

Um “Alarido” Neopentecostal: Diversidade e Ressignificação Simbólica na Igreja Universal do Reino de Deus*

Adailson Jose Rosendo Bomfim

Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais Universidade Federal de Sergipe, 49110-000 São Cristóvão-SE, Brasil

adailsonbomfim@hotmail.com.

(Recebido em 30 de janeiro de 2007; aceito em 28 de setembro de 2007)

A busca de uma dimensão religiosa para a existência parece ser o desafio supremo do homem “contemporâneo”, insatisfeito com a visão racional de mundo que o pensamento científico e materialista lhe apresenta como discurso de verdade. Há um outro em cada um de nós, meio adormecido e enterrado no inconsciente, que não se vê refletido nesse saber e clama por outras categorias explicativas do cosmo que venha restabelecer o sentido da vida. Nesse aspecto crucial, a IURD surge no cenário religioso brasileiro como uma grande “aldeia” que oferece uma diversidade de bens simbólicos de outras religiosidades. O presente artigo visa dar um passo inicial no nosso projeto para dissertação de Mestrado em Sociologia que se propõe analisar, particularmente, de que maneira os bens simbólicos “afro-espíritos” são ressignificados e retrabalhados no interior da Igreja Universal.

Palavras-chave: ressignificação, bens simbólicos, “afro-espíritos”, IURD.

The search for a religious dimension to the existence looks to be the highest challenge of the contemporary man, unsatisfied with the rational view of the world that the materialist and scientific thought presents to them like truth discourse. There is another in us, way asleep and plunged in the unconsciousness, who not see it reflected in this know and it want for others explaining categories of the cosmos that re-establish the life sense. In this crucial aspect, the IURD rises in the Brazilian religious scenery like a big village that offers a variety of symbolic properties. This article aim to gives a first step in the our project of dissertation to the master that aim to analyzes, specifically, how the afro-spirit's symbolic properties are re-meant and re-worked in universal church.

Keywords: re-means, symbolic properties, afro-spirit, IURD

1. INTRODUÇÃO

As transformações sócio-culturais fruto do incremento tecnológico que envolveu particularmente o mundo ocidental fizeram com que os “pós-modernos” anunciassem de forma categórica a “morte de Deus” e o predomínio da racionalidade como meio para manter as regularidades sociais na construção de um novo tipo de sociedade, de cultura, enfim, de construção do mundo. Os “pós-modernos” entendem que para interpretar o real, a ciência substituiu a religião, levando à secularização do pensamento e da sociedade.

No entanto, com o fim das promessas secularizantes da modernidade, tais como a crença inabalável na ciência, progresso e socialismo, instaurou-se uma época de incertezas em que sistemas de crenças e de referências, que aparentavam tanta firmeza esvaziaram-se ao lado das utopias até então legitimadas pela tradição, ocorrendo assim, no meio de tamanha turbulência o ressoar de um “grande alarido”, que na perspectiva de BERGER (1973) seria um “rumor de anjos”, e no caso da Igreja Universal um “alarido” “afro-espírita”, termo utilizado para designar o candomblé, umbanda e o espiritismo kardecista, que ressoa fortemente na mídia atraindo diversos agentes em torno dessa religiosidade. Valendo salientar que o “aparente” retorno da religião ou mesmo a sua invisibilidade, sempre foi objeto de estudo de muitos estudiosos, que apontam como um processo de “reencantamento do mundo,” após um breve período de “desencantamento” (LUCKMANN, 1973). Nesse sentido, PIERUCCI (2001), ao analisar Weber, assinala que esse “desencantamento” é um fenômeno essencialmente religioso, que implica em uma tendência de se afastar a magia como meio de salvação.

Nessa perspectiva, o protestantismo histórico surgiu com o compromisso de “desmagificação” da religião, assumindo assim inicialmente uma postura elitista, atreladas a

uma cultura burguesa, individualista, capitalista, de supervalorização da racionalidade, crescendo por outro lado o movimento pentecostal e o neopentecostal, que reuniram em torno de si as classes mais populares (CAMPOS, 1997), e em outro extremo, a consolidação de outros grupos religiosos, mais voltados aos aspectos mediúnicos, como por exemplo, as religiosidades afro-brasileiras, o candomblé e a umbanda, e o espiritismo Kardecista.

Vale ressaltar que as religiões mediúnicas estão espalhadas em todo o território nacional. Segundo o último Censo de 2000, 1,9% da população brasileira afirmou pertencer a uma religião mediúnica; dentre elas: 1,3% (2.337.432 pessoas) mencionaram o segmento espírita e 0,3% (571.329 pessoas), o segmento afro-brasileiro. Mas esses números, segundo ORO (2006), sobretudo os relativos a religiões afro, estão subestimados, ao menos, pela metade do que outras pesquisas revelaram, e tal fenômeno se deve na concepção de PRANDI (2003) às peculiaridades históricas nas quais essas religiões se constituíram no Brasil e ao seu caráter sincrético daí decorrente, tornando-se bastante comum aos seguidores das religiões afro-brasileiras ainda se declararem católicos, principalmente nos redutos mais tradicionais.

Por outro lado, o termo pentecostalismo será usado para designar um movimento religioso surgido nos Estados Unidos no início do século XX, que prega o batismo com o Espírito Santo, evidenciado por meio de reações físicas, preferencialmente pela glossolalia ou o balbuciar de sons inarticulados. Desde 1906 o movimento pentecostal se irradiou, dando origem, em várias partes do mundo, a “grupos pentecostais”, uns autóctones, outros resultantes da chegada de missionários norte-americanos ou europeus. Nesse sentido e neste trabalho os “pentecostais” são todos aqueles que, vindos de classes sociais mais baixas, aderiram aos grupos religiosos, que fizeram dessa experiência mística, o seu caráter peculiar (CAMPOS, 1977).

Nos Estados Unidos há uma outra expressão para designar os grupos pentecostais onde lá são tratados como movimento carismático. Essa expressão, às vezes, é empregada indistintamente para designar todos aqueles que mesmo não fazendo parte das denominações pentecostais e até não aceitando o aspecto peculiar da glossolalia, consideram-se ligados às experiências com o Espírito Santo; mas tais pessoas são oriundas de camadas mais altas do estrato social, geralmente classes médias, e eclesiasticamente ainda mantêm alguma vinculação com as denominações históricas daquele país que atribui o termo “neopentecostalismo” a pessoas com mentalidade pentecostal, mas que se consideram adeptas de uma “renovação espiritual” dentro dos próprios quadros religiosos a que pertencem; sendo que esse tipo de neopentecostalismo ganhou força no mundo religioso norte-americano nos anos 70, período em que também começou a penetrar na América Latina, provocando o surgimento de novos grupos com essas características, assim como cisões nas principais denominações protestantes brasileiras, entre as quais, Metodista, Batista, Presbiteriana, Congregacional.

No Brasil encontramos, segundo FRESTON (1993), referências a um “pentecostalismo clássico”, cujos representantes principais são a Igreja Assembléia de Deus e a Congregação Cristã no Brasil; um pentecostalismo de “segunda onda”, representado pelas igrejas “O Brasil para Cristo”, “Deus é amor” e “Evangelho Quadrangular”, e em outro extremo, encontramos a Igreja universal do Reino de Deus (IURD), Igreja Internacional da Graça de Deus, Comunidade Sara a Nossa Terra, Igreja Renascer em Cristo entre outras. FRESTON (1993) ainda pontua que embora controverso, o termo neopentecostalismo refere-se àquele segmento neopentecostal que pertence à “terceira onda” pentecostal. Trata-se da forma pentecostal mais recente que se estrutura como organização burocrático-empresarial, usa a mídia, prega a teologia da prosperidade, faz uma relativa liberalização de costumes, etc., e é justamente nessa “onda” que a Igreja Universal será enquadrada nesse trabalho.

Vale salientar que a Igreja Universal fundada em 1977 por Edir Macedo, essa igreja neopentecostal brasileira alcançou crescimento espantoso na última década. De 269 mil adeptos, em 1991 atingiu 2,1 milhões em 2000. Está presente em 80 países de todos os continentes e tem cerca de 600 mil fiéis no exterior. No Brasil implantou sete mil templos, tem 14 mil pastores e 17 catedrais estão sendo construídas pelas construtoras Queiroz Galvão e Odebrecht. Sua visibilidade é enorme, por ser detentora da terceira maior rede de televisão, a Rede Record; e também pela diversidade administrativo-econômica, pela presença na política, pelos métodos arrojados de evangelização, pelo uso explícito de dinheiro, etc. a IURD, segundo pesquisa

realizada pelo Instituto Data Folha e publicada no jornal Folha de S. Paulo, é percebida pela população brasileira como a instituição que mais ganhou poder de influência entre 1995 e 2003.

E assim, igreja universal contribui fortemente para recompor o campo religioso brasileiro, pois até 1977 as igrejas até certo ponto, “sabiam qual era o seu lugar” num modelo sincrético hierárquico – que “combina a relação não-exclusiva com a aceitação da hegemonia institucional católica” -, após essa data houve um relativo rompimento desse modelo, pois a IURD se insurgiu contra o lugar secundário que o pentecostalismo ocupava no campo religioso dominado pelo catolicismo (ORO, 2006). E como tentaremos analisar o seu modo de ser evangélico identifica-se com entidades religiosas cultuadas pelas religiões mediúnicas, sobretudo as “afro-espíritas”. E nessa perspectiva, iremos trabalhar com as seguintes categorias analíticas: cultura, sincretismo, mundo mágico e bens simbólicos, com o intuito de dar um passo inicial à estruturação de nosso foco de estudo para uma futura dissertação de mestrado em Sociologia. Em outras palavras, para melhor nos situarmos na análise da resignificação dos bens simbólicos “afro-espíritas” na Igreja Universal do Reino de Deus em Aracaju.

2. CULTURA, SINCRETISMO E MUNDO MÁGICO.

O homem, segundo BERGER (1985), produz um mundo do qual é efetivamente parte integrante, esse mundo construído é o mundo da cultura, que tem como papel fundamental fornecer as estruturas firmes que lhe faltam para viver. Ainda segundo BERGER (1985) a sociedade não é somente o resultado da cultura, mas sua condição necessária, e apenas nela os produtos materiais e não materiais desenvolvidos pelo homem podem durar, denotando um padrão de significados transmitidos historicamente e incorporados através de símbolos. Nessa mesma direção HOUTART (2002) define a cultura como um conjunto das representações que os seres humanos fazem da realidade, no que tange as suas relações com a natureza, tanto com suas relações sociais, afirmando que é preciso estudar os fenômenos religiosos como parte das representações do mundo que entram na construção social.

Por outro lado, ELIADE (s/d) afirma que na construção do mundo há uma quebra da homogeneidade pela própria organização social e que no mundo religioso essa homogeneidade se quebra pela sacralização do espaço, onde ocorre a manifestação de um poder transcendente que deixa ao redor do ser humano um local fortemente marcado pelos sinais e objetos, verdadeiros sinais da manifestação do invisível no interior de um espaço. Havendo assim na concepção de DURKHEIM (2000) profunda rotura entre o sagrado e o profano, estabelecendo-se através dessa rotura uma relação heterogênea, hierarquizada e hostil. Nessa perspectiva, a religião é o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmo sagrado, o sagrado será aqui entendido “*como uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem, mas relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência humana*” (BERGER, 1985:38), havendo uma divisão entre coisas sagradas e profanas, que relacionadas entre si, desempenham um papel imensurável na análise do fenômeno religioso. Parece-nos que na Igreja Universal há uma “sacralização do profano” na medida em que condena os bens simbólicos “afro-espíritas”, adota-os como “sagrados” nos seus rituais.

Para GRAMSCI (1978) todas as religiões constituem uma multiplicidade de religiões distintas, frequentemente contraditórias, mas que convivem em um mesmo espaço; nessa mesma perspectiva, ORTIZ (1980) afirma que o sincretismo constitui uma forma de “unir pedaços das histórias místicas de duas tradições diferentes em um todo, que permanece ordenado por um mesmo sistema” (ORTIZ, 1980). Nesse aspecto, a religiosidade “afro-espírita” e neopentecostal fazem parte de um mesmo cenário no interior do campo religioso brasileiro, ou seja, o cenário da pluralidade e do sincretismo, e esses grupos apesar de antagônicos e disputarem espaços no mercado de bens simbólicos se aproximam e convergem na utilização de símbolos. Nesse aspecto, o campo religioso brasileiro sempre foi marcado pelo sincretismo, mesmo em épocas passadas dominadas pelo caráter monopolista. A modernidade brasileira tem se caracterizado pelo pluralismo religioso e pela agudização do sincretismo. Nesse ambiente de síntese de símbolos destaca-se a IURD, com o uso sistemático de símbolos de outras religiosidades, especificamente os “afro-espíritas”.

Vale ainda salientar que BOURDIEU (1999) identifica na sociedade contemporânea uma concorrência no campo de manipulação simbólica da vida privada e orientação da visão de mundo entre diversos agentes: clérigos, membros de seitas, psicanalistas, psicólogos e outros. Nesse sentido BOURDIEU (1999) afirma que a religião está sendo institucionalizada, havendo uma disputa acirrada pelo monopólio dos bens simbólicos por especialistas que expropria os seus fiéis, pois quanto mais fortes forem os sacerdotes, mais pobres de conhecimentos são aqueles outros, apesar da monopolização não impedir o auto-consumo dos bens religiosos, e assim a ideologia religiosa não “desceu do céu”, mas é produto das relações sociais que exige todo um processo de construção da sociedade (BOURDIEU, 1999).

Segundo Durkheim (2000), a forma mais simples de conceber a religião é a crença em seres espirituais, sendo esses “*sujeitos conscientes, dotados de poderes superiores aos que possui o comum dos homens*”, e essa qualificação abrange às almas dos mortos, aos gênios, aos demônios, tanto quanto às Divindades propriamente ditas. Nessa perspectiva, a religião tem como objeto regular as relações do homem com esses seres espirituais, e com esse fim ocorrem as preces, sacrifícios, ritos, etc. Para WEBER (1991) as almas, os deuses são construções simbólicas, mas que a religião tem uma concretude que se realiza através dos rituais em que há a materialização do simbólico, pois o espírito é invisível, mas concreto; havendo também com os rituais a profissionalização dos sacerdotes que são dotados de carisma. A Igreja Universal ao “eleger” o “encosto” como “marketing” religioso, parece-nos que seu valor simbólico é carregado de uma primazia que vai permear todas as ações rituais, que por sua vez, necessita de especialistas para conduzir tais cerimônias, e os pastores assumem um papel importantíssimo no grande alarido que a Universal provoca na mídia, anunciando-se como “caçadora de encostos”.

No pensamento de HOUTART (2002) o termo espiritualidade, não significa aludir, necessariamente, a Deus, mas estabelecer um debate profundo sobre a maneira de viver e pensar, e que a força do símbolo está em estabelecer uma “comunicação, criar a convicção e chamar ao consenso”; pois “*a linguagem religiosa só pode ser simbólica, e o símbolo não é o real experimental, nem o simples imaginário*” (HOUTART, 2002). É nesse sentido que o real é substituído pelo símbolo, que se torna real. E assim, segundo GEERTZ (1978) a religião enquanto padrão cultural, ou seja, um complexo de símbolos constitui uma fonte extrínseca de informações, em que os símbolos são usados para designar qualquer objeto ou coisa que serve como vínculo à concepção do significado (GEERTZ, 1978). Nesse aspecto, os símbolos reutilizados pela Igreja Universal de uma diversidade de religiões, mas particularmente os “afro-espíritas” possuem significados que são de suma importância para a continuidade e eficácia aos “propósitos” assumidos pela Igreja.

Segundo BERGER (1985) a ação de um ritual religioso consiste em fazer um “rememoração” das coisas que precisam ser feitas e ditas, reiterando as fórmulas sagradas, tornando presente os nomes e os feitos dos deuses, e que as representações dos rituais são feitas por seus atores, onde a fé é construída nessa ação social cotidianamente (BERGER, 1985). Na concepção de GIDDENS (1994), a continuidade das práticas sociais presume reflexividade, mas esta, por sua vez, só é possível devido à rotinização que as tornam as mesmas através do tempo e espaço; nessa perspectiva podemos assinalar que a religião mantém uma rotina de seus cultos, ou seja, é através de seus rituais que a fé de seus adeptos é mantida e cada vez mais aumentada; a religião se constitui em uma prática social que mantém um bom nível de regularidade social diante dos desafios da modernidade; havendo um constante monitoramento da ação entre seus membros para que não haja uma quebra da rotina e conseqüente perda da confiança nos sistemas simbólicos da religião. Na concepção de BOURDIEU (1999) os sistemas simbólicos como instrumentos de conhecimento e de comunicação só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados, pois o poder simbólico se constitui em um poder de construção da realidade, e os símbolos dessa forma são os instrumentos de integração social.

Nessa integração social, as igrejas são os locais em que as pessoas se unem e representam da mesma maneira o mundo sagrado traduzindo em práticas comuns, os ritos constituem assim, em regras de conduta que prescrevem como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas DURKHEIM (2000). A Igreja Universal, assim como outras religiosidades, reúne seus fiéis em suas diversas igrejas para a “comunhão” de seus bens simbólicos, assim como “religar” a criatura ao Criador para que tenham mais fé na providência divina.

MONTERO (1994) pontua que a sociedade contemporânea, apesar de sua racionalidade técnica, vive uma “crise existencial” e busca cada vez mais as práticas mágicas que a religião oferece, e que apesar dessas categorias serem vistas como antagônicas, o que ocorre é que essa racionalidade não se sobrepõe à magia, pois mesmo nas práticas mágicas pode ser encontrado um sentido lógico da ação, e essa contradição estaria diretamente ligada com sua capacidade de adequação subjetiva (MONTERO, 1994). Segundo FRAZER (1982) a magia é encarada como um conhecimento bastardo ou ainda inferior em relação à ciência, uma falsa associação de idéias e sentimentos, embora a magia já fosse o início da crença numa “natureza coordenada e uniforme”, pois o ser humano antes de ser animista e religioso, foi mágico. E assim a magia vai permear todas as religiosidades, mesmo aquelas tidas como “racionais”, como por exemplo, o Espiritismo kardecista ao utilizar seus símbolos de cura nos seus rituais.

3. AS “SESSÕES DE DESCARREGO” E OS BENS SIMBÓLICOS “AFRO-ESPÍRITAS”

A representação de uma figura invisível associada ao mal, o demônio ocupou como mal absoluto um lugar importante no imaginário cristão medieval, bem como nos tempos modernos e atuais. Particularmente no Brasil, a imagem do diabo cristão trazido pelos portugueses se encontrou com noções próximas de entidades cultuadas pelas religiões não européias, mas não se recobriu. Mesmo assim, deu-se um compartilhamento de crenças segundo o qual o mundo se encontra em constante tensão entre forças invisíveis: de um lado, demônios causadores do mal e da desordem; de outro, deuses associados ao bem e à ordem (ORO, 2006).

A teologia católica, no entanto, desde o século XVIII foi cada vez mais deixando de lado as questões demonológicas, as quais foram sendo apropriadas por forças periféricas: ocultistas, satanistas, amadores, grupos sectários marginais, algumas personalidades, etc. por outro lado a teologia liberal, católica e protestante, simplesmente evita o mundo demoníaco ou apenas o menciona como metáfora, um símbolo tradicional ou mesmo uma abstração. (KOLAKOWSKI, 1985). Com relação aos evangélicos, há duas vertentes teológicas, se por um lado os teólogos liberais distanciaram-se da tradicional demonologia cristã bem antes que os teólogos católicos; por outro, os fundamentalistas sempre mantiveram a crença de que os espíritos demoníacos intervêm diretamente na história do mundo (WENISCH, 1992). Constitui também este último o posicionamento doutrinário do pentecostalismo e do neopentecostalismo brasileiros, uma vez que para eles tem-se o diabo como o causador das doenças, conflitos, desempregos, alcoolismo, em outras palavras, o causador de todos os males orgânicos e sociais; e Jesus e o Espírito Santo que por outro lado, cura, acalma, dá saúde, dá prosperidade material e liberta de todos os males, de todos os pecados. Nesse aspecto, segundo MARIZ (1997) se nega a ação de outros seres espirituais como também se nega o livre arbítrio e a conseqüentemente às origens históricas do mal e do bem. E como a Igreja Universal reconhece e “legítima” a importância dos demônios como causadores dos males e problemas de toda ordem que afetam as pessoas e a sociedade, compreendemos que é de grande valia empreender esse breve recorte histórico para tentarmos contextualizar a Igreja Universal como a “maior caçadora de encostos” e nessa “caça” uma constante reutilização dos símbolos “afro-espíritas”, particularmente nas suas “sessões de descarrego”.

Nessa perspectiva faz-se mister ressaltamos que o aspecto metodológico na pesquisa social requer um diagnóstico bastante acurado do objeto a ser observado e tal escolha é permeada de diversos dilemas a ser enfrentados para que se vislumbrem com maior amplitude possível os discursos dos atores sociais envolvidos no processo de construção da realidade. Porém, diante de uma variedade de métodos e técnicas com suas vantagens e limites, optamos pelo interpretativismo de Geertz através de uma etnografia densa com o propósito principal de descrevermos com mais propriedade os rituais iurdianos com a utilização dos símbolos “afro-espíritas” que são ressignificados nas suas igrejas. Inicialmente realizamos um estudo piloto que serve primariamente para verificar se as hipóteses levantadas têm o mínimo de fundamento, como também medir até que ponto a metodologia tem eficácia naquilo que se busca analisar e compreender.

Vale ressaltar que GEERTZ (1978) ao privilegiar a ação social através da qual as formas culturais encontram articulação, possibilita-nos a construção weberiana de tipos ideais: “neopentecostalismo”, “iurdiano” e “afro-espírita”. Isso porque, percebemos o pentecostalismo e o campo religioso brasileiro como um cenário onde fenômenos complexos ocorrem cotidianamente, e cujos rótulos de “seitas”, “denominações” ou mesmo “igrejas” são categorias analíticas que objetivamente não nos servem com tanta facilidade. Nesse aspecto, concordamos com a atitude de ALVES (1979) e CAMPOS (1977) que escolheram o tipo ideal por ser, segundo os autores, uma das melhores maneiras de se apreender, no protestantismo brasileiro, e, particularmente nos iurdianos, aqueles traços fundamentais para a sua devida compreensão e interpretação. Realizamos também uma breve pesquisa bibliográfica para identificar os bens simbólicos do candomblé, da umbanda e do espiritismo kardecista, que através do método comparativo, da observação participante e da utilização de informantes-chaves verificar a convergência desses bens na igreja universal.

E foi com esse constructo teórico-metodológico que adentramos no campo iurdiano, onde assistimos às sessões de “descarrego” que sempre ocorrem todas as terças-feiras às 07h00min, 12h00min e às 19h00min na catedral da fé, onde identificamos os seguintes símbolos religiosos: toalha branca, vestes brancas utilizadas por pastores, oferta de rosa branca, “passes” coletivos, e principalmente a evocação e expulsão dos “encostos”. Vale destacar ainda que numa dessas sessões, realizada no dia 10 de outubro de 2006, foi anunciado pelos pastores que no dia das crianças haveria um culto especial de combate às oferendas de balas e bombons “amaldiçoados” pelos encostos (Cosme e Damião) que adoecem as crianças causando, dentre outros males, diarreias, bronquites asmáticas, etc. e nesse combate será oferecido um bombom “consagrado” para curar tais enfermidades. Ainda nas sessões de descarrego, segundo informante-chave, são ainda utilizados os banhos com ervas, sabonetes, sal grosso, aspersão com galhos de arruda que são banhados em sal grosso, e em outros rituais há utilização de água para ser ingerida durante os cultos ou levadas por seus féis aos respectivos lares.

Vale salientar que até o presente momento da pesquisa, ainda não identificamos todos os significados dos bens “afro-espíritas” dentro da igreja universal, mas apenas alguns elementos que foram visualizados em nossa pesquisa de campo, mas que requer uma análise comparativa mais acurada. No espiritismo kardecista, iniciaremos com o significado da água. Segundo MELO (1992), a água constitui um dos corpos mais simples e receptivos da terra, sendo um dos elementos que tem maior poder de absorção fluídica, e cita que Kardec ao analisar as modificações da matéria a partir da influência dos magnetizadores, tomou por base de experimentação a água, onde demonstra a modificação das suas propriedades pela transmutação por meio do fluido magnético, sob a ação da vontade humana, pois a água é suscetível de receber algumas modificações e de adquirir outras propriedades, inclusive terapêuticas, a partir da fluidificação, e que a cor e o tipo do vasilhame não têm nenhuma relevância, podendo dessa forma ser de vidro, plástico, metal, claros, opacos, transparentes, etc., basta apenas que seja limpo e isento de impurezas (MELO, 1992).

Em relação à utilização da água durante os rituais espíritas MELO (1992) pontua que os efeitos produzidos pela água fluidificada são múltiplos, cita alguns deles que enumeramos da seguinte forma:

1º) Às vezes, os efeitos são absolutamente opostos: alternativamente tônica ou laxativa, a água magnetizada fecha ou abre as vias de eliminação, segundo as necessidades do organismo, pois toda magnetização direta ou indireta tem por fim o equilíbrio das correntes e, conseqüentemente, o das funções. O efeito será tônico, quando houver excesso nas funções de eliminação e será laxativo quando as funções de condensação foram exageradas.

2º) O efeito laxativo da água magnetizada é notável e, às vezes, até instantâneo. Tomada em jejum e nas refeições, habitualmente, restabelece o equilíbrio das funções, fazendo assim desaparecer as prisões de ventre. A purgação pela água não abala e nem deprime; ao contrário, sente-se o doente mais animado e revigorado.

3º) A água magnetizada também favorece a transformação e a circulação do sangue.

4º) O uso externo da água magnetizada também é eficaz. Pode ser aplicada nas doenças de pele, como feridas, erisipelas, dertos, queimaduras, etc., como também nas moléstias dos olhos.

O passe, segundo MELO (1992), corresponde a uma troca de energias, que é feita pela imposição das mãos no paciente pelo médium, e que a depender da receptividade, pode ou não ter um efeito eficaz, ou seja, depende muito da fé do paciente em obter a cura e da boa vontade daquele que aplica tal recurso terapêutico. Ainda segundo o autor, há na utilização dos passes vários métodos e técnicas de aplicação que estão sujeitos às necessidades dos pacientes; porém, o mais utilizado nas casas espíritas, de um modo geral, são os passes dispersivos que alivia as necessidades mais imediatas dos pacientes. Nesse aspecto, entendemos como “passe” iurdiano a imposição das mãos do pastor sobre os seus fiéis, havendo a “expulsão” dos “maus espíritos” e a cura de doenças. Com relação à água utilizada nos rituais da IURD, segundo informante chave, pode trazer curas, se for utilizada com muita fé, informando que o pastor “santifica” a água através de orações.

No espiritismo, o “encosto” se refere aos espíritos obsessores de “desencarnados”, que recusam a abandonar este mundo e que necessita da energia dos vivos. Na umbanda e candomblé, particularmente, o “encosto” é associado ao “egun”, espírito de um morto que, sentindo-se solitário, procura levar consigo outras pessoas (ORO, 2006). Na IURD, parece-nos que se remete a esse mesmo “espírito” o sinônimo de diabo ou demônio e que deve ser imediatamente expulso através de “fortes orações” realizadas por seus sacerdotes nas sessões de descarrego, ao que nos parece que a IURD incorpora os dois sentidos, mas dando uma nova significação. Por outro lado, SILVA (2001) afirma que o demônio, Lúcifer ou satanás são denominações simbólicas que as religiões, de um modo geral, se utilizam para ganhar mais adeptos, pois a extinção dessas entidades maléficas voltadas eternamente ao mal, resultaria em um total esvaziamento das igrejas.

4. CONCLUSÕES

Preliminarmente percebemos que Igreja Universal condena sistematicamente o espiritismo kardecista, porém um fato curioso é que ao passo que condena, reutiliza seus bens simbólicos nos seus principais rituais, como por exemplo, a água “fluidificada”, os “passes”, “comunicação com espíritos”, como também ao condenar as religiosidades afro-brasileiras se utiliza de seus bens, banhos com ervas, sal grosso, entidades do mal (Zé pelintra, pomba-gira, tranca-rua, caveira, etc.) com o propósito de atrair mais fiéis. Nessa reapropriação, parece-nos que o centro espírita assim como o terreiro é “transferido” para as sessões de descarrego, onde essas entidades espirituais são reutilizadas e ressignificadas pelos iurdianos. Nesse sentido a Igreja Universal quanto mais se opõe à religiosidade “afro-espírita” em determinados rituais, principalmente nas “sessões de descarrego”, mais delas se aproximam demarcando um grande alarido neopentecostal dentro do conflituoso campo religioso brasileiro.

* Trabalho apresentado no II Encontro de Pós-graduação da Universidade Federal de Sergipe.

1. ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. Ática, São Paulo, 1979.
2. BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 3ª edição. São Paulo: Paulus. 1985. 15-64. trad. José Carlos Barcellos. Coleção Sociologia e Religião.
3. _____. *Um rumor de anjos*, 1ª edição, Petrópolis, Vozes, 1973.
4. CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, Templo e Mercado*. Ed. Vozes. RJ, 1997.
5. DURKHEIM, Emile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Trad. Paulo Neves. São Paulo. 2000.
6. ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d.
7. FRAZER, James. *O ramo de ouro*, Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
8. FRESTON, Paul. *Protestantismo e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese (Doutorado em Sociologia) Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1993.
9. GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro, 1978.
10. GIDDENS, Anthony. *Capitalismo e moderna teoria social*. Editorial Presença. Lisboa, 1994.
11. GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética de historia*, 4ª ed. Rio de janeiro, Civilização Brasileira, 1978.
12. HOUTART, François. *Mercado e Religião*. Cortez editora. São Paulo. 2002.

-
13. KOLAKOWSKI, L. *O diabo. Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 1985.
 14. MARIZ, Cecília. *Reflexões sobre a reação afro-brasileira à guerra santa*. Debates do NER, Porto Alegre, 1997.
 15. MONTERO, Paula. “*Magia, Racionalidade e Sujeitos Políticos*”. In: *Revista brasileira de Ciências Sociais*. N 26, ano 9, outubro de 1994.
 16. ORO, Ari Pedro. *O Neopentecostalismo “Macumbeiro”*. In: *Orixás e Espíritos, o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea/ Artur César Isaia (org)*. Uberlândia: EDUFU, 2006.
 17. ORTIZ, Renato. *Do sincretismo à síntese, em A consciência fragmentada: Ensaio de cultura popular e religião*, São Paulo, Paz e Terra, 1980.
 18. PIERUCCI, Antonio Flávio de Oliveira. *Secularização em Max Weber* (pg. 169-714). In: *Desencantamento do Mundo: Os passos do conceito em Max Weber*. Tese de Livre Docência (mimeo), 2001.
 19. PRANDI, Reginaldo. “*As religiões afro-brasileiras e seus seguidores*”. Civitasi, Porto Alegre, 2003.
 20. SILVA, Antonio Celestino da. *Analisando as traduções bíblicas*. 3ª ed. João Pessoa, 2001.
 21. WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: Universidade de Brasília, 1991.
 22. WENISCH, Bernhard. *Satanismo*. Petrópolis: Vozes, 1992.
 23. MELO, Jacob. *O passe*. Lake, São Paulo, 1992. (livro espírita)