão. Em meados do século XIX, outro fator econômico contribuiu para esses movimentos populacionais. As plantações de café nas províncias de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo continuavam muito fortes o que demandavam mão-de-obra escrava. Por causa das pressões diplomáticas e vigilância naval da Inglaterra, a importação de escravizados africanos se tornava inviável, de modo que, nos anos que antecederam a abolição em 1888, houve um aquecimento do mercado interno de escravos, vendidos pelas províncias que estavam em declínio econômico e comprados pelas que ainda investiam nas plantações de café, o que resultou numa enorme movimentação de africanos de um lugar pra o outro⁴⁹. Prandi avalia que

Esse rearranjo geográfico implicou, evidentemente, num novo emaranhado de origens, identidades e culturas, contribuindo para a formação de um amálgama cultural de caráter, digamos, nacional, em que o negro vai ficando cada vez mais distante da África e mais perto do Brasil.(PRANDI, 2000, p. 57)

Não há dúvidas de que os rearranjos geográficos decorrentes da urbanização do trabalho escravo e do comércio interno de mão-de-obra reverberaram também nas mudanças culturais no campo religioso. Retomo aqui o pensamento de Sahlins(1987) e Laraia(1986) de que os processos culturais são dinâmicos e toda mudança prática é uma reprodução cultural. O início do século XX assiste o surgimento de uma população agora urbana e plural. É nesse

⁴⁹ Calcula-se em 300 mil o número de escravos assim transferidos de um lugar a outro. Perderam população escrava todas as províncias do Nordeste, do Norte e do Sul (CONRAD, 1985, pp. 212, 217)

cenário, para satisfazer os anseios desse novo modelo de sociedade, que nasce a Umbanda: uma religião brasileira, fruto de um processo mais abrangente que envolve elementos religiosos da cultura afro-brasileira, principalmente do candomblé, além do catolicismo, do espiritismo Kardecista e de tradições da religiosidade indígena. Para uma melhor compreensão das estruturas de funcionamento dessa nova religião, constituída de um conjunto heterogêneo de crenças, faz-se necessário buscar alguns aspectos que antecederam o seu surgimento. Enquanto o candomblé brasileiro nasce em um processo lento, cujos primeiros sinais, para alguns pesquisadores, datam do século XVI, a umbanda se desenvolveu no Brasil a partir das primeiras década do século XX, no mesmo período em que se expandiu o pentecostalismo e sob o mesmo cenário socioeconômico de urbanização e modernização da sociedade brasileira. No entanto, numa perspectiva histórica, alguns pesquisadores⁵⁰ associam sua provável origem à macumba que, por sua vez, provém da cabula, Culto aos espíritos dos antepassados praticados pelos povos Bantos, já no século XIX. Oliveira(2003) compartilha dessa ideia considerando a origem antropológica mais aceitável. Segundo ele,

No início do século XIX, a macumba era ritualmente pobre e muito próxima da estrutura do culto praticado pelos povos Bantos na África, no qual invocavam os espíritos dos antepassados tribais. Os Orixás Nagôs ainda não haviam assumido um papel mais importante no culto. Foram lentamente introduzidos a partir do crescimento do prestígio do Candomblé. (OLIVEIRA, 2003, p. 33)

Pelo que afirma o autor, não é difícil identificar as razões do desprestígio dessa manifestação religiosa, assim como o valor pejorativo⁵¹ imerso em preconceitos a que o termo macumba está tradicionalmente associado, uma vez que tem seu nascedouro nas classes sociais mais baixas além de se tratar de práticas relacionadas à cultura africana. O menosprezo por tais práticas pode ser identificado, por exemplo, quando a macumba começa a se aproximar do

⁵⁰ Valdeir Carvalho da Costa (1983) em seu livro *Umbanda: os seres superiores e os orixás/santos* defende que da cabula provavelmente provém a macumba, que por conseguinte originou a Umbanda.

⁵¹ É importante pontuar que os praticantes da Umbanda, do terreiro que observei e de outros que visitei, utilizam com naturalidade o termo Macumba para referir-se as suas atividades religiosas.

espiritismo Kardecista⁵², que é introduzido na Bahia por volta de 1860. Como afirma Oliveira(2003), durante algumas sessões Kardecistas, ainda no século XIX, era comum a manifestação de espíritos de escravos e indígenas, ao lado de espíritos de maior prestígio, o que era combatido por alas mais conservadoras do espiritismo, que impunham uma espécie de determinismo espiritual, uma vez que tais espíritos, considerados inferiores, eram indesejados e não poderiam se manifestar em mesas Kardecistas. O pesquisador relata que os Kardecistas costumavam tomar atitudes contra as religiões afro-brasileiras mais discriminatórias do que a própria religião católica. Por esse motivo, alguns espíritas, insatisfeitos com a excessiva intelectualização do Kardecismo, voltam-se para a macumba, o que dividiu o Espiritismo em duas correntes:

a primeira, mais erudita, aproximava-se do pensamento racionalista do Kardecismo, cultivando um interesse pelos aspectos especulativos do sobrenatural. A segunda, mais popular, o sobrenatural era pouco discutido e mais atuante pela manifestação dos espíritos nos corpos dos médiuns, trazendo aos adeptos palavras de consolo, livrando-os dos miasmas e oferecendo lenitivos para os males físicos e espirituais. (Ibdem, p. 35)

A segunda corrente, integrada a macumba, ficou conhecida como baixo espiritismo e era repudiada pelos Kardecistas Ortodoxos. Oliveira(2003) ressalta que a apropriação do ritual da macumba pelo baixo espiritismo foi, de início, seletiva, descartando-se elementos considerados primitivos como a oferta de comidas e bebidas aos espíritos, o sacrifício de animais, o uso de fumo e charutos e o uso de instrumentos de percussão. Pelo que narra o autor, desse intercâmbio inicial entre a macumba e o baixo espiritismo nasce a Umbanda. Segundo ele,

É deste conjunto heterogêneo que nascerá a Umbanda, a partir do encontro de representantes da classe mais pobre com elementos da classe média egressos do espiritismo kardecista. Foi este último grupo que se apropriou do ritual da

⁵² Doutrina difundida por Allan Kardec, pseudônimo do francês Hippolyte Léon Denizard Rivail. No aspecto religioso, postula a existência de um Deus supremo, o mesmo da tradição judaica. Porém um dos pilares da doutrina está na mediunidade, capacidade de entrar em contato com o mundo dos espíritos.

“Macumba”, impôs-lhe uma nova estrutura e, articulando um novo discurso, deu início ao processo de institucionalização. (Ibdem, pag. 34).

O surgimento da Umbanda portanto, resulta da necessidade de uma parcela da população em ascensão social no final do século XIX e início do século XX, tradicionalmente ligada à macumba, de manterem seus rituais se desvinculando dos estigmas já impetrados nessas práticas. Não há, segundo o autor, uma exatidão sobre quando as entidades da macumba começaram a se manifestar nas sessões Kardecistas. Apesar dessa imprecisão, o pesquisador atesta que, como instituição religiosa, a Umbanda tem sua fundação em 1908. Tradicionalmente, atribui-se a fundação da Umbanda ao Médiun Zélio Fernandino de Moraes. Em novembro de 1908, por apresentar alguns distúrbios, aparentemente de ordem mental, Zélio de Moraes teria sido levado à Federação Espírita na cidade de Niterói para um atendimento espiritual. Ali, o médium teria incorporado uma entidade espiritual que contrariava a norma do culto. Simultaneamente, vários médiuns Kardecistas que lá estavam teriam sido tomados por caboclos e pretos velhos⁵³. O episódio foi repudiado pelas lideranças daquele centro espírita. No dia seguinte, em sua casa, estariam reunidos membros da Federação Espírita, familiares, vizinhos, e uma multidão de curiosos. Naquela reunião, incorporado pelo “Caboclo das Sete Encruzilhadas”, Zélio de Moraes anuncia o surgimento da nova religião, dando-lhe o nome de Umbanda e inaugura a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. Dados os episódios, o dia 15 de novembro foi estabelecido como dia Nacional da Umbanda, muito embora sua fundação oficial tenha ocorrido no dia 16 de novembro de 1908, como atestam as informações documentais da própria instituição.

⁵³ Entidades espirituais da Umbanda. Mais a frente apresento um quadro com as principais linhas de entidades da Umbanda

Fotografia 2 – Residência de Zélio de Moraes situada na rua Floriano Peixoto, 30, São Gonçalo, Rio de Janeiro. Neste local, atualmente demolido, primeira sede da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, foi fundada a Umbanda em 16 de novembro de 1908.



Fonte: site oficial da Tenda espírita Nossa Senhora da Piedade. Disponível em <https://https://www.tensp.org/fotografias-historicas>. Acesso em 16 de outubro de 2019.

A partir da década de 1930, a umbanda toma corpo entre as camadas mais populares da sociedade urbana, expandindo-se principalmente nas periferias, o que intensifica essa diluição das raízes culturais africanas na formação de uma cultura nacional. Roger Bastide (1971) aponta o surgimento do que ele chama de macumba urbana como efeito desagregador da grande cidade. Segundo ele, “os laços étnicos ou culturais se dissolvem no interior da plebe de cor. Nasce uma outra solidariedade, que ainda não é uma solidariedade de classe, mas da miséria, das dificuldades de adaptação ao mundo novo, do desamparo”.(BASTIDE, 1971, p 407). O aspecto plural dessa nova forma de culto, com a entrada de novos elementos sobretudo do catolicismo popular, por meio da correspondência dos santos católicos aos orixás, e do espiritismo Kardecista, atraiu a adesão dos brancos que logo seriam, na análise de Bastide, quase tão numerosos quanto os negros. O autor analisa a macumba urbana como “reflexo da cidade em transição, na qual os antigos valores desapareceram sem que os substituíssem aos valores do mundo moderno.”(1971, p. 408) Assim, nota-se que, nesse processo de transição socioeconômica pelo qual passa o espaço urbano, enquanto o candomblé tenta, ao longo do século XX, preservar as reminiscências culturais, a umbanda já no seu nascedouro, abre-se para

novos elementos, como aspectos do catolicismo popular e do espiritismo Kardecista, o que Reginaldo Prandi(2000) classifica como versão branqueada do candomblé. Esse branqueamento da cultura negra se deu não apenas no campo religioso. A subsistência de aspectos da cultura negra no fim do século XIX e início do século XX, estava condicionada a absorção da cultura branca, Como atesta Prandi

Embora em muitos aspectos, sobretudo no campo das artes, possamos identificar no final do século XIX e no início do século XX manifestações culturais caracteristicamente negras, sua sobrevivência dependia de sua capacidade de ser absorvida pela cultura branca. É o caso exemplar da música popular brasileira, em que os ritmos e estruturas melódicas de origem africana sobreviveram na medida em que passaram a interessar os compositores brancos ou consumidores da cultura branca. Assim, o lundu negro abria caminho para o choro branco; a música dos candomblés dos negros pobres fornecia a matriz para o samba nacional das classes médias (PRANDI, 2000, p. 59)

A citação nos leva a perceber que a cultura negra era, por vezes, disfarçada ou maquiada, por meio do apagamento de suas origens a fim de satisfazer os anseios de uma classe média branca. Esse processo de branqueamento que atingiu ao longo do século XX todas as áreas, tem a umbanda como principal exemplo no campo religioso. Bastide (1971) aponta, inclusive, nessa irrupção branca, a categoria de macumba turística. Relata a prática de espetáculos bem montados que atraíam clientes afortunados fascinados pelo gosto ao exotismo e à magia, sobretudo, no Rio de Janeiro(1971, p. 410 e 411). Entretanto, a partir da década de 1950, de acordo com Oliveira(2003), os elementos dos rituais da macumba, que de início haviam sido banidos da recém fundada Umbanda, sob a alegação de primitivos e pouco racionalistas, passam a ser reconsiderados e inseridos, o que gerou duas interpretações diferentes sobre a estrutura ritualística da Umbanda

Uma, tendo por base as classes baixas, concentrava um grande número de terreiros cujos membros, embora não fossem necessariamente descendentes de africanos, praticavam rituais de orientação afro-brasileiras; a outra, baseada na classe média, promovia uma forma de umbanda radicalmente desafricanizada. (OLIVEIRA, 2003, p. 48)

Importante destacar que, segundo o autor, nenhuma das duas linhas estava restrita a uma única classe, ou seja, a Umbanda considerada branca, desde seu início havia atraído fiéis das classes baixas, assim como as religiões afro-brasileiras haviam atraído uma clientela da classe média. Passada a primeira metade do século XX, o próprio candomblé deixa de ser uma religião de grupos negros e abre-se também para todas as origens étnicas e raciais. A busca da classe média branca pelas raízes culturais a partir da década de 1960 é apontado como um dos fatores para essa universalização do candomblé, uma vez que essa religião ainda “seria o grande reservatório da cultura brasileira mais próxima da África.” (PRANDI, 2000, p. 63). A recuperação das origens culturais seria reflexo de um movimento mais abrangente que discutia, naquele momento, as verdades da civilização ocidental nos Estados Unidos e na Europa. Questionava-se valores estéticos, padrões e conhecimento universitário tradicional e buscava-se sentido nas subjetividades e antigos valores abandonados. No Brasil, houve uma revalorização da Bahia com seus ritmos, culinária, e religião. As práticas religiosas afro-brasileiras saíam da esfera votiva e passavam a ser mais presentes no cotidiano dos brasileiros, “a cultura de uma minoria agora já é consumo de todos.” (Ibdem, 2000, p. 64). Esse movimento de retomada das origens nos anos 60 e 70 acabou por redimensionar a cultura negra dando um aspecto mais cotidiano e habitual àquilo que antes era considerado estranho e exótico. Sobre esse período. Prandi analisa que

A própria música popular incorpora ao velho e sucessivamente branqueado samba novas batidas, mais próximas da percussão dos terreiros de candomblé. As escolas de samba do carnaval não se cansam de fazer desfilar os orixás na avenida. A televisão, na notícia e na ficção, não consegue deixar de lado referências constantes aos deuses dos terreiros, ao jogo de búzios, aos falsos e autênticos pais e mães-de-santo. (Ibdem, 2000, p. 64)

Percebe-se, pela análise do autor, a abrangência que essa abertura alcançou. A própria rivalidade entre os praticantes da umbanda mais “africanizada” e da mais “elitizada” parece ceder em busca de uma unificação. Na visão de Oliveira(2003), o motivo para esta convergência por parte dos dois grupos aconteceu muito mais pelo crescente interesse político-eleitoral dos líderes umbandistas nas décadas de 1960 e 1970, do que por convicções puramente

dogmáticas. De qualquer modo, essa unificação parece ter dado maior visibilidade e legitimidade a Umbanda, tanto que em 1966 a instituição é incluída pelo IBGE no rol das religiões para fins de recenseamento. Dada a abrangência, é possível refletir aqui se o retorno às origens culturais afro-brasileiras, de que tratam Prandi e Oliveira, não teria alcançado também a vertente pentecostal do protestantismo. Retomando a abordagem histórica do pentecostalismo no Brasil, nota-se que é justamente nas décadas de 1960 e 1970 que acontece o momento de maior pluralização denominacional do protestantismo, que apresenta-se com uma capacidade mais ampla de atuação a partir da fragilização das fronteiras tradicionais e a adoção de um consequente aspecto heterodoxo, representados no neopentecostalismo e nas igrejas pentecostais independentes.

Em consonância com o cenário nacional, no Ceará, estado em que se situa o terreiro onde me inseri para a pesquisa, a Umbanda também tem suas origens atreladas à macumba e por conseguinte, ao Espiritismo Kardecista, o que se verifica no trabalho desenvolvido por Linconly Jesus Alencar Pereira(2012), através de análise de matérias do Jornal O Povo, datadas dos anos de 1930 a 1950, como, por exemplo, matéria do dia 1º de março de 1935, intitulada “*Macumba em Fortaleza: Pregadores da doutrina de Alan Kardec*”, em que o repórter inicia a matéria afirmando: “*Fortaleza está cheia de macumbeiros. Por qualquer parte que se ande, quer nos arrabaldes, quer no centro da cidade, ouvem-se os cantos, as danças macabras dos espíritos charlatães*”. Para o pesquisador, no período “ a resistência negra afro-cearense estava atuante na cidade de Fortaleza através da religiosidade”.(PEREIRA, 2012, p. 73-74). Pereira, nesse interstício, encontrou 14 artigos que traziam a palavra “macumba” em seu título,

Dos 14 artigos encontrados nesse período histórico, onze evidenciavam as denúncias de populares e ações policiais. Os artigos identificados relatavam abordagens policiais, denúncias realizadas por populares, prisões de adeptos em hora de sessões, descoberta de novos terreiros, aparecimentos de despachos em encruzilhada e identificação de intelectuais e membros da elite econômica local em suas sessões em busca de favores ou de aumento de seus bens. (Ibdem, 2012, p. 74).

A descrição do autor revela o contexto conturbado de perseguição e preconceito em que os praticantes da macumba no Ceará estavam inseridos na primeira metade do século XX. Segundo ele, a utilização de termos pejorativos utilizados nas matérias do jornal para referir-se às práticas da macumba revelavam a reprodução de estereótipos negativos sobre a população negra, o que se percebe na descrição feita por um repórter em 23 de fevereiro de 1935 sobre um Medium conhecido como Irmão Luiz, que realizava consultas mediúnicas em sua residência: *“um negro alto, cabelos encarapinhados, recostado ao balcão, com aparência de cordeiro, talhada a fazer o bem: é irmão Luiz”*. Pela narrativa de Pereira, apesar das tensões assentes em preconceitos que constituíam o cenário cearense, identificavam-se intelectuais e membros da elite econômica local nas sessões realizadas pelo Medium irmão Luiz. Conclui-se que o surgimento da Umbanda no Ceará segue os mesmos moldes do que acontecia, como visto antes, no Rio de Janeiro: a aproximação de uma elite branca, em ascensão na primeira metade do século XX, que não quer se desvencilhar dos seus rituais, mas sente a necessidade de livrar-se dos estigmas impetrados sobre a macumba. Ao que atesta Pereira,

essa aproximação da elite cearense protegeu e abriu caminhos para a ressignificação, já que a ideologia do Estado Novo que representa o sistema de crença na elite brasileira que ascendeu junto com Vargas também continha os intelectuais umbandistas a fim de obter a liberdade da sua prática religiosa. (Ibdem, p. 74).

No Ceará, pelo que afirma o autor, a aproximação da elite também foi um fator determinante para a legitimação da Umbanda como instituição religiosa aceita pela sociedade urbana em processo de expansão. Não há uma data precisa da Institucionalização da Umbanda no estado, no entanto, como afirma o antropólogo Pordeus Jr(2002), no Ceará, os terreiros nascem em 1940, tendo como uma de suas fundadoras, Mãe Júlia, que dá visibilidade ao movimento, iniciando todo o processo de luta contra a intolerância religiosa naquele período, sendo, inclusive, perseguida pela polícia. É ela quem dá início ao que hoje é a União Espírita Cearense de Umbanda. Apesar de surgir em um contexto histórico semelhante ao Nacional, a Umbanda cearense apresenta peculiaridades em seu desenvolvimento. Pordeus Jr.(2003) em artigo que trata dos processos de reetnização da Umbanda no estado, chama atenção para a

forte influência de grupos indígenas cearenses nas representações do panteão umbandista, em particular da categoria caboclo e suas linhas. A partir de pesquisa sobre os grupos, sobretudo Pitaguary e Tremembé, que reivindicam sua etnicidade no Ceará por meio do Espiritismo de Umbanda, Pordeus identifica que

Com a adesão de membros desses grupos Tremembé e Pitaguary à Umbanda, processam-se práticas religiosas, que irão reforçar, com esses sinais, a reconstrução da identidade étnica. A Umbanda seria, assim, um espaço de reetnização utilizado por esses grupos no Ceará. (PORDEUS Jr., 2003, p. 79)

O autor reflete em sua pesquisa sobre o papel da Umbanda nesse processo de reconstrução de identidade étnica do caboclo/ índio e como essa aproximação contribuiu para que as especificidades culturais do Ceará fossem inseridas ao imaginário das práticas umbandistas. No aprofundamento de seus estudos, Pordeus explica que, em um determinado momento histórico e econômico, a categoria social caboclo surge, de maneira situacional, como estratégia de grupos dominantes para espoliação de terras indígenas por ocasião da implantação do Pacto Colonial nos sertões do que hoje é designado de Ceará⁵⁴. Em um momento mais recente, pelo que defende o autor, o Espiritismo da Umbanda seria o espaço encontrado pelo caboclo/índio para o reestabelecimento e a permanência da identidade indígena perdida, visto que o imaginário da umbanda era favorável para a possibilidade situacional de teatralizar uma identidade indígena não subalternizada culturalmente por grupos hegemônicos. A partir da percepção desse movimento ambivalente entre a reconstrução do passado e o vislumbrar de novas perspectivas, Pordeus Jr. define a Umbanda como

o espaço no qual se cria uma ideia do novo, como ato insurgente da tradição cultural, onde se pode encontrar um retorno ao passado, como causa social ou precedente estético, mas, ao mesmo tempo, refigurando o passado, como um "entre-lugar" contingente, espaço do "além", fronteiras visíveis e invisíveis, sociais ou culturais. (Ibdem, p. 84)

⁵⁴ Para o aprofundamento desse assunto, recomendo a leitura de um ensaio de Pordeus Jr. (2002) que compõe a coletânea "Ceará: Terra da Luz, Terra dos Índios"

Ressalta-se aqui a importância social e cultural da Umbanda, não apenas no cenário cearense, como espaço criativo de novos signos de identidade situado em um entre-lugar, ou seja, um movimento de trânsito que muito se aproxima ao que ressalta Homi K. Bhabha(1998) em seus estudos, quando discute cultura em relação a temporalidade, o viver na fronteira temporal. A umbanda tem seu nascedouro num início de século, como resultado de culturas religiosas que se amalgamaram na virada do século XIX para o século XX. Para Bhabha, “esses "entre-lugares" fornecem terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação - singular ou coletiva - que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação”(BHABHA, 1998, p. 20). O interesse comunitário ou o valor cultural são, na visão do autor, negociados na circunstância dos interstícios, o que é notório no processo de construção do imaginário da Umbanda no Brasil e, pela pesquisa de Pordeus Jr., no estado do Ceará. As conclusões apresentadas por Pereira(2012) sobre a Umbanda na cidade de Fortaleza e região metropolitana também se aproximam do pensamento de Bhabha e corroboram a definição de Pordeus Jr.. Pereira compreende,

a Umbanda hoje em Fortaleza e Região Metropolitana como uma religião em movimento, que não está condenada a ser eternamente a mesma, pois abre margem para as mudanças. Significa atribuir um sentido de história, pois ela se move em diferentes direções, o que permanece em sua singularidade. (PEREIRA, 2012, p. 28)

O dinamismo e a capacidade de se reinventar característicos da Umbanda são refletidos, dentre outros aspectos, na forma como se organiza o seu panteão. Além dos caboclos e suas linhas, abordados na pesquisa de Pordeus Jr., as representações umbandistas são constituídas de uma variedade de correntes que representam forças ou elementos da natureza que, no imaginário da religião, estabelecem a ligação da força suprema com o mundo material. Assim como no Candomblé e em manifestações do pentecostalismo, principalmente das igrejas independentes, o transe e a possessão são, na umbanda, o principal meio de comunicação com as divindades. Os iniciados recebem espíritos de mortos que são divididos em categorias chamadas linhas ou falanges, com referências nos orixás africanos. Grande parte das entidades incorporadas são personagens que representam as camadas mais populares da sociedade. No

entanto, é interessante ressaltar que, enquanto na realidade é dada a essas personagens uma posição de subalternidade, nos rituais da umbanda elas assumem uma posição de superioridade com o papel de dar assistência, orientação, alento e cura aos que necessitam e a elas recorrem. Assim, o culto da Umbanda possui uma forte ênfase terapêutica, o que se percebe também na estrutura de funcionamento do culto pentecostal. Pereira(2012), a partir de pesquisa direta realizada com sacerdotes e sacerdotisas em Fortaleza, organizou por meio de um quadro, sete grande representações do panteão da Umbanda, com seus desdobramentos.

Quadro 3 – Linhas e subdivisões da Umbanda.

Linhas	Sublinhas	Elementos da natureza	entidades
Exu	Quiumbas	encruzilha das	Tranca Ruas, Pomba-Gira, Maria Padilha, Exu Malandro, Pomba-Gira Cigana, Paulina, Pomba-Gira Sete Saias, Exu Pagão etc.
Ogum	Ogum	estradas	Ogum Beira Mar, General de Brigadas, Ogum de Ronda, Ogum Dilé, Ogum Sete Rondas, Ogum Mege, Ogum Matinata etc.
Oxóssi	Mata-Caboclos de Pena, Jurema, Índios Selvagens, Légua, Caramuru, Flecheiros.	Matas/ florestas	Cabocla Jacira, Pena Branca, Cabocla Jurema, Cobra Coral, Vaqueiros, Boiadeiros, Sete Flechas, Rompe Mata, Légua Bugi, Iracema etc.
Xangô	Mina, Coral	Pedreiras e Cachoeiras	Xangô da Casa Amarela, Caboclo Sete Estrelas, Caboclo Sete Cachoeiras, Xangô da Machadilha, etc.
Pretos-velhos	Estão presentes em todas as linhas da Umbanda, sendo considerados entidades intermediárias em todas as linhas e sublinhas.	Matas, Pedreiras, Cachoeiras, Ervas	Mãe Maria, Tia Rita, Preta Mandinga, Preto-Velho das Calçadas, Preto-Velho das Matas Escuras, Vovó Cassiana, Vovó Cambinda, Pajé, etc.
Mar/Yemanjá	Maresia, Princesa, Príncipes, Reis e Rainhas.	Mar	Príncipe Danili, Princesa do pensamento, Princesa Flora, Dom Gerônimo, Janaina, Yara, Cabocla Mariana, Rainha das Águas etc.
Erês	Estão presentes em todas as linhas da Umbanda, sendo considerados entidades intermediárias em todas as linhas e sublinhas	Praças, matas	Tapuia, Carrapeta, Joãozinho do Pé do Morro, Menina do Maracujá, Chiquinho do Maranhão, Doum, Menina das Águas etc.

Fonte: Pesquisa direta realizada por Pereira(2012) com os sacerdotes e sacerdotisas da Umbanda fortalezense/ 2011.

O quadro demonstra a complexidade da estrutura organizacional da Umbanda. Pelo que pude perceber a partir do quadro, de outras pesquisas e de minhas vivências no terreiro

onde estive inserido, as linhas representadas pelos Orixás são mais ou menos fixas. Já os seus desdobramentos em sublinhas e entidades apresentam uma enorme diversidade de representações que variam de acordo com a casa. No Terreiro participante da pesquisa, o guia chefe da casa é Príncipe Gerson, porém as giras são realizadas para várias linhas diferentes ao longo do ano, como demonstra o calendário festivo da casa

Quadro 4 – Calendário Festivo do Centro Espírita de Umbanda Príncipe Gerson/ Maracanaú-CE

Janeiro	Festa de Oxóssi (caboclo das matas)
Fevereiro	Festa de Exu Malandro e Paulina
Março	Festa de caboclo boiadeiro
Abril	Festa das falanges dos senhores Ogum
Mai	Festa de Pretos-velhos
Junho	Festa do Tranca Rua e Maria Padilha
Julho	Festa do Nêgo Chico
Agosto	Festa de mãe Yemanjá
Setembro e Outubro	Festa das crianças do encanto
Novembro	Festa de Zé Pelintra
Dezembro	Festa dos Mestres

Fonte: Pesquisa direta realizada com Pai Kelton, médium pai-de-santo auxiliar da casa/ 2019

Como as sublinhas e entidades variam de uma casa para outra, o calendário festivo também não é o mesmo. Por se tratar de uma religião que se constitui na oralidade, cada terreiro tem a sua forma de interpretar e manifestar os ritos que, como visto, diferem de casa para casa. Por esse motivo demorei um pouco para compreender a ordem litúrgica nas celebrações da Umbanda, uma vez que não há um consenso. Assim, a partir do terreiro em que fiz minha incursão, busquei para a análise elementos que fossem mais ou menos comuns dentro da umbanda, tendo como referência as leituras, vivências, observação e entrevistas.

A partir dessa breve abordagem histórica do protestantismo até as igrejas pentecostais independentes e do processo de formação e desenvolvimento da Umbanda, constata-se que ambas possuem pontos de contato no viés da história, compartilhando territórios (o espaço urbano em expansão), público (as camadas sociais mais baixas da população) e propósitos (aspecto assistencialista e terapêutico). Tal constatação abre precedente para o

escopo dessa investigação. Nos capítulos posteriores, pretendo aprofundar o debate sobre as novas ênfases que compõem o culto pentecostal das igrejas da terceira onda, representadas pelo grupo observado, herdadas da Umbanda e por conseguinte, da cultura religiosa afro-brasileira considerando os reflexos de uma sociedade em transição, sobretudo, a partir da décadas 1970.

2. UMA LEITURA DOS ELEMENTOS DAS PRÁTICAS CULTURAIS DA UMBANDA REPRESENTADOS NO CULTO EVANGÉLICO PENTECOSTAL

Chartier (1991, p. 178), afirma que “toda reflexão metodológica enraíza-se, com efeito, numa prática histórica particular, num espaço de trabalho específico”. Assim, em consonância com o pensamento do autor, a abordagem histórica feita no capítulo anterior permite-me pensar a existência de um pentecostalismo afro-brasileiro evidenciado na terceira onda de renovação, a partir da década de 1970. Como visto anteriormente, o enfraquecimento das fronteiras tradicionais do protestantismo, que resultou em uma pluralização denominacional assim como a diluição da cultura africana fomentadora de uma cultura afro-brasileira são fatores específicos determinantes para pensar esse compartilhamento de território que alcança também o campo religioso. Considerando a extensão e o dinamismo do debate sobre o conceito de cultura, verificado na primeira parte do primeiro capítulo, cabe nesta sessão ampliá-lo a alguns parâmetros conceituais que priorizem aspectos interpretativos a procura de significados nas expressões sociais, como o conceito desenvolvido por Clifford Geertz (1989, p 23) que define a cultura como “estruturas de significado socialmente estabelecidas”, definição que remete ao pensamento de Chartier(1991) quando entende a construção dos significados a partir das técnicas de análise linguística e semântica, como parte dos processos da história cultural. Na construção de sua tese sobre descrição densa, Geertz defende um conceito de cultura essencialmente semiótico, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa. Além dessa definição, é relevante considerar o pensamento teórico de Homi K. Bhabha que defende a ideia de culturas híbridas nos processos de transformações históricas contemporâneas. Segundo ele, “a articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica” (BHABHA, 1998, p. 20 e 21). A relevância de uma reflexão em torno desse pensamento está principalmente no fato de que a presente pesquisa situa-se no campo das minorias sociais, e busca uma leitura de como as diferenças sociais se articulam e são negociadas, nesse caso

específico, no que diz respeito a elementos culturais da Umbanda no culto pentecostal. A leitura dos elementos selecionados procura observar o que orienta Clifford Geertz(1989), tentando atentar para o comportamento dos sujeitos com o cuidado de não escolher apenas as propriedades que me interessam, deslocadas dos seus atores. Assim, os elementos foram selecionados levando em conta sua articulação com os sujeitos praticantes e a relação social desses sujeitos no espaço religioso onde atuam, relembrando o pensamento de Durkheim ratificado por Chartier de que as representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas, retomando ainda a ideia de Geertz (1989, p. 15) quando afirma que “o homem é um animal amarrado à teia de significados que ele mesmo teceu”. Geertz assume aqui mais uma vez a cultura⁵⁵ como ciência interpretativa a procura de significado. Seguindo esse conceito semiótico, a análise do objeto foi realizada partindo, necessariamente, de uma observação minuciosa do grupo onde o mesmo está inserido refletindo sobre as suas significações e ressignificações, o que representa um desafio no trabalho etnográfico, uma vez que os significantes oferecem múltiplas possibilidades de interpretação durante a pesquisa. Geertz admite essa complexidade quando afirma que

fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de "construir uma leitura de") um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (GEERTZ, 1989, p. 20)

Assim como tentar ler um manuscrito estranho, o campo religioso é, por natureza, constituído de elementos não convencionais, que não correspondem a uma coerência racional, cartesiana, mas que conduzem a uma vasta possibilidade de significados. Como bem observa o autor, pesquisar o fenômeno religioso nos coloca diante de “uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas” (Ibdem, 1989, p. 20). Desse modo, procuro desenvolver, na análise, uma postura que leva em conta a complexidade do fenômeno,

⁵⁵ Inclui-se as representações religiosas no conceito de cultura

atentando aos caracteres exteriores e visíveis que todas as religiões apresentam, o que é relativamente fácil, lembrando o que afirma Durkheim, mas procurando ir além da superfície das coisas, considerando que as semelhanças exteriores supõem outras que são mais profundas. Assim, optei por fazer um recorte de alguns elementos semelhantes aos representados na Umbanda que tivessem, a meu ver, maior destaque, representatividade e importância no culto pentecostal da Igreja Local, organizados em três blocos: a representação simbólica do Exu, outros guias e Orixás; a presença de elementos mágicos cuja lógica se assemelha aos patuás e os passes, aproximando o culto pentecostal à Gira na Umbanda; a musicalidade no culto, com destaque para a utilização de tambores e atabaques; a cadência e as expressões corporais; e as letras dos corinhos de fogo em relação aos pontos cantados.

2.1 ENTRE A LUZ E AS TREVAS: A RESSIGNIFICAÇÃO DO EXU, OUTROS ORIXÁS E GUIAS

Como já foi visto, o panteão da umbanda se organiza a partir do agrupamento de entidades desencarnadas em linhas ou falanges ligadas a um determinado Orixá. A linha de Exu é, dentro de uma cosmovisão religiosa brasileira, uma das mais controversas uma vez que, para setores da Umbanda mais próximos ao Kardecismo, é representada por espíritos inferiores em busca de evolução, nem sempre aceitos em seus rituais. No imaginário cristão católico, é associada ao diabo desde os primeiros contatos de missionários com a cultura religiosa africana, associação que é reproduzida pelos cristãos protestantes e potencializada pelos pentecostais evangélicos, principalmente da terceira onda. No entanto, nos terreiros que se identificam com as práticas mais populares, o Exu é uma das personagens mais representativas, cujas características e funções estão bem definidas. Segundo Liana Trindade, “a ênfase dada a essa entidade se explica por ser ela considerada uma das mais significativas do panteon africano e de conter nela mesma o princípio segundo a concepção africana, da dinâmica social”(TRINDADE, 1981, p. 131). Com esse pensamento, a autora levanta a hipótese de que o Exu representaria a expressão das contradições individuais e sociais além de representar os meios mágicos para suplantar tais contradições. Ela busca comprovar sua hipótese através de

análise comparativa entre os significados simbólicos de Exu presentes na cosmovisão africana e os símbolos e funções dessa entidade para os umbandistas. Para Reginaldo Prandi (2001, p. 20) , “Exu é um orixá sempre presente pois o culto de cada orixá depende do seu papel de mensageiro”, tanto que as celebrações e festas do Terreiro, como pude observar, são sempre abertas mediante pedido de autorização a Exu, através de rituais específicos. Dentre as suas funções está a de mediador entre o sagrado e o profano, o responsável pela comunicação entre o mundo material e o plano espiritual. “Sem sua participação não existe movimento de mudança ou de reprodução, nem trocas mercantis, nem fecundação biológica”(Ibdem, p. 21). No Terreiro, por exemplo, há um assentamento⁵⁶ para Exu logo na entrada, o que revela o grau de sua importância na casa, conforme registro a seguir

Fotografia 3 – Assentamento para Exu no Terreiro participante.



Fonte: Pesquisa direta realizada no Terreiro participante/2019

O assentamento ou casinha de Exu, localiza-se logo após o portão principal de acesso ao Terreiro. Ao centro, Exu é representado pela estrutura de metal em formato de

⁵⁶ Um assentamento é uma representação do Orixá em um espaço físico, onde são colocados apetrechos e fetiches relacionados a ele.

tridente, rodeado por imagens de outras entidades. Entretanto, para além dos limites dos terreiros e das roças, essa figura-chave passou a fazer parte com muita ênfase do culto evangélico pentecostal a partir da terceira onda, com os rearranjos inseridos às práticas litúrgicas do culto neopentecostal, principalmente pela inserção de elementos da religiosidade popular, como já visto antes. A compreensão dos pesquisadores sobre a representação simbólica e função do Exu a partir do ponto de vista da religiosidade afro-brasileira, citados anteriormente, me serviram de base para uma leitura de como esse Orixá é representado no culto da Igreja Local. A primeira vez que me deparei com a representação de Exu para além das fronteiras das religiões afro-brasileiras foi nas sessões de descarrego, reuniões promovidas pela IURD, o que me chamou atenção para o fato de uma mesma personagem ser representada, de maneira tão enfática, nas celebrações de religiões tão antagônicas. Participar, numa segunda-feira, de uma gira de exu, festa em que a entidade é louvada nos terreiros de umbanda e, numa sexta-feira da mesma semana, de uma sessão de descarrego, em que ela é rechaçada numa sede da IURD, foi uma experiência que me despertou para a necessidade de verificar quais os significados simbólicos de Exu no culto pentecostal evangélico. As sessões de descarrego da IURD são reuniões exclusivas para as práticas de exorcismo. Geralmente divididas em dois momentos. No primeiro momento o pastor, vestido de branco⁵⁷, inicia a celebração com cânticos cujas letras chamam à guerra, à luta, à batalha⁵⁸, numa espécie de preparação para o embate contra as forças do mal. Seguem-se outros ritos, como receber benzeduras com galhos de arruda⁵⁹ e passar por baixo de mantos e corredores formados por pastores e obreiros, também com roupas brancas, com mãos impostas sobre as cabeças dos fiéis. Preparado o cenário de guerra, são proferidas palavras de ordem, invocações e insultos aos supostos demônios, que são

⁵⁷ Tradicionalmente, na cultura religiosa afro-brasileira, o uso da cor branca além de representar a pureza e resguardar os filhos dos Orixás de coisas ruins, é também usada em sinal de respeito à importância hierárquica de Oxalá. É comum usar a cor branca na sexta-feira.

⁵⁸ As letras dos cânticos serão analisadas mais à frente.

⁵⁹ A Arruda, nas religiões afro-brasileiras, é uma das ervas mais utilizadas nas rezas, defumações e benzeduras, e algumas vezes receitadas como banho para os consulentes necessitados de descarga energética.

identificados pelos nomes de orixás e guias⁶⁰, estando os exus na linha de frente das possessões e encosto. A medida que essas “entidades do mal”⁶¹ vão se manifestando nos fiéis, representados por gritos, desmaios e gestos frenéticos, os obreiros, espécie de auxiliares na celebração, identificam e conduzem os manifestados até o altar. O pastor, antes de promover o exorcismo, entrevista o incorporado com perguntas como “*que demônio é você*” e “*o que você pretende fazer a esse corpo*”, numa referência ao corpo do fiel em transe. Na maioria dos casos, os entrevistados, com as mãos para trás e a cabeça baixa, em sinal de submissão, com uma voz transmutada, mas de fácil compreensão⁶², apresentam-se como exus ou outras entidades do panteão da Umbanda e do candomblé, cujo objetivo principal, segundo suas respostas, é destruir a vida do indivíduo possuído. Depois da entrevista, o pastor dirige uma palavra de ordem, sob aplausos de uma plateia eufórica e, finalmente, sem muita dificuldade, expulsa o suposto demônio/encosto do fiel. Esse mesmo ritual se repete nessa etapa do culto em uma dezena de pessoas previamente selecionadas pelos obreiros. No segundo momento da celebração, entoam-se cânticos que celebram vitória, narram-se testemunhos de libertação e é feito o recolhimento das ofertas de fidelização de correntes⁶³, que são colocadas no altar, em envelopes previamente distribuídos. Ao final da celebração, os fiéis são presenteados com objetos benzidos⁶⁴ que, segundo o celebrante, garantem proteção divina⁶⁵.

⁶⁰ Na Umbanda, o termo tem dois significados: pode representar o panteão de entidades ou falanges do mundo espiritual; também significa os vários colares e contas usados como adereços pelos fiéis. Nesse caso, nos referimos ao primeiro significado.

⁶¹ Expressão utilizada com frequência pelos pastores para referir-se aos exus.

⁶² As entrevistas, inclusive as respostas dos possesores, são feitas com o auxílio de um microfone, o que as torna audíveis para a plateia.

⁶³ As correntes são ações, preceitos e tarefas, semelhantes a simpatias, a que os fiéis se submetem com o intuito de obterem graça e milagre. Os fiéis e visitantes recebem os envelopes para que sejam colocadas as doações em dinheiro, uma forma de adesão á corrente.

⁶⁴ São distribuídos frascos com óleos e perfumes, pedras, varas, rosas, lenços etc. Esses objetos também estão presentes na igreja pentecostal em estudo, e serão analisados mais à frente.

⁶⁵ Embora a IURD não esteja circunscrita no campo de investigação propriamente dito, percebi a necessidade de observar algumas de suas celebrações, considerando que tal Instituição religiosa é uma das primeiras a utilizar elementos da religiosidade afro-brasileira e de outras culturas religiosas, em suas práticas. A descrição feita da sessão do descarrego foi baseada em dois anos ininterruptos de observação as reuniões na IURD do município de Maracanaú. O ritual seguiu sempre essa ordem descrita, com pouquíssimas variações.

Esse tipo de prática não é uma exclusividade da IURD. O mesmo acontece na ritualística da Igreja Local. Segundo creem, todos os males que recaem sobre a sociedade e os indivíduos são atribuídos aos orixás e guias, em especial, aos Exus. Embora não possuam o mesmo aparato midiático da IURD, parecem estabelecer em seu imaginário de maneira mais intensa a batalha das forças do bem contra o mal que é representado, sobretudo, pelos resquícios das antigas práticas religiosas, com ênfase para as religiões afro-brasileiras. Exu aparece como peça-chave representativa das forças do mal. Com a utilização de tambores, atabaques roupas e indumentárias específicas, semelhantes às utilizadas nas celebrações da umbanda, por exemplo, o culto de Libertação ou Mistério, assim denominado, é dedicado à prática dos exorcismos, como os praticados nas sessões de descarrego da IURD, porém, com mais liberdade criativa, uma vez que não estão vinculados a nenhuma instituição reguladora, o que favorece a frequente reinvenção de fetiches e inserção de novos elementos. Em uma dessas reuniões, conduzida pela Apóstola, depois de muitos cânticos, palavras de ordem e profecias, um homem da plateia entra em um suposto estado de transe e é colocado sentado em uma cadeira no centro do salão. Estaria possuído por demônios. A apóstola já havia, momentos antes, anunciado que *“tem gente aqui que já foi do candomblé, ex-ogan⁶⁶, ex-travesti, ex-espírita, ex-cartomante, pessoas que por seis meses consultaram a macumba, o mais difícil serviu dos babalorixás⁶⁷ precisando de libertação nesse lugar”*. Segundo ela, o mais difícil servil dos babalorixás seria aquele homem. Ela se aproximou e entrevistou a suposta entidade por quem o homem estaria possuído. A entidade identificou-se como um orixá do candomblé e afirmava ter a missão de tirar o homem da igreja e levá-lo de volta à sua antiga religião, onde servira outrora como Babalorixá. Após alguns minutos de entrevista, a Apóstola ordenou à entidade que deixasse o corpo daquele indivíduo, que imediatamente acordou do transe. Em um testemunho emocionado, ele afirmou ter sido possuído pelo seu antigo orixá do candomblé, mas que agora estaria definitivamente liberto, graças ao poder daquela igreja. Assim como na IURD, essa

⁶⁶ nome genérico para diversas funções masculinas dentro de uma casa de umbanda ou candomblé, como a de músico, por exemplo. É o sacerdote escolhido pelo orixá para estar lúcido durante todos os trabalhos.

⁶⁷ Chefe espiritual e administrador da casa nos candomblés e em alguns centros de umbanda.

segunda narrativa revela a maneira como as entidades das religiões afro-brasileiras estão integradas ao imaginário desses pequenos grupos. Leonildo Silveira Campos reconhece a relevância do imaginário nas práticas religiosas, sobretudo por ser uma fonte comum entre as práticas das religiões mais popular. Segundo ele,

O comportamento, a prática, o ritual e a retórica de um "missionário", de um "padre exorcista" e de um "pai de santo" são muito semelhantes entre si. Todos bebem no mesmo poço – o imaginário – onde também se abastece a religiosidade popular latino-americana. (CAMPOS, 2011, p. 520)

O pensamento do autor corrobora minha compreensão sobre as semelhanças que analiso neste trabalho. Apesar das origens distintas, há pontos de contato entre a Igreja Local e práticas culturais umbandistas que parecem se abastecer de um mesmo Imaginário fomentador da religiosidade popular. Porém, é perceptível que no imaginário pentecostal, as entidades do panteão umbandista são ressignificados ou reinventados. Por exemplo, enquanto na Umbanda as Ialorixás e os Babalorixás⁶⁸ exercem autoridade e controle sobre a incorporação⁶⁹ e a “subida” dos orixás e guias, no culto pentecostal essas lideranças religiosas são desautorizadas, o que se pôde constatar pela narrativa anterior, em que o babalorixá é apresentado, na fala da apóstola, como mero servidor das forças do mal. O controle sobre tais forças é transferido, em vias de regra, para a figura do pastor, do bispo ou apóstolo⁷⁰, no caso da Igreja Local, a Apóstola. É ela quem invoca e revela, e é ela quem expulsa. Além desse aspecto, outros dois fatores merecem destaque na análise dessas narrativas: primeiro, o destaque com que o Exu e outros guias da Umbanda são representados no culto pentecostal, não como disfarces dos demônios, mas como as próprias entidades a serviço do demônio. Os exorcistas parecem

⁶⁸ pais de santo.

⁶⁹ No candomblé, por exemplo, a invocação aos orixás é feita, no início da celebração, com o uso do adjá, uma sineta de metal que só pode ser utilizada por pessoas consagradas, como o pai de santo. O instrumento serve para invocar e manter a vibração do Orixá na sala, para que a energia não saia daquele local onde está sendo realizada a festa. Na Umbanda, embora com uma ritualística um pouco diferente, essa função também pertence às mães e pais de Santo.

⁷⁰ Os títulos hierárquicos atribuídos aos líderes religiosos das igrejas pentecostais variam muito, sobretudo, nos pequenos grupos autônomos. É muito comum a presença feminina em papéis de liderança.

convictos de que estão lidando de fato com as próprias entidades, porém, representantes do universo das trevas, e não da luz. Como os praticantes das religiões afro-brasileiras são um dos principais alvos dos ataques e conquistas dos proselitismos pentecostais, é possível pensar se essa forma de representação não seria parte das estratégias para atrair adeptos por meio de uma identificação ou de uma certa familiaridade com seus elementos sagrados. Ricardo Mariano acredita que trata-se de uma estratégia “intencional, estudada, encerra claro propósito proselitista. A liderança tem plena consciência da eficácia desta estratégia” (Mariano, 1995, p. 127). De fato, não seria muito eficaz para um adepto que acredita a tempos nos guias e orixás o discurso de que tais elementos não existem, que são demônios disfarçados. Aparenta ser mais conveniente considerar que os mesmos existem, ainda que em lados opostos. É de maior efeito admitir que as divindades das religiões adversárias existem e que o poder de dominá-las está nas mãos dos líderes desse novo segmento religioso. O segundo fator de destaque é a própria ressignificação do Exu e dos demais guias e orixás no imaginário pentecostal evangélico, situados em um contexto negativo, associado ao demônio, a partir de uma narrativa que estabelece uma relação dicotômica entre o bem e o mal. Sobre esse aspecto, Liana Trindade considera que

A reconstrução simbólica do Exu nas estruturas da sociedade brasileira se faz em termos de “bricolagem” em que os elementos endógenos fornecidos pela configuração inicial das concepções sagradas, se preservam ou se modificam pela ação dos fatores situacionais exógenos (TRINDADE, 1981, p. 132)

Ao entrevistar adeptos da Umbanda, a autora constata que nas relações endógenas dos umbandistas, o Exu assume um caráter ambíguo e não dicotômico. Um símbolo de forças negativas, ofensivas e destruidoras, e ao mesmo tempo positivas, defensivas e protetoras, numa tradução dos conflitos humanos e de uma busca de equilíbrio. Assim, a dicotomia entre bem e mal, magia negra e magia branca, não são, segundo Liana Trindade, reconhecidos por umbandistas que admitem Exu como entidade ambígua. Essa ressignificação, no entanto, é facilmente percebida nas narrativas e práticas pentecostais da terceira onda. Ari Pedro Oro (2005-2006, p. 321) analisando as práticas da IURD a define como “uma igreja que construiu

seu repertório simbólico, suas crenças e ritualística, incorporando e ressemantizando pedaços de crenças de outras religiões, mesmo de seus adversários”. Considero essa definição aplicável também às igrejas pentecostais independentes. Alguns elementos desse repertório simbólico são incorporados mantendo valor semântico semelhante aos das religiões de origem, como os ramos de benzeduras, a predileção pelas roupas brancas, a utilização de amuletos e patuás etc., o que facilita a estratégia de identificação do fiel com suas antigas práticas. Já no caso específico dos Exus, guias e outros orixás, embora a estratégia pareça ser a mesma, a ressemantização a que o autor se refere é contundente. De símbolo das traduções dos conflitos humanos, que oscilam entre o bem e o mal, passam a representar agentes apenas das forças do mal. Reginaldo Prandi lembra que “na época dos primeiros contatos de missionários cristãos com os Iorubás na África, Exu foi grosseiramente identificado pelos europeus como o diabo e ele carrega esse fardo até os dias de hoje” (PRANDI, 2001, P. 21). Esse discurso é também adotado pelos protestantes brasileiros, o que revela que a associação da religiosidade afro-brasileira a práticas demoníacas não se inicia na terceira onda de renovação. Como lembra Ricardo Mariano,

há muito tempo os rituais, as crenças, os deuses e guias dos cultos afro-brasileiros e espíritas são percebidos e classificados como demoníacos pelos evangélicos e até por alguns expoentes da Igreja Católica. Os rituais de exorcismo também não são novidade nos meios pentecostais. (MARIANO, 1995, p. 98)

Apesar dessas práticas não serem novidade entre as igrejas pentecostais, como afirma o autor, a diferença é que os evangélicos remanescentes dos grupos anteriores a terceira onda de renovação parecem se posicionar de maneira mais discreta em relação ao tema. Os neopentecostais, ao aglutinarem elementos de outras culturas religiosas, assumem um caráter mais agressivo e transgressor, sendo suas extravagâncias litúrgicas, inclusive, fortemente combatidas por alas evangélicas mais conservadoras, como veremos adiante. Por essa e outras características, Ari Pedro Oro, ao se referir a IURD, por exemplo, classifica-a como Igreja religiofágica⁷¹, ou seja, que “se apropria e reelabora elementos de crenças de outras igrejas e

⁷¹ Ao pé da letra: igreja que come igreja.

religiões, mormente das afro-brasileiras (candomblé, umbanda, quimbanda, macumba).” (ORO,2005-2006, p. 320). Tais elaborações e apropriações, como afirmei antes, parecem potencializar-se nos rituais das igrejas independentes que, por gozarem de uma liberdade institucional, também estão livres de parâmetros dogmáticos. Interessante ressaltar que esse movimento de inserção e rejeição de elementos das religiões afro-brasileiras no culto de alguns segmentos pentecostais estabelece uma tensão nas relações endógenas do protestantismo brasileiro, reforçando esse aspecto transgressor das igrejas neopentecostais e pentecostais independentes. Essa tensão parece clara no posicionamento teológico do Reverendo Augustus Nicodemus⁷², Pastor Presbiteriano e um dos críticos do neopentecostalismo. Em uma de suas palestras⁷³, refuta o pensamento do Bispo Edir Macedo de que “Tudo o que existe de ruim neste mundo tem sua origem em satanás e seus demônios. São eles os causadores de todos os infortúnios que atingem o homem direta ou indiretamente” (MACEDO, 1987, p. 103). Esse pensamento representa a cosmovisão difundida pelos grupos neopentecostais, reverberado nas igrejas pentecostais independentes. Segundo Nicodemus, as igrejas remanescentes do protestantismo histórico comungam da crença nas possessões demoníacas, no entanto, negam os sintomas externos e os episódios físicos característicos das possessões verificados nos cultos pentecostais. Para ele, as pessoas endemoniadas são reconhecidas pelas suas ações negativas e reprováveis do cotidiano, que causam prejuízo para si e para os outros, gerando destruição e morte. O reverendo admite essa compreensão como sendo uma convenção das Igrejas Reformadas. Assim sendo, rejeita os pentecostais como partícipes do mesmo princípio doutrinário. Esse posicionamento representa um dos principais desacordos entre as igrejas de primeira e segunda onda em relação às igrejas neopentecostais e pentecostais independentes, não só pela inserção do exorcismo como centro de suas práticas litúrgicas, mas na associação explícita e contundente das divindades das religiões afro-brasileiras aos demônios.

⁷² Pastor protestante, escritor, teólogo e professor brasileiro. Bacharelou-se em Teologia no Seminário Presbiteriano do Norte, concluiu Mestrado em Novo Testamento na Universidade Reformada da África do Sul, na cidade de Potchefstroom, após, fez doutorado em Interpretação Bíblica no Westminster Theological Seminary, em Glenside, Pensilvânia, Estados Unidos.

⁷³ Palestra ministrada na Primeira Igreja Presbiteriana de Goiânia. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=nkjjTUprbFQ&t=986s>> Acesso em 24 de julho de 2019.

Pelo que se pôde observar a partir dessa análise e da minha observação das práticas ritualísticas na Igreja Local, o segmento pentecostal das igrejas independentes aparenta situar-se em um entre-lugar no cenário religioso brasileiro, numa relação de aproximação e distanciamento no que se refere à negociação de elementos da cultura afro-brasileira, e especificamente nessa análise, do Exu e outros guias e Orixás. Para Bhabha, “Os embates de fronteira acerca da diferença cultural tem tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos”. (BHABHA, 1998, p. 21). Nesse caso, se por uma lado, para os pentecostais independentes, a demonização dessas personagens está em conformidade com o pensamento das outras alas evangélicas, por outro, a manifestação física dos supostos demônios, a ênfase nos exorcismos e a identificação dessas personagens como sendo os próprios orixás e guias, e não demônios disfarçados, distancia-os das suas origens. Nessa situação de fronteira, a ressignificação desse elemento no culto pentecostal contribui para a produção de narrativas que trazem consequências negativas endógenas e exógenas ao campo evangélico. Concordo com Eliane Moura quando afirma que

algumas mensagens religiosas aparentemente irredutíveis, suas certezas alardeadas, oferecem uma alternativa de suprema autoridade para aqueles que, no mundo pós-moderno, globalizado e de sociedade de consumo, se encontram nas agonias da escolha em uma cultura cada vez mais plural. (SILVA, 2013, p. 82)

Não é difícil perceber a carga de suprema autoridade que pesa nos discursos de ódio e nas práticas da Apóstola ao lidar com as supostas entidades nos “cultos de Libertação”, o que é muito comum nos rituais de exorcismos pentecostais. Como discutido anteriormente, a inclusão de personagens do panteão religioso afro-brasileiro como estratégia para atrair adeptos em uma sociedade de consumo que se encontra diante de um leque de possibilidades no campo religioso, associada às narrativas agressivas, depreciativas e de subalternização em relação a essas personagens identificadas na observação e análise do culto pentecostal, corroboram o que afirma a autora. São discursos e práticas que agravam ainda mais as atitudes racistas não raras no cotidiano, acentuando as tensões e redefinindo relações hierárquicas endógenas e exógenas

ao campo evangélico: do ponto de vista das alas mais conservadoras, os pentecostais independentes parecem estar a margem da religião oficial, subalternizados, numa certa clandestinidade, o que se pode apreender não apenas pelo posicionamento do teólogo Augusto Nicodemus, mas pelos registros das relações entre protestantes históricos e pentecostais no início do movimento no Brasil, apresentados no primeiro capítulo; por outro lado, esses grupos pentecostais independentes elegem explicitamente como inimigos diretos as entidades das religiões afro-brasileiras. Sobre esse aspecto, Eliane Moura explica que “a imagem de um inimigo restauraria a fé daqueles que se sentem inseguros diante de um futuro incerto.”(SILVA, 2013, p 81). Assim, a construção do cenário de batalha num imaginário em que se defendem causas legítimas e verdadeiras contra as degenerações e corrupções do mundo, estabelece uma outra relação de autoridade/subalternidade, não somente entre evangélicos conservadores e pentecostais independentes, mas destes em relação às religiões afro-brasileiras, representando uma maneira eficaz de se materializar um inimigo e garantir a vitória sobre ele, o que gera sensação de força, poder e legitimidade no cenário religioso.

2.2 A MAGIA NO CULTO PENTECOSTAL

Se por um lado, os protestantes remanescentes dos reformistas, inclusive os brasileiros, aproximaram-se dos métodos didáticos ⁷⁴ como estratégia para explicar os fenômenos religiosos, por outro lado, os pentecostais da terceira onda apostaram na ação mágica. Apesar desse aspecto divergente, não se pode esquecer, no entanto, que os pentecostais têm sua origem no protestantismo. Por isso, antes de uma análise desse aspecto no culto pentecostal, julgo relevante uma abordagem preliminar de como os teóricos ocidentais ⁷⁵ entendem religião e magia⁷⁶,. Max Weber(2012), por exemplo, entende que a ação religiosa

⁷⁴ como atesta Max Weber (2004), ao estudar a ética dos primeiros protestantes reformistas, e Camargo(1973) e Mendonça(1984), em relação aos protestantes históricos brasileiros.

⁷⁵ Levando-se em conta que a Europa é o berço do protestantismo.

⁷⁶ O conceito de magia na presente pesquisa orienta-se nos principais verbetes que a definem como prática baseada na crença de ser possível influenciar o curso dos acontecimentos e produzir efeitos não naturais, valendo-se da intervenção de seres fantásticos e da manipulação de algum princípio oculto supostamente presente na natureza, seja por meio de fórmulas rituais ou de ações simbólicas.

motivada pela magia, por mais extraordinária que seja, é uma ação racional, uma vez que está orientada por regras de experiência. Segundo ele “a ação ou pensamento religioso ou mágico, não pode ser apartado, portanto, do círculo das ações cotidianas ligadas a um fim.”(WEBER, 2012, p. 279). O autor considera, em seu entendimento que, na maioria das vezes, os objetivos das manipulações mágicas na ação religiosa, são de natureza econômica. Embora eu não pretenda aprofundar no debate esse ponto específico, dois aspectos da afirmativa de Weber me interessam para uma leitura da magia no campo da pesquisa: que a ação religiosa motivada pela magia está voltada para este mundo; e que os manipuladores da magia o fazem a partir de suas vivências cotidianas. Émile Durkheim também discute o conceito de religião e magia para chegar a uma definição de Igreja. Para ele, “a magia é feita de crenças e ritos assim como a religião tem seus mitos e dogmas.” (DURKHEIM, 1996, p 26). Ainda que apresentem semelhanças aparentes, possuem distinções que, segundo ele, precisam ser discutidas: embora a magia se assemelhe à religião em suas cerimônias, seus sacrifícios, suas preces, cantos e danças, e ainda que os demônios sejam, assim como na religião, um instrumento usual da magia, a diferença elementar entre uma e outra é que não há vínculos duráveis na relação entre líder, ou seja, o mágico e os indivíduos que façam deles membros de um mesmo corpo moral, ao passo que as crenças religiosas são sempre comuns a uma coletividade determinada o que caracteriza uma igreja. (Ibdem, 1996, p. 26 a 29). Nesse sentido, o autor conclui que “não existe igreja mágica”(Ibdem, 1996 p. 29). Embora para Durkheim religião e magia sejam coisas distintas⁷⁷, os pentecostais procedentes da terceira onda de renovação parecem contrariar a afirmação de que não existe igreja mágica, apresentando um modelo de Igreja cuja ação religiosa é fundamentada na magia. Esses novos grupos propõem uma prática religiosa mais acessível, popular, que não se distancia completamente das ênfases protestantes, no entanto, traz para o interior de seus cultos, práticas e representações que já pertenciam ao universo de outras religiões e ao imaginário da religiosidade popular. Em sua tese, Ricardo Mariano (1995)

⁷⁷ Embora o pensamento de Durkheim seja datado em um determinado momento histórico, esse questionamento é relevante no contexto atual, uma vez que a ideia perdura na contemporaneidade. Como visto antes, para as religiões evangélicas ditas oficiais, alguns segmentos pentecostais não são reconhecidos como igrejas justamente pela inserção de elementos mágicos, ainda que esses grupos se reconheçam como tal.

discute até que ponto as igrejas neopentecostais trazem para o interior de seus cultos e doutrinas elementos da crença, da lógica e da visão de mundo das religiões inimigas, principalmente do candomblé e da umbanda. Esse questionamento se evidencia na quantidade de elementos e rituais mágicos semelhantes aos praticados na Umbanda, representados no culto neopentecostal que tem início com as amálgamas realizadas pela IURD e reflete nas práticas dos pequenos grupos independentes, como na Igreja Local.

Os pontos de contato entre as práticas dos grupos pentecostais e das religiões afro-brasileiras identificados na estrutura de funcionamento do culto da Igreja Local não se limitam à relação dicotômica entre forças do bem e forças do mal, como o que se debateu na sessão anterior. Há uma série de elementos inseridos em seus rituais que dramatizam pelas manipulações mágicas uma relação com o plano sobrenatural, a partir de uma lógica que se assemelha às práticas da Umbanda⁷⁸. Como nos rituais da Umbanda, a liturgia do culto pentecostal das igrejas independentes varia de um local para outra. No culto da Igreja Local, o destaque é dado às práticas de exorcismos, operações de milagres, com ênfase nas curas de doenças, além de outros rituais mágicos, o que nas celebrações evangélicas tradicionais é dado ao estudo de textos bíblicos e aos sermões. O quadro a seguir, que ilustra esse destaque, apresenta a programação semanal de cultos que a Igreja Local oferece e uma síntese feita por mim sobre a finalidade e outros aspectos de cada reunião, a partir de minha observação e de relatos de seus dirigentes.

⁷⁸ É importante lembrar que, inicialmente, como atesta Oliveira (2003), o processo de formação da Umbanda no Brasil foi marcado por uma tentativa de se distanciar dos vestígios mágicos das práticas africanas, por parte de alas mais inclinadas ao pensamento racionalista do Espiritismo Kardecista, no intuito de garantir maior aceitação e legitimidade à nova religião. A inserção de elementos da Macumba nas práticas da Umbanda se dá pela aproximação de alas do baixo espiritismo, como visto anteriormente, e se intensifica nas décadas de 1960 e 1970 com a aproximação das duas alas, a mais próxima do racionalismo Kardecista, e a mais “africanizada”, como afirma Oliveira

Quadro 5 – Programação semanal da Igreja Local/ Maracanaú-CE

DIA/HORA	REUNIÃO	OBJETIVO
Domingo/ 16:00h	Culto da Família	Reunião voltada à celebração de louvor e adoração a Deus. Não há práticas de exorcismos, a não ser em situações excepcionais. Há momentos de promoção de testemunhos de curas e outros milagres.
Terça-feira/ 19:00h	Culto de doutrina	Reunião reservada aos membros da igreja. Não é negado o acesso a visitantes, mas a ênfase é dada a exortação sobre a conduta dos fiéis, inclusive de modo específico. Também são praticadas orações no intuito de libertar os fiéis de supostas “armadilhas das forças inimigas”.
Quarta-feira/ 19:00h	Culto de oração pelas causas impossíveis	Reunião voltada para o público em geral. As pessoas são orientadas a conduzir até o altar suas necessidades de emprego, saúde, relacionamentos amorosos e familiares etc., representadas por carteiras de trabalho, porta-moedas, fotografias, peças de roupas, perfumes etc.
Sexta-feira/ 15:00h	Culto de Libertação	Uma das principais reuniões para o público, segundo seus dirigentes. Destina-se a terapias de libertação espiritual de membros da igreja ou não, das mais variadas formas de opressão espiritual: vícios, possessões demoníacas, depressão, doenças incuráveis etc.
Sábado/ 15:00h	Culto de Mistério	Uma das mais importantes reuniões para os membros, principalmente os obreiros. Nela, são praticados uma variedade de rituais no sentido de estabelecer a conexão entre o mundo terreno e as esferas sobrenaturais, no intuito de revelar os mistérios do plano espiritual, tanto do bem, quanto do mal. Os rituais incluem banhos com óleo, águas bentas, benzeduras com ramos de plantas, como a arruda, rodopios sapateados e outras performances. Os participantes estão em estado de transe na maior parte do tempo.

Fonte: Pesquisa direta realizada por meio de observação e relatos do pastor dirigente/ 2019

Pela programação oferecida, constata-se que a ação mágico-religiosa está presente em todas as reuniões, em maior ou menor escala. Embora os objetivos de cada reunião estejam mais ou menos definidos, na prática existe uma flexibilidade na ordem de culto de modo que, durante minha observação verifiquei, em muitas ocasiões, práticas de exorcismo no culto dominical, assim como supostas revelação de mistérios e curas de enfermidades no culto de doutrina etc. Embora a programação varie de uma igreja para outra, a ênfase dada à magia parece comum entre os demais grupos pentecostais independentes. Como há uma variedade muito grande de elementos mágicos nos rituais, optei por fazer um recorte a partir da leitura de elementos que se assemelham aos representados na Gira de Umbanda, como passes e patuás, levando em conta a frequência e o destaque que esses elementos têm no culto.

2.2.1 A GIRA PENTECOSTAL: ENTRE PATUÁS E PASSES

Na Umbanda, a Gira⁷⁹ é o nome dado à principal reunião religiosa essencializada na magia, na qual os espíritos das mais variadas linhas se manifestam nos Médiuns. Segundo André Ricardo de Souza

em geral, uma gira de umbanda segue a seguinte ordem: canto de abertura dos trabalhos, que pode ser o hino da Umbanda; orações, às vezes de acentuada conotação sincrética, e defumações; saudação inicial do sacerdote; dos médiuns e dos cambonos; pontos cantados de descida; pontos cantados de subida e saudação final(SOUZA, 2011, p. 311 apud Magnani, 1983)

Ao observar a ordem de culto da Igreja Local, pude constatar que sua estrutura de funcionamento aproxima-se muito mais da lógica de uma Gira de Umbanda, como a descrita pelo autor, do que da lógica de um culto evangélico tradicional. Na Igreja Local, a maioria das celebrações segue a seguinte ordem: têm início com a saudação do Pastor Presidente⁸⁰ e da Apóstola⁸¹. Canta-se um hino mais tradicional, geralmente da Harpa Cristã⁸², numa espécie de chamada ao culto. Após uma leitura e breve explanação de um trecho bíblico feita pelo Pastor, a Apóstola assume os trabalhos mais voltados, segundo ela, para o mistério. É nessa ocasião que dá-se início ao ritualismo mágico propriamente dito. Começa com uma oração feita pela apóstola, já em aparente estado de transe, em uma linguagem incompreensível que, no imaginário pentecostal, seria a língua dos anjos. Segundo explicação da mesma, trata-se da presença do “*Espírito Santo de Deus*”. Os trabalhos continuam com a execução dos corinhos de fogo⁸³. As letras dessas canções quase sempre tematizam a chamada à batalha, à guerra, declaram a vitória sobre o mal, e incentivam a incorporação dos demais fiéis. Assemelham-se aos pontos cantados da Umbanda pelas narrativas relacionadas ao momento da celebração, além

⁷⁹ Dependendo do calendário da casa, A gira pode ser festiva, de trabalho ou de treinamento

⁸⁰ O Pastor Presidente exerce uma função mais administrativa, de ensinamento e disciplina dos fiéis.

⁸¹ A apóstola conduz a maior parte dos trabalhos de cura, revelações, exorcismos e outras ações mágicas.

⁸² hinário oficial das Assembleias de Deus no Brasil, lançado em 1922.

⁸³ É como são chamadas, no meio evangélico pentecostal, as canções cujas letras incitam, no imaginário religioso, à imbuir-se de poder para guerrear e garantir vitória sobre as forças do mal.

de serem cânticos curtos, de fácil memorização, tendo a oralidade como principal meio de circulação, e às vezes, com letras improvisadas⁸⁴. A medida que entram em transe, homens e mulheres vão se agrupando no centro do salão, em torno da Apóstola. Segundo ela, os fiéis incorporados “*são vasos escolhidos pelo Espírito Santo para ajudar nos trabalhos*”. Há eventos específicos para a incorporação de fiéis auxiliares dos “trabalhos” como o Encontro de Vasos, que reuniu representantes de várias denominações pentecostais

Fotografia 4 – Encontro de Vasos promovido por uma Igreja Pentecostal aberto a várias outras denominações pentecostais independentes, do qual participaram alguns membros da Igreja Local



Fonte: pesquisa direta realizada no Encontro de Vasos/ 2019

O evento é dedicado exclusivamente ao exercício da incorporação dos fiéis, o que eles denominam “consagração dos santos”. Os mesmos, assim como a Apóstola, usam vestes diferenciadas dos demais, como túnicas, longas saias rodadas, batinas e mantos, com modelos e cores e variadas⁸⁵, o que supõe uma seleção prévia para a suposta possessão divina.

⁸⁴ Na seção posterior, tratarei da musicalidade no culto pentecostal, onde aprofundo a análise das letras dos corinhos de fogo.

⁸⁵ Quando indagada sobre o valor simbólico das vestimentas, a Apóstola explicou ser ordem divina, não havendo um significado claro para o uso, a não ser a distinção em relação aos demais fiéis e visitantes. Do mesmo modo, a escolha dos incorporados que auxiliam nos trabalhos, segundo ela, se dá pela Unção, ou seja, grau de dedicação e facilidade para incorporar o que ela acredita ser o “Espírito Santo de Deus”.

Retornando à descrição da celebração da Igreja Local, os fiéis auxiliares dos trabalhos, no centro do salão⁸⁶, sob o comando da Apóstola, atuam numa espécie de teatralização performática através de danças, pulos, desmaios, rodopios, sempre ao som dos corinhos de fogo, acompanhados, dentre outros instrumentos, por tambores e atabaques. Enquanto atuam, são auxiliados por fiéis que não incorporam, uma vez que têm a função de protegê-los para que não esbarrem uns nos outros nem nas paredes ou móveis, além de darem suporte, limpando-lhes o rosto com toalhas e servindo-lhes água, por exemplo. Função que se assemelha aos dos cambonos⁸⁷ na Gira da umbanda.

Fotografia 5 – Momento de incorporação no Culto de Mistérios. Em primeiro plano, da direita para a esquerda, o obreiro mediador da incorporação, uma adepta em processo de incorporação e uma auxiliar com uma toalha branca no braço esquerdo, resguardando para que a adepta não caia ao entrar em transe. Sobre a mesa, pães, azeite, vinho, sal e mel, para serem utilizados nos procedimentos mágicos



Fonte: pesquisa direta realizada no Culto de Mistérios/ 2019

Além da função de guardar e proteger os fiéis incorporados, é função dos auxiliares conduzir para o centro do salão os supostos endemoniados e aqueles que voluntariamente

⁸⁶ O espaço físico interno onde acontecem as reuniões se diferencia em muito das Igrejas Evangélicas mais tradicionais e se assemelha aos espaços internos dos terreiros de Umbanda e das roças de Candomblé. No centro do salão, há apenas um altar e um espaço amplo vazio, onde acontecem as danças, rodas, e os trabalhos mágicos. Os músicos ficam ao canto. As cadeiras, onde se acomodam os visitantes e demais fiéis ficam encostadas às paredes, numa disposição física em círculo, ao redor do espaço de atuação.

⁸⁷ São membros das casas de Umbanda que não incorporam nenhuma entidade numa Gira. Ficam auxiliando e servindo as entidades e no atendimento aos frequentadores do terreiros.

vieram a busca de algum serviço sobrenatural, para que lhes seja dado atendimento espiritual. Inicia-se o momento dedicado à oferta de bens simbólicos como benzeduras, aberturas de caminho para a conquista de emprego e bens materiais, quebra de maldições, exorcismos, resolução de problemas amorosos, curas espirituais e físicas etc. Dependendo do dia da semana/tema do culto, são distribuídos objetos e elementos como águas, sal, óleos pedra, rosas, pedaço de pão etc.⁸⁸, consagrados⁸⁹ pelo Pastor ou pela Apóstola. Pela fala da Apóstola, percebi que não há clareza ou definição do significado específico de cada elemento, mas notei que, no geral, simbolizam proteção divina. Segundo ela, *cada vez que alguém recebe algum desses elementos, ou se deixa ungir com o óleo santo⁹⁰, está praticando sua fé, está protegido e o inimigo foge, por que são coisas consagradas por Ungidos de Deus.*” Ainda segundo ela, esses elementos devem ser colocados no bolso, nas carteiras de documento e dinheiro, atrás das portas da casa etc. Embora a definição específica do significado para cada um desses elementos seja confusa no imaginário dos dirigentes da Igreja Local, é claro o valor simbólico de proteção que esses elementos têm na ação mágica do culto pentecostal o que pode ser comparado à lógica dos patuás da Umbanda. A Ialorixá do Terreiro participante explica que, historicamente, o patuá está ligado aos capatazes mulçumanos que eram trazidos para o Brasil com o objetivo de vigiar os negros escravizados. Esses capatazes carregavam ao pescoço pequenas bolsas que continham ervas e um pedaço do alcorão, para que pudessem fazer suas orações e garantirem proteção no campo espiritual e terreno. Na Umbanda, segundo ela, o patuá é ressignificado e é representado principalmente pelas guias, colares confeccionados com elementos como pedras, cristais, sementes etc. que servem para dar uma proteção a mais ao médium, para que, quando estiver incorporado, não atraia cargas negativas que possam ser endereçadas a ele. Também podem ser representados por uma pequena bolsa, de tecido ou couro, para ser carregada no pescoço, como

⁸⁸ Em um determinado momento da pesquisa, tentei elaborar um quadro relacionando os materiais oferecidos nos cultos com o significado dos mesmos, para melhor compreensão. Dada a variedade de materiais e a aparente falta de definição e clareza dos manipuladores desses objetos em relação aos seus significados específicos, não foi possível fazê-lo.

⁸⁹ Segundo os manipuladores desses materiais, os mesmos são submetidos a um processo de sacralização, a partir da oração do Pastor ou da Apóstola, para que tenham o efeito pretendido

⁹⁰ No altar há permanentemente um recipiente com azeite de oliva, que é passado pela Apóstola ou pelo Pastor na cabeça, mãos, pés, ou outras partes do corpo de quem está buscando o auxílio espiritual.

amuleto de sorte ou de proteção, contendo ervas, sementes, pedras, penas de animais ou outros elementos que variam de acordo com a casa e com o Orixá para quem aquele amuleto é dedicado. Para a Ialorixá, hoje em dia fazem patuá de tudo, até de metal, como pulseiras, colares, anéis e brincos. Ela não concorda com essa generalização do termo nem de sua associação a amuleto de sorte, embora reconheça que *“isso virou comum, inclusive na Umbanda”*. Embora o patuá tenha variações de significado, há em comum o sentido de proteção e guarda.

Ainda durante o momento do “Mistério” no culto pentecostal, ou seja, no momento mágico-religioso, entre os atendimentos de cura, revelações, exorcismos etc., os consulentes participam da “unção de descarrego”, atitude semelhante ao de um passe da Umbanda. Herdado do espiritismo Kardecista, os passes na Umbanda são uma importante prática espiritual. Uma espécie de ação terapêutica e medicinal para os frequentadores da Gira. Segundo a Ialorixá *“embora com algumas diferenças do Espiritismo Kardecista, os passes na Umbanda são doações de energias espirituais positivas feitas pelo Medium para os que o buscam, de forma amorosa, caridosa, e cheia de fé”*. Pelo que acreditam, os passes são trocas de fluidos negativos dos consulentes, por fluidos positivos, doados pelo Médiu. São feitos, em geral, através da imposição de mãos do Médiu sobre a cabeça do consulente, ou do passar as mãos pelo contorno do corpo, braços e mãos, sempre com estalar de dedos ou batidas do pé no chão. De acordo com a entidade incorporada, o Médiu também se utiliza de charuto, ervas, água de cheiro etc. No culto pentecostal, a “unção de descarrego” tem valor simbólico análogo ao passe, inclusive em seus objetivos e na utilização de elementos mágicos que auxiliam no processo terapêutico, excetuando-se o uso de bebidas ou qualquer tipo de fumo. Um dos elementos mais usados pela Apóstola e seus auxiliares é o azeite de Oliva, que é passado na testa, mãos e pés dos consulentes, e água benta para que o mesmo beba. Por vezes, após a ação, os consulentes desmaiam. Por conta disso, os auxiliares não incorporados permanecem de prontidão para acolher os desacordados em um canto do salão, e cobrir-lhes com um manto, também considerado sagrado, até que acordem. Em outras situações, a “unção de descarrego” inclui

girar continuamente com o consulente até que o mesmo desfaleça ajoelhado ou, em muitos casos, chegue a vomitar, o que é explicado pela Apóstola como um sinal de que o corpo está reagindo à limpeza espiritual. Para tanto, há junto ao altar pequenas bacias para colher o que foi expelido, o que também é tarefa dos auxiliares não incorporados. No registro a seguir, um dos auxiliares dos “trabalhos” realiza uma unção de descarrego em um fiel utilizando um manto vermelho, no qual o consulente toca ou é envolvido

Fotografia 6 – Momento do “Mistério do manto”, em que os consulentes em fila recebem do auxiliar uma “unção de descarrego tocando ou envolvendo-se no manto, considerado sagrado.



Fonte: pesquisa direta realizada no Culto de Mistérios/ 2019

Segundo acreditam, o manto, após passar por um momento de orações e imersão em óleo e água benzidos, passa a ter poderes de purificação do corpo das doenças físicas além de limpar espiritualmente o consulente. O trabalho mágico toma a maior parte do culto, que não tem um tempo estabelecido para terminar⁹¹. Para a Apóstola “ *quem determina o tempo que quer trabalhar é o espírito. Não se pode impedir.*” A medida que as demandas de consulentes termina, os fiéis vão saído do transe. A apóstola faz uma oração e a palavra é passada novamente

⁹¹ Tem em média entre três e quatro horas de duração

para o Pastor. O mesmo dá alguns avisos sobre as atividades religiosas e administrativas e encerra os trabalhos com uma oração final.

Pelas formas de manipulação das magias no culto pentecostal como, por exemplo, os giros contínuos que estimulam o vômito e o desmaio, ou ainda as supostas profecias que coincidem com as necessidades dos consulentes, relacionadas ao desemprego, dependências químicas, desarmonias no lar, depressões e outras patologias, é oportuno retomar o pensamento de Weber, no sentido de refletir até que ponto a Apóstola apropriou-se das experiências e vivências pessoais na obtenção de seus objetivos mágicos, considerando que, para o autor, a ação mágico-religiosa, que é voltada para este mundo, é sempre orientada por regras de experiências e não pode se desvincular do círculo das ações cotidianas. A ênfase nos ritualismos mágicos para fins de atendimento terapêutico apontam para esse sentido e salientam ainda mais a aproximação da estrutura de funcionamento do culto pentecostal à Umbanda. A narrativa anterior traz uma síntese dos Cultos de oração pelas causas impossíveis, Culto de Libertação e Culto de Mistério na Igreja Local que, em vias de regra, mantém a mesma ordem litúrgica e ritualística semanalmente, não havendo muita distinção entre uma reunião e outra. Pelo que pude perceber a partir da observação dessas três reuniões, a Igreja Local assume características que em muito se assemelham ao que Souza observou em suas pesquisas sobre a Umbanda. Ele conclui que

a Umbanda assimilou a lógica da oferta de bens simbólicos para a conquista e manutenção de seu espaço no campo religioso contemporâneo, marcado pelo pluralismo cultural e pela competição dos adeptos. Para tanto ela mantém os antigos traços do catolicismo popular, do ritualismo mágico, do atendimento direto às aflições das camadas populares. Aí o terreiro é referência no bairro pobre e tem um caráter de agregação comunitária. Os guias são reconhecidos como benzedores, milagreiros, protetores que quebram demandas e abrem caminhos, enfim, agentes solucionadores de problemas diversos da população local. (SOUZA, 2011, p. 315)

Embora a conclusão de Souza seja em relação às práticas da Umbanda, se atribuirmos o comentário do autor à realidade da Igreja Local, todas as considerações feitas na

citação são cabíveis sem nenhuma adaptação ao texto. Nos embates de poder com as grandes instituições evangélicas ditas oficiais, as igrejas pentecostais independentes utilizam-se da oferta de bens simbólicos para a conquista de seu espaço e reconhecimento institucional no disputado campo evangélico, bens estes, resultantes da aglutinação de traços da religiosidade popular. O caráter agregador da Igreja na comunidade local também é um fator de semelhança, principalmente pelo papel de solucionadores de problemas espirituais a que se propõem. Não se pode esquecer, no entanto, que a relação da Igreja Pentecostal com a Umbanda não se encerra nas semelhanças. Infelizmente, a umbanda e outras religiões afro-brasileiras representam um dos principais inimigos dos grupos pentecostais, talvez pelo motivo explicado por Eliane Moura (2013) de que a imagem de um inimigo restauraria a fé daqueles que se sentem inseguros diante de um futuro incerto.

Nesse cenário de semelhanças e divergências, cabe aqui também propor ainda, sob a perspectiva do pensamento de Durkheim no tocante a religião e magia, a seguinte reflexão: os rituais da Igreja Local, a exemplo dos demais grupos pentecostais independentes, são envoltos na magia, no entanto, há nesses grupos, além de vínculos duráveis dos membros com seu líder, uma prática religiosa comum a um mesmo corpo moral. Do mesmo modo, na estrutura de funcionamento da umbanda, a magia é elemento central e seus membros também mantêm um vínculo estável com a mãe de santo, sendo partícipes de um mesmo corpo moral, numa relação simbólica de parentesco. Sendo assim, levando em conta o entendimento de Durkheim de que não existe Igreja Mágica, do ponto de vista institucional, cabe a seguinte provocação: até que ponto os grupos pentecostais independentes podem ser considerados Igreja, e até que ponto o terreiros de Umbanda não o são? Embora a afirmação de Durkheim esteja contextualizada em um determinado período e situação histórica específicos, refletir nesse sentido serve para reforçar a compreensão do dinamismo do fenômeno religioso e perceber o quanto as estruturas e concepções religiosas mudam ao longo da história. Souza, por exemplo, ao estudar a figura do Baiano, entidade relativamente nova no panteão da Umbanda, identificou

uma tenda espírita de Umbanda que, segundo ele, virou templo⁹². “A gira dessa casa Umbandista surpreende pela mistura de elementos de culto, pelo clima de espetáculo que se cria e pela ênfase na prática discursiva.”(SOUZA, 2011, p. 311). Enquanto a Tenda Espírita de Umbanda pesquisada pelo autor, sobretudo pela ênfase na prática discursiva, parece caminhar para uma aproximação à estrutura de funcionamento de um culto evangélico, muitos segmentos evangélicos pentecostais aproximam-se da lógica dos terreiros, o que se evidencia no que até aqui tem sido apresentado. Ao que parece, o fenômeno estudado na presente pesquisa não é uma exclusividade das igrejas pentecostais, mas resulta do dinamismo das religiões contemporâneas brasileiras, principalmente as populares.

2.3 O LOUVOR PENTECOSTAL: AO SOM DO ATABAQUE, UMA ANALOGIA AOS PONTOS CANTADOS

Tradicionalmente, a música é um elemento essencial no culto cristão por representar, no imaginário religioso, uma das formas de conexão do mundo real com os seres superiores do mundo espiritual, seja para petição, agradecimentos, louvor ou adoração. É também pelas narrativas musicais que são apregoadas as doutrinas e as tradições de muitos grupos religiosos. No que se refere a alguns segmentos pentecostais, em particular, à Igreja Local, a presença de elementos que os aproximam à estrutura de funcionamento da gira de Umbanda estende-se à musicalidade no culto. A discrepância em relação ao culto evangélico tradicional é perceptível até para um observador leigo ou menos atento. Em igrejas evangélicas brasileiras alinhadas ao protestantismo histórico, ainda é possível encontrar heranças da cultura religiosa europeia e algumas norte-americana no uso de instrumentos musicais mais clássicos, como o piano e o violino, no uso de hinários, cancionários oficiais de algumas denominações⁹³,

⁹² “O templo espiritualista Marco Antônio, que até quatro anos atrás chamava-se Tenda Umbandista Marco Antônio, funcionava há 23 anos no número 781, da Avenida Cantareira, no Alto de Santana”. (SOUZA, 2011, p. 310)

⁹³ Alguns hinários ainda são usados nos cultos tradicionais tais como o *Cantor Cristão*, primeira versão publicada em 1891, *Hinário para o Culto Cristão*, publicado em 1991, ambos oficiais das Igrejas Batistas; Harpa Cristã, hinário oficial das Assembleias de Deus, lançado em 1922; *Salmos e Hinos*, usado pela primeira vez em 1961. É adotado por diversas denominações. Dentre outros.

no rebuscamento das composições musicais etc., além de uma postura discreta e contrita do fiel durante o momento do louvor⁹⁴. Isso se deve à influência das diferentes denominações protestantes chegadas ao Brasil ao longo do século XIX que, segundo Camargo(1973), como visto no primeiro capítulo, se agruparam em dois polos: as protestantes de imigração, representadas pelos Luteranos e Anglicanos, cuja ênfase de suas vindas era preservar o patrimônio cultural e os interesses de imigrantes alemães e outras minorias étnicas estabelecidas no Brasil; e as protestantes de missão ou de conversão, oriundos principalmente dos EUA, representadas por missionários presbiterianos, batistas e metodistas, que vieram com a missão específica de difundir e expandir a confissão protestante, ligados à Igrejas norte-americanas de maioria branca. No entanto, com a chegada e os desdobramentos do movimento pentecostal nas três ondas de renovação, muitos segmentos evangélicos vão se “abrasileirando”, afrouxando as fronteiras dogmáticas, inserindo novos elementos das mais variadas culturas religiosas, promovendo mudanças que se evidenciam também na música. Em se tratando de mudanças culturais, Roque de Barros Laraia, reconhecendo a cultura como um processo dinâmico, afirma que existem dois tipos de mudança: “uma que é interna, resultante da dinâmica do próprio sistema cultural, e uma segunda que é o resultado do contato de um sistema cultural com um outro.”(LARAIA, 1986, p. 96). Ele explica que,

No primeiro caso, a mudança pode ser lenta, quase impercebível para o observador que não tenha o suporte de bons dados diacrônicos. O ritmo, porém, pode ser alterado por eventos históricos tais como uma catástrofe, uma grande inovação tecnológica ou uma dramática situação de contato. O segundo caso, como vimos na afirmação do Manifesto sobre aculturação, pode ser mais rápido e brusco. (Ibdem, p. 96)

O *Manifesto sobre aculturação*,⁹⁵ ao qual o autor se refere reconhece que o segundo caso, ou seja, o contato de um sistema cultural com outro, estimula a mudança mais brusca. Para Laraia, “este segundo tipo de mudança, além de ser o mais estudado, é o mais atuante na

⁹⁴ O momento do “Louvor” é o ato litúrgico, assim denominado pela maioria das igrejas que adotam o culto mais tradicional, em que se entoam cânticos de louvor e adoração a Deus.

⁹⁵ Resultado de um Seminário realizado na Universidade de Stanford, em 1953.

maior parte das sociedades humanas” (Ibidem, p. 96). As mudanças na forma como a música e outros elementos são representados no culto das igrejas pentecostais independentes em relação aos demais grupos evangélicos, tendo por base o culto da Igreja Local, apontam para uma leitura sob a perspectiva do segundo caso apresentado no Manifesto e defendido por Laraia. Não pretendo fazer uma abordagem do fenômeno estudado a partir da concepção de aculturação. De qualquer modo, vale considerar, desse pensamento, o ritmo mais rápido e brusco com que as igrejas pentecostais a partir da década de 1970 se distanciaram das ênfases do protestantismo histórico e se aproximaram, por afirmação ou negação, de outras culturas religiosas e o quanto isto é perceptível até por um observador sem bons dados diacrônicos. Remanescentes do protestantismo, estes grupos não guardam quase nada de suas origens, nem europeias nem norte-americanas⁹⁶, quando o assunto é a música no culto, por exemplo. Dentre outros fatores, o trânsito de fiéis pelas mais variadas religiões brasileiras no século XX, segundo registros apresentados no primeiro capítulo, viabilizaram o contato entre as diversas culturas que constituíam o cenário religioso brasileiro, sobretudo, no espaço urbano em expansão. A exemplo da amalgama entre culturas religiosas que deram origem à Umbanda e dos rearranjos elaborados pela IURD, o pentecostalismo independente parece ter sido fruto de um mesmo processo, ou seja, do contato com outras culturas externas à suas origens.

Um primeiro ponto de contato da estrutura de funcionamento do culto da Igreja Local com a ritualística da Umbanda no que se refere à musicalidade está no próprio cancionário⁹⁷. Como visto, muitas das igrejas mais próximas ao protestantismo histórico fazem uso de hinários com canções bem elaboradas do ponto de vista das técnicas musicais cuja temática traduz o sentimento protestante reformista, como no exemplo a seguir,

⁹⁶ Refiro-me às igrejas protestantes de maioria branca e tradição ocidental.

⁹⁷ livro impresso ou manuscrito que contenha uma coletânea de canções, e por extensão, o registro sonoro destas canções.

Imagem 2 – Trecho do Hino Castelo Forte, composto - letra e música - por Martinho Lutero em 1529.

Castelo Forte
Ein feste Burg ist unser Gott

Musica: Lutero (1483-1546)

33

1. Cas - te - lo for - te é nos - so Deus. Re - ti - glo e for - ta - le - za. Com -
 2. A nos - sa for - ça ná - da faz. Es - ta - mos, sem, per - di - dos. Mas
 3. Se nos qui - ses - sem de - vo - tar, De - mō - nos não con - ta - dos. Não
 4. Sem, que a Pa - lá - vras ven - ce - rá. Sa - be - mos com cer - te - za. E

Fonte: Hinário Adventista do Sétimo Dia⁹⁸. Disponível em <https://musicaeadoracao.com.br/33403/hinario-adventista-do-setimo-dia-033/>. Acesso em 01 de dezembro de 2019.

Esse é um dos mais emblemáticos Hinos do cancionero evangélico tradicional pois, além de sua representação sacra, possui valor histórico⁹⁹ uma vez que tem como compositor o principal protagonista da reforma protestante além de trazer em sua letra o sentimento reformista. No culto da Igreja Local, embora a celebração inicie, geralmente, com a execução de um Hino da Harpa Cristã, o hinário é pouco explorado, limitando-se a alguns hinos que se tornaram mais populares dentro do cancionero, o que representa um dos poucos pontos de contato que ainda restam com a origem protestante. A maior parte do momento musical é dedicada aos corinhos de fogo. São canções constituídas por uma ou várias estrofes, em geral, com versos curtos e repetitivos. As narrativas traduzem as ênfases desse novo segmento evangélico, como no trecho a seguir,

É no batuque do pandeiro Deus quer dar Vitória (repete três vezes)
É no batuque do pandeiro Deus quer dar Vitória (repete três vezes)
É no batuque do tamtam que Deus quer dar Vitória (repete três vezes)
É no batuque do tamtam que Deus quer dar Vitória (repete três vezes)

⁹⁸ No Brasil, além do Hinário adventista, o hino *Castelo Forte* foi introduzido nos hinários batistas “Cantor Cristão”, hino 523 e “Hinário para o Culto Cristão”, hino 406; no hinário das Assembleias de Deus “Harpa Cristã”, hino 581; no hinário “Salmos e Hinos”, hino 640.

⁹⁹ O hino *Castelo Forte* é composto por quatro estrofes, com nove versos cada. Segundo fontes, foi escrito possivelmente, para a Dieta de Spira, ocasião em que os príncipes alemães assinaram seu protesto contra a revogação de seus direitos e por isso foram chamados de “protestantes”. É considerado como o hino universal do evangelismo e foi inspirado no Salmos 46

De autoria não identificada, esse corinho de fogo¹⁰⁰ é um dos preferidos para abrir “os trabalhos de mistério” do culto da Igreja Local. A letra vai variando segundo a criatividade da Apóstola ou de quem estiver conduzindo o momento musical. À promessa de vitória, segue-se no corinho uma chamada à guerra, com a repetição do verso “*guerreia, guerreia, guerreia, que Deus vai dar vitória*”. É importante lembrar que o inimigo contra o qual se guerreia e se tem a vitória é, em sua grande maioria, representado pelas entidades e pela cultura religiosa afro-brasileira, como visto em análises anteriores. O trecho, além de sugerir que a vitória prometida por Deus está associada ao toque do instrumento musical, também aponta os tipos de instrumentos musicais utilizados, nesse caso, o pandeiro e o tamtam¹⁰¹. No desdobramento do corinho, outros instrumentos vão sendo mencionados, como a guitarra, o triângulo e a bateria, o que revela a mistura de instrumentos musicais de diversas origens culturais, como no registro a seguir, em que uma espécie de órgão eletrônico divide espaço com os atabaques

Fotografia 7 – alguns instrumentos utilizados pela Igreja Local: atabaques, violão e órgão eletrônico.



Fonte: pesquisa direta realizada no Culto da Família, na Igreja Local/ 2019

¹⁰⁰ A letra na íntegra está disponível em <https://www.musixmatch.com/pt-br/letras/Fogo-no-P%C3%A9/Abertura-Ao-Vivo>. Acesso em 03 de dezembro de 2019.

¹⁰¹ É um tipo de instrumento de percussão, semelhante ao atabaque

Embora seja utilizada uma variedade de instrumentos musicais, os de percussão, como os atabaques e outros tipos de tambores ocupam lugar de destaque numa adequação aos ritmos predominantes para os corinhos de fogo, cuja cadência muito se assemelham aos pontos cantados da Umbanda. Esse é um segundo ponto de contato que destaco nessa análise. Tradicionalmente, os tambores são instrumentos sagrados nas religiões afro-brasileiras. a Ialorixá explica que “*é pelo toque do atabaque que são feitas as comunicações entre os homens e seus guias e Orixás. Existem diferente toques para cada tipo de orixá ou entidades específicas*”. No culto da Igreja Local, o toque do atabaque parece ser um marcador dos variados momentos da celebração. É a partir da batida do tambor que tem início o momento do mistério. É perceptível a mudança de comportamento dos fiéis de uma postura contrita à uma atitude eufórica com ações frenéticas¹⁰² quando iniciam os corinhos de fogo ao toque dos tambores. Das cadências mais lentas às mais aceleradas, o tambor conduz todo o momento dos “trabalhos de mistério” descritos na sessão anterior, inclusive os momentos de transe, nos quais os fiéis, com gestos performáticos, principalmente com as mãos e braços, encenam batalhas com espadas e socos no ar.

Além da ênfase na guerra e na vitória, muitos corinhos de fogo também apresentam em suas letras um caráter disciplinador, como no exemplo a seguir,

*Um certo Herodes meu irmão,
Não quis adorar ao Senhor,
Morreu comido de bicho,
Porque não glorificou.
E hoje aqui nesta igreja,
Tem fogo poder e unção.
Se não quer ser comido de bicho,
Marcha logo com o Varão.
Se você não adorar
Vai ser comido de bicho (3x)*

¹⁰² Os fiéis denominam esse comportamento eufórico de “fervor pentecostal” ou “unção pentecostal”

O tom moralizante e ameaçador se mantém no desdobramento do corinho. Ao verso “*se você não adorar, vai ser comido de bicho*” seguem-se outros como “*quem fala mal do pastor*”, “*quem não gosta de dar o dízimo*” e “*quem põe gato no relógio*”, *vai ser comido de bicho*, assim por diante. Interessante ressaltar a adequação da letra¹⁰³ à realidade moral da Igreja Local e do cotidiano circundante, além das relações de poder dos líderes religiosos em relação a subalternidade dos fiéis. Sobre esse aspecto, Eliane Moura da Silva explica que,

As amargas experiências de pessoas e grupos sociais que vivem nestas situações de exclusão social, econômica e cultural, podem encontrar tradução nas metáforas religiosas de “batalha cósmica” e de participação num grande conflito como fontes de poder e de sentido ao seu próprio destino. (SILVA, 2013, p. 88)

Em um congregação religiosa de periferia, na qual os membros vivem, em sua maioria, em situação de exclusão socioeconômica e cultural, como no caso em estudo, a teatralização da batalha “cósmica”, assim como o triunfo sobre ela, narrados nos corinho de fogo, vão ao encontro das suas necessidades reais. Além disso, os corinhos apresentam um vocabulário mais inteligível que os Hinos Sacros, o que facilita a compreensão da mensagem e a memorização. O vocabulário de fácil compreensão, o uso de instrumentos de percussão e a cadência rítmica são características que aproximam, nessa leitura, os corinhos de fogo aos pontos cantados. Além disso, ambos parecem comungar de uma mesma lógica no que se refere à construção do imaginário de batalha e triunfo, o que é revelado nas narrativas. Assim, detenho-me, nessa análise, a aspectos perceptíveis em uma observação mais superficial, como as escolhas lexicais, a sonoridade e as expressões corporais, por exemplo, visto que não cabe na presente abordagem uma análise mais profunda dos pontos cantados da Umbanda dada a sua complexidade simbólica no imaginário umbandista. Segundo a Ialorixá, é “*um dos principais fundamentos. São eles que invocam as energias e servem para trazer as entidades*

¹⁰³ A letra na íntegra está disponível <https://www.lettras.mus.br/fogo-no-pe/1406504/>. Acesso em 03 de dezembro de 2019.

que vão trabalhar”. Há pontos específicos para cada linha de entidade, como por exemplo, o ponto a seguir, que é uma saudação a Ogum¹⁰⁴,

*nesta casa de terreiro
vim de longe pra rezar
rogo a deus pelos doentes
na fé de Obatala
Ogum salve a casa santa
os presentes e os ausentes
salve nossas esperanças
salve médiuns e crianças
nego velho ensinou
na cartilha de Aruanda
e ogum não esqueceu
como vencer a quimbanda
a tristeza foi embora
na espada de um guerreiro
e a luz do romper da aurora
vai brilhar neste terreiro*

Na saudação, Ogum é apresentado como um guerreiro detentor da vitória sobre o mal, que é, nesse caso específico, representado pela Quimbanda¹⁰⁵. Segundo a Ialorixá, Ogum é um símbolo de luta e conquista. Ela explica que quem necessita de proteção em alguma situação de perigo deve chamá-lo, pois é um Orixá que batalha e toma a frente dos seus. A maioria dos pontos cantados para Ogum, aos quais tive acesso, apresentam o Orixá com características de Guerreiro e vitorioso. O ponto a seguir reforça esse princípio,

*Ogum já venceu já venceu já venceu
Ogum vem de Aruanda e quem lhe manda é Deus
ele vem beirando rio ele vem beirando mar
oi salve santo Antonio da calunga, benedito e beira mar*

¹⁰⁴ É um Orixá patrono de uma das sete linhas de entidades da Umbanda. É sincretizado com São Jorge em várias regiões do país e com Santo Antônio na Bahia.

¹⁰⁵ a Ialorixá explica que a Quimbanda é um grupo religioso que, embora seja, por vezes confundido com o Candomblé ou a Umbanda, trabalha com Exus para o mal, aproximando-se das práticas da macumba propriamente dita, segundo ela. Por isso, representaria um inimigo para a Umbanda, que se presta às práticas do bem.

Além de Ogum, outros Orixás são representados nos pontos cantados com as mesmas características, como Oxóssi¹⁰⁶, por exemplo, que assume uma posição de rei ou guardião das florestas. Embora nas narrativas dos corinhos de fogo o personagem inimigo contra o qual se batalha seja diferente dos antagonistas representados nos pontos cantados, ambos se situam numa mesma lógica da batalha e da vitória sobre uma força adversária, contra a qual se luta e sobre a qual se tem total domínio a partir das manipulações mágicas. Ambas parecem compartilhar o imaginário da certeza do triunfo diante do opositor. Nesse sentido, concordo com o ponto de vista de Leonildo Silveira Campos (2011) quando afirma que as atitudes e as práticas, os rituais e as retóricas de um missionário, de um padre exorcista e de um pai de santo são muito semelhantes entre si, sendo o imaginário um ponto comum para a religiosidade popular latino-americana. Apesar das diferenças, que não podem ser negadas, os pentecostais independentes e a Umbanda, representados pelos grupos participantes dessa pesquisa, parecem beber de uma mesma fonte na elaboração de um universo mágico-religioso.

¹⁰⁶ No Imaginário da Umbanda e de outras religiões afro-brasileiras, Oxóssi é o orixá ligado às matas, aos animais, à fartura e à caça.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Observar o campo religioso me proporcionou uma rica e desafiadora experiência no sentido de tentar compreender o fenômeno social a partir dos pontos de contato entre práticas culturais tradicionalmente tão distintas e antagônicas. Ao adotar a história cultural e a antropologia como principais norteadores teórico-metodológicos, pude perceber na análise do objeto que o estudo das práticas culturais do pentecostalismo evangélico independente, no que diz respeito aos pontos de contato com a Umbanda, dá luz a uma variedade de caminhos para que se discuta o fenômeno numa perspectiva sociológica, sobre diversos temas no campo epistêmico. Os principais autores que orientaram o debate sobre o conceito de religião nesta pesquisa concordam que a religião é parte importante da memória cultural e do desenvolvimento histórico das sociedades. Esse pensamento coaduna com o escopo deste trabalho, uma vez que o pluralismo que constitui o fenômeno pentecostal, constatado sobretudo nos grupos independentes é, sem dúvidas, reflexo da memória cultural e do desenvolvimento histórico dos grupos religiosos formadores de uma cultura religiosa popular brasileira, o que se pôde perceber a partir dos percursos históricos dos grupos religiosos dos quais a Igreja Local é remanescente. Dada a diversidade de caminhos que a pesquisa oferece para uma reflexão crítica, optei por considerar algumas questões que se destacam na análise do objeto pesquisado. A primeira e, a meu ver, a mais relevante para o momento histórico-social, diz respeito ao avanço dos discursos de ódio e práticas assentes em preconceitos que se estabelece nos grupos pentecostais da terceira onda de renovação, revelado na observação das práticas da Igreja Local. O pluralismo que constitui essa vertente evangélica, resultante das amalgamas entre diferentes culturas religiosas, se contrapõe ao avanço dos discursos de ódio e ações de violência contra as religiões afro-brasileiras. Na atualidade, os discursos que representam essas novas experiências religiosas avançam cada vez mais em direção aos mais variados setores da sociedade. Presentes na mídia, em canais de TV, rádios e jornais, além das representações políticas das bancadas religiosas, passam a interferir no cotidiano não apenas dos grupos que representam, mas da sociedade como um todo. Porém, como percebe Eliane Moura da Silva, “o avanço visível do

pensamento religioso está sendo acompanhado de muitos atritos entre diversas expressões religiosas e dentro mesmo de igrejas formais”(SILVA, 2004, p. 7). O avanço das ideias pentecostais, que rompe as fronteiras da religião formal, é fomentador das perseguições à práticas das religiões afro-brasileiras, de maneira paradoxal, haja vista as semelhanças na estrutura de funcionamento do culto pentecostal às práticas da Umbanda, verificado na observação da Igreja Local. Nesse sentido, é inevitável discutir as questões de preconceitos, intolerância e racismo religiosos que envolve os discursos e as práticas dos grupos pentecostais, revelados na observação da Igreja Local e não raro publicizados nas redes de comunicação de massa. Alinhado ao pensamento de Eliane de Moura, acredito que “o pensar religião, no momento em que vivemos, tem que estar articulado com reflexões críticas sobre esquemas geradores de discriminação ou exclusão, inclusive os religiosos”. (SILVA, 2004, p.12). O aspecto plural resultante das amalgamas que caracteriza as igrejas pentecostais independentes deveria ser um argumento favorável à tolerância, no entanto, não é suficiente para minimizar as indiferenças e ações de violência. Nesse sentido, o papel salutar da diversidade e da diferença do qual tratam alguns teóricos não tem sido suficiente para conter a força dos discursos de ódio nesse contexto. Ao que parece, os grupos pentecostais independentes tentam transferir em maior escala para as religiões afro-brasileiras o mesmo sentimento que recebem das alas evangélicas mais conservadoras. Apesar do perceptível crescimento nas últimas décadas, essa vertente pentecostal ainda situam-se à margem das Igrejas Evangélicas ditas Oficiais. O enfraquecimento das igrejas alinhadas ao protestantismo histórico ao longo do século XX, como visto no primeiro capítulo, cedeu espaço para o avanço de um pensamento religioso que já nasce com ênfase na busca por um inimigo real com quem se possa guerrear e a quem se possa vencer, valendo-se do mesmo imaginário mágico-religioso do qual se alimenta a religiosidade popular brasileira, o que explica a presença de elementos análogos à cultura da Umbanda no culto pentecostal, que é um dos principais motivos pelos quais essa vertente evangélica é marginalizada pelas alas mais conservadoras alinhadas à cultura religiosa ocidental. Roque de Barros Laraia(1986), ao estudar o comportamento etnocêntrico de comunidades tribais em diversos lugares do mundo, aponta essa tendência que o homem tem de enxergar o mundo

através de sua própria cultura como motivo para que o mesmo considere-se predestinado por seres sobrenaturais para ser superior aos demais, sendo o seu modo de vida como o mais correto e o mais natural. Tais crenças, segundo Laraia, são fomentadoras do racismo, da intolerância, e, não raro, tentam justificar a violência contra os outros. A concepção do autor se torna nítida nas relação de poder que se estabelecem no quadro religioso brasileiro atual, revertidas em práticas racistas e atos de violências. Especificamente, no que se observa pela presente pesquisa, enquanto os grupos pentecostais independentes são subalternizados pelas Igrejas Evangélicas ditas oficiais, assumem para si o papel de dominadores sobre as religiões afro-brasileiras, em particular, a Umbanda.

Nesse cenário, esses pequenos porém numerosos grupos pentecostais situam-se em um interstício entre a subalternidade e a pretensa dominação. Essa é a segunda questão a ser considerada: a situação de entre-lugar dos grupos evangélicos pentecostais independentes e as novas relações de poder que se estabelecem a partir do surgimento desse novo segmento. Para Bhabha “ é na emergência dos interstícios - a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença- que as experiências intersubjetivas e coletivas de nação [nationness], o interesse comunitário ou a valor cultural são negociados”(BHABHA, 1998, p. 20). Com o surgimento desse novo segmento, é preciso tentar compreender como os interesses comunitários e os valores culturais passam a ser negociados nas relações endógenas e exógenas ao campo evangélico. O movimento de inclusão e negação de elementos da cultura religiosa afro-brasileira que acontece nas práticas e representações dos grupos pentecostais independentes, interfere diretamente nas novas relações hierárquicas no campo religioso, para além do cenário evangélico. Nesse processo de negociação, por uma lado, os pentecostais independentes, nos quais está representada a Igreja Local, sentem a necessidade de amalgamar elementos de diferentes culturas religiosas, inclusive da Umbanda, no sentido de atrair adeptos e ganhar terreno no cenário evangélico, lembrando o pensamento de Ricardo Mariano(1995), Liana Trindade (1981) e outros pesquisadores citados neste trabalho, o que pode tratar-se de uma estratégia propositada, estudada. Por outro lado, procuram manter aspectos das ênfases

litúrgicas e doutrinárias dos evangélicos tradicionais, numa tentativa de aceitação, legitimação e institucionalização social, dado o aspecto de marginalidade que as práticas religiosas associadas à cultura afro-brasileira ainda sofrem, motivo semelhante ao que levou à inclusão do Espiritismo Kardecista nas práticas da Umbanda nas primeiras décadas do século XX. Esse aspecto ambíguo coloca os pentecostais independentes em uma situação de fronteira. Para Bhabha (1998), é na situação de fronteira que os grupos subalternizados se situam em relação ao poder e elaboram suas estratégias de dominação, já que o entre-lugar, segundo ele, proporciona maior visibilidade das estruturas de saber e de poder. Segundo o autor, “esses “entre-lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação - singular ou coletiva - que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação”(BHABHA, 1998, p. 20). A posição em que se encontram os pentecostais independentes no cenário evangélico permite-lhes liberdade para elaborar e reinventar crenças e ritos a partir dos rearranjos e ressignificação de bens simbólicos ofertados pela diversidade cultural fomentadora de uma religiosidade popular cada vez mais expressiva no Brasil.

Isso aponta para a última questão a ser considerada nesta reflexão: o avanço de um novo modelo de Igreja caracterizado pela oferta de serviços terapêuticos e de assistência espiritual, tendo como principal recurso a manipulação das ações mágico-religiosas resultantes da abertura às práticas religiosas populares em contrapartida ao distanciamento dos pentecostais independentes das ênfases que caracterizam tradicionalmente os evangélicos. O modelo de Igreja Evangélica alinhada ao protestantismo histórico, cuja característica principal, desde os primeiros trabalhos missionários, é a exigência da leitura bíblica, como aponta Camargo(1973), é quase imperceptível nas Igrejas pentecostais Independentes. Tendo como parâmetro a grade de programação semanal da Igreja Local, apresentada no Quadro 5, é possível constatar que a ênfase desse segmento concentra-se nas práticas de terapias e outros serviços espirituais. A forma de referir-se aos encontros religiosos como “sessões” ou “trabalhos” ao invés de

“culto”¹⁰⁷ já revela a finalidade predominante nas reuniões, o que reverbera outra característica que aponta para um novo modelo de Igreja: a presença constante de curiosos e consulentes, ou seja, pessoas necessitadas de auxílio espiritual, mas que não possuem nenhum vínculo formal com a agremiação. A rotatividade de pessoas a cada reunião e a não existência de um cadastro de membros revelam a despreocupação da manutenção de vínculos duradouros entre a liderança e os indivíduos participantes das reuniões. Vale, nessa reflexão, retornar ao conceito de Igreja defendido por Durkheim, não no sentido de refutá-lo, mas no intuito de indagar até que ponto os conceitos podem e devem ser repensados, considerando o dinamismo do sistema cultural, de que tratam Geertz, Laraia e Sahlins, por exemplo. Para Durkheim (1996) a diferença essencial entre religião e magia é que na religião há vínculos duráveis na relação entre o líder e os indivíduos que façam deles membros de um mesmo corpo moral, ao passo que as crenças religiosas são sempre comuns a uma coletividade determinada o que, para ele, caracteriza uma igreja. Ou seja, para o autor, a falta de vínculos duradouros caracteriza a magia e não a religião, não existindo igreja mágica. Se considerarmos o raciocínio do autor e as leituras das práticas da Igreja Local apresentadas neste trabalho, cabe indagar: como classificar esse novo segmento? Como visto na questão anterior, se por um lado, os pentecostais independentes classificam-se como Igreja Evangélica, e assim são popularmente conhecidos pela manutenção de algumas ênfases, por outro lado, são negados pelas alas ditas oficiais, além do que, as ênfase na magia e inclusão de elementos análogos às práticas das religiões afro-brasileiras, observados nesse trabalho, deixam claro o distanciamento de suas origens. Além disso, o discurso de ódio em relação à cultura religiosa afro-brasileira, posto como questão primeira dessas considerações, pode ser resultado de uma indefinição e incompreensão das próprias práticas desse segmento. A liberdade religiosa da qual desfruta essa nova vertente traz consigo essa relação confusa com os elementos simbólicos e com as reinvenções de práticas e ritos, revelando um caráter ambíguo.

¹⁰⁷ Terminologia ainda utilizada nas Igrejas Evangélicas tradicionais para referir-se a maioria das celebrações e atos litúrgicos.

O trabalho desenvolvido até aqui não propõe respostas a indagação sobre como classificar esse novo segmento religioso, tampouco esgotar a discussão sobre as outras questões levantadas nessas considerações. No entanto, estar no campo me proporcionou repensar a religiosidade popular brasileira numa perspectiva da história cultural a partir da incursão no objeto pesquisado. Como propõe Eliane Moura da Silva(2007), estudar a religiosidade no novo milênio significa reconhecer e integrar novos códigos em que gênero, etnia, classe façam parte das formas de expressão espiritual, dos conflitos institucionais e dos novos movimentos religiosos. Como parte do sistema cultural, o campo religioso é dinâmico e, reafirmando o que apresentei na introdução deste trabalho, a temática religiosa, como parte integrante da cultura universal, sempre apresentará novos fenômenos que resultarão no aparecimento ou a percepção de novos objetos, que suscitarão ao pesquisador a inquietação na busca de respostas que, naturalmente, se transformarão em novos questionamentos, traduzindo a busca que representa a própria existência humana.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. **O protestantismo na América Latina - sua função ideológica e possibilidades utópicas**. In: ALVES, Rubem. Dogmatismo e tolerância. São Paulo: Paulinas, 1982.
- BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BASTIDE, Roger. **Religiões Africanas no Brasil**. Contribuição a Uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.
- BIRMAN, Patrícia. **Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos**. SANCHIS, Pierre (Org.) **Fiéis & Cidadãos. Percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, p 59-86, 2001.
- BRAGA, Erasmo; GRUBB, K. **The Republic of Brazil: Survey of Religious Situation**. Londres: World Dominion Press, 1932.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Católicos, protestantes, espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. **Pentecostalismo e Protestantismo “Histórico” no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças**. Horizonte, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p.504-533, jul./set. 2011 - ISSN: 2175-5841
- CHARTIER, Roger. **O mundo como representação**. Estud. av. vol.5 no.11. São Paulo: Revista das Revistas, Jan./Abr. 1991. versão On-line ISSN 1806-9592
- _____. **A história cultural entre práticas e representações**. Trad. de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difusão Editora, 2002
- _____. **A “Nova” História Cultural Existe?** In: LOPES, Antônio Herculano; VELLOSO, Monica Pimenta; PESAVENTO, Sandra Jatahy (orgs.). **História e Linguagens: texto, imagem, oralidade e representações**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.
- COSTA, Joaquim. **Sociologia da religião: uma breve introdução**. Aparecida: Editora Santuário, 2009.
- DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FRESTON, Paul. **Evangélicos na Política Brasileira: História Ambígua e Desafio Ético**. Curitiba: Encontro Editora, 1994.

GEERTZ, Clifford. “**Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura**”. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989

HANEGRAAF, Hank. **Cristianismo em crise**. Rio de Janeiro: CPAD. 1996

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e religião: abordagens clássicas**. Trad. Ivo Storniolo. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986

LUKES, Steven. **Émile Durkheim, su vida y su obra**. Madrid: Centro de investigaciones sociológicas, 1984

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostalismo: os Pentecostais Estão Mudando**. Dissertação de mestrado. São Paulo, FFLCH-USP, 1995.

MATOS, Alderi de Souza. **Breve histórico do protestantismo no Brasil**. Porto alegre: Vox Faifae. v. 3, n. 1. 2011.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Pesquisa social. In: **Trabalho de Campo: contexto de observação, interação e descoberta**. 31ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

MACEDO, Edir. **Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?**. Rio de Janeiro, Universal Produções, 1987.

MACEDO, Roberto Sidnei. **Um rigor outro sobre a qualidade na pesquisa qualitativa : educação e ciências humanas** /Roberto Sidnei Macedo, Dante Galeffi, Álamo Pimentel ; prefácio Remi Hess. - Salvador : EDUFBA, 2009.

MENDONÇA, A. G. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1984.

MOTT, Luiz. **Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu**. In: SOUZA, Laura de & Mello e.(org.). **História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América**. Vol. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

OLIVEIRA, José Henrique Motta. **Das macumbas à Umbanda: a construção de uma religião brasileira (1908-1941)**. Rio de Janeiro, 2003. 57 f. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em História) – Centro Universitário Moacyr Sreder Bastos, 2003.

ORO, Ari Pedro. **O neopentecostalismo Macumbeiro**. REVISTA USP, São Paulo, n.68, p. 319-332, dezembro/fevereiro 2005-2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa; NUNES, João Arriscado. **Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. (Org.), **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, pp. 25-66.

SAHLINS, Marshal David. **Ilhas de histórias**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1987.

SOUSA, Bertone de Oliveira. **Historiografia do protestantismo no Brasil: percursos e perspectivas**. Revista Mosaico, v. 5, n. 2, p. 171-179, jul./dez. 2012

SOUZA, André Ricardo de. **Baianos, novos personagens afro-brasileiros**. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira**. Rio de Janeiro, Pallas, 2011.

SILVA, Eliane Moura. **Religião, Diversidade e Valores Culturais: conceitos teóricos e a educação para a Cidadania**. São Paulo: Revista de Estudos da Religião N°, 2004, pp. 1-14

_____. **Estudos de Religião para um Novo Milênio**. In Karnal, L (org.), **História na sala de aula: conceitos, práticas e propostas**. São Paulo: Ed. Contexto, 2007, pp. 205-215.

_____. **O fanatismo religioso: representações, conceitos e práticas contemporâneas**. In Marin, Jérri Roberto (org.), **Questões de religiões: teorias e metodologias**. Dourados-MS : Ed. UFGD, 2013, pp. 75-92

PEREIRA, Linconly Jesus Alencar. **A umbanda em Fortaleza : análise dos significados presentes nos pontos cantados e riscados nos rituais religiosos**. Fortaleza, 2012. 142 f. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2012.

PORDEUS JR., Ismael. **Os processos de reetnização da Umbanda no Ceará**. Revista das Ciências Sociais. v. 34, n. 2, p.79 a 87, 2003.

PRANDI, Reginaldo. **De africanos a afro brasileiros: etnia, identidade, religião**. *Revista USP*, São Paulo, nº 46, p. 52-65, junho-agosto, 2000.

_____. **Mitologia dos Orixás**. Ilustrações de Pedro Rafael. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

TRINDADE, L. M. S. **Exu: símbolo e Função**. Revista de Estudos africanos da USP, São Paulo, N. 4, p. 131-133, março, 1981.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo : Companhia das Letras, 2004.

_____. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**; tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; Revisão técnica de Gabriel Cohn, 4ª edição - Brasília, DF : Editora Universidade de Brasília, 2012.