

Distâncias e Proximidades entre Neopentecostalismo e Religiões Afro-Brasileiras: A Constituição Social do Sentido

Distances and Proximities between Neo-Pentecostalism and African-Brazilian
Religions: The Social Constitution of Meaning

Ivan Dias¹

privandias@hotmail.com

Roney S. Andrade

roneyseixas@yahoo.com.br

Resumo

As interações entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras são abordadas neste texto numa perspectiva de análise da *constituição social do sentido* em cada um destes sistemas religiosos e na sua relação recíproca. A presença do cristianismo no continente africano ainda no final do século XV e principalmente nos séculos XVI e XVII já demonstrava certa aproximação das tradições religiosas africanas com o cristianismo. De fato, embora os africanos e os europeus tivessem sistemas religiosos diferentes e um conjunto distinto de revelações básicas, eles possuíam várias ideias em comum que possibilitaram esta aproximação. Agora, um tipo de aproximação pode ser constatado no encontro entre o neopentecostalismo e as religiões afro-brasileiras.

Palavras-chave: neopentecostalismo; religiões afro-brasileiras; sentido; pluralismo.

Abstract

The interactions between Neo-Pentecostalism and African-Brazilian religions are discussed in the text in an analytical perspective of the *social constitution of meaning* in each of these religious systems and their mutual relationship. The presence of Christianity in Africa in the late fifteenth century and especially in the sixteenth and seventeenth centuries already showed some approximation of African religious traditions with Christianity. Indeed, while the Africans and Europeans had different religious systems and a separate set of basic revelations, they had several ideas in common that enabled this approach. Now, one type of approach can be found in the encounter between neo-Pentecostalism and African-Brazilian religions.

Key words: Neo-Pentecostalism; African-Brazilian religions; meaning; pluralism.

Introdução

O problema da *constituição social do sentido* nos tempos modernos é abordado por Peter Berger e Thomas Luckmann em sua obra *Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido: a orientação do mundo moderno*. Na opinião destes autores, “o sentido se

¹ Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.

constitui na consciência humana: na consciência do indivíduo, que se individualizou num corpo e se tornou pessoa através de processos sociais”. Assim sendo, sentido, nada mais é “do que uma forma complexa de consciência; é a consciência de que existe uma relação entre as experiências” (Berger ; Luckmann, 2004, p.14-15). Entretanto, devemos observar que “sentido”, tal como propomos abordar neste texto, embora seja constituído na consciência do indivíduo, não é formado por um sujeito isolado, nem tão somente por vivências puramente subjetivas. Isto quer dizer que, muito embora o sentido se constitua como tal na consciência do indivíduo, ele não é apenas o produto do sujeito isolado, nem tampouco de vivências puramente subjetivas. Tal como sugere Berger e Luckmann, extratos mais simples de sentido podem surgir no âmbito da experiência e de vivências subjetivas de um indivíduo. Todavia, “uma estrutura mais complexa de sentido pressupõe uma objetivação do sentido subjetivo no agir social” (Berger ; Luckmann, 2004, p.17). Desta forma, segundo a opinião destes mesmos autores, as relações mais complexas entre as experiências individuais devem ser administradas por várias instituições, dentre elas as religiosas, cuja tarefa é o controle da produção e da transmissão do sentido social. Dentre tais instituições no âmbito de sociedades “propensas a crises” tais como as sociedades modernas, as instituições religiosas são aquelas que se propõem oferecer “categorias (racionais de valor) para a conduta toda da vida” (Berger ; Luckmann, 2004, p. 34).

Entretanto, como declara Peter Berger, “diverso é o caso em sociedades onde os valores comuns e obrigatórios não são (mais) dados a todos e assegurados estruturalmente e onde esses valores não atingem mais igualmente todas as esferas da vida, nem conseguem torná-las concordes” (Berger ; Luckmann, 2004, p.33). De fato, continua Berger,

Onde a modernização progrediu mais e onde a forma moderna de pluralismo está plenamente desenvolvida, as ordens de valores e as reservas de sentido não são mais propriedade comum de todos os membros da sociedade. O indivíduo cresce num mundo em que não há mais valores comuns, que determinam o agir nas diferentes áreas da vida, nem uma realidade única, idêntica para todos (Berger ; Luckmann, 2004, p. 39)

Com base nas observações expostas até aqui podemos supor que a religião, seja de matriz cristã ou de matriz africana, não é capaz de fornecer um sistema único, comum e supra-ordenado de sentido que possa ser imposto como obrigatório a todos

que vivem em uma sociedade moderna. Concordando com esta afirmação encontra-se a opinião de Rodrigo Portela ao declarar que,

A Modernidade se caracteriza pela colocação do indivíduo como medida e como fim. O ser humano, em sua individualidade e racionalidade, de certa forma substitui o centro anterior, a saber, um cosmo sagrado, com suas derivações encompassadoras de sentido e norma, gerido por instituições religiosas que davam a coesão social e cultural e que alocavam o centro de sentido para além do ser humano. A Modernidade, no entanto, coloca o ser humano como medida de si, de suas relações e do universo, a partir de uma lógica cartesiana e de uma moral kantiana. Já não seria mais o cimento da coesão cultural-social ditado pela religião, o que daria o sentido ordenador da realidade e do social com suas mediações, mas doravante a própria racionalidade, a própria independência de escolha racional centrada no indivíduo autônomo (Portela, 2006, p. 72).

Todavia, isto não significa nem o desaparecimento e nem o fim da religião, mas o deslocamento de seu ponto de aplicação. Como assinala Marcel Gauchet “a sociedade moderna não é uma sociedade sem religião, é uma sociedade que se constitui em suas articulações principais pelo metabolismo da função religiosa” (Gauchet, 2005, p. 232).

Uma vez que na sociedade moderna encontram-se uma pluralidade de sistemas supra-ordenados de sentido, isto é, diferentes reservas de sentido coexistindo e muitas vezes concorrendo uma com as outras, as relações entre os diferentes sistemas religiosos nos quais estão inseridos o neopentecostalismo e as religiões afro-brasileiras, constituem um exemplo de conflito de sentidos estabelecidos por cada uma destas perspectivas religiosas.

É neste cenário tipicamente moderno, de pluralidade, de relativismo e de crise de sentido, que passamos a analisar as conexões e os embates entre o neopentecostalismo e as religiões afro-brasileiras.

1. O Cristianismo e suas relações com os povos da África

Ao contrário do que se possa pensar, o cristianismo não alcançou os povos da África somente após o século XVI. Já no fim do século XV o cristianismo já se fazia presente em continente africano. Segundo John Thornton, o reino do Congo foi convertido em 1491 tornando-se o núcleo inicial do cristianismo centro-africano e o centro de difusão desta religião para outros povos daquele continente, devido ao seu

modo particular de lidar com a junção de suas tradições religiosas com o cristianismo (Thornton, 2008, p. 96).²

De fato, como nos faz saber Thornton, “embora os africanos e os europeus tivessem sistemas um pouco diferentes de conhecimento religioso, assim como um conjunto totalmente distinto de revelações básicas, eles ainda possuíam várias ideias importantes em comum” que possibilitaram esta aproximação (Thornton, 2004, p. 313). “Ambas as culturas aceitaram a realidade básica da religião: havia outro mundo que não podia ser visto e as revelações eram a fonte indispensável pela qual as pessoas poderiam tomar conhecimento desse outro mundo”.³ Além disso, africanos e europeus dos séculos XVI e XVII concebiam “o cosmos como dividido em dois mundos separados, porém intimamente interligados: “este mundo”, o mundo material no qual todos vivemos e que pode ser percebido pelos cinco sentidos normais, e “outro mundo”, normalmente imperceptível, exceto por alguns poucos indivíduos com dons especiais” (Thornton, 2004, p. 313).

Embora compartilhassem certas ideias, sem dúvida havia também discordância em vários outros pontos. Muitos europeus “acreditavam que embora as revelações africanas fossem mensagens genuínas do outro mundo”, concebiam-nas como diabólicas e por isso mesmo não deviam ser seguidas. Por outro lado, “os africanos tinham dificuldade em aceitar a validade de muitas das revelações recebidas pelos europeus num passado remoto e para as quais não havia testemunhas recentes” (Thornton, 2004, p. 317).

Sem dúvida, como afirma Thornton, “a fusão de religiões requer algo mais que a simples mistura de formas e ideias de uma religião com outra. Exige a reavaliação dos conceitos básicos e das fontes de conhecimento dessas religiões para encontrar uma base comum” (Thornton, 2004, p. 313). Uma vez que tanto o cristianismo quanto as religiões africanas foram constituídas da mesma maneira, isto é, através de

² Ainda segundo Thornton, A maioria dos estudiosos interessados na conversão dos africanos ao cristianismo nesse período voltou sua atenção para as Américas e restringiu-se à conversão dos escravos. Até certo ponto, isso é uma abordagem enganosa, pois a conversão dos africanos na verdade começou na África e os estudos modernos desconsideraram esse aspecto do problema. Assim, devemos considerar a conversão de africanos como um processo contínuo, iniciado na África e estendido ao Novo Mundo. Ver: John K. THORNTON. *Religiões africanas e o cristianismo no mundo atlântico*, p. 334 e 335.

³ Sobre este assunto ver o registro de Jean Barbot sobre a religião da Costa do Ouro e da Costa dos Escravos entre 1678 e 1682 onde declara que “todos os africanos acreditavam em um ser supremo que governava o outro mundo, provocava acidentes e determinava o tempo de vida e de morte” (Barbot. *Voyage*, p. 352).

interpretações das revelações e que as africanas, ao contrário da cristã, não criaram uma ortodoxia de suas interpretações religiosas, este fato facilitou a conversão dos africanos ao cristianismo e, por isso também, as relações entre as duas tradições geralmente não se tornaram hostis, sobretudo do ponto de vista dos africanos (Thornton, 2004, p. 325).

Saindo do continente africano em direção à América Portuguesa, percebe-se uma relação diferenciada entre europeus e africanos. Neste contexto, os europeus, por um lado, usando um pretexto teológico para legitimar a escravidão, entenderam que os africanos trazidos como escravos para as Américas “receberam” de Deus a oportunidade de salvação. Por outro lado, no entanto, como nos faz saber Alexandre Marcussi,

Os olhares lançados por europeus, colonos e brancos sobre seus escravos africanos (...) eram um olhar de repúdio e aversão, na medida em que raramente se adequavam com perfeição a esse modelo ideal. Seus costumes e práticas religiosas trazidos da África, abomináveis aos olhos europeus, eram vistos e temidos como demoníacos. Através de seus batuques, festejos, danças e revoltas, quem falava e agia era o próprio Demônio com sua influência nefasta e destruidora, corrompendo a moralidade da colônia e transformando-a em um lugar da perdição das almas (Marcussi, 2006, p. 98).

Verifica-se *mais uma vez* uma tendência a “demonização” por parte dos europeus de tradição cristã aos cultos e manifestações das religiões de origem africana. Desde então, as religiões de origem africana (no caso do Brasil, as religiões afro-brasileiras) sofrem preconceitos, acusações e perseguições. Assim sendo, como destaca Ivonne Maggie, assiste-se em solo brasileiro a repressão às religiões afro-brasileiras apoiada nos artigos 156, 157 e 158 do Decreto 847 de 11/10/1890, os quais além da prática ilegal da medicina e do espiritismo, proibiam a magia e seus sortilégios e o curandeirismo. Além disso, estes mesmos artigos concebiam os cultos como momentos de “algazarra” e “atentados a moral e aos bons costumes” (Maggie, 1986, p. 72-86). De fato, como poderá ser percebido no decorrer deste texto, esta visão depreciativa continuará embutida no sentido atribuído pelos neopentecostais às religiões afro-brasileiras.

2. O Movimento Neopentecostal e a Teologia da “Batalha Espiritual”

Na tipologia proposta por Paul Freston, *neopentecostalismo* é um termo aplicado ao pentecostalismo de segunda e, sobretudo, de terceira onda (Freston, 1993, p. 23).

Conforme descreve Vagner Gonçalves da Silva, esta terceira fase do movimento pentecostal, iniciada nos anos de 1970, se caracteriza pelo

Abandono (ou abrandamento) do ascetismo, valorização do pragmatismo, utilização de gestão empresarial na condução dos templos, ênfase na teologia da prosperidade, utilização da mídia para o trabalho de proselitismo em massa e de propaganda religiosa e centralidade da teologia da batalha espiritual contra as outras denominações religiosas, sobretudo as afro-brasileiras e o espiritismo (Silva, 2007, p. 193).

Dentre outros aspectos, é na centralidade da teologia da “batalha espiritual”, em especial contra as religiões afro-brasileiras, que se interessa este artigo. Na opinião de Ari Pedro Oro (Oro, 1997, p. 10) esta atitude por parte dos neopentecostais, sobretudo da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), é uma demonstração explícita de intolerância religiosa, enquanto que para Vagner Gonçalves da Silva (Silva, 2007, p. 194), o ataque às religiões afro-brasileiras parece ser efeito do papel que as mediações extáticas e a experiência do transe religioso vieram ocupar na dinâmica mesma do sistema religioso do neopentecostalismo em contato com o repertório das religiões afro-brasileiras. Assim, na opinião de Gonçalves, “combater estas religiões é uma forma de atrair fiéis ávidos pela experiência de religiões com forte apelo mágico e extáticas, com a vantagem da legitimidade social conquistada pelo campo religioso cristão” (Silva, 2007, p. 194). De fato, Patrícia Birman parece concordar com esta opinião ao afirmar que o “combate a possessão de entidades afro-brasileiras” serviu como um instrumento maior de conquistas de novos adeptos (Birman, 1996, p. 93).

É nesta perspectiva de “batalha espiritual” que se verifica a “demonização” das religiões afro-brasileiras pelos neopentecostais. De fato, como nos faz saber Vagner Gonçalves, a “demonização” das religiões afro-brasileiras já estava presente no início do movimento pentecostal no Brasil como elemento da teologia da cura divina. Entretanto, é nas décadas de 1980 e 1990 que se observa um acirramento dessa batalha e a escolha declarada das religiões afro-brasileira como alvo. Este fato pode ser evidenciado, por exemplo, quando levamos em consideração a publicação de três livros, escritos por três diferentes líderes de diferentes igrejas neopentecostais, onde encontramos expostas as linhas centrais desta “batalha espiritual”.

O primeiro destes livros, intitulado: *Mãe-de-santo*, escrito e publicado em 1968, por Walter Robert McAlister, fundador, em 1960, da Igreja Pentecostal de Nova Vida, no Rio de Janeiro. O segundo, e certamente, a mais contundente publicação em oposição aos cultos afro-brasileiros, é o livro: *Orixás, Caboclos e Guias, Deuses ou Demônios?*, publicado em 1988, e cuja autoria é atribuída ao líder e fundador da Igreja Universal do Reino de Deus, Edir Macedo. Finalmente, o terceiro livro de nossa lista é o intitulado *Espiritismo, a magia do engano* de Romildo Ribeiro Soares, mais conhecido como Missionário R. R. Soares, que fundou em 1980 a Igreja Internacional da Graça.

Em cada um destes livros estão presentes alguns dos principais eixos da referida batalha espiritual, a saber: a identificação das divindades do panteão afro-brasileiro com os demônios; a libertação pelo poder maior do sangue vivo de Jesus, em oposição ao sangue “seco” ou “fético” da iniciação ou oferendas; a necessidade de conversão ao cristianismo e o abandono de uma vez por todas das práticas religiosas afro-brasileiras por estarem elas ligadas, na opinião destes autores, a um poder maligno e diabólico (Silva, 2007, p. 196).

Dentro dessa perspectiva, McAlister apresenta em seu livro um relato feito pela “mãe-de-santo convertida”, de nome Georgina, a qual afirma que:

O grande segredo do candomblé é o seguinte: por trás dos sacrifícios sangrentos, das oferendas, comidas e banhos de ervas; enfim, por trás de todas as “obrigações”, há um poder maligno e diabólico em ação. O povo acredita que os orixás são deuses, mas não entende que na realidade são forças do mal forcejando por entrar em suas vidas a fim de as controlar e depois destruir (McAlister, 1983, p. 93).

Em sintonia com este relato, também encontramos na obra de Edir Macedo uma explícita ligação das religiões afro-brasileiras com um poder maligno e diabólico.

No Brasil, em seitas como vudu, macumba, quimbanda, candomblé, ou umbanda, os demônios são adorados, agradados ou servidos como verdadeiros deuses (...) No candomblé, Oxum, Iemanjá, Ogum e outros demônios são verdadeiros deuses a quem o adepto oferece trabalho de sangue, quando alguma coisa não está indo bem ou quando deseja receber algo especial (Macedo, 1996, p. 7-8).

Ao comentar esta obra, Vagner Gonçalves afirma que segundo a exegese bíblica contida neste livro, “os demônios existem e são criaturas de Deus que, por invejarem o criador, caíram em desgraça e vivem em disputar desde então o trono celeste. Como espírito sem corpo, procuram se apoderar dos corpos dos homens para causar-lhes doenças, infortúnios e afastá-los de Deus”. Além disso, continua Gonçalves,

Para Macedo, os diabos se apoderam dos homens especialmente quando estes freqüentam terreiros de candomblé, umbanda e espíritas ou realizam práticas de magia; têm, ou tiveram, pessoas da família ou próximas envolvidas com esta prática; comeram comidas ofertadas aos orixás e em resumo, não aceitaram Jesus plenamente em seu coração, ou seja, não têm o Espírito Santo em sua vida (Silva, 2007, p. 200).

Como referido anteriormente, já nos primeiros contatos do cristianismo com as religiões africanas na África Central, muitos europeus associavam ao demônio as incorporações vivenciadas por médiuns, ou efetuadas em objetos ou santuários.⁴ Entretanto, o neopentecostalismo brasileiro reproduz e exacerba a crença no demônio e sua ligação com as religiões afro-brasileiras. Na opinião de Ari Pedro Oro, distinguindo-se neste ponto das demais igrejas pentecostais, a Igreja Universal do Reino de Deus conduz um ataque sem trégua e radical contra a umbanda, quimbanda, candomblé e o espiritismo de um modo geral, por considerá-las “uma fábrica de loucos e uma agência onde se tira o passaporte para a morte e uma viagem para o inferno” (Oro, 1997, p. 12).

3. O “Exu” Neopentecostal

Em seu livro intitulado *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*, seu autor, Volney Berkenbrok descreve Exu como sendo uma figura que possui um *status* especial neste sistema religioso. Segundo a tradição,

Exu é tido como ministro dos Orixás, o que em princípio o faria um Orixá de segunda categoria, pois a Exu, Olurum não confiou nenhuma tarefa específica de controlar alguma força da natureza ou uma atividade humana específica. A ele foi confiada a tarefa de ser o ministro, ou melhor, o mensageiro dos Orixás. Esta é a função específica de Exu no sistema religioso do Candomblé: Ele é o mediador dos Orixás entre si, dos Orixás com os seres humanos, dos seres humanos com os Orixás, o mediador entre

⁴ Ver: John K. THORNTON. *Religiões africanas e o cristianismo no mundo atlântico*, p. 321 & Alexandre A. MARCUSSI. *Estratégias de Mediação Simbólica em um Calundu Colonial*, p. 98

o Orum e o Aiyé e mesmo o mediador entre os próprios seres humanos. Exu é a força de comunicação (Berkenbrok, 1998, p. 230).⁵

Segundo Vagner Gonçalves, a Umbanda, por sua vez, absorveu a visão cristã que já desde o colonialismo europeu na África associou o Exu ioruba ao Diabo. “Assim, enquanto no candomblé Exu é um orixá singular, na umbanda ele designa uma categoria (linha ou legião) que agrupa entidades masculinas (como Exu Veludo, Tranca-Rua, Exu Caveira, etc.) e femininas, conhecidas como pombagiras (Maria Padilha, Maria Molambo, Sete Saias, etc.)” (Silva, 2005, p. 159).

Entretanto, o sentido atribuído a Exu pelos neopentecostais é bem diferente daquele reconhecido pelos candomblecistas e, talvez, esteja mais próximo ao sentido atribuído pelos umbandistas, pois, do ponto de vista da umbanda, os exus e pombagiras são descritos como “demônios”, “espíritos das trevas”, “anjos caídos” (Silva, 2005, p. 160). Mas há uma diferença fundamental. Segundo Gonçalves, “ao contrário da invocação umbandista, no neopentecostalismo Exu não é mais chamado para atuar como mensageiro ou “sujeito do favor”. Agora sua função é vir para ser expulso em nome da cura e da salvação do possuído” (Silva, 2007, p. 207).

Um dos principais nexos entre o sistema neopentecostal e o sistema afro-brasileiro talvez ocorra nas sessões de libertação ou descarrego dos cultos neopentecostais, sobretudo nos cultos da Igreja Universal. Durante estas sessões o espírito do demônio cristão é identificado nos corpos possuídos por Exu. Uma vez incorporado o pastor freqüentemente “arranca” da boca desses espíritos a “verdadeira” confissão de que eles, “em vez de ajudar seus filhos, os estavam enganando e prejudicando o tempo todo, por não serem suscetíveis à negociação como se pensava” (Silva, 2005, p. 160).

Uma matéria do jornal *O Dia* intitulada *Entre o terreiro e o altar*, publicada no caderno *Religião e Fé*, descreve da seguinte maneira uma destas sessões de descarrego da Igreja Universal.

⁵ Conforme relata Volney Berkenbrok, a cosmovisão religiosa do Candomblé é fortemente influenciada pela concepção de mundo na tradição Yoruba. No transporte da religião dos Yorubas para o Brasil dentro do sistema escravocrata, muitos elementos foram perdidos, outros foram transformados e por vezes surgiram inclusive novos elementos. In: Volney BERKENBROK. *A experiência dos orixás...*, p. 179-180.

Na Catedral da Fé, a multidão participa cantando para expulsar supostos demônios. Ao palco, são chamados aqueles que acreditam estar com algum mal. Mais de 50 aceitam o convite. Alguns começam a andar e a falar ao melhor estilo das entidades dos cultos afros, como se estivessem possuídos. Vários pastores, todos de branco, sobem também ao palco e começam a – supostamente – expulsar “os demônios”. Ao mesmo instante, toca uma música envolvente, acompanhada pela animada platéia. Para o final, ficam costumeiramente duas ou três pessoas, aparentemente incorporadas. “Eu sou Exu Caveira, ahahaha”, berra uma delas, com voz cavernosa. Um dos pastores, com microfone na mão, seguido por fotógrafo e cinegrafista, manda o espírito deixar a pessoa em paz. A platéia delira (Braga, Jornal O Dia, 06/08/2001).

Além das sessões de descarrego em outros momentos verificam-se também os *conflitos existentes entre os sentidos* atribuídos a Exu entre neopentecostais e religiosos afro-brasileiros. Um exemplo paradigmático deste conflito de sentido envolvendo a figura de Exu foi à controvérsia ocorrida no ano de 2000 envolvendo o governo do município, igrejas evangélicas e católicas, um artista baiano e pais e mães-de-santo do candomblé e da umbanda do Rio de Janeiro.

Conforme descrito por Patrícia Birman, o episódio em questão foi “a decisão do prefeito da cidade da época, Luiz Paulo Conde, de colocar uma escultura elaborada por Mário Cravo, denominada *Exu dos Ventos*, no entroncamento entre as duas novas vias expressas que seriam inauguradas na cidade: a Linha Vermelha e a Linha Amarela”. (Birman, 2006, p. 196).

Neste caso foram atribuídos três sentidos à escultura *Exu dos Ventos*. Um pelos evangélicos – compreendida por estes como uma obra diabólica, já que Exu seria representante do Diabo; outro pelo Prefeito Luiz Paulo Conde – uma obra de caráter artístico e cultural; e, finalmente pelo próprio artista da escultura, Mario Cravo – para quem a escultura teria sido inspirada em orixás e em figuras do candomblé, mas que não se confundiria com símbolos religiosos.

4. A passiva reação do povo de santo

Outro fator interessante, destacado por diversos autores nas interações entre neopentecostais e religiões afro-brasileiras, diz respeito à passividade com que se posicionam os pais e mães-de-santo diante dos ataques promovidos pelos neopentecostais. No caso relativo à escultura *Exu dos Ventos*, os pais e mães-de-santo no Rio de Janeiro não conseguiram esboçar nenhum tipo de reação. Não só nesta, mais

também em outras ocasiões, “o povo de santo” não conseguiu impedir o avanço de alguns grupos neopentecostais nem tampouco os ataques às suas casas, aos seus cultos e suas imagens, conclui Birman (2006, p. 198).

Ari Pedro Oro é um dos autores a dar destaque à inércia das religiões afro-brasileiras. Diante dos constantes ataques promovidos pelas igrejas neopentecostais, afirma este antropólogo, as religiões afro-brasileiras se silenciam não esboçando nenhuma reação a estes ataques (Oro, 1997, p. 21). Em sua opinião, alguns fatores contribuem para este fato.

Em primeiro lugar, a fraca reação pode estar relacionada com o fato de que os ataques são contra a religião e não contra indivíduos em particular. Em segundo lugar, no parecer de Oro, a adoção da estratégia do silêncio parece ter sido avaliada como a melhor maneira de não dar mais “munição ao inimigo” para novos ataques. Além disso, uma vez que no âmbito religioso os membros das religiões afro-brasileiras aceitam e reconhecem o caráter divino do Espírito Santo e da Trindade, não existira, conseqüentemente, nenhum motivo substancial para lutar contra a religião cristã ou contra seus símbolos e santos.

Em terceiro lugar, supõe Oro a memória de um passado recente de estigmatizações, preconceitos e repressões religiosas e policiais sofridas pelas religiões afro-brasileiras, certamente contribuiu para que os praticantes das religiões afro-brasileiras se recolherem diante dos ataques neopentecostais em curso. O quarto motivo, deve-se ao papel político secundário que as religiões afro-brasileiras exercem na sociedade brasileira, bem diferente do papel e da influência política do catolicismo no Brasil.

O quinto motivo apontado por Ari Oro e um dos mais importantes é a própria estrutura das religiões afro-brasileiras, as quais não estão estruturadas segundo um modelo que possui um poder centralizador e aglutinador dos milhares de centros religiosos espalhados pelo país. Assim sendo, estas religiões não possuem uma única hierarquia religiosa, nem qualquer institucionalização religiosa semelhante ao cristianismo. Finalmente, Oro (1997, p. 21-26) sugere que a quase inércia das religiões afro-brasileiras em face do neopentecostalismo estaria relacionada a mecanismos de apropriação e reelaboração neopentecostal de crenças e códigos simbólicos, dentre eles os afro-brasileiros, presentes nas reservas de sentido dos novos crentes.

5. Os nexos e proximidades entre as duas perspectivas religiosas

Como vimos anteriormente, o sistema neopentecostal se apropria da gramática afro-brasileira reelaborando e resignificando os seus códigos simbólicos. Como bem percebeu Vagner Gonçalves da Silva, existem mais proximidades do que distâncias entre o neopentecostalismo, sobretudo a IURD, e as religiões afro-brasileiras. Se por um lado existe diferenciação social entre os membros destas religiões, também existem, por outro lado, semelhanças estruturais (Silva, 2007, p. 194).

De fato, ainda que seja para negar, o neopentecostalismo aproxima-se mais da umbanda e de outras religiões afro-brasileira do que do próprio pentecostalismo clássico. Mais uma vez, o neopentecostalismo “passou a traduzir para seu próprio sistema o *ethos* da manipulação mágica e pessoal, mas agora sob *nova direção*, colocando o “direito” no lugar do “favor”” (Silva, 2007, p. 206). Assim sendo, os neopentecostais,

Ao mesmo tempo em que combatem o “feitiço”, não descartam a magia implícita em suas liturgias, que se aproveitam do léxico e dos elementos simbólicos das religiões afro-brasileiras. Os ritos de expulsão do demônio, transe do Espírito Santo e cura, são um bom exemplo deste fato. Representam o retorno ao ritual mágico como uma dimensão crucial da prática de fé e dos mecanismos de salvação ou obtenção de graça (Silva, 2007, p. 207).

Tal semelhança estrutural do neopentecostalismo com as religiões afro-brasileiras é confirmado no discurso nativo de Edir Macedo. No seu entendimento,

Se alguém chegar à igreja no momento em que as pessoas estão sendo libertas, poderá até pensar que está em um centro de macumba, e parece mesmo (...) alguém poderá pensar: “Como podem baixar esses espíritos em uma igreja, uma Casa de Deus?” É importante, antes de mais nada, termos ciência de que as pessoas nas quais se manifestam os espíritos infernais não os encontraram na igreja: estavam dentro delas (Macedo, 1996, p. 121)

Em sintonia com o parecer de Vagner Gonçalves, Ari Pedro Oro também concorda que existam apropriações e reelaborações de marcos interpretativos de realidade próprios das religiões afro-brasileiras realizadas por neopentecostais. Segundo este autor, o neopentecostalismo apresenta um discurso significativo para uma parcela

expressiva de *neo-conversos* socializados na cultura católica e/ou afro-brasileira. Dessa forma, em sua opinião, o neopentecostalismo efetua um alinhamento de marcos interpretativos de realidade constantes no universo de representação simbólica de seus fiéis (Oro, 1997, p. 27).

As igrejas neopentecostais, em especial a IURD, à medida que se apropriam de alguns aspectos do marco interpretativo de realidade de seus fiéis ampliando-os e reforçando-os, fazem-no de modo a simultaneamente transformá-los. Assim sendo, utiliza-se uma linguagem e ações familiares ao indivíduo que por sua vez, criam um código capaz de estabelecer comunicação e sentido para este mesmo indivíduo. Conforme observa Ari Pedro Oro as ações de apropriação, ampliação e reforço dos marcos interpretativos podem ser percebidos nos seguintes casos:

O uso ritualístico reiterado de objetos e símbolos que fazem parte da tradição católica (e umbandista) como sal, azeite, água, velas; a ênfase nos rituais de cura e outros visando a resolução de problemas do cotidiano, tal como ocorre nos cultos de possessão e no catolicismo popular; a evocação e insistência de manifestações nos templos, como nos terreiros, dos espíritos da "macumba"; a ruptura de um tradicional modelo comunitário evangélico, exclusivo e claramente definido, e da introdução de uma relação quase "clientelista" com os fiéis, como nos terreiros, com a conseqüente diminuição da ênfase na conversão e o estabelecimento de fronteiras porosas que autorizam formas de adesão mais fluídas e indiferenciadas de parte dos que dela (Igreja Universal) participam e freqüentam. Além disso, percebe-se o aparecimento de evangélicos "nominais", ou seja, que se declaram como tais, sem frequentar os templos, como ocorre no catolicismo; nota-se uma grande ênfase na possessão e no exorcismo – presentes no cotidiano religioso afro-brasileiro e na tradição católica - cujos rituais se tornam o "centro simbólico" da [Igreja] Universal (Oro, 1997, p. 29).

Por sua vez as transformações dos marcos interpretativos operados pelo neopentecostalismo podem ser percebidas quando, tal como ocorre no âmbito da IURD, as entidades espirituais das religiões afro-brasileiras são transformadas em “demônios”; os babalorixás e as ialorixás em “serviçais dos espíritos do mal”; e a incorporação ritualística das religiões afro-brasileiras transformada em “possessão demoníaca de seres malignos”.

Diante deste cenário da proximidade entre o neopentecostalismo e o sistema religioso afro-brasileiro, observa-se o estabelecimento de práticas estranhas ao movimento evangélico do qual deriva o próprio movimento neopentecostal. Para

críticos tais como Vagner Gonçalves, “o uso nos rituais neopentecostais de objetos como panos coloridos, chás de sete dias, “galhos de arruda, molhados em bacias cheias de água benta e sal” e aspergidos nos fiéis para que sejam libertos”, certamente são estranhos à prática tipicamente evangélica (Silva, 2005, p. 164). Enfim, estes e outros rituais e práticas indicam que de fato há uma apropriação dos elementos do universo de magia popular difusa que também são comuns nos rituais da umbanda e de outras religiões afro-brasileiras.

Conclusão

Através da análise das interações entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras, podemos verificar algumas das principais questões acerca das discussões atuais sobre o tema religião e modernidade.

Em primeiro lugar, como já mencionado na introdução, vale reafirmar que nas sociedades modernas já não é mais possível falar de uma *única ordem de valores* obrigatória para todos. Assim sendo, estamos num momento em que um abrangente e único discurso capaz de orientar a vida social e individual em todos os seus aspectos foi substituído por uma *pluralidade de discursos* separados dos quais nenhum é privilegiado. De acordo com Peter Berger e Thomas Luckmann, na sociedade contemporânea figura uma multiplicidade de sistemas de valores regulados por instituições que se desligaram dos sistemas supra-ordenados de valores e determinam a ação do indivíduo nas diferentes áreas por elas administradas (Berger ; Luckmann, 2004, p. 34). De fato, a constituição do sentido efetuada socialmente tanto pelos neopentecostais como pelas religiões afro-brasileiras são elaboradas a partir de suas próprias comunidades de discurso, cada qual com suas diferentes reservas de sentido. Isto, porém, não significa que estas comunidades estão tão isoladas uma da outra e tão hermeticamente fechadas ao ponto de não haverem interações entre os seus discursos. Pelo contrário, como podemos notar, existe na realidade um intercâmbio contínuo entre estas duas expressividades.

A segunda questão importante diz respeito à diversidade e a tolerância reclamada pelo campo religioso brasileiro nas últimas décadas. Neste contexto, as religiões afro-brasileiras, ligadas ao movimento negro e ao reconhecimento de tradições de matriz africana, buscaram, num primeiro momento, estabelecer uma ligação direta entre “religião”, “cultura negra” e “africanidade” a fim de justificar sua presença diante

de uma cultura religiosa brasileira predominantemente cristã. O argumento utilizado era que se não houvesse uma defesa da liberdade religiosa para os terreiros, a cultura africana iria desaparecer. Com esta tese buscou-se em certo momento, numa ação política coordenada, associar os ataques dos evangélicos contra as religiões afro-brasileiras a um ataque contra a “cultura negra”. No entanto, como afirma Patrícia Birman, “a defesa dos terreiros não foi vista pelos religiosos através dessa perspectiva que associava as causas anti-racistas do movimento negro às causas da liberdade religiosa dos terreiros afro-brasileiros. Aparentemente muitos não aceitaram como natural e indissociável o elo entre “religião afro-brasileira” e “cultura negra” (Birman, 2006, p. 200).

De fato, somos do parecer que o apelo à tolerância religiosa deve-se basear mesmo numa liberdade religiosa e no tratamento igualitário a todas as expressões religiosas, garantido por um Estado laico que reconheça a legitimidade da diversidade religiosa e da liberdade de consciência dos indivíduos. Assim, conforme declara Henri Peña-Ruiz,

Aquele que é tolerado não tem nunca exatamente o mesmo valor que o que é livre no sentido pleno da palavra. A verdadeira igualdade implica ausência de privilégios institucionais para qualquer religião concreta, sem isto, as restantes figuras espirituais, sejam religiosas ou não, podem-se considerar vítimas de disposições discriminatórias (Peña-Ruiz, 2001, p. 108).

Nas últimas duas décadas, portanto, houve gradativamente um deslocamento daquela ênfase do movimento afro-brasileiro para um novo campo de sentido. As religiões afro-brasileiras já não estariam relacionadas a uma cultura nacional que teria uma base africana. Agora sua tradição faria parte de um conjunto de outras *tradições religiosas* de escala global, como mais uma destas tantas tradições espalhadas pelo mundo. A religião, assim concebida, declara Patrícia Birman, “expressa essencialmente a *espiritualidade* a qual é percebida em seu âmago como instrumento de promoção da paz” (Birman, 2006, p. 203).

Este novo campo de sentido e significação somado à quebra do monopólio religioso nos leva a considerar ainda uma terceira e última questão igualmente importante nas atuais discussões sobre religião e modernidade: à noção de *pluralismo religioso moderno*. De fato, existe atualmente um apelo social que revela a importância

de acabar-se com os preconceitos e a com a incompreensão por se entender que esta é uma atitude adequada política e eticamente. Portanto, conforme declara Carlos Alberto Steil,

O pluralismo religioso é um fenômeno moderno que tem sua origem na ruptura do monopólio de uma religião como a igreja oficial de uma determinada sociedade. Um monopólio que é quebrado tanto pelo avanço da “razão secular”, que se impõe através das ciências positivas, quanto pela diversificação do campo religioso, que resulta do rompimento da relação orgânica entre Estado e religião. Assim, a perda de um aparato estatal, que lhe garantia a reprodução social e a exclusividade, introduziu uma transformação estrutural que redefine o papel da religião na modernidade (Steil, 2001, p. 116).

Assim sendo, desde o momento em que a liberdade de consciência é reconhecida como um direito primordial e inalienável porque corresponde à dignidade de todo o ser humano, se organiza uma pluralidade de confissões e de convicções na sociedade civil. Por isso mesmo, ao levarmos em consideração a pluralidade de religiões e de concepções acerca da realidade do mundo, isto nos indica que na modernidade não há mais condições para o monopólio de qualquer instituição ou tradição religiosa.

Ainda assim, de acordo com a opinião do filósofo e teólogo inglês John Hick, o fato de existir uma pluralidade de religiões mundiais tem sido atualmente considerado, por muitos cristãos, um problema tanto de ordem prática como de ordem intelectual. De fato, se considerarmos que, em certa medida, os indivíduos são *formados por sua própria cultura*, podemos concordar com John Hick quando declara que “cada religião nos cria à sua própria imagem, de sorte que ela se adapta naturalmente a nós – e nós a ela – de um modo que nenhuma outra poderia. E, uma vez que fomos assim formados por uma destas tradições, parece-nos óbvio que ela é correta, verdadeira, normativa, superior a todas as outras”. Por outro lado, podemos também concordar com outra declaração de Hick quando afirma parecer provável que, “no Ocidente em grande medida *pós-cristão*, estejamos numa nova era na qual os jovens *não são* mais tão fortemente formados por uma tradição a ponto de assumir sem questionamentos a sua verdade” (Hick, 2005, p. 29).⁶

⁶ Sobre o conceito de *pós-cristianismo* ver: Paul HEELAS & David MARTIN. *Religion, modernity, and postmodernity*, p. 218.

Assim sendo, como considera Faustino Teixeira, a realidade do pluralismo religioso pode possibilitar tanto uma nova conversação dialógica por um lado, como também um acirramento das “heranças confessionais”, por outro lado (Teixeira, 2007. p. 9). Sem dúvida, estes dois lados do pluralismo religioso moderno são verificados nas distâncias e proximidades entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras.

Referências bibliográficas

BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 2010.

BERKENBROK, Volney. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*. Petrópolis: Vozes, 1998.

BIRMAN, Patrícia. Percursos afro e conexões sócias: negritude, pentecostalismo e espiritualidades. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (Org.) *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006. Páginas: 189-205.

_____. *Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens*. In: *Religião e Sociedade*, 17/1-2, 1996: 90-109.

BRAGA, Élcio. Entre o terreiro e o altar. In: *Jornal O Dia*, Caderno Religião e Fé. 06/08/2001.

FRESTON, Paul. *Protestantismo e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese de doutorado, UNICAMP, Campinas, 1993.

GAUCHET, Marcel. *El desencantamiento del mundo: una história política de la religión*. Trad. Esteban Molina. Madri: Trotta, 2005.

HEELAS, Paul & MARTIN, David. *Religion, modernity, and postmodernity*. Massachusetts USA Editora: Blackweel Publishers. 1999.

HICK, John. *Teologia cristã e pluralismo religioso*. São Paulo: Attar Editorial, 2005.

MACEDO, Edir. *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?* Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, 1996.

MAGGIE, Ivonne. O medo do feitiço. Verdades e mentiras sobre a repressão as religiões mediúnicas. In: *Religião e Sociedade*. v. 13, n. 1, março 1986.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Estratégias de Mediação Simbólica em um Calundu Colonial*. Revista e História 155 (2º - 2006).

MCALISTER, Robert. *Mãe-de-santo*. Rio de Janeiro: Carisma, 1983.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e (Org.) *Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa*. Coleção História da Vida Privada no Brasil. São Paulo. Cia das Letras, 1999, Vol. I.

ORO, Ari Pedro. *Neopentecostais e Afro-brasileiros: Quem vencerá esta guerra?* Porto Alegre: NER, ano 1, n.1, p.10-36. Novembro de 1997.

PEÑA-RUIZ, Henri. *La emancipación laica. Filosofía de la laicidad.* Ediciones Del Laberinto: Madri: 2001.

PORTELLA, Rodrigo. *Religião, Sensibilidades Religiosas e Pós-Modernidade. Da ciranda entre religião e secularização.* São Paulo: PUC – Revista de Estudo da Religião nº 2/2006.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré: relações socioestruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro.* São Paulo: EDUSP, 2007.

_____. Transes em trânsito: continuidades e rupturas entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (Org.) *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas.* Petrópolis: Vozes, 2006. Páginas: 207-228.

_____. *Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica.* São Paulo: Revista USP, n. 67, pp. 150-177, setembro/novembro de 2005.

SLENES, Robert W. “Eu venho de muito longe, eu venho cavando”: jongueiros cumba na senzala centro-africana. In: PACHECO, Gustavo; LARA, Silvia. *Memórias do Jongo.* Rio de Janeiro: Folha Seca, 2007.

STEIL, Carlos Alberto. *Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso.* Porto Alegre: Ciências Sociais e Religião, ano 3, n. 3, outubro de 2001.

_____. Para ler Gauchet. In: *Religião e Sociedade.* 16/3-1994.

TEIXEIRA, Faustino. O Pluralismo Religioso e a Ameaça Fundamentalista. In: *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião.* Juiz de Fora, v. 10, n. 1 e 2, p. 09-24 – 2007.

THORNTON, John K. Religiões africanas e o cristianismo no mundo atlântico. In: *A África e os Africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800).* Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

_____. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700. In: HEYWOOD, Linda (org.) *Diáspora negra no Brasil.* São Paulo: Contexto, 2008.