

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
BACHARELADO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS

Rosana Barreiros da Silva

INTOLERÂNCIA RELIGIOSA ÀS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Artigo apresentado ao Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel (Trabalho de Conclusão de Curso). Orientador: Prof. Dra. Sônia Regina Corrêa Lages

Juiz de Fora
2017

**DECLARAÇÃO DE AUTORIA PRÓPRIA E
AUTORIZAÇÃO DE PUBLICAÇÃO**

Eu, **ROSANA BARREIROS DA SILVA**, acadêmico do Curso de Graduação Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal de Juiz de Fora, regularmente matriculado sob o número 201173151A, declaro que sou autor do Trabalho de Conclusão de Curso intitulado **INTOLERÂNCIA RELIGIOSA ÀS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS**, desenvolvido durante o período de 11/07/2017 a 26/11/2017 sob a orientação de Dra. **SÔNIA REGINA CORRÊA LAGES**, ora entregue à **UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA (UFJF)** como requisito parcial a obtenção do grau de Bacharel, e que o mesmo foi por mim elaborado e integralmente redigido, não tendo sido copiado ou extraído, seja parcial ou integralmente, de forma ilícita de nenhuma fonte além daquelas públicas consultadas e corretamente referenciadas ao longo do trabalho ou daquelas cujos dados resultaram de investigações empíricas por mim realizadas para fins de produção deste trabalho.

Assim, firmo a presente declaração, demonstrando minha plena consciência dos seus efeitos civis, penais e administrativos, e assumindo total responsabilidade caso se configure o crime de plágio ou violação aos direitos autorais.

Desta forma, na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Juiz de Fora a publicar, durante tempo indeterminado, o texto integral da obra acima citada, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação do curso de Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas e ou da produção científica brasileira, a partir desta data.

Por ser verdade, firmo a presente.

Juiz de Fora, ____ de _____ de _____.

Rosana Barreiros da Silva

INTOLERÂNCIA RELIGIOSA ÀS RELIGIÕES AFRO-¹BRASILEIRAS

RELIGIOUS INTOLERANCE TO AFRO-BRAZILIAN RELIGIONS

Rosana Barreiros da Silva ¹

RESUMO

O trabalho realizado tem como proposta trazer uma reflexão acerca das religiões afro-brasileiras e sua perseguição pela Igreja Universal do Reino de Deus. Assentada na intolerância, a lurd, alicerça sua legitimidade em escrituras sagradas, numa linguagem subjetiva, que disfarça através da religião questões de gênero, violência física e moral, pertencimento, racismo, estratificação social, poder, etc. Religião e intolerância são fenômenos que acompanham a trajetória da humanidade. Assim através de uma breve trajetória histórica da constituição das religiões afro-brasileiras - Umbanda e Candomblé -, bem como da neopentecostal - Igreja Universal do Reino de Deus -, até os dias atuais buscamos alcançar o propósito acerca da intolerância.

PALAVRAS-CHAVE: Religiões afro-brasileiras, Intolerância, Igreja Universal do Reino de Deus.

ABSTRACT

The work carried out has as a proposal to bring a reflection on the Afro-Brazilian religions and their persecution by the Universal Church of the Kingdom of God. Settled in intolerance, lurd, bases its legitimacy on sacred scriptures, in a subjective language, which disguises through religion issues of gender, physical and moral violence, belonging, racism, social stratification, power, etc. Religion and intolerance are phenomena that accompany the trajectory of humanity. Thus, through a brief historical trajectory of the constitution of Afro-Brazilian religions - Umbanda and Candomblé - as well as of the neopentecostal - Universal Church of the Kingdom of God - until today we seek to reach the close purpose of intolerance.

KEYWORDS: Afro-Brazilian Religions, Intolerance, Universal Church of the Kingdom of God.

1. INTRODUÇÃO

As religiões africanas são determinantes na formação da religiosidade do povo brasileiro. Para melhor entende-las, seus significados e representações, a que se considerar o contexto histórico no Brasil a partir da colonização portuguesa no século XVI, bem como sua trajetória até o século XIX. Neste período há condicionantes que não podem ser desprezadas, tais como, a influência de diversas religiões como o cristianismo, religiões indígenas, o espiritismo; e ainda, a escravatura, a perseguição/proibição das práticas religiosas africanas na colônia. Para melhor compreensão desta trajetória é crucial aludir ao cenário africano, questão imprescindível ao estudo pretendido. Alguns fatores como a utilização do conceito de África como unidade; a presença da Igreja Católica; o contexto histórico do continente africano e toda sua diversidade étnica, cultural e religiosa; e ainda, haver no continente africano uma pluralidade religiosa heterogênea decorrente da existência de diferentes grupos étnicos, dificultado dessa forma apontar quantas e quais religiões chegaram ao Brasil. Entretanto compartilham alguns princípios básicos, alicerce das religiões afro-brasileiras

A religião para os africanos está relacionada mais à sociedade que ao indivíduo, e se faz presente em todas as esferas da sociedade, sendo inadmissível a separação entre sagrado e profano, pois a religião abrange o todo, e tudo tem um e seu sentido dentro da religião, é a origem de sentido para a ordem como um todo. Possuem a fé em um Deus supremo que se apresenta de formas e maneiras distintas conforme os povos, em geral, é percebido em ligação a outra dimensão da existência, sendo atribuída a esse ser supremo a criação, e aquele que pune os erros cometido ainda nesta vida; creem na existência de espíritos. (BERKENBROCK, 2012, p.63 – 64)

No entendimento de Opoku (2010) a religião africana tradicional sempre esteve associada à cultura africana. Assentada numa perspectiva *sui generis* de mundo, ou seja, a compreensão da natureza do universo, dos seres humanos e do seu lugar no mundo; no transcendente; e a percepção acerca da origem de Deus. A ideia de homem para os africanos era de que o ser humano era composto de uma essência material (corpo), que se decompõe após a morte e outra imaterial (alma), que permanece após a morte. A morte não é tida como o

¹ Graduanda em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF. E-mail: barreirosrosana@gmail.com. Artigo apresentado ao Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel. Orientadora: Prof. Dra. Sônia Regina Corrêa Lages.

fim, ao contrário, significa a constância da vida, pois os mortos continuam a fazer parte da sociedade, porém numa outra esfera paralela. Para os africanos a sociedade humana é uma família unida, composta pelos mortos, pelos vivos e por aqueles que ainda não nasceram. A religião era universal, ligava os homens aos poderes ocultos possibilitando estabelecer conexões com o etéreo e com seus semelhantes; ajudava-os a assimilar e controlar as eventualidades, a livrar-se de suas agonias e faltas. Dessa forma, a religião unia e proporcionava às sociedades humanas a segurança, o equilíbrio e a coesão. (OPOKU, 2010, p. 592-593)

Entretanto, a sociedade que se inaugura no Brasil também está subjugada à hegemonia judaico-cristã imposta pelo colonizador. Com base nos estudos de Berkenbrock (2012), pode-se afirmar que na história da escravidão no Brasil não pode ser esquecido de forma alguma o papel negativo e comprometido desempenhado pelo Cristianismo, sobretudo pela Igreja Católica.

Segundo Birman (1983), especialmente as religiões cristãs o catolicismo - desenvolveram durante séculos um ataque brutal às religiões de possessão. Esse confronto ocorreu devido às prerrogativas que a Igreja Católica nutre em nossa sociedade. Não são questões relativas às divergências, contudo poderes obviamente políticos que pleiteiam o direito de impor determinadas crenças e anular outras. Esclarece ainda, que para o catolicismo oficial a possessão não tem lugar, é combatida embasada tanto em concepções teológicas quanto por razões políticas, com interesse em preservar a supremacia sobre o rebanho de fieis. A dicotomia católica que separa Bem/Mal não permite ver na possessão os variados desenhos que formam os perfis das entidades sobrenaturais. (BIRMAN, 1983, p 9 – 15)

2. CONTEXTO HISTÓRICO

2.1. ORIGENS DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

“A África é o campo de origem e o Brasil, o campo de desenvolvimento das religiões afro-brasileiras”. (BERKENBROCK, 2012, p.62)

No período pré-colonial da África, são inseridas duas religiões estrangeiras, ao lado da religião tradicional, o islamismo e o cristianismo.

“A expansão de maior importância do islã na época pré-colonial deu-se no século XIX”. (OPOKU, 2010, p.593). Esta expansão caracteriza-se pela insatisfação de militantes islâmicos com os acordos, que consideravam inaceitáveis, entre o islã e a religião tradicional africana, “com o objetivo de reestabelecer a fé islâmica na sua pureza original” (OPOKU, 2010, p.595), declaram “guerras santas” contribuindo para formação de Estados teocráticos, que impõem a lei e a religião do islã ao povo, resultando em muitas conversões. Antes mesmo das forças colônias chegarem à África, o Islã já havia avançado consideravelmente. Supostamente, o período de dominação colonial mostrou-se mais favorável ao Islã do que às religiões africanas tradicionais, beneficiando a uma administração e comércio eficiente, facilitando assim aos mulçumanos o trabalho de proselitismo e conversão.

Antes de a supremacia colonial europeia ser imposta, o cristianismo passou por três fases históricas no continente africano.

De acordo com Opoku:

A primeira encerrou-se no século VII da era cristã, com o advento do Islã, deixando colônias cristãs dispersas nos desertos e em partes do norte da África. A Etiópia mantinha-se firmemente cristã desde o século IV. A das explorações portuguesas no século XV marca o início da segunda fase, e esta, por sua vez termina com o tráfico de escravos que se seguiu àquelas explorações e durou aproximadamente três séculos. A terceira fase (1800-1885) foi desencadeada por um poderoso movimento missionário no final do século XVII, na Europa. A partir da década de 1840, assistiu-se à penetração dos missionários no interior do continente, enquanto o período anterior caracterizava-se por uma concentração ao longo da costa. (OPOKU, 2010, p.596)

Os missionários tinham a incumbência de fundar centros de catequese e de civilização ao modelo europeu, cuja finalidade consistia na expansão da religião, bem como, na implementação do comércio e da

agricultura. Tanto os missionários como os administradores coloniais apregoavam contra toda a tradição religiosa e cultural africana com o objetivo de desqualificar, desacreditar os tradicionais chefes de rituais africanos. Os africanos resistiram a esta imposição fazendo oposição a esse tipo de dominação colonial, desafiando as coordenações missionárias, pois, continuavam a respeitar e seguir a sua fé, praticar seus ritos abertamente ou na clandestinidade. A religião torna-se a força que impulsiona à resistência, ao domínio colonial e a ameaça que simbolizava para seus valores.

Na época colonial as missões cristãs no continente africano tornaram-se as defensoras e o aparelho do imperialismo europeu, representavam o avanço e a manutenção do ocidente no mundo não ocidental. Torna-se o cristianismo a religião dos vencedores, garantindo ao homem branco o poder, o que possibilitava o acesso à educação, ao emprego, ao poder e à influência no mundo do branco. Os missionários estavam convictos, determinados em extinguir a cultura e as religiões africanas. Em suas pregações afirmavam que o verdadeiro e único Deus era aquele cuja natureza e essência estava revelada na Bíblia, Jesus o filho de Deus era único salvador da humanidade, sendo a igreja a única a conferir o perdão, absolvição, a graça divina, pois fora dela não há salvação. Converter-se ao cristianismo implicava em deixar de ser africano, e assumir um novo referencial, a cultura europeia. Assim, o cristianismo, transforma-se no poder desagregador da cultura africana.

Outro fator de relevância no período pré-colonial é o surgimento das Igrejas Separatistas fundadas por aqueles que optaram por moldar, adaptar a nova religião. Para Opoku (2010, p. 614-615), Em sua grande maioria buscavam incorporar à vida cristã uma fração mais significativa das doutrinas e práticas africanas do que as igrejas administradas pelas missões consentiam. Representavam o anseio africano de reaver “um lugar de se sentir em casa” (OPOKU, 2010, p.615) e de inserir princípios religiosos africanos nas liturgias cristãs. A tradução da Bíblia para diversas línguas africanas, a leitura e interpretação das Sagradas Escrituras pelos africanos, foram fatores relevantes para o surgimento destas religiões. A partir das interpretações feitas pelos próprios africanos fundam-se suas próprias igrejas, acabando assim com a exclusividade da interpretação das Escrituras, que sempre foram dos missionários.

Outras igrejas influenciadas pela Reforma destacam alguns aspectos da teologia cristã, que as igrejas respaldadas pelas missões não tinham, não demonstravam interesse. “As igrejas Sionistas da África do Sul davam ênfase à posse pelo Espírito Santo, à cura e à profecia” (OPOKU, 2010, p.616). Com a introdução do cristianismo no continente africano, alguns se convertem, enquanto outros o compreendiam “a partir dos conceitos fundamentais da religião tradicional africana, de modo a associar a mensagem de Cristo às suas profundas necessidades religiosas” (OPOKU, 2010, p.618), ou seja, usavam o cristianismo para fortalecer possíveis fragilidades das crenças tradicionais, bem como o contrário. “Assim chegaram ao que sinceramente acreditavam ser uma religião repleta de sentido, podendo esse cristianismo ser considerado como expressão do modo de ser religioso africano. Foi por isso que o denominaram ‘cristianismo africano’”. (OPOKU, 2010, p.618)

Ao incorporar audaciosamente o cristianismo à tradição africana, as igrejas actones, contemplam aos anseios de seus adeptos, interpretando o Evangelho de forma condizente com a visão de mundo africano tradicional. Estas igrejas deram,

Segundo Opoku:

A oportunidade aos africanos de desenvolver um cristianismo próprio e autônomo: um cristianismo verdadeiramente africano, aliás, acompanhado do nascimento da primeira teologia africana. Essas igrejas atravessaram as fronteiras étnicas e até internacionais, unindo vários povos, na mesma fé e na mesma prática”.(OPOKU, 2010, p. 620)

2.2. O BRASIL COLÔNIA

“Quando Portugal se apoderou do Brasil, os portugueses já dominavam o mercado mundial de açúcar. A maior produção era feita na Ilha da Madeira e em 1540 havia já 100 navios empregados no trabalho de transporte do açúcar português”. (BERKENBROCK, 2012, p.66)

Neste momento o interesse de Portugal era expandir a produção de açúcar em território brasileiro, entretanto, para o êxito pretendido, havia uma condicionante: a mão-de-obra.

Partindo dessa premissa, passam a escravizar os povos indígenas, pois era a mão-de-obra que dispunham e atenderiam às suas pretensões. Escravizar os indígenas não corresponde às expectativas da coroa portuguesa, mostrou-se ineficiente, pois os índios não se adaptaram a esta forma de trabalho na terra, e, rejeitam o trabalho, ainda que padecessem com a opressão e crueldade do modelo escravagista vigente, a mortandade indígena em massa, neste período, teve como um dos principais fatores as doenças transmitidas pelos europeus.

Berkenbrock explica que:

Esta forma de escravidão indígena sofreu logo protestos. O Papa Paulo III condenou no ano 1597 na bula "Veritas Ipsa" a escravidão indígena. A coroa portuguesa publicou-a em 1566. Depois que a escravidão dos índios mostrou não ser rentável e ocasionaram protestos, o problema da falta de mão-de-obra foi resolvido através da importação de escravos negros. (BERKENBROCK, 2012, p. 67)

A primeira autorização legítima para a introdução de escravos africanos no Brasil foi em 1549, quando a coroa portuguesa permitiu que os donos de plantações, comprassem, cada um, cento e vinte escravos da Guiné ou da Ilha de São Tomé. Acredita-se que mesmo antes de tal autorização, já havia escravos africanos no Brasil, embora não se possa precisar quando os primeiros aqui chegaram. Não havia, por parte de Portugal, uma sistematização, cujo interesse fosse o comércio de escravos, por este motivo, não se pode falar, a princípio, em tráfico de escravos no Brasil. Supõe-se, que os primeiros escravos foram trazidos pelos colonizadores, pois, como mercadoria que eram, fazia parte do patrimônio, dos bens dos senhores que aqui aportavam.

Outro ponto a ser considerado, conforme Berkenbrock:

A partir da metade do século XVI, o tráfico de escravos entre a África e o Brasil foi intenso, organizado e cruel. O lucro era a principal forma impulsionadora do tráfico. Ele durou mais de 300 anos, sua abolição deve-se mais a interesses econômicos que humanitário. Neste período, Salvador (BA), transformou-se no maior e mais significativo centro do tráfico escravagista. (BERKENBROCK, 2012, p.69)

O ciclo do ouro, século XVIII, no Brasil foi um período que impulsiona o tráfico de escravos vindos da África significativamente. J.J. Chiavenato (apud. Berkenbrock, 2012, p. 72) "entre os anos de 1700 e 1800 foi extraído no Brasil tanto ouro como a metade de ouro do resto do mundo nos séculos XVI, XVII e XVIII" Este quadro não se dissipa com o declínio do ciclo do ouro na segunda metade do século em referência, muito pelo contrário, é grande o fluxo de estrangeiros aportando no país, vindos da Europa, formando assim, uma população branca extremamente dependente do trabalho escravo, e, que aos poucos vão introduzindo sua cultura e tradições fundadas no trabalho escravo. Para esses povos "todo trabalho corporal ou manual era tido como indigno a um branco. Era tarefa dos escravos possibilitar ao seu senhor uma vida na dignidade do não fazer nada". (BERKENBROCK, 2012, p. 74). Diante da realidade que se instala, há a necessidade de aumentar, significativamente o número de escravos para atender à demanda na colônia. Não há como precisar a origem dos africanos trazidos ao Brasil, como salienta Berkenbrock (2012, p. 78), "denominações como 'Mina', 'Angola', 'Nagô', 'Guiné', que se usava para os africanos no Brasil, não determinavam necessariamente a procedência, mas a região ou muitas vezes o porto no qual estes escravos haviam sido embarcados na África".

Há quatro períodos distintos da escravidão no Brasil no entendimento deste autor, são eles:

Primeiro período é chamado de ciclo da Guiné e inicia na segunda metade do século XVI, escravos originários da costa africana, "hoje costa da Nigéria, Togo, Gana, Benin, Libéria, Costa do Marfim, Ilhas do Cabo Verde, e Príncipe.". "Segundo período chamado ciclo da Angola e Congo e abrange o século XVII, vindos das regiões onde se situam Camarões, Zaire, Gabão e República Central Africana." "Terceiro período é o chamado ciclo da Costa da Mina, dos primeiros três quartos do século XVIII, hoje Nigéria e Benin." O quarto e último ciclo incluem o último quarto do século XVIII e o século XIX, inclusive o período de tráfico ilegal", oriundos na sua grande maioria do Golfo do Benin, hoje nos países da Nigéria e do Benin. (BERKENBROCK, 2012, p.78-79)

Diferentes povos e culturas africanas foram trazidos ao Brasil durante o período da escravidão oriundas do continente africano. Segundo Batiste (apud. BERKENBROCK, 2012, p. 79) os sudaneses – Yorubas e Dahomeanos, os islâmicos – Peuhls, Mandingas e Haussa; os bantos de Angola e Congo e os bantos da Contracosta – Moçambique.

Fato é que o tráfico de escravos trouxe uma grande desordem cultural. Ao serem desenraizados e lançados à própria sorte numa realidade brutal, provocam um impacto nas tradições culturais, religiosas, bem como à unidade de um povo, de uma sociedade.

Ao chegarem ao Brasil lhes foi imposta uma nova ordem, formavam uma nova classe social - a de escravos, dentro desta hierarquia social instalada, não havia possibilidade de ascender a outras classes, uma vez escravo, sempre escravo. A única forma de se desvencilhar dessa categoria, durante muito tempo, era fugir ou morrer. O suicídio, embora raro entre esses povos, foi frequente durante a escravidão e passou a ter o significado de resistência; surge também o banzo, uma doença parecida com o suicídio, “uma espécie de aguda saudade, saudade no sentido religioso-místico-social, não conheciam nenhuma divisão entre o mundo secular e religioso” (BERKENBROCK, 2012, p.85). A forma mais usada para expressar a resistência era a fuga, embora na maioria das vezes, não eram bem sucedidas, foram as mais utilizadas, principalmente quando os escravos começam a se organizar, e, passam também a organizar as fugas se dirigindo para locais de difícil acesso, formando assim comunidades que passam a se chamar quilombos. Palmares é mais significativo, representa a maior organização de resistência no tempo da escravidão, resistindo à dominação branca por mais de 100 anos. Havia um tratamento diferenciado entre os escravos, a sociedade escravocrata adota uma estratificação dentro da comunidade escrava, ou seja, há um tratamento diferenciado entre ele, uma divisão de acordo com o trabalho desempenhado, há escravos do campo, da cidade, os domésticos. Formavam grupos e subgrupos que passam a se reunir, a princípio em busca de liberdade e sobrevivência num sentido mais amplo, pois era imprescindível a eles resgatar, preservar e transmitir suas tradições, cultura e religião.

A abolição da escravidão não teve um alcance significativo, transformador na “estrutura de poder nem na estrutura agrária do país” (BERKENBROCK, 2012, p.95). Estado e Igreja não se preocupavam com a fé dos escravos. O autor explica que os ex-escravos encontravam-se em condições miseráveis, sem perspectivas, totalmente desorganizados, sendo a religião o fator determinante no reagrupamento dos africanos e seus descendentes no Brasil.

O catolicismo era a única religião permitida na colônia, a conversão obrigatória, os escravos eram batizados, obrigados a comportamentos católicos, entretanto uma melhor integração dos negros ao catolicismo fracassou, fato agravado por serem considerados como “católicos de segunda categoria”. A catolicização forçada e a escravidão trouxeram para os africanos uma ruptura com as tradições e a religião, sofrendo influências, principalmente do cristianismo católico. Assim, o autor segue afirmando que no processo de desenvolvimento, do qual surgiram as religiões afro-brasileiras, houve tanto uma continuidade de tradições religiosas africanas, como também perda de elementos religiosos, adaptações religiosas e surgimento de novos elementos teológico-religiosos. (BERKENBROCK, 2012, p.99)

As gerações trazidas da África percebem o aparecimento de lacunas transformarem-se em religiões em si, estas lacunas religiosas eram sentidas como dolorosas lacunas, pois haviam conhecido e participado da religião como um todo na África (BERKENBROCK, 2012, p.113), entretanto seus descendentes brasileiros não vivenciaram esta totalidade africana, para eles a cultura africana era desconhecida e estranha e,

Segundo este autor,

[...] iniciaram um processo de interpretação própria, desencadeando assim o processo de adaptação. Ritos africanos foram interpretados de forma diferente, mitos foram apresentados de outra maneira. A continuidade de tradições africanas desembocou muitas vezes numa independentização destas tradições. E assim, as religiões africanas no Brasil transformaram-se em religiões afro-brasileiras. (BERKENBROCK, 2012, p. 113).

3. AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

“Hoje não mais se podem obter informações exatas sobre o início de práticas de tradições religiosas africanas no Brasil. O que se pode dizer com certeza é que os escravos tentaram continuar suas culturas no Brasil e com isso suas religiões. Quais religiões e em que medida elas foram praticadas, isto é desconhecido”. (BERKENBROCK, 2012, p. 124)

As religiões afro-brasileiras irrompem em virtude da história da colonização do Brasil, bem como da escravidão. São religiões que tem na oralidade sua tradição. Fato é que os negros, a seu modo trazem consigo sua ancestralidade, seu pertencimento, e, através das práticas religiosas introduzem suas tradições e costumes no seio da sociedade escravocrata do Brasil, que as percebe, porém, não as considera como comportamento religioso. “Estas práticas religiosas são mencionadas em três tipos de fontes: em textos literários, em documentos da administração pública (especialmente boletins de ocorrência), e relatórios de viajantes” (BERKENBROCK, 2012, p.125),

A estes observadores interessavam, sob o ponto de vista religioso, apenas três temas: “a morte, a magia e o culto” (BERKENBROCK, 2012, p 125). Os ritos fúnebres africanos eram realizados dentro de uma lógica, cujo sentido contempla as religiões africanas presentes no Brasil colônia, que se traduz num sentido oposto aos praticados pela religião dominante, o cristianismo. Do ponto de vista cristão, representavam a presença de diferentes práticas religiosas no país, o que não era permitido, sendo por este motivo, denunciados à Inquisição.

A magia traz em si um sentido ambíguo para sociedade daquele período. Exercia certo fascínio, e, ao mesmo tempo temor, receio. Assistiam aos ritos com descrença e os classifica como feitiçaria, o que muitas vezes provocava perseguições policiais, por serem proibidas tais práticas. As regras utilizadas para avaliação, validação eram simples: “tiveram ela o efeito desejado, eram boas e os que as exerciam foram recompensados; não tiveram elas o efeito buscado, foram classificadas como feitiçaria e coisa do demônio e os que a exerciam foram condenados” (BERKENBROCK, 2012, p.126).

Os cultos africanos no período da escravidão eram secretos, não havia interesse por parte dos negros, que as pessoas percebessem sua existência. Assim como a magia, os cultos também exerciam um fascínio entre a população branca da colônia; somente a alguns cultos era permitida esta presença dos brancos como espectadores.

Segundo Berkenbrock:

Estes cultos que se abriram à presença de brancos foram influenciados por elementos sincréticos que os outros que permaneceram secretos e se espalharam tão somente entre os pretos. A ideia de que cultos de influência africana estavam ligados ao demônio também aparece em vários relatos da época. Isto era motivo de perseguição policial, pois tais cultos eram proibidos pela lei portuguesa. (Berkenbrock, 2012, p. 129)

Surge neste período, o que entendemos hoje como elemento fundante da intolerância religiosa contra as religiões de matriz africana, pois se inaugura a dicotomia Bem/Mal imposta pela hegemonia judaico-cristã. Diante do exposto, percebe-se claramente o papel do Estado representando, exercendo o poder da igreja e defendendo sua hegemonia, de forma repressora, excludente e intolerante.

Após a independência, chegam ao Brasil, oriunda da França e Estados Unidos, a concepção de liberdade religiosa que irá influenciar. Nesta época não havia e não se pensava em liberdade religiosa para os negros.

Embasados nos estudos de Berkenbrock podemos afirmar:

O primeiro projeto de constituição brasileira, que previa liberdade de culto a todas as confissões cristãs. As outras religiões deveriam ser toleradas. O imperador, porém, dissolveu a Assembleia Constituinte e na Constituição por ele outorgada a liberdade religiosa é limitada. A Igreja Católica Apostólica Romana permanece a religião do império [...] O fetichismo foi tolerado pelo código penal de 1831, desde que fosse praticado apenas nas

senzalas e nunca em templos públicos. O artigo 179 do código penal definia: Ninguém pode ser perseguido por razão religiosa, uma vez que respeite o Estado e não ofenda a moral pública. (BERKENBROCK, 2012, p.129)

Porém, certamente, há muitas dúvidas sobre a precisão de tal código, pois, questões de ordem e respeito ao Estado, são muito subjetivas, vagas, dependiam de outras questões de ordem política e social. As revoltas de escravos eram corriqueiras, e qualquer grupo de negros que se formava era considerado como uma ameaça ao Estado. Assim a perseguição policial aos cultos africanos continua mesmo sendo a liberdade religiosa assegurada pela Constituição. Neste período os negros buscam em massa as cidades na esperança de uma realidade oposta àquela em que viviam, assim, ex-escravos, escravos fugitivos em busca de liberdade encontram nas periferias a possibilidade de se organizarem em comunidades sem a tutela dos brancos. Nesta ambiência, nascem e desenvolvem-se as comunidades religiosas de tradição africanas, o que propicia o reencontro às tradições africanas, realidade esta que só foi possível nos últimos anos antes da abolição da escravatura e início da república.

A escravidão não consegue desenraizar as tradições das religiões africanas, Porém elas passam a sofrer influências, passando a incorporar as tradições religiosas que se fizeram impostas pelos colonizadores, ou seja, o cristianismo. As comunidades praticantes das religiões africanas não foram aceitas pela sociedade, passam a ser perseguidas, ainda que assegurado pela Constituição à liberdade religiosa, e o catolicismo não ser, neste momento, a religião oficial do Estado. As comunidades afro-brasileiras passaram a ser perseguidas não mais pelo nome do fetichismo ou por representarem um perigo para o Estado, mas sim em nome do patriotismo, pois a chamada ideologia do branqueamento viabiliza tais ações. (BERKENBROCK, 2012, p.131),

Assim, a presença das regiões de matriz africana e suas tradições eram consideradas prejudiciais ao país. Tal realidade, ou seja, a perseguição policial, bem como a escravidão brutal e cruel, a catolicização forçada dos negros como forma de pressão ideológica, não atingem o objetivo dos colonizadores, os negros não esqueceram suas tradições religiosas e culturais. Toda esta trajetória impõe aos negros suas marcas e influências, consequentemente em suas tradições tanto culturais quanto religiosas.

Neste contexto, Berkenbrock (2012, p.131-132) afirma que a história havia deixado suas marcas, também em nível de religião, de modo que não se pode mais falar em religiões africanas no Brasil, mas sim de religiões afro-brasileiras. Assim nas periferias das cidades os grupos vão se organizando formando as comunidades religiosas, ora marcadas mais por uma tradição religiosa africana, ora por outra. Estabelecendo assim, dois pontos em comum a origem africana e o acolhimento de elementos sincréticos.

Segundo o autor:

O sincretismo é a característica que talvez mais impressione a um observador superficial das religiões e cultos afro-brasileiros. O sinal mais marcante deste sincretismo é a presença de estátuas de santos católicos nas religiões afro-brasileiras. O altar repleto de imagens de santos católicos pode ser encontrado em quase todos os terreiros. (BERKENBROCK, 2012, p.132)

O sincretismo se fez presente, aparentemente, desde a colonização. A formação da sociedade brasileira é composta da diversidade cultural e religiosa representada pelas nações indígenas distribuídas por todo o território, e pelos diferentes povos que aqui aportaram.

O sincretismo afro-brasileiro foi uma maneira encontrada pelos escravos para garantir a sobrevivência, adaptação à realidade imposta pela igreja, e, resistência das religiões afro-brasileiras ao catolicismo. Pode-se dizer que o sincretismo é um fenômeno passível de influências das mais diversas, dependendo da forma, e contexto que se manifesta dentro de toda sua complexidade, não havendo nenhuma regra que pudesse esclarecer, explicar como se desenvolveu.

Assim, complementa Berkenbrock que; “O desenvolvimento deste processo é, porém, melhor entendido quando interpretamos o sincretismo dentro da dinâmica do desenvolvimento da sociedade como um todo e do crescer junto de diversas religiões”. (BERKENROCK, 2012, p.143).

Em consonância, Ribeiro de Oliveira:

Por isso seu moço, é que digo: todas as religiões são boas, mas cada uma para uma ocasião. Para quem não tem problema nessa vida, a melhor religião é a católica; a gente se pega com os santos, vai à Igreja quando quer e ninguém incomoda a gente. Pra que está em dificuldade financeira, a melhor religião é a dos crentes (pentecostais) porque eles ajudam a gente como irmãos; só que não pode beber, fumar, dançar nem nada. Agora, para quem sofre de dor de cabeça a melhor religião é a dos espíritas; ela é exigente não pode se falar nas sessões, mas cura mesmo. Se Deus quiser, quando eu ficar curado de tudo, eu volto para o catolicismo. (OLIVEIRA, 1977, p 38, apud; BRUMANA; MARTINEZ, 1991, p. 51).

O alcance singular da citação revela distintas características comportamentais no que tange a religião e a religiosidade da sociedade brasileira. A tudo isso está implícito a tradição, a cultura, os cultos e os ritos da diversidade religiosa que se expressam de diferentes formas sobre as “coisas humanas e coisas sagradas”, admitindo e respeitando reciprocamente a constatação de “seus poderes místicos” (Brumana; Martinez, 1991, p.54).

[...] os santos de um são os perigos para os outros, os superiores para uns, são inferiores para outros. Não estamos diante de uma mesma religião multiplicada por alguma misteriosa razão, mas diante de diferentes religiões que mantêm entre si relações de simetria, de oposição, de inversão e sempre de inter-relação (BRUMANA; MARTINEZ, 1991 p. 54)

Martinez e Brumana consideram quatro religiões como religiões subalternas: Espiritismo Kardecista, Candomblé, Pentecostalismo e Umbanda, por serem religiões de cultos de possessão. Aqueles que:

[...] as entidades místicas se manifestam privilegiadamente através de sua incorporação mediúcnica nos agentes religiosos. Que seja o corpo dos fiéis o lugar escolhido com o âmbito de manifestação ao sagrado, que o corpo seja o lugar da hierofania, é mais uma evidencia no nosso entender do caráter privado, doméstico, fragmentário e concreto da religiosidade subalterna (BRUMANA; MARTINEZ, 1991 p.83).

Embora tenham diferenças significativas, apresentam na opinião de Brumana e Martinez dois aspectos convergentes:

[...] todas elaboram etiologias operativas da aflição, todas fazem isso valendo-se de um repertório de entidades espirituais, quer sejam espíritos de mortos, demônios ou divindades e, invariavelmente, mais distantes ou mais próximo de Deus. (BRUMANA; MARTINEZ, 1991 p. 54)

Desta forma, têm uma mesma estrutura, um mesmo sistema analítico da realidade, bem como uma lógica interna mística que é concomitantemente racional com: “a- a sua posição subalterna no campo religioso global; b- a posição subalterna da maioria de suas clientelas, e – serem transformações de uma mesma estrutura, diferentes formas de combinar os mesmos elementos.” (BRUMANA; MARTINEZ, 1991 p. 91)

Assim, as religiões afro-brasileiras com a reafrikanização, ou não, ainda carregam o legado de sua interação com outras tradições religiosas, e, se fizeram sincréticas criando uma correlação entre os deuses africanos e os santos católicos, “compõem um diversificado conjunto de credos, alguns de caráter local, outros com características de religião universal, espalhados por todo o país” (PRANDI, 2007, p.7), e também encontrados na América Latina e Europa.

3.1. CANDOMBLÉ

“A cultura yoruba foi a mais importantes das culturas negras no traslado ao Brasil” afirma Arthur Ramos, sem especificar o que ele entende por “importante”. (BERKENBROCK, 2012, p.176).

Ao chegarem ao Brasil os escravos Yoruba, chega também, além de suas tradições culturais a religião dos Orixás. O que na opinião de Roger Batiste “é sem dúvida a religião africana que mais influenciou a formação

das religiões afro-brasileiras. A religião afro-brasileira nascida da religião dos yorubas é conhecida em Pernambuco sob o nome de Xangô e na Bahia sob o nome de Candomblé.” (BERKENBROCK, 2012 p.175).

O gênese do Candomblé fundamenta-se no culto aos Orixás, forças da natureza e na ancestralidade. As religiões afro-brasileiras atuais não são fruto de uma tradição ininterrupta. A que se considerar as condições que a religião dos Orixás, bem como a tradição e cultura africanas aqui aportaram, pois a que se reverenciar sua preservação.

O Candomblé da Bahia como percebemos hoje tem início no começo do século XIX, e as referências sobre esta tradição remontam aos boletins de ocorrência policial, pois era alvo de ações repressivas “por estarem ligadas à organização de resistência dos negros contra a escravidão”. (Berkenbrock: 2012, p.177). Nesse contexto, para a fundação e organização de um terreiro, faz-se necessário um número significativo de negros livres, o que se torna realidade com a crescente libertação dos escravos.

A casa mais antiga de Candomblé existente ainda hoje é Ilê Iyanassô, popularmente conhecida como casa Branca no bairro do engenho Velho, em Salvador. Segundo Edilson Carneiro, esta casa foi fundada por três escravas por volta de 1830. Casa Branca pode ser considerada quase que uma casa-mãe de todas as outras casas de Candomblé que surgiram desde então no Brasil. Além de Casa Branca, duas outras casas de Candomblé tem status de casas-mãe – de ser origem de uma tradição – no Candomblé: o Ilê Iyá Omi Axá Yamassê e o Ilê Axé Opô Afonja. Ambas se originam de um cisma com a Casa Branca. (BERKENBROCK, 2012, p.178)

Uma das características do Candomblé é a presença de várias tradições, não há uma universalidade e esfera superior no que se refere à doutrina, instituição ou pessoa que se coloque acima da comunidade. Sua independência, que vai desde sua autonomia enquanto instituição, comunidade constituída, bem como o culto que pode variar de terreiro para terreiro, ainda que todos se reconheçam legitimamente como Candomblé de Xangô.

Berkenbrock acrescenta:

Os elementos básicos da teologia do Candomblé são originários da tradição Yoruba. Além disso, ela assimilou quase que totalmente outras tradições que lhe eram semelhantes, como, a tradição gêge, o que mostra que a religião do Candomblé é uma síntese de diferentes cultos africanos. A tradição Yoruba é, porém a que se destaca nesta síntese do Candomblé. A influência desta tradição foi tão grande na Bahia, que a língua Yoruba chegou a ser em um período a língua cotidiana entre os negros. (BERKENBROCK, 2012, p.179)

A concepção de mundo na tradição Yoruba possui uma sólida e compacta ascendência na cosmovisão do Candomblé, embora seja uma tradição heterogênea e bem diversa, há uma infinidade de variações, não havendo instâncias que detenham uma diretriz para o todo.

Na compreensão Yoruba do Candomblé há duas esferas distintas no universo; o Aiye e o Orum, que na descrição de Berkenbrock (2012, p.181) são duas formas ou duas possibilidades de existência que não se opõem e não podem ser igualadas entre si, bem como, a existência fora deles é impossível. “Aiye é o nível de existência no qual é própria a matéria, a concreteness e é um nível limitado, é o mundo material. tudo que pode ser apalpado, tocado, pego pelo ser humano, pertence ao nível do Aiye. (BERKENBROCK, 2012, p. 181). Enquanto o Aiye é a esfera material Orum é a esfera sobre-humana; é absoluto, etéreo, intangível. “Em relação ao Aiye, o Orum não é apenas um mundo paralelo, mas sim um sobremundo, um mundo que engloba todo o Aiye”. O Orum engloba tudo e todos.” (BERKENBROCK, 2012, p.181). Esta consciência de unicidade entre Orum e Aiye é uma condição imprescindível no Candomblé.

O teólogo discorre sobre:

O sistema Orum-Aiye não se sustenta nem existe por si mesmo e os Orixás não têm força e responsabilidade a partir de si mesmas. Acima dos dois níveis da existência está Olorum, o ser supremo. É ele quem deu aos Orixás a responsabilidade para reger o Aiye e a força para tanto. Ele está acima de tudo e tudo teve nele seu início, tanto o que está no Aiye, como o

que está no Orum. A intervenção de Olorum nas coisas não precisa se dar, porém, de forma direta e ele passou aos Orixás a reponsabilidade pelos diversos setores ou aspectos da vida e a eles deu a força para exercer tal função. (BERKENBROCK, 2012, p.184).

Olorum tem uma representação emblemática, é único, insubstituível, inacessível.

Neste sentido, Olorum pode ser comparado ao conceito de Deus na tradição judaico-cristã e a igualdade entre Olorum e Deus no sentido cristão é conhecido também pelos adeptos do Candomblé. Como religião que reconhece uma divindade suprema, única e origem de todas as coisas. A Olorum não efeito nenhum culto regular, a ele não são dedicados casas de culto e nenhum tipo de sacerdócio está a seu serviço. Ele é só mesmo tempo a origem, o princípio de todas as coisas e o Deus distante e até desconhecido. (BERKENBROCK, 2012, p. 186)

Olorum é a gênese de três principio do universo: Iwá, Axé e Abá, mediadas pelos Orixás e podem se desvencilhar ou substanciar no decorrer de práticas religiosas. Embora continuem sempre como monopólio de Olorum.

Berkenborck complementa:

- Iwá é o ser, o princípio ou a força da existência em geral. Através de Iwá é dada às coisas a possibilidade de existência.
- Axé é o princípio que possibilita que a existência desabroche, venha a ser. Axé é a força da dinâmica, da realização. É o elemento mais importante para a existência, pois sem a existência não teria a dinâmica.
- Abá é a terceira foça de Olorum que sustentam e possibilitam o sistema Orum-Aiye. Abá acompanha o Iwá e o Axé e dá a dinâmica uma direção, um objetivo. (BERKENBROCK, 2012, p. 187)

Aiye e o Orum formam a unicidade que equivale ao equilíbrio, consequentemente traz o equilíbrio do universo, da vida no Aiye, e na vida pessoal dos indivíduos. Esta busca pelo equilíbrio é o propósito de toda a praxe no Candomblé, objetivando a liberação do Axé, numa troca de dar e receber constante, estabelecendo assim, ininterrupto o equilíbrio da existência. Esta dinâmica é significativa e se mantém através das festas religiosas, litúrgicas e seus ritos que sucedem no terreiro. Estes são dirigidos por seus líderes supremos as lalorixás ou os Babalorixá. No terreiro a comunidade se reúne para realização do culto candomblecista.

O culto é primordial para que haja a comunicação direta, a relação entre o adepto e o Orixá.

Berkenbrock acrescenta:

Ele possibilita o contato direto, no qual, o fiel tem a possibilidade de experenciar seu Orixá pessoal com uma intimidade tal que ele coloca seu corpo à disposição do Orixá, de modo que ambos encontram-se unidos em um único corpo. O fiel é, no culto, tomado por seu Orixá e através do corpo de seu filho, o Orixá tem a possibilidade de participar do Aiye e assim desfrutar da companhia de pessoas. A troca santa e santificadora é expressa de forma latente no culto (...). Eles estão ali para encontrar e consolar seus filhos, para lhes dar Axé, para com eles festejar e dançar. Este dar e receber mútuo conduz ambos os lados a mais vida. Através do Axé é patrocinada a dinâmica e a comunidade da vida. Os Orixás são os mediadores e doadores desta força. (BERKENBROCK, 2012, p. 197)

O sistema que sustenta o equilíbrio entre os Orixás e seres humanos apoiado na troca, no dar e receber está assentado no sacrifício, pois este impulsiona e assegura o equilíbrio. “A oferenda ou sacrifício tem – em toda a sua gama de modalidades, ocasiões e intenções - por objetivo proporcionar a restituição e redistribuição do Axé. O sacrifício ou a oferenda é o único meio que pode ocasionar a troca. Ele é a ponte entre Orum e Aiye.” (BERKENBROCK, 2012, p. 203)

De acordo com o teólogo:

Na concepção teológica do Candomblé, os Orixás são forças ou entidades não físicas, que controlam e regulam tanto os acontecimentos cósmicos, como os fenômenos naturais, que

determinam tanto a vida social como a vida individual das pessoas. Por um lado os Orixás são forças anônimas – como, por exemplo, forças da natureza -, que são distantes dos seres Humanos. (CARNEIRO, E, Xangô, 139 – BERKENBROCK, 2012, p.224, p.224).

O transe é o ápice para o filho de santo, neste momento há a incorporação do Orixá no médium, é a experiência religiosa, onde o médium irá perceber, entende que o Orixá é que governa o Ori, ou seja, a cabeça, a mente do ser humano.

Assim para Berkenbrock:

A religião do Candomblé está ligada em primeiro lugar com as dificuldades humanas do dia a dia e estas dificuldades é que se procura resolver através da religião. O Axé é dinâmica para o acontecimento atual da vida. Quando afirmamos que o Candomblé se oferece como um caminho de manutenção, realização e desenvolvimento da vida, isto deve ser entendido de forma atual e concreta, isto é, em ligação com as coisas do dia a dia, com os detalhes e problemas que o envolvem. A experiência religiosa que acontece nesta religião, antes de afastar o ser humano de suas lides diárias, quer – pelo contrário – inserir as lides humanas concretas no universo de seu significado religioso, em todos os seus aspectos. Tudo o que acontece na vida tem alguma relevância religiosa. (BERKENBROCK, 2012, p.297)

Partindo desta premissa, "torna-se impossível para o Candomblé considerar a possibilidade de uma divisão entre atividade profana e atividade religiosa. Todo o contexto em que vive o ser humano é importante do ponto de vista religioso" (BERKENBROCK, 2012, p. 297). A realidade vivida pelo ser humano como um todo é relevante na perspectiva da religião, ademais é no cotidiano que se sente, percebe e pode experimentar a existência dos Orixás.

3.2. UMBANDA

"[...] Na Umbanda, como na sociedade brasileira, a grande 'escola' e a grande 'teologia' é a própria vida! E, como tal, tudo o que vivido, é legítimo. DaMatta (apud. BRUMANA; MARTINEZ, 1991 p. 24)

A Umbanda surge num período histórico, onde o negro e sua religiosidade tornam-se imprescindíveis para a definição do Brasil pretendida pelos intelectuais que, "a partir do Modernismo de 1922, as elites intelectuais, importando da Europa uma estética de vanguarda, romperam com o formalismo artístico, elegendo radicalmente os tipos populares brasileiros como elementos centrais para a expressão da cultura nacional". (SILVA, 2006 p.100). As religiões afro-brasileiras, suas práticas e legado dos negros tornam-se fundamentais para a compreensão da cultura popular. A redescoberta da África no Brasil seduz a pesquisadores, artistas brancos que se convertem ao candomblé e conseqüentemente passam a difundir, promove-lo. "Foi nesse contexto que a classe média branca se uniu à classe pobre, que já frequentava a religião afro-brasileira que viria a se tornar a mais popular da experiência religiosa dos brasileiros, a umbanda." (SILVA, 2006 p. 106)

Quanto à sua origem, Brumana afirma:

Derivada em boa medida do Candomblé, com profunda influência do Espiritismo e do Catolicismo popular, esta religião se organizou oficialmente a partir dos anos 20 deste século (século XX, grifo nosso) por obra de um grupo de médiuns dissidentes do Kardecismo. De fato convergiu com, e deu cobertura a, toda uma série de práticas místicas populares altamente estigmatizadas (a macumba carioca e paulista, o candomblé de caboclo, etc). (BRUMANA; MARTINEZ, 1991, p. 62)

Silva expressa:

As origens afro-brasileiras da umbanda remota, assim, ao culto as entidade africanas, aos caboclos (espíritos ameríndios), aos santos do catolicismo popular e, finalmente, às outras

entidades que a esse panteão foram sendo acrescentadas pela influência do Kardecismo. Esta influência tornou-se ainda mais significativa especialmente depois da reordenação que passou o heterogêneo universo da macumba, codificado e reinterpretado sob a inspiração da doutrina Kardecista. (SILVA, 2006 p. 107)

Berkenbrock complementa:

De forma teórica, é ainda impossível distinguir a origem dos diversos elementos nela presentes, mas não se pode dizer que a tenham assumido a identidade religiosa a partir destes elementos, exatamente por serem muitos os elementos e que em parte se sobrepõem, em parte se complementam, em parte são paralelos e em parte são inclusive contraditórios. (BERKENBROCK, 2012 p. 160)

Não se pode precisar quando as entidades dos cultos africanos começaram a “baixar” nos cultos kardecistas, bem como tais entidades começam a assimilar as convicções kardecistas. Através das pesquisas de Diana Brown é possível compreender o evento que se dá em um dos terreiros mais conhecido do Rio de Janeiro, o Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade, fundado por Kardecistas e liderados por Zélio de Moraes na década de 1920, possibilitando desta forma, alcançar os elementos estruturantes da nova religião.

Brown relata que:

[...] Muitos dos integrantes deste grupo de fundadores, eram, como Zélio, kardecistas insatisfeitos, que empreenderam visitas a diversos centros de “macumba” localizados nas favelas dos arredores do Rio e Niterói. Eles passaram a preferir os espíritos e divindades africanas e indígenas presentes na “macumba”, considerando-os mais competentes do que os altamente evoluídos espíritos kardecistas na cura e no tratamento de uma gama muito ampla de doenças e outros problemas. [...] Em contrapartida, porém, ficavam extremamente incomodados com certos aspectos da “macumba”. Consideravam repugnantes os rituais que envolviam sacrifícios de animais, a presença de espíritos diabólicos (exus), ao lado do próprio ambiente que muitas vezes incluía bebedeiras, comportamento grosseiro e a exploração econômica dos clientes. (BROWN, apud. SILVA, 2005, p.111).

Pode-se perceber na descrição o destaque ao culto às divindades africanas e indígenas, classificadas como atrasadas pelos kardecistas, e a purificação do culto, a fim de que elas conseguissem “baixar” e trabalhar na umbanda, esta foi um dos mais importantes traços dessa religião. Assim, essas entidades, a princípio caboclos e pretos-velhos, representando os espíritos dos índios brasileiros e dos escravos africanos, tornaram-se centrais na nova religião que se formava, proclamando sua missão de irmanar todas as raças e classes sociais que formavam o povo brasileiro. Diante do exposto, a umbanda funda-se como uma estrutura religiosa intermediária entre as religiões populares existentes que resguardou a teoria kardecista do carma, a evolução espiritual e a comunicação com os espíritos, bem como se mostrou acessível às manifestações populares das religiões africanas desde que sejam depuradas dos fundamentos apontados como bárbaros: o sacrifício de animais, as danças frenéticas, as bebidas alcoólicas, o fumo e a pólvora. Ou, então, quando se fazia necessário o uso desses elementos, explicando-os “cientificamente”, segundo o discurso racional do Kardecismo. (SILVA, 2005, p.112)

Outro ponto a ser considerado conforme Renato Ortiz:

A umbanda se desenvolve paralelamente em diferentes estados sem que exista, pelo menos de maneira comprovada, uma relação de influências entre os diversos terreiros. Em meados dos anos 20, existe em Niterói a tenda de Zélio de Moraes, no Rio de Janeiro a de Benjamim Figueiredo, em Porto Alegre a de Otacílio Charão (1986, p.136). Contudo, no final da década de 1930 e início de 1940, já é possível observar a existência de um movimento umbandista portador de uma ideologia conscientemente estabelecida à qual os terreiros, com maior ou menor fidelidade, se identificam. (ORTIZ, apud. SILVA, 2005 p. 113).

O período do Estado Novo (1937-45) foi contra a expansão dos cultos afro-brasileiro, marcado por uma intensiva repressão policial. Em contrapartida, contribuíram nesse período para o prosseguimento das práxis religiosas afro-brasileiras o movimento da valorização da cultura popular e tradições negras, amparadas pelas

elites intelectuais e artísticas empenhadas com a definição de nossa identidade nacional. Entretanto, é nesta época que a umbanda consegue se estruturar ao diminuir a influência africana em suas práticas e, seus líderes pertencem às esferas intermediárias da sociedade. Simultaneamente, há o “embranquecimento” dos preceitos religiosos da macumba, que são tidos como primitivos ou atrasados, “empretecia” as concepções kardecistas, tidos como “europeus”, longe de nossa realidade. Ao assimilarem-se com os cultos africanos, os umbandistas oriundos da classe média, sugerem uma religião brasileira, fundada aqui.

Silva afirma que:

Esta religião refletia os anseios de reconhecimento dos segmentos marginalizados (negros, índios, prostitutas, estivadores – pobres em geral) e as possibilidades de acomodação desses anseios numa sociedade urbana e industrial, marcada por divisões (de classe, trabalho, sexual, etc.), discriminações e desigualdades, e onde os valores da cultura dominante branca continuavam a ser os mais influentes. (SILVA, 2006 p. 114)

4. ORIGEM DO NEOPENTECOSTALISMO

Concebido nos Estados Unidos no início do século XX o pentecostalismo propaga-se em diversos países em desenvolvimento do Sul do Pacífico, África, Leste e Sudeste da Ásia, particularmente na América Latina, onde o Brasil se destaca.

Com a chegada do primeiro missionário no início do século XX, são fundadas centenas de igrejas, tornando este movimento religioso complexo e diversificado. Estudiosos e pesquisadores adotam critérios históricos para melhor apreensão da fundação dessas igrejas., classificando-as em três grupos.

Mariano os descreve:

- O pentecostalismo clássico abrange as igrejas pioneiras: Congregação Cristã no Brasil e Assembleia de Deus. A Congregação Cristã foi fundada por um italiano em 1910, na capital paulista, e a Assembleia de Deus, por dois suecos, em Belém do Pará, em 1911. As igrejas caracterizaram-se pelo anticatolicismo, por radical sectarismo e ascetismo de rejeição do mundo. No plano teológico, enfatizaram o dom de línguas (glossolalia), seguindo a ênfase doutrinária primitiva dessa religião. A Congregação Cristã, além de permanecer completamente isolada das demais igrejas e organizações pentecostais, manteve-se mais apegada a certos traços sectários, enquanto a Assembleia de Deus mostrou, sobretudo nas duas últimas décadas, maior disposição para adaptar-se a mudanças em processo no pentecostalismo e na sociedade brasileira.
- O segundo grupo de igrejas implantado no Brasil, que não obteve nomenclatura consensual na literatura acadêmica, começou na década de 1950, quando dois missionários norte-americanos da *International Church of The Foursquare Gospel* criaram, em São Paulo, a Cruzada Nacional de Evangelização. Por meio dela, iniciaram o evangelismo focado na pregação da cura divina, que atraiu multidões às concentrações evangelísticas na capital paulista e acelerou a expansão do pentecostalismo brasileiro. Em 1953, fundaram a Igreja do Evangelho Quadrangular no Estado de São Paulo. No rastro de suas atividades de evangelização, surgiram Brasil Para Cristo (1955, SP), Deus é Amor (1962, SP) e Casa da Bênção (1964, MG). Os missionários da Quadrangular conferiram ênfase teológica à cura divina, seguindo o bem-sucedido movimento de cura propagado nos Estados Unidos durante a Segunda Guerra Mundial. Como estratégia proselitista, além da ênfase na cura, essa vertente pentecostal notabilizou-se pelo intenso uso do rádio e pela pregação itinerante com o emprego de tendas de lona.
- O neopentecostalismo teve início na segunda metade dos anos de 1970. Cresceu, ganhou visibilidade e se fortaleceu no decorrer das décadas seguintes. A Universal do Reino de Deus (1977, RJ), a Internacional da Graça de Deus (1980, RJ), a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976, GO) e a Renascer em Cristo (1986, SP), fundadas por pastores brasileiros, constituem as principais igrejas neopentecostais do país. No plano teológico, caracterizam-se por enfatizar a

guerra espiritual contra o Diabo e seus representantes na terra, por pregar a Teologia da Prosperidade, difusora da crença de que o cristão deve ser próspero, saudável, feliz e vitorioso em seus empreendimentos terrenos, e por rejeitar usos e costumes de santidade pentecostais, tradicionais símbolos de conversão e pertencimento ao pentecostalismo. (MARIANO, 2004 p.123- 124)

A expansão pentecostal no Brasil se dá de forma permanente há meio século, facultando, atualmente, um crescimento significativo como demonstra o Censo 2010:

Quanto aos evangélicos estes aumentaram de 26 milhões em 2000 para 42,2 milhões em 2010, um aumento de 16 milhões com 4.383 de novos fiéis por dia. Esse crescimento foi alavancado pelos pentecostais que passaram de 10,4% em 2000 para 13,3% em 2010, estimando-se serem hoje cerca de 26 milhões de pessoas e perfazendo 60% de todos os evangélicos do país. Vale dizer que os pentecostais cresceram em *todas* as regiões do país. (CAMURÇA, 2012, p.63).

Seu crescimento perpassa segundo Mariano:

Pelos campos midiático, político partidário, assistencial, editorial e de produtos religiosos. Seus adeptos não se restringem mais somente aos estratos pobres da população, encontrando-se também nas classes médias, incluindo empresários, profissionais liberais, atletas e artistas. Ao lado e por meio disso, o pentecostalismo vem conquistando crescente visibilidade pública, legitimidade e reconhecimento social e deitando e aprofundando raízes nos mais diversos estratos e áreas da sociedade brasileira. (MARIANO, 2004 p.121). Seguindo o bem-sucedido movimento de cura propagado nos Estados Unidos durante a Segunda Guerra Mundial. Como estratégia proselitista, além da ênfase na cura, essa vertente pentecostal notabilizou-se pelo intenso uso do rádio e pela pregação itinerante com o emprego de tendas de lona. O neopentecostalismo teve início na segunda metade dos anos de 1970. Cresceu, ganhou visibilidade e se fortaleceu no decorrer das décadas seguintes. A Universal do Reino de Deus (1977, RJ), a Internacional da Graça de Deus (1980, RJ), a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976, GO) e a Renascer em Cristo (1986, SP), fundadas por pastores brasileiros, constituem as principais igrejas neopentecostais do país. No plano teológico, caracterizam-se por enfatizar a guerra espiritual contra o Diabo e seus representantes na terra, por pregar a Teologia da Prosperidade, difusora da crença de que o cristão deve ser próspero, saudável, feliz e vitorioso em seus empreendimentos terrenos, e por rejeitar usos e costumes de santidade pentecostais, tradicionais símbolos de conversão e pertencimento ao pentecostalismo. (MARIANO, 2004 p.123- 124)

Sem perder sua peculiaridade religiosa, as igrejas neopentecostais apresentam-se, entre as pentecostais, com forte tendência a adaptarem-se à sociedade e a seus valores, interesses e práticas. Os cultos consistem da “oferta especializada de serviços mágico-religiosos, de cunho terapêutico e taumatúrgico, centrados em promessas de concessão divina de prosperidade material, cura física e emocional e de resolução de problemas familiares, afetivos, amorosos e de sociabilidade.” (MARIANO, 2004, p. 124).

Assim, empregam igual estratégia nos evangelismos pessoal e eletrônico, atraindo e persuadindo, predominantemente, indivíduos de estratos pobres da população, mais suscetíveis a essa prática instrumentalizada por dirigentes eclesiásticos, e oficializada nos cultos bem como no evangelismo eletrônico. (MARIANO, 2004 p.124)

4.1. A IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS

Fundada no Rio de Janeiro em 1977 por Edir Macedo, a Igreja Universal do Reino de Deus é um dos fenômenos religiosos mais significativos das últimas décadas no país. Está presente nos cinco continentes, em mais de cento e dez países, conta com trezentos e vinte bispos, mais de quatorze mil pastores, oito mil templos no Brasil, com “1,87 milhões de adeptos”. (CAMURÇA, CENSO 2010) Possui uma extraordinária visibilidade por ser proprietária “da terceira maior rede de televisão brasileira, a Rede Record, mas também pela sua diversidade

administrativo-econômica, pela presença na política, pelos seus métodos arrojados de evangelização, pelo uso explícito do dinheiro, etc.” (ORO, 2015, p.31)

Adota uma praxe mais liberal extinguindo com características sectárias tradicionais do pentecostalismo e rompendo com boa parte de ascetismo contracultural caracterizado nos estereótipos pelo qual os crentes eram reconhecidos, estigmatizados. Dessa forma seus fieis passaram a frequentar praias, piscinas, cinema, teatros, assistir televisão e vídeos, tocar e ouvir diferentes tipos de músicas, praticar qualquer tipo de esportes, usar roupas da moda. Tais práticas passam a ser adotadas, gradativamente, por igrejas pentecostais das vertentes precedentes, com exceção da Deus é Amor, que manteve a rigidez ascética. Entretanto, em todas as vertentes conserva-se o veto ao consumo de álcool, tabaco, drogas, sexo extraconjugal e homossexual. (MARIANO. 2004 p.124)

A Igreja Universal se confessa pentecostal, e “se coloca numa relativa situação de fronteira inter-religiosa” (ORO, 2015, p.32), que é explicitada de formas diferentes por alguns autores.

Argumenta Oro segundo alguns autores:

(...) para P. Freston (1993), ela é a mais católica das igrejas evangélicas; para R. Valle e I. Sarti (1994, p. 11), ela é “uma reedição urbana do catolicismo popular tradicional”; para P. Sanchis (1994, p. 63), um fenômeno que, além de desafiar uma tradição cultural (a da cultura católico-brasileira), sabe reencontrar algumas das suas linhas mestras; para R. Mariano (1995, p. 127), uma igreja que “rearticula sincreticamente no seu próprio interior crenças e práticas rituais dos adversários”⁷; para R. de Almeida (2003, p. 340), uma igreja que se situa “a um meio caminho entre os evangélicos e as religiões afro-brasileiras”; e, enfim, para P. Birman (2001), uma igreja da “bricolagem”.(BIRMAN, 2001; apud. ORO 2015, p.33)

Oro destaca sua opinião:

De minha parte, considero-a, sem nenhuma conotação pejorativa, uma igreja *religiofágica*; literalmente, “comedora de religião”, ou, como diz R. de Almeida (2003, p. 341), uma igreja que procedeu a uma “fagocitose religiosa”⁸. Isto é, uma igreja que construiu seu repertório simbólico, suas crenças e ritualística, incorporando e ressemantizando⁹ pedaços de crenças de outras religiões, mesmo de seus adversários. (ORO, 2015, p. 33)

Partindo dessas premissas, fazem parte do processo religiofágico praticado pela lurd, entre outros a Teologia da Prosperidade, que além de salientar , a lurd irá “dedicar todos os cultos das segundas-feiras a expressá-la, no que chama hoje de ‘Congresso Empresarial’”; também “faz uso extensivo de símbolos e objetos mediadores com o sagrado, que são práticas nas religiões mediúnicas e no catolicismo”. Crucial para lurd é a prática de “correntes e o pagamento do dízimo preexistente ao neopentecostalismo”; até mesmo a “Bíblia entra nessa mesma lógica usada como recurso mágico nos atos de exorcismo ”; além disso, “incorporou as noções de milagre, inferno, pecado e demônio do catolicismo”; e ainda, assumiu “ a sua forma organizacional episcopal, igualmente presente na igreja anglicana, consagrando-se Edir Macedo o seu primeiro bispo”. Preserva do catolicismo “o adágio franciscano ‘é dando que se recebe’, reconhece os feriados nacionais da Sexta-feira Santa e de Nossa Senhora Aparecida, e o dia de finados”, bem como, “da Umbanda o dia de São Cosme e São Damião.” (ORO, 2015, p.34).

“Além disso, como sublinha P. Birman, a própria forma de operar da lurd é ‘católica’, buscando alianças com mediadores religiosos para reforçar um projeto de integração social e política de seus adeptos”.(BIRMAN, 2001,p. 60, apud SILVA, 2015,p. 35). Entretanto, a característica principal tanto do discurso como da ritualística cotidiana iurdiana são o exorcismo e a demonização das entidades afro-brasileira, elegendo “as terças-feiras à libertação dos demônios, nas concorridas sessões de descarrego, sempre embasada na Teologia da Guerra Espiritual”. (ORO, 2015, p.35).

São muitas as práticas da fagocitose iurdiana, entretanto, "importa também frisar que toda essa apropriação é 'intencional, estudada, encerra claro propósito proselitista", onde, "a liderança tem plena consciência da eficácia desta estratégia". (ORO, 2015, p.36)

A lurd irá também ressemantizar as "linhas do universo simbólico", principalmente aquelas relacionadas às religiões afro-brasileiras", como as entidades, o exorcismo. (ORO, 2015, p.37).

Não obstante, "a lurd não vai somente se apropriar e ressemantizar pedaços de crenças e de concepções procedentes de outras igrejas e religiões que com ela estão em disputa no campo religioso pela conquista de fieis". Irá, além disso, realizar "um movimento contrário de grande envergadura, a saber: exacerbar a presença do religioso no espaço público (templos e catedrais, na mídia, na política, grandes espaços públicos); superdimensionar o poder do demônio; hipertrofiar os rituais de exorcismo; redimensionar o significado do dinheiro". (ORO, 2015, p. 38)

5. INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

"São muitas as respostas, sem dúvida; mas conheço apenas uma: de uma ideia ou de um movimento que inspirem o ódio, podemos dizer que são intolerantes. Digamos que a intolerância está situada no início do ódio." (WIESEL, 2000, pp.8-9, apud. MARIANO, 2015, p.122)

Na opinião de Mariano "os conceitos, de tolerância e de intolerância, são relativos", pois "em algumas situações exigem do homem uma reação de intolerância e noutras exigem a tolerância", uma vez que "apresentam sentidos positivos e negativos". "Daí que a mesma forma que a intolerância tem suas boas razões de ser, a intolerância pode ter suas boas razões." (MARIANO, 2015, p.121).

Segundo Bobbio,

"Intolerância em sentido positivo" esclarece Bobbio, "é sinônimo de severidade, rigor, firmeza, qualidades todas que se incluem no âmbito das virtudes; tolerância em sentido negativo, ao contrário, é sinônimo de indulgência culposa, de condescendência com o mal, com o erro, por falta de princípios, por amor a vida tranquila ou por cegueira diante dos valores". Já "a tolerância em sentido positivo se opõe à intolerância (religiosa, política, racial), ou seja, à indevida exclusão do diferente". "O núcleo da ideia de tolerância", afirma, "é o reconhecimento do igual direito a conviver, que é reconhecido a doutrinas opostas, bem como o reconhecimento, por parte de quem se considera depositário da verdade, do direito ao erro, pelo menos do direito ao erode boa-fé". (BOBBIO, 1992, apud. MARIANO, 2015, p. 211-215).

Bobbio esclarece ainda que:

"A tolerância histórica, real, concreta, é sempre relativa", jamais absoluta, irrestrita, ilimitada. Ela "é sempre tolerância em face de alguma coisa e exclusão de outra coisa". (p. 213). De modo imediato, tal observação levanta o problema não existem respostas fáceis à disposição. "Entre conceitos extremos, um dos quais é o contrário do outro, existe um contínuo, uma zona cinzenta, o 'nem isso nem aquilo, cuja maior ou menor amplitude é variável" (p. 211). Se ambas são relativa se se as fronteiras que as separam são contínuas, escorregadias e histórica e culturalmente mutantes, conclui-se que "não é fácil estabelecer os limites desse contínuo, para além dos quais uma sociedade tolerante se transforma numa sociedade intolerante" (BOBBIO, apud. MARIANO, 2015, p. 211-212).

A partir das premissas, Mariano apreende que "a definição e interpretação, por parte dos agentes sociais em geral e dos poderes públicos", de ações que denotam ou pareçam intolerância religiosa divergem sobremaneira de um "contexto histórico para outro e de uma sociedade para outra, bem como, de um grupo religioso para outro, sendo os grupos minoritários os mais atentos e sensíveis em identificar procedimentos de exclusão e perseguição", bem como, "a dificuldade de distingui-las, da mesma forma, varia de caso para caso e de acordo com o contexto." (MARIANO, 2015 p.121-122).

Assim, na percepção de Mariano “A tipificação, por parte de agentes dos poderes públicos, de certos atos e práticas de lideranças pentecostais como crime contra o sentimento religioso talvez contribuisse para prevenir os dissabores que acarretam os membros dos cultos afro-brasileiros.” (MARIANO, 2015, p.126).

5.1. OPRESSÃO HISTÓRICA

O Brasil na segunda metade do século XIX, a escravidão e o racismo resultaram em perseguição ao candomblé, reprimindo e penalizando seus seguidores; características que não se alteram com “o fim da escravidão e queda em descrédito do racismo científico, bem como com o ‘baixo espiritismo’, que continuam “sistematicamente desqualificados e rebaixados nos plano moral e religioso”, intensificando-se, sobremaneira, uma “forte repressão institucional até a década de 1940” (Maggie, 1986, apud. Mariano 2015, p. 127), além disso, prevalecem as “acusações de prática ilegal da medicina, curandeirismo e magia negra expressas, documentalmente, em discursos da imprensa da policia, da justiça, inclusive, da pena de diversos intelectuais”. (MARIANO, 2015 p. 127).

Continua Mariano;

Ao lado disso, uma série de racionalizações religiosas de cunho cristão, de interesse institucional da Igreja Católica e há muito sedimentadas no imaginário social e na cultura brasileira, fundamentava concepções e juízos de valor para alicerçar e justificar as acusações de curandeirismo e de magia negra contra um sem-número de adeptos e líderes desses cultos. Ambas as acusações retomavam velhos argumentos e o velho ranço da ortodoxia cristã contra aquilo que classificava de feitiçaria, bruxaria e magia negra. O apelo a essa ortodoxia constituiu um poderoso mecanismo, de longuíssima tradição, que o cristianismo, tanto em sua vertente católica como protestante, pôs em funcionamento para demonizar, quanto não suprimir as crenças, as práticas e os agentes religiosos do século XX para embasar acusações e discriminações de cunho religioso, policial contra os “feiticeiros” e as “seitas” de plantão neste país. (MARIANO, 2015, p. 127)

Nesse cenário as profundas “diferenças de tamanho, poder, status e legitimidade dos grupos religiosos existentes no país também contribuíam para manter a mais completa marginalização dos cultos afro-brasileiros”. Em outras palavras, a indiscutível supremacia da Igreja Católica, e sua eminente ascendência, sobre diferentes agentes do alto escalão do Estado, a restrita liberdade religiosa operada pela umbanda e candomblé, a fragilidade inaugural do pluralismo religioso e da própria democracia nacional respaldaram “o pano de fundo social, político e religioso que possibilitou a manutenção tardia da discriminação, da marginalização e até da perseguição policial e religiosa dos cultos afro-brasileiros”. (MARIANO, 2015 p. 127)

Embora sejam, o contexto religioso e político atual, absolutamente discrepantes do passado, a Igreja Católica conserva sua hegemônica, assistiu e assistiu a um significativo declínio numérico, “e para o bem de seus concorrentes religiosos, há décadas aderiu ao ecumenismo e tornou-se defensora dos direitos humanos, dentre os quais, aliás, sobressai o da liberdade religiosa. Esta, por sua vez, tornou-se além de direito um fato”. (MARIANO, 2015, p. 128)

Conforme Mariano,

O Estado brasileiro apesar de continuar a privilegiar a filial da Santa Sé, mostrou-se paulatinamente mais permeável à influência de outras agremiações religiosas (em especial das evangélicas), até em razão do aumento da pressão que elas passaram a exercer sobre as instituições estatais conforme foram crescendo e adquirindo maior poder religioso e político, maior visibilidade midiática e maior tamanho demográfico. Com a liberdade religiosa, o pluralismo religioso avançou consideravelmente – ajudando, inclusive, a ampliar e defender a própria liberdade -, assim como o trânsito religioso. Nesse processo, até a disputa aberta de mercado – cada vez mais aguerrida – entre os grupos religiosos, adquiriu ares de banalidade. (MARIANO, 2015 p. 128)

Portanto, independente da ampla mudança verificada no campo religioso brasileiro persiste a discriminação à umbanda e ao candomblé. “As motivações por trás dessas ocorrências são eminentemente religiosas. Seus responsáveis são grupos pentecostais”. Entretanto, faz-se necessário salientar que as lideranças pentecostais defendem veementemente a liberdade religiosa. “Acima de tudo, a própria liberdade. Com isso, aceitam o pluralismo religioso e suas implicações.” (MARIANO, 2015, p.128).

5.2. DEMONIZAÇÃO DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS

A crença cristã e pentecostal no “pecado original, da queda de Adão e Eva do Jardim do Éden e da redenção da humanidade diante da morte do Messias na cruz, doutrinas que colocam o Diabo no cerne da teologia cristã”, são crenças que “separam rigorosamente o bem do mal, Deus do diabo, o reino espiritual do reino material”, legitimam, desse modo, “uma perspectiva claramente dualista, porém um ‘dualismo hierárquico’, o que se pode comprovar por advogar a superioridade divina e assegurar *a priori* sua vitória sobre o diabo quando ocorrer o esperado desfecho da guerra espiritual pelo domínio da humanidade”. Com tais características, “sustentam igualmente que o que se passa no ‘mundo material’ resulta da guerra entre as forças divina e demoníaca no ‘mundo espiritual’. Guerra cósmica que não se restringe apenas a Deus/anjo X diabo/demônios”, e conscientes ou não, os seres humanos participam dela, pois o autêntico cristão, sabedor disso, “está diretamente incumbido pelo próprio Deus da missão de combater as forças das trevas, para realizar a obra divina e, com isso, reverter os efeitos da ação demoníaca”, onde o “principal objetivo consiste em desviar os homens do caminho estreito da salvação”. Portanto, o confronto “constitui pré-condição para evangelizar, libertar e converter indivíduos submetidos ao poder dos demônios”. (MARIANO, 2015, p. 129).

Acrescenta Mariano

A perspectiva dualista, a interpretação bíblica que hipertrofia a relação agnóstica entre Deus e diabo e a defesa contumaz do resgate e da difusão de crenças e práticas do cristianismo primitivo, em especial das práticas mágicas e taumatúrgicas identificadas com os mistérios terreno de Cristo, constituem as principais razões e justificativas pentecostais para: 1) disseminar a crença na ação e no poder maléfico do diabo e do demônio sobre a humanidade; 2) realizar rituais exorcistas; 3) evangelizar tendo como foco a missão concomitantemente conversionista e salvacionista e de combate às forças demoníacas e a seus agentes e representantes terrenos. Em suas doutrinas, tais missões são indissociáveis. (MARIANO, 2015 p.129).

Respaldados na sólida “determinação de retomar ensinamentos e práticas do cristianismo primitivo e, conforme sua estrita interpretação bíblica da vontade divina e das ações de Cristo, de enfrentar diretamente o próprio diabo”, as lideranças pentecostais reiteram com afinco extratos bíblicos “como a de Efésios 6:12., e, com o intuito, “de que os cristãos devem promover uma guerra sem tréguas “contra os principados, contra as potestades, contra os espíritos das trevas deste século, contra os espíritos da maldade’ ”. (MARIANO, 2015, p. 130)

Mariano destaca que:

Dessa forma, “para lideranças pentecostais, o ‘pai da mentira’ não mede esforços a fim de obter adoração em lugar de Deus, prejudicar a obra de evangelização, enganar e seduzir os incautos, causar malefícios e escravizar física e espiritualmente suas vítimas”. Mais que isso: para elas, o diabo e os demônios são responsáveis por todos os males que afetam a humanidade. “Doenças, misérias, desastre e todos os problemas que afligem o ser humano desde que este iniciou sua vida na terra têm uma origem: o diabo” prega Edir Macedo (202, p.20). Tal como o dirigente da Igreja Universal, os pregadores pentecostais e neopentecostais, em sua maioria, interpretam as doenças, os problemas financeiros, familiares, afetivos, psíquicos, etc. como decorrentes, direta ou indiretamente das ações diabólicas e de seus agentes terrenos. (MARIANO, 2015, p. 20)

Em razão disso, determinadas igrejas, como a lurd, “a principal atribuição divina consiste em acudir, curar e abençoar as vítimas da ação demoníaca”, ou seja, “que na disputa cotidiana pelo domínio dos corpos e mentes dos seres humanos os rumos da ação divina, não obstante a superioridade do poder do Criador”, pois, “enquanto Satanás age, Deus reage”, cabendo ao ser humano uma reação que é “limitada pelo livre-arbítrio” pois, são os cristãos indiscutivelmente “os responsáveis por empreende-la no plano material, por meio, sobretudo, de ações evangelísticas, de orações, de intercessões e de rituais exorcistas de combate às forças do mal”, afinal são as ações demoníacas responsáveis por “todos os males e por desviarem os homens dos propósitos divinos”, que se chocam “com as promessas e objetivos tanto da obra de evangelização como da oferta de serviços mágico-religiosos efetuadas pelas denominações pentecostais, para atrair, recrutar e converter os ímpios e resolver os problemas terrenos e espirituais enfrentados por fieis e virtuais adeptos. No entanto, para os neopentecostais, o confronto do bem e do mal é eminente, pois creem que “Cristo veio a terra para que os homens pudessem obter, *já neste mundo*, ‘vida em abundância’, saúde, prosperidade material e sucesso”, ou seja, tais graças só serão alcançada diante da vitória cotidiana sobre o diabo e seus demônios, pois enquanto não houver “a derrota definitiva de Satanás, não há outra alternativa para quem almeja viver uma ‘vida em abundância’ – de acordo com as crenças e promessas da Teologia da Prosperidade - senão ter que, a cada nova investida das forças do mal, empenhar-se em combate-las e derrotá-las.”(MARIANO, 2015, p.131).

Na análise de Mariano:

Para livrar-se dos males ou para “tomar posse” das bênçãos divinas, portanto, é preciso, primeiro, ser liberto do poder dos demônios. Noutros termos, para que as promessas divinas de prosperidade material, cura física e felicidade afetiva e familiar se realizem como prometem eficácia e sistematicamente os expoentes da Teologia da Prosperidade, antes é necessário libertar a clientela flutuante e até mesmo os crentes pouco alertas ou imprevidentes das garras dos demônios. Assim os indivíduos que acorrem às igrejas pentecostais, sobretudo aqueles que recorrem à elas em busca de solução para seus mais variados problemas, deparam-se, inadvertidamente, com uma profusão de crenças e ensinamentos acerca do poder destrutivo do diabo e seus demônios, aparece a ênfase pastoral na urgente necessidade de libertação desses demônios e dos malefícios causados por eles. Com isso, se dá a sinonimização entre libertação de demônios e liberação dos males. Ambas as libertações constituem as principais promessas mágico-religiosas das igrejas citada, e são pré-requisitos para a salvação paradisíaca. (MARIANO, 2015, p. 131-132)

“Especialista em caçar demônios, Edir Macedo resolve a questão” ao distinguir os processos, os sintomas específicos da “possessão demoníaca: nervosismo; dores de cabeça constantes; insônia; medo; desmaios ou ataque; desejo de suicídio; doenças cujas causas os médicos não descobrem; visões de vultos ou audição de vozes; vícios e depressão”. (MACEDO, 2002, p.64-70) Esses sintomas apenas identificam os processos, não possibilitam detectar as formas e métodos “empregados pelos demônios para se apossar dos corpos e mentes de suas vítimas”. Sobre essa característica Macedo (2002, p. 36-43) aponta a forma e método usados: “os demônios se apossam das pessoas através da participação direta ou indireta em centros espíritas”, dos “trabalhos ou despachos, por envolvimento com praticantes do espiritismo, pela ingestão de comidas sacrificiais a ídolos, por hereditariedade, pela rejeição a Cristo e por mera maldade”. Macedo ainda afirma que: “no Brasil os demônios se apossam dos seres humanos, sobretudo, através do espiritismo, termo que abrange os cultos afro-brasileiros e o kardecismo. Essas religiões são, a seu ver, os ”principais canais de atuação dos demônios” no território brasileiro”. (MARIANO, 2015, p. 132-133)

Mesmo que demonizassem as religiões afro-brasileiras e espíritas, as lideranças das igrejas pentecostais: Assembleia de Deus, Congregação Cristã, Evangelho Quadrangular, Brasil para Cristo, Nova Vida e Deus é Amor, “não as atacavam direta, pública sistemática e até fisicamente como veio a ocorrer a partir dos anos 1980”.

Segundo Mariano,

Seu papel nesse sentido constituiu, sobretudo, em pavimentar o terreno para a posterior radicalização empreendida pela Universal do Reino de Deus, que não só tornou a

demonização aos cultos afro-brasileiros um dos principais pilares doutrinários como partiu para o *confronto direto* contra eles, elevando a hostilidade a esses grupos religiosos a um patamar inédito na história do pentecostalismo brasileiro. Como bem observou Marisa Soares, “pela primeira vez, então, vê-se, por parte de cristãos [pentecostais], uma *atitude frontal de enfrentamento*. Essa é a grande novidade.” (SOARES, 1990, p. 95; MARIANO, 2015, p. 135; grifo do autor).

A bibliografia produzida pelos mais importantes e poderosos “líderes da vertente neopentecostal, Edir Macedo e R.R. Soares, depreciam e demonizam abertamente os cultos afro-brasileiros e kardecistas”. (MARIANO, 2015, p.135)

Mariano destaca que:

Para Soares (1984, p. 34), o candomblé “é uma das religiões mais diabólicas que a humanidade já, conheceu”. Na umbanda, “os demônios são até adorados como deuses”, indigna-se (SOARES, 1984, p.70). “O espiritismo” arremata, “é a maior agência que satanás estabeleceu neste mundo para extraviar e perder o homem”(p. 84). Na mesma tecla Macedo bate: as religiões espíritas, afro-brasileiras e orientais são fabricas de loucos e agências nas quais se tira o passaporte para a morte e se faz uma viagem rumo ao inferno. (MACEDO, 2002, p. 75, apud. MARIANO, 2015, p.135-136)

Com o propósito de enfatizar o dever de combater os grupos religiosos que julga ser “usados pelo diabo e seus demônios” com o intuito de ludibriar os crentes e afastá-los do “caminho da salvação e disseminar malefícios, Macedo superdimensiona”, sobremaneira, a dimensão das tropas inimigas, advertindo “que mais de um terço a população brasileira seria adepta do espiritismo, encontrando-se, portanto literalmente sob as garras do diabo (MACEDO, 2002, p.71). Isto, a seu ver, comprova a gravidade da situação e a urgente necessidade de partir para realizar o “bom combate”. Partindo dessas premissas Macedo reconhece a extensão do poderio atribuído ao diabo e seus agentes; adverte às igrejas evangélicas “não podem persistir pregando inadvertidamente e irresponsavelmente um ‘evangelho água com açúcar’”. (MACEDO, 2002, p.102); é urgente que, “em vez disso, efetuar a “pregação plena”, pois “a igreja atual tem que agir”, de fato, “temos que sair da mera pregação pentecostal, que está na moda, para a pregação plena”. Argumenta acerca da necessidade de outro modelo de pregação: “Temos que sair por aí dizendo que Jesus Cristo salva, batiza com o Espírito Santo, mas também, e antes de tudo, que liberta as pessoas que estão oprimidas pelo diabo e seus anjos”. (MACEDO, 2002, p.120). Nas palavras de Mariano: “*Evangelho é poder*”, brada, “*e poder tem de ser exercido para a derrota de satanás e a glória de Deus*”. (MACEDO, 2002, p. 71-102 apud. MARIANO, 2015, p. 137; grifo do autor)

Macedo acredita que a melhor defesa contra os demônios é o ataque. Expressa sua indignação com a postura de “muitos cristãos vivem pedindo orações porque estão sendo perseguidos pelo diabo. É de estarrecer”, deprecia tal postura, “porque a realidade deveria ser outra. Os cristãos é que deve perseguir os demônios. Nossa luta é muito mais de combate do que de defesa (...)”. “*A igreja deve ser triunfante e estar sempre na ostensiva*” (MACEDO, s.d.: 114, MARIANO, 2015, p. 137 grifo autor).

Mariano apreende que:

Em obediência ao líder eclesiástico, pastores, obreiros e fieis partiram para a ofensiva. Saíram das trincheiras e puseram a artilharia das tropas do Senhor dos Exércitos para atacar os supostos representantes terrenos do diabo. Como resultado disso, relatos da imprensa menciona a ocorrência de casos de invasões de terreiros, de imposições forçadas da Bíblia, de agressões físicas a adeptos dos cultos afro-brasileiros e espíritas e até de prática de cárcere privado. Pressionados por inquéritos policiais e processos judiciais, Macedo seus subalternos arrefeceram um pouco os ataques, recuaram parcialmente da sua senha bélica, mas não a ponto de minimizar os danos causados a seus alvos de demonização e discriminação. (MARIANO, 2015, p. 137)

Sistematicamente evocado, em seguida ultrajado e expulso, tanto como exus, ou como encostos, “o diabo e seus demônios constituem o ‘braço direito’ das igrejas que o combatem metódica e sistematicamente”.

Pode-se dizer que “eles são praticamente onipresentes em seus cultos e crenças dessas igrejas”, são usados “para comprovar seu poder religioso e sua superioridade espiritual, procuram derrotá-lo em rituais públicos de exorcismo”, como afirma Macedo: “Em nossas reuniões os demônios são humilhados e até mesmo achincalhados, numa prova de que o Senhor está conosco” (MACEDO, 2002, p. 122), fato inegável que destaca a lurd como “o caso mais emblemático dessa dependência da necessidade de invocar e imprecisar incessantemente os demônios”, tendo em vista que “a criação e o propósito da Igreja, como vimos, são justificados, por seu líder, para a realização do “trabalho especial” de libertação dos endemoniados”. (MARIANO, 2015, p.139)

Mariano destaca que rivalidades, desavenças entre terreiros e problemas de cunho pessoal entre dirigentes e entidades representativas de grupos afro-brasileiros “contribuem, em certa medida, para sua própria demonização pelos pentecostais”. (MARIANO, 2015, p. 140)

Mariano afirma que:

Ao reeditar a demonização dos cultos afro-brasileiros, os pentecostais aproveitaram-se amplamente da longa tradição de preconceitos e estigmas associada a essas religiões, massa também das percepções negativas dos próprios líderes e adeptos desses cultos sobre suas entidades de “esquerda” e sobre a disseminada acusação de realização de trabalhos de magia negra em seu meio religioso. Isto é, para conferir plausibilidade à demonização da umbanda e do candomblé e, com isso, ampliar a eficácia da evangelização focada no combate aos demônios e a seus agentes terrenos, adotam a estratégia de reavivar, reiterar e reforçar preconceitos e estigmas há muito difusos no imaginário e na cultura populares sobre o chamado “baixo espiritismo”. Em linha de continuidade com a demonização cristã de outrora, os pentecostais identificam as crenças, práticas e entidades religiosas com o diabo, lançam mão do medo da macumba, da feitiçaria e da magia negra, acusam-nas de causadoras de males os mais diversos e defendem a sua erradicação por meio da evangelização. (MARIANO, 2015 p. 142)

Nessa questão, nem tudo é continuidade. Mariano, (2015, p. 142) observa que “a demonização atual, dissemos, difere radicalmente da de outrora por não ser promovida pela religião oficial e hegemônica, por não contar com o apoio estatal, por encerrar os poderes mortíferos e inquisitoriais da velha caça às bruxas e feiticeiras”, bem como “de perseguição de hereges e por ocorrer num contexto político-judaico e religioso em que imperam a liberdade, a tolerância e o pluralismo religioso e onde as disputas religiosas ocorrem num mercado aberto e cada vez mais competitivo”.

Não obstante as mudanças de contexto religioso e das condições em que esse antagonismo ocorre, nem por isso o conflito religioso resultante da demonização pentecostal representa uma afirmação de “igualitarismo”, como defende Luiz Eduardo Soares (1995). (MARIANO, 2015, p.142)

Não se pode deduzir tal igualitarismo simplesmente pelo “fato de a Igreja Universal do Reino de Deus apresentar traços sincréticos” que são “oriundos dos cultos afro-brasileiros e enfrentar seus adversários religiosos no interior de um mercado religioso aberto, livre e competitivo”, bem como, “o fato de pentecostais e afro-brasileiros serem grupos religiosos minoritários não permite considerá-los adversários em pé de igualdade”. Visto que, “quaisquer indicadores que se queira tomar - o social, o demográfico, o religioso, o midiático, o político, o econômico, o jurídico -, as denominações pentecostais, em seu conjunto, revelam-se sempre muito mais poderoso e detentoras de maior legitimidade social, que os cultos afro-brasileiros”. (MARIANO, 2015, p.143).

Observa Mariano:

A Assimetria entre esses grupos religiosos é enorme. Os pentecostais utilizam uma extensa rede de rádios e TVs para atacar seus rivais, que, comparativamente, têm diminuto acesso a tais meios de comunicação. Há dezenas de deputados federais, milhares de vereadores evangélicos espalhado por todo o país. No exercício das funções parlamentares, além de defenderem bandeiras religiosas e tentarem carrear recursos para suas igrejas, procuram até

constranger as atividades e práticas religiosas dos concorrentes. Enquanto isso, os afro-brasileiros enfrentam enorme dificuldade para eleger representantes políticos, não obstante seus recentes esforços nesse sentido, com o objetivo de se defender da demonização e dos ataques pentecostais (...). O conflito ocorre, portanto, entre grupos religiosos com poderes e tamanhos muito desiguais. Desigualdade, aliás, que constitui um dos maiores obstáculos dos cultos, afro-brasileiros para se defender dos ataques de seus rivais, eficazmente, à altura deles. O imenso contraste entre e os poderes religiosos, demográfico, empresarial, midiático e político, desses grupos religiosos impossibilita falar em “igualitarismo”. (MARIANO, 2015, p. 143-144)

Assim, Mariano afirma que:

Tanto a igualdade desses grupos religiosos perante a lei como sua concorrência num mercado livre permite identificar “dimensões democráticas” na coexistência e rivalidade dessas religiões, como propõe Luiz Eduardo Soares. Em tudo o mais, contudo, destacam-se a hierarquia, a assimetria, em suma, a desigualdade de poder, de legitimidade e de reconhecimento social entre esses grupos religiosos. “Do lado evangélico”, afirma Marisa Soares, “temos um verdadeiro exercito de salvos” com um projeto bem definido de expansão. De outro, *pequenas comunidades que não entendem por que estão sendo atacadas e tampouco têm como se defende*. (SOARES, 1990, p. 95, apud. MARIANO, p. 144; grifo do autor).

É fato que a liberdade religiosa vigora plenamente no Brasil. Nesse sentido “as lideranças pentecostais são “exageradamente ‘ciosas de sua própria liberdade’, embora reclamem amiúde “de discriminação e, às vezes, até da existência de riscos variados para a manutenção de sua liberdade”. (MARIANO, 2015 , p.144)

Para Mariano

Justificam, inclusive, seu ingresso e participação na política partidária com forma e meio para defendê-la de seus adversários, religiosos e não-religiosos. Sua obstinada defesa da liberdade religiosa, mesmo que se restrinja, em parte, ao interesse de resguardar a sua própria, com efeito, contribui positivamente para a democracia brasileira e para a defesa da liberdade religiosa em si mesma. Ao mesmo tempo, porém apesar de seu elevado apreço pela liberdade religiosa e de seu pavor de discriminação, elas sentem-se muito a vontade para demonizar os cultos afro-brasileiros. Dois pesos, duas medidas. (MARIANO, 2015, p. 144-145)

Assim, assevera Mariano que:

Crentes que só obterão prosperidade material, cura, saúde e sucesso nos empreendimentos terrenos – bênçãos prometidas pelas lideranças neopentecostais- enquanto libertos dos demônios e engajados ativamente nas “tropas” do Senhor dos Exércitos, esses religiosos parecem não ter alternativas e não prosseguir nas linhas de frente dessa guerra espiritual contra o diabo. É, portanto, de todo improvável que os pentecostais venham a rejeitar a convicção da posse dessa verdade divina, convicção que compartilham com os grupos protestantes fundamentalistas. (MARIANO, 2015, p.145)

No entanto, as lideranças pentecostais aderem, majoritariamente, na concepção de Bobbio, do “método da persuasão” a fim de “recrutar e converter os concorrentes religiosos para sua verdade”, método fundamentado em “perspectivas e procedimentos de tolerância”; dificilmente adotam o uso da força, da violência física, da perseguição”. Entretanto, “o método ‘confronto direto’ adotado pela Igreja Universal incomodou e vem incomodando, e muito, líderes e adeptos dos cultos afro-brasileiros”. Nas palavras de Mariano “sinal de que pode estar sendo inspirado, se não por ódio, pela “raiva” de Macedo, que, como nos ensina Elie Wiesel, radica na intolerância. (MARIANO, 2015, p.145).

CONCLUSÃO

Com base nos estudos realizados sobre a intolerância religiosa praticada pela IURD, foi enfatizado que tal prática é seu alicerce. São unânimes, os autores, ao afirmarem a apropriação do universo simbólico das religiões afro-brasileiro pelo processo de assimilação e bricolagem. Assim, reflexão se traduz em questionamentos: Qual o papel do Estado diante do Princípio Constitucional da Igualdade, ou da Liberdade de Crenças, ou do Direito à Educação, ou que sociedade é esta que se mantém inerte aos avanços da Intolerância?

REFERÊNCIAS

BERKENBROCK, Volney J. . **A EXPERIÊNCIA DOS ORIXÁS** Um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé. 4. ed. Petrópolis, RJ; Vozes, 2012.

BIRMAN, Patrícia. **O que é UMBANDA**. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, Coleção Primeiros Passos, 1985.

BRUMANA, Fernando G.; MARTÍNEZ, Elda G.. **MARGINÁLIA SAGRADA**. 1. ed. Campinas – São Paulo; Unicamp, 1991.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. **O CENSO QUE EMERGE DO CENSO 2010 CONSOLIDAÇÕES, TENDÊNCIAS E PERPLEXIDADE**; In: MENEZES, Renata; TEIXEIRA, Faustino, **Religiões em Movimento: O censo 2010**, (org.) Petrópolis: Vozes, 2012. pp. 63-87.

MARIANO, Ricardo. **PENTECOSTAIS EM AÇÃO A DEMONIZAÇÃO DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS**; In: SILVA, Vagner Gonçalves, **INTOLERÂNCIA RELIGIOSA – Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**; 1 reep. São Paulo – SP, Edusp - Livraria da Universidade de São Paulo, 2015, Capítulo 3, pp. 119-147.

_____. 2004. **EXPANSÃO PENTECOSTAL NO BRASIL: o caso da Igreja Universal**, Revista Estudos Avançados, 18, (52), pp. 121-138, disponível no site: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300010, acesso em 5 ago. 2017.

OPOKU, Kofi Asare. **HISTÓRIA GERAL DA ÁFRICA - VII; África sob dominação colonial, 1880-1935**, 2. ed. ver., Brasília, UNESCO, 2010, Capítulo 3, pp. 591-624; disponível no site <http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001902/190255POR.pdf>, acesso em ago. 2015.

PRANDI, Reginaldo. **AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NAS CIÊNCIAS SOCIAIS: Uma Conferência, uma Bibliografia**, Conferência inaugural do XI Congresso Latino-Americano sobre Religião e Etnicidade, pela Associação Latino americana para o Estudo das Religiões (Aler), Revista Brasileira de informação Bibliográfica em Ciências Sociais – BIB, São Paulo, n. 63, 1ª. Semestre de 2007, pp. 5-28, disponível no site: <http://www.anpocs.com/index.php/edicoes-anteriores/bib-63>, acesso em 18 ago. 2017.

SILVA, Vagner Gonçalves. **CANDOMBLÉ E UMBANDA - Caminhos da devoção brasileira**, 2. ed., São Paulo, Selo Negro , 2005, Capítulo 4, p. 99-127.