

QUANDO A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA ATRAVESSA AS FRONTEIRAS NACIONAIS: A GUERRA SANTA ENTRE A IGREJA UNIVERSAL E AS AFRO-RELIÇÕES EXPORTADA DO BRASIL PARA A ARGENTINA

WHEN RELIGIOUS INTOLERANCE THROUGH THE NATIONAL BORDERS: A
HOLY WAR BETWEEN THE UNIVERSAL CHURCH AND AFRICAN RELIGIONS EXPORTED
FROM BRAZIL TO ARGENTINA

Marcelo Tadvald¹

RESUMO

Nas últimas três décadas, grandes igrejas neopentecostais brasileiras lograram maior sucesso no processo de transnacionalização religiosa graças a um modelo institucionalizado e peculiar de expansão e de estabelecimento em países estrangeiros. Dentro do universo neopentecostal, a Igreja Universal do Reino de Deus consiste na denominação com maior representatividade no exterior, estando a Argentina dentre os países em que a denominação atingiu maior sucesso. Partindo de estudos de campo realizados junto aos templos iurdianos daquele país, este trabalho procura mostrar, a partir da perspectiva dos rituais, algumas estratégias de alocação e de manutenção dessa religiosidade brasileira naquele contexto receptor, analisando a dimensão da “guerra santa” promovida pela Igreja Universal no Brasil contra os afro-religiosos, mas que, no exterior, necessitou receber uma ressignificação importante.

Palavras-chave: Brasil e Argentina. Transnacionalização religiosa. Neopentecostais e afro-religiosos. Guerra Santa.

ABSTRACT

In the last three decades, Brazilian neo-pentecostal churches succeeded most successful religious in the transnationalization process thanks to an institutionalized and peculiar expansion model in foreign countries. Within the Pentecostal universe, the Universal Church of the Kingdom of God is the denomination with the largest representation abroad, with Argentina among the countries where that church came greater success. Starting from field studies along the iurdianos temples of that country, this paper seeks to show from the perspective of some rituals allocation and maintaining strategies this Brazilian religiosity that receiving context, analyzing the extent of “holy war” promoted by the Universal Church in Brazil against african-religious, but abroad needed to receive a significative redefinition.

Keywords: Brazil and Argentina. Religious transnationalization. Neopentecostals and african-religious. Holy War.

¹ Doutor em Antropologia Social, pós-doutorando e pesquisador associado ao Núcleo de Estudos da Religião (NER-UFRGS). E-mail: marcelotadvald@gmail.com.

*Não sabe o que é a paz, nem a estima
Quem não viu antes o que é a guerra.*

Ludovico Ariosto

1 A TÍTULO DE INTRODUÇÃO: A GUERRA SANTA COMO PRODUTO DA RELIGIOFAGIA IURDIANA

Especialmente nas últimas duas décadas, diversos estudos acadêmicos que se ocuparam da IURD² atestam a sua intrínseca relação com o campo das religiões de matriz africana desenvolvidas em solo brasileiro desde a chegada dos navios negreiros e a mão de obra escrava que serviria por séculos ao empreendimento colonial ibérico deste lado do Atlântico.

Se, por um lado, as diferentes religiões presentes no Brasil puderam ser categorizadas em grandes grupos ou movimentos religiosos, como o catolicismo, o pentecostalismo, o africanismo ou o campo mediúnico em geral, etc., a partir do advento da IURD, em 1977, atesta-se um relativo rompimento com tais modelos estabelecidos, devido ao fato de a Universal construir o seu sistema doutrinário e litúrgico mediante articulações, aproximações, desvios e sincretismos com diferentes referências simbólicas e litúrgicas comuns a outras religiosidades, propriedades que permitem a sua caracterização como uma igreja *religiofágica*, malgrado a sua proclamação neopentecostal, ou de uma situação de fronteira inter-religiosa conforme a categorização consagrada pelo campo acadêmico (ALMEIDA, 2003; FRESTON, 2004; ORO, 2007).

Tida como a mais católica das igrejas evangélicas ou como uma reedição urbana do catolicismo popular tradicional (VALLE; SARTRI, *apud* ORO 2007), a IURD soube articular internamente e de forma sincrética essa e outras cosmologias, como no caso particular daquelas de matriz africana, que se colocaram desde a sua fundamentação mais elementar como rivais e adversárias (MARIANO, 1995), o que permite que a Universal também seja situada entre o cristianismo evangélico e a mediunidade afro-religiosa (ALMEIDA, 2003).

Conforme atestou Oro (2007), não há conotação pejorativa em considerar a IURD uma igreja *religiofágica*, uma vez ser de fácil reconhecimento a sua apropriação e ressignificação de constructos, crenças, modelos litúrgicos e simbólicos originários e característicos de outras religiosidades, como a *Teologia da Prosperidade*, originada dentro do movimento evangélico estadunidense na primeira metade do Século XX e implementada no Brasil pela igreja Vida Nova, modelo teológico que se tornou uma espécie de “carro-chefe” da Universal como oferta própria dentro do mercado religioso brasileiro e, conseqüentemente, mundial decorrente do seu processo de internacionalização.

Além da Teologia da Prosperidade, outro exemplo de *religiofagização* advém do uso extensivo de símbolos, de objetos e de uma imagética católica utilizados pela Igreja como elementos mediadores com o sagrado e, especialmente aqui no Brasil e ainda que de maneira menos frequente, também com

² Uma lista de teses e de dissertações sobre a IURD até 2003 podem ser consultadas em Oro et al. (2003). Além desses estudos, a partir desse ano, é possível encontrar outros materiais nos bancos de teses e de dissertações disponíveis na Internet, como o da CAPES – disponível em: <<http://www.capes.gov.br/servicos/banco-de-teses>>. – ou do portal governamental de Domínio Público – disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/PesquisaPeriodicoForm.jsp>>. –, além dos bancos disponibilizados online por diferentes universidades brasileiras.

o profano. No caso da presença iurdiana na Argentina, país eminentemente católico, a apropriação da imagética desse discurso cristão é pragmática e estrategicamente utilizada de forma positiva, objetivando a ampliação de seu capital religioso e a adesão de fiéis junto àquela sociedade nacional.

Para além do escopo material, em países como a Argentina, a figura de Nossa Senhora é largamente utilizada pela Universal, estratégia que se refere diretamente à importância dessa Santa no imaginário católico, em geral, e argentino em particular (UTTER, 1981; DE ALMEIDA, 2003). O dízimo de origem dentro do catolicismo e a utilização de noções de origem católica, como “inferno”, “pecado”, “milagre”, “demônio” e “exorcismo”, são imprescindíveis à Universal (ORO, 2007). Entretanto, é em sua religiofagia junto ao campo afro-religioso que a IURD constituiu a sua faceta teológica e litúrgica mais intrigante e polêmica.

As múltiplas religiões afro-brasileiras existentes são consideradas religiões mediúnicas, assim como o espiritismo kardecista, por utilizarem, em sua matriz litúrgica, o expediente da posse de entidades sobrenaturais em seus adeptos. As afro-religiões:

Estruturaram-se no Século XIX como religiões étnicas, dos escravos africanos e seus descendentes, mas com o passar do tempo tornaram-se religiões multi-étnicas ou universais. Recebem diferentes nomes regionais, tais como: Candomblé na Bahia; Xangô, em Pernambuco; Batuque, no Rio Grande do Sul. São ainda incluídas na expressão ‘religiões afro-brasileiras’ a Macumba, a Quimbanda e a Umbanda, entre outras (ORO, 2007, p. 30).

A investida neopentecostal contra as afro-religiosidades teve origem desde sua gênese a partir do surgimento do estabelecimento da IURD como um novo modelo de evangelismo e tal investida constituiu-se em mais um capítulo histórico de ações diretas ou indiretas que afrontam o campo afro-religioso. Se, fundamentalmente, o sincretismo religioso no Brasil teve origem no terreno das religiosidades de matriz africana junto a certas referências católicas e de forma positiva, de maneira a garantir o exercício das crenças dos escravos que por aqui se viram obrigados a permanecer, os elementos do universo afro-religioso sincretizados pela Universal também servem para propósitos litúrgicos e teológicos, contudo foram semantizados pela IURD à sua maneira, resultando numa espécie de simulacro tido como profano e que, portanto, deve ser combatido. A semântica católica apropriada pela Universal necessita de inimigos que se tornem referências simbólicas a serem combatidas pelo modelo em questão.

O exorcismo, tido como a ação litúrgica mais preponderante da Universal, não poderia se ocupar meramente da noção católica de “demônio”, esta deveras porosa e com pouca capacidade de mobilização do imaginário atual, mas, uma vez no Brasil, onde as crenças em entidades sobrenaturais encontram poucos paralelos mundiais, especialmente, devido ao imaginário decorrente das afro-religiosidades e de sua presença no espaço público urbano (VELHO, 1994), haveria um potencial mobilizador distinto deste lado da fronteira. Desde o começo de sua atuação, o campo neopentecostal soube, principalmente a partir da Teologia da Prosperidade, arremessar as camadas mais empobrecidas da população, especialmente, dentro do cenário urbano e com aspirações de crescimento material. As afro-religiosidades, tanto no Brasil quanto na Argentina, por sua parte, reconhecidamente são integradas entre esses setores populares, de maneira que o sincretismo iurdiano para com as religiões afro soube se colocar como um contraponto e uma nova oferta dentro do disputado mercado religioso brasileiro e transnacional. Processo semelhante

poderá ser observado na Argentina, ainda que com certas diferenças no nível da realidade observável devido ao contexto receptor estrangeiro.

Em seu simulacro constituído, em vez de atacar aos “demônios” como conceito subjetivo, a Universal ressignificou tal noção, de maneira a objetivá-la e representá-la como as entidades e deuses cultuados pelas religiões afro, de sorte que:

O argumento central, que permeia toda a manifestação, é o de que o candomblé e a umbanda seriam cultos satânicos que, através de práticas sacrificiais cruéis, visariam agradar entidades espirituais maléficas com o objetivo de alcançar determinados favores materiais e espirituais. Esse seria um engano mortal, já que a única fonte saudável e legítima de poder sobrenatural seria o Deus cristão, e a única forma de salvar essas pessoas das terríveis conseqüências dos seus erros [...] seria aproximá-las da ‘palavra de Deus’ através do poder interventor do Espírito Santo (REINHARDT, 2007, p.11-12).

Ademais:

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

A significação do campo afro-religioso como inimigo e reduto de manifestações demoníacas que atingem diretamente a vida cotidiana das pessoas originou no Brasil o que ficou conhecido como Guerra Santa Brasileira, manifestada em diferentes ações institucionais ou pessoais de evangélicos contra o campo afro, seus adeptos, seus deuses, suas cerimônias, seus símbolos, seus locais, seu sistema de representações, assim por diante. O ataque evangélico que hoje extrapola a atuação iurdiana e que pode ser verificado nos mais variados exemplos e instâncias da vida social ao longo do tempo é resultado de vários fatores, entre os quais se destacam:

A disputa por adeptos de uma mesma origem socioeconômica, o tipo de cruzada proselitista adotada pelas igrejas neopentecostais – com grandes investimentos nos meios de comunicação de massa e o conseqüente crescimento dessas denominações, que arrematam um número cada vez maior de “soldados de Jesus” – e, do ponto de vista do sistema simbólico, o papel que as entidades afro-brasileiras e suas práticas desempenham na estrutura ritual dessas igrejas como afirmação de uma cosmologia maniqueísta (DA SILVA, 2007, p. 9-10).

Esse modelo de Guerra Santa apresenta-se de formas variadas, desde o combate direto aos terreiros e suas cerimônias, ou a utilização de expedientes midiáticos largamente difundidos entre os evangélicos como canais de televisão, emissoras de rádio, jornais, materiais panfletários, sítios na Internet, assim como a disputa pelo espaço público em geral. Conforme rotulado por diversos setores da sociedade brasileira, o resultado dessas diferentes ações manifesta uma intolerância religiosa importante a partir da radicalidade com que os elementos da cultura afro-religiosa são captados e ressignificados de maneira a mobilizarem uma perseguição insistente e racionalizada, diferente dos preconceitos cotidianos habituais por conduzir a uma ação contemporânea visivelmente estratégica, tal qual a repressão policial de tempos passados (REINHARDT, 2007).

Assim, a religiofagia iurdiana que constrói a unidade fragmentada de sua própria identidade decorre da ressemantização de conteúdos das religiões de origem alterados pelos conteúdos das localidades e dos grupos que os adotam. No caso dos conteúdos afro-religiosos fagotizados pela

Universal, não ocorre a negação deles, mas antes a apropriação de elementos sedimentares de sua própria ordem cosmológica e ritualística, os quais servem para propósitos de conversão a partir de expedientes litúrgicos, como o exorcismo ou outros elementos simbólicos difundidos das mais diferentes formas. Portanto, no processo de expansão da Universal para outros países, o conteúdo afro-religioso sintetizado pela igreja viaja junto consigo, por fazer parte indelével, pois que estruturante de sua cosmologia. Entretanto, os usos institucionais promovidos pela IURD e a apropriação desse conteúdo por cada contexto transnacional receptor merecem ser avaliados de forma particular por abrirem novas possibilidades de entendimento desse produto da religiofagia iurdiana que é a Guerra Santa entre os evangélicos e os afro-religiosos.

2 APONTAMENTOS HISTÓRICOS E SOCIAIS DA TRANSNACIONALIZAÇÃO IURDIANA E AFRO-BRASILEIRA NA ARGENTINA

2.1 A IGREJA UNIVERSAL

A Igreja Universal do Reino de Deus (doravante IURD ou simplesmente Universal) abriu o seu primeiro templo na Argentina no final da década de 1980, momento em que a investida apresentou diversas dificuldades de estabelecimento, especialmente em função da fraca assistência refletida no baixo índice de conversões. O quadro começou a mudar de forma mais favorável a partir de 1995 devido ao aperfeiçoamento do processo evangelizador da igreja no país, de maneira que o crescimento no número de templos e de fiéis tem aumento desde então, sem a constatação de refluxos. Se, em 1998, a IURD possuía cerca de quarenta templos naquele país, em 2002, o número já havia aumentado para setenta (SEMÁN, 2003). Conforme levantamento atual, em menos de dez anos, a IURD possui mais de 277 templos e 133 anexos, constituídos por salas e auditórios que são alugados para cultos e reuniões esporádicas, o que totaliza 410 espaços da igreja na Argentina.

Atualmente, portanto, a IURD possui ao menos um espaço disponível em todas as províncias e regiões do país. Se, em um primeiro momento, a Universal construiu seus templos na periferia, passando posteriormente a construí-los na periferia da periferia, nos dias atuais, ela já está presente não somente nas capitais das províncias, mas em alguns casos, inclusive, em cidades do interior dessas províncias.

Assim como no Brasil, a IURD dirigiu-se às classes médias e baixas da população, logrando parte de seu sucesso à Teologia da Prosperidade veiculada junto a esse contingente, apelando, dessa forma, ao imaginário dessas camadas relativo à ascensão social, ainda mais depois do período das fortes crises econômicas que assolaram o país entre o final da década de 1990 e o início da década de 2000, as quais aproximaram camadas médias às camadas baixas em virtude do acentuado empobrecimento da população no período.

No plano organizacional, a exemplo do que ocorre em outros países em que a IURD se faz presente, o controle da instituição como um todo, desde as questões administrativas e burocráticas até o ministério nos cultos e as demais ações evangelizadoras, está ao cabo de servidores, pastores e bispos brasileiros, salvo raras exceções, de ajudantes nativos que possuem papel mais preponderante do que o corpo de obreiros voluntários composto por fiéis do país local. Alguns ajudantes podem,

inclusive, servir de pastores junto a grupos jovens, especialmente devido a sua fluência na língua nativa, que permite maior alcance evangelizador junto a esses grupos. Não por acaso alguns desses ajudantes poderão auxiliar como tradutores/mediadores dos pastores brasileiros nos cultos ou nos programas de rádio e de televisão, mas não mais do que isso.

O número de fiéis iurdianos na Argentina é de difícil constatação, especialmente por esses dados não serem cotejados pelas *encuestas oficiales* do país, o que também ocorre com relação aos afro-religiosos. Entretanto, alguns observadores estimam, a partir do considerável potencial mobilizador da Universal, que o seu número de fiéis esteja próximo das maiores denominações evangélicas da Argentina, que contam atualmente com pouco menos de 10% da população total do país, de modo que a IURD possuiria uma fração menor desse percentual (SEMÁN, 2003).

A peculiar política iurdiana de inserção nos meios de comunicação (jornal, rádio e televisão) realiza-se próxima do modelo aplicado no Brasil - e com o mesmo discurso marcado pela "Teologia da Prosperidade" - trabalhado pela IURD de forma a reconhecer o peso das ideologias psicologizantes, assim como da matriz católica deveras difundida no país. A conversão iurdiana na Argentina pode ocorrer motivada pelas mais diferentes razões, ainda que seja possível mensurar boa parte delas sob a égide da Teologia da Prosperidade oferecida pela Igreja e que possui considerável simpatia junto às camadas populares do país.

Ainda que a literatura especializada sobre o assunto indique que é na Argentina o país onde a IURD logrou o seu maior sucesso fora do Brasil – e os números absolutos de templos e de fiéis notoriamente sustentam tal prerrogativa – é preciso relativizá-la. Na Argentina, a IURD é vista sem muita confiança pelas camadas médias e altas da sociedade, tampouco pelas demais denominações evangélicas nacionais, reunidas sob a bandeira de diferentes organizações, como a *Federación Consejo Nacional Evangelista Pentecostal* (FECEP) ou a *Federación Argentina de Iglesias Evangelistas* (FAIE), justamente devido as suas tentativas, como instituição religiosa estrangeira, de almejar ou apoiar candidaturas a cargos públicos. Devido em parte ao seu projeto até então fracassado de inserir-se na política do país, o governo argentino reluta há mais de dez anos em liberar a concessão para que a Igreja adquira um canal de televisão (TV America), rede na qual a Universal tem se contentado em alugar parte da programação diária nas madrugadas e nas manhãs para veicular seus programas televisivos, dimensão essencial de sua estratégia de evangelização (ALMEIDA, 2003; BANDEIRA, 2006; ROCHA, 2006). Não obstante, a Universal possui ainda programas radiofônicos permanentes, como os veiculados pela Red Aleluya, de sua propriedade e que começou a transmitir em frequência modular (Rádio Alfa, FM 106.3) desde Buenos Aires para toda a América Latina desde 29 de setembro de 2009, ainda que já transmitisse programas evangélicos por outras rádios da capital federal, como a Radio de La Familia, AM 1350.

Dessa forma, a IURD tem se notabilizado em evitar o conflito aberto com outras religiões do país, tanto evangélicas, que sequer a reconhecem como tal, quanto, especialmente, a igreja católica, confissão majoritária no país e representativa junto às instituições estatais. Por isso também, na Argentina, a Universal combate tanto entidades sobrenaturais, como ocorre no Brasil, quanto apela para certas condições psicológicas negativas, como o estado de ânimo, a depressão, as maldições hereditárias, etc., nenhuma das quais inéditas em seu repertório original, mas que, na Argentina, adquiriram um papel importante em seu discurso e sua atuação. Assim, não foi impossível para a IURD desenvolver a guerra espiritual contra as entidades afro-religiosas brasileiras, mesmo que

tenha que ensinar sobre a mitologia afro-brasileira ao público platino que pouco ou nada conhece a respeito, para, depois, atacá-la.

2.2 AS AFRO-RELIGIÕES

Credita-se principalmente às atividades de sacerdotisas e de sacerdotes religiosos brasileiros gaúchos a entrada das religiões afro-brasileiras na Argentina, especialmente a partir das décadas de 1950 e 1960 através de cidades fronteiriças entre os dois países, dinâmica que também pode ser estendida para entendermos a entrada dessas religiões no Uruguai. As motivações mais gerais que podem explicar o início do movimento transnacional dessas religiões podem ser mais bem compreendidas sob a luz das disputas e das competições internas ao sistema de alianças inerentes desse campo entre seus sacerdotes e sacerdotisas, que, ao buscarem maiores recursos e adeptos, acabaram buscando nesses espaços fronteiriços a ampliação de suas redes originais de sociabilidade religiosa. Na cena platina em geral, desde o período citado, alguns agentes religiosos afro-gaúchos, especialmente advindos de Porto Alegre, viajaram sistematicamente para cidades limítrofes do Brasil com a Argentina, como no caso de Paso de Los Libres – Uruguiana, e do Brasil com o Uruguai, como no caso de Santana do Livramento – Rivera, alguns, inclusive, tendo se estabelecido nessas localidades (DE BEM, 2012).

O fluxo de pessoas que estabeleceram os primeiros terreiros transnacionais na região do Prata não foi promovido unicamente por motivações religiosas, sendo motivado, em alguns casos, por diferentes questões profissionais ou familiares. Na realidade, o fluxo entre pessoas desses países sempre foi intenso nessas localidades, mesmo porque essas cidades constituem polos comerciais e turísticos importantes, de contato transnacional permanente, tanto que a sua própria geografia e a urbanidade se confundem: Uruguiana e Paso de los Libres estão ligadas desde a década de 1960 por uma ponte internacional, e Santana do Livramento e Rivera dividem seu traçado urbano e sua região rural, bastando atravessar a rua para se estar em um ou noutro país, por exemplo.

O estabelecimento dos terreiros transnacionais nessa região, que posteriormente se espraariam para o interior dos países, chegando as suas respectivas capitais e regiões metropolitanas, decorre da formação de alianças entre sacerdotes e sacerdotisas porto-alegrenses com agentes afro-religiosos locais que fomentaram importante intercâmbio religioso. Em um primeiro momento, a Umbanda constitui-se na primeira religião afro-brasileira a se estabelecer na região, a ponto de poder ser considerada hegemônica naquele período embrionário, para, em seguida, adentrar por lá o Batuque, modalidade afro-religiosa característica do Rio Grande do Sul. Com o passar do tempo, a frequência e o ingresso de argentinos e uruguaios nessas religiões não somente contribuíram para o estabelecimento das redes afro-religiosas entre os países em questão, como também principiaram a difusão afro-religiosa transnacional platina, atingindo, em poucos anos, a capital Buenos Aires e o seu conurbado, em realidade a região de maior expressão econômica e demográfica do país.

Devido à atuação de argentinos que se iniciaram em alguma religião de matriz africana no Brasil ou no próprio Uruguai e à de sacerdotes brasileiros e uruguaios³, desde meados dos anos 1960, já se pode observar a existência de terreiros pela região de Buenos Aires e mesmo em outras províncias

³ Uma lista mais completa desses sacerdotes pode ser consultada em De Bem, 2012.

do país, de maneira que as mais recentes estimativas apontam entre três e quatro mil casas de religião na Argentina⁴ (FORNI; CÁRDENAS, 2003; FRIGERIO; LAMBORGHINI, 2011). Esses números se tornaram possíveis após 1983 e o decorrente processo de redemocratização, já que, na década de 1970, havia poucos terreiros registrados na região, que sofreram com severas dificuldades de estabelecimento devido aos frequentes problemas com as forças da lei e a sociedade envolvente. Em realidade, a sensibilidade nacional relativa à semântica da diversidade adquirida com o final dos anos de chumbo contribuiu para o crescimento e para a visibilidade das afro-religiões na Argentina, estima-se que atualmente seja menos de 1% da população geral o percentual de adeptos no país.

Apesar de os números apontarem uma espécie de crescimento da cena afro-religiosa argentina, a realidade é que a sociedade nacional desse país, educada a partir de um modelo de nação branca e de ascendência europeia, tem muitas dificuldades para compreender as religiões de matriz africana e algumas de suas práticas, como, por exemplo, o sacrifício ritual de animais promovido por algumas de suas correntes. Em medida diferente, mas em natureza semelhante, o mesmo ocorre no Brasil.

A constituição socioeconômica das redes pioneiras dessa transnacionalização, as quais puderam ser mapeadas por diferentes pesquisadores ao longo das últimas décadas, indica alguns elementos referenciais, como a presença corriqueira de pessoas provenientes das classes populares, muitas delas homossexuais ou homoafetivas. Tal constituição não se resume meramente a certos aspectos de identidade econômica ou sexual, mas a atravessa e ultrapassa na forma da consolidação de políticas de identidade coadunadas direta ou indiretamente com processos de reafricanização e reetnização (SEGATO, 1991, 2007; DE BEM, 2008; FRIGERIO; LAMBORGHINI, 2011).

Diferentes sensibilidades e aspirações serão buscadas na construção do eu e de sua orientação na realidade por parte dos sujeitos. No caso das classes populares argentinas, as religiões transnacionais acabaram se tornando ofertas para sensibilidades e aspirações diferentes: a Teologia da Prosperidade, oferecida pela Universal, tornou-se sedutora para aqueles que desejam se ajustar ao modelo de sujeito-nação, próspero, embranquecido, moderno, heterossexual, cristão; por outro lado, muitas pessoas não desejam, não reconhecem nem legitimam esse modelo, as quais, no campo das ofertas religiosas transnacionais e por razões múltiplas, tornam-se afro-orientadas. Assim, o conflito entre a IURD e os afro-religiosos propaga-se também em terrenos transnacionais onde a presença de ambos se faz notar, como no caso argentino.

3 GUERRA SANTA E INTOLERÂNCIA NOS TEMPLOS E NOS RITUAIS IURDIANOS NA ARGENTINA

O modelo expansionista da IURD prima pela estratégia da “homogeneização adaptável” de suas práticas e de seu discurso no contexto exterior receptor, em seu caráter teológico, político, litúrgico ou empresarial, conforme suas necessidades de estabelecimento material e simbólico e da conversão do maior número possível de fiéis, processo que convoca a uma *luta espiritual* (CORTEN, 2004), em que diferentes expedientes presentes em diferentes instâncias poderão manifestá-la e propagá-la.

Na instância litúrgica, sabemos que os rituais são organizados de forma temática (familiar, empresarial, saúde física e/ou espiritual, exorcista, etc.), cada tema sendo trabalhado em um dia da

⁴ Atribui-se ao templo Ilê Oxalá e Oxum o primeiro terreiro fundado na Argentina, em 23 de abril de 1966, registrado sob o número 29 no Registro Nacional de Cultos do país (FORNI; CÁRDENAS, 2003).

semana, em três rituais diários, um pela manhã, outro à tarde e outro a noite. No Brasil, as reuniões destinadas ao exorcismo são primordialmente as de terça-feira (*Sessão do Descarrego*) e de sexta-feira (*Corrente da Libertação*). Na Argentina, a reunião de exorcismo ocorre tradicionalmente nas sextas-feiras, dia consagrado à *Sesión de la Descarga Espiritual*.

Como subsídio reflexivo da Guerra Santa a partir dos rituais de exorcismo iurdianos no contexto transnacional, ofereço o relato etnográfico de um ritual na Argentina em que aparecem elementos que contribuem na visualização da cena litúrgica transnacional da Guerra Santa de exportação. Dentre diversas experiências de campo semelhantes, propositalmente não optei pela descrição de uma *Sesión de la Descarga Espiritual* destinada diretamente à prática do exorcismo, mas sim para uma sessão destinada “à família”, para, assim, referendar representações e *performances* que alimentam a Guerra Santa, como o exorcismo, usado tecnicamente em diferentes rituais iurdianos que ocorrem no contexto transnacional.

3.1 ETNOGRAFANDO A INTOLERÂNCIA EM UM RITUAL IURDIANO NA ARGENTINA

Em um final de noite tipicamente escaldante do verão portenho, cheguei ao templo da Calle Lavalle, no microcentro de Buenos Aires, para assistir ao ritual conhecido por *Cadena de la Sagrada Familia*, destinado, como o nome sugere, a trabalhos espirituais para os familiares, que costumam comparecer juntos nessas sessões. Uma vez dentro do templo, caminho pelo corredor central até a sua metade. Até o momento, poucas pessoas se encontram por ali. Receoso, fico parado no corredor aguardando até que algum dos seguranças venha me importunar, o que felizmente não acontece. Como a passagem para as fileiras de assentos estão interrompidas por fitas coloridas, retorno até o fundo da nave que resguarda algumas poucas fileiras abertas. Ao lado esquerdo, encontro numa delas um lugar para ficar e para observar.

As pessoas chegam ao templo tendo música gospel cantada em espanhol como som ambiente. Muitos dos cerca de quarenta obreiros, obreiras e pastores auxiliares que consegui contar circulam pelo templo cumprimentando e conversando com algumas pessoas. Com algumas delas parecem ter mais afinidade, quando a conversa se estende por mais tempo.

Pouco depois, aparece o pastor. Todos se levantam e erguem suas mãos para a primeira oração. Como de costume, aos gritos e acompanhado de sonoplastia condizente, ele ora por aqueles que lá se encontram para pedir por sua saúde e por suas famílias. Ele clama também contra os demônios, a macumba, a feitiçaria e a bruxaria, que, como se sabe, possuem significados flutuantes, apesar de sua semântica comum. “Envia tua unção. Todos os demônios hoje vão sair”, esbraveja o pregador em portunhol sofrível, que procurarei reproduzir eventualmente neste relato. Percebo certo tom de perplexidade em alguns, mas de resto o auditório responde de forma uníssona com o já tradicional “sale, sale”, jogando as mãos por sobre os ombros.

Ao comando do pastor, as pessoas permanecem de pé e com os braços levantados por oito minutos consecutivos, e isso logo no início do ritual, o que causa um cansaço terrível, ao menos àqueles que, como eu, não estão acostumados com tal prática. A música gospel tocada em alta frequência embala as palmas e os corpos dos presentes, em movimentos coletivos ritmados e repetitivos.

Alguns obreiros passam pelos corredores laterais derramando sal grosso em torno das fileiras, de modo a circundar todo o auditório. Terminado o trabalho, a música e os gritos do pastor diminuem

para que ele nos instrua a formar a corrente, que quem quiser pode tirar os sapatos e pisar sobre o sal nos corredores. Todas as pessoas do templo, que a essa altura estava praticamente lotado, e com aquela que seria a sua lotação final, se dirigem para o corredor. A maioria está descalça. Assim como a minoria, permaneço calçado. Formamos um grande círculo em torno da nave central e, a pedido do pastor, damos as mãos formando uma grande corrente. Quando formamos o círculo, uma mulher evita a minha mão a fim de que sua amiga chegue a tempo para formar a corrente conosco. Tomo a mão desta mulher e esta, de sua amiga que me evitara. Com minha outra mão, seguro a de outra mulher. A maioria dos presentes são mulheres, entre 30 e 60 anos, acompanhadas de seus filhos e, em alguns casos esporádicos, de seus companheiros. Poucos dos homens presentes eram solteiros, ou estavam sozinhos como eu.

A iluminação é atenuada, deixando quase às escuras a nave do templo. O pastor ordena aos gritos que os demônios se manifestem. A música ambiente acompanha em tom a dramaticidade exigida. A espetacularização é extraordinariamente impactante, para não dizer assustadora. Escutam-se muitos gritos envolvidos por uma atmosfera terrificante. A poucos metros de mim, um senhor desmaia. Alguns dos obreiros que se revezam no atendimento ao público vão ao seu socorro. Ao meu lado esquerdo, a mão da robusta mulher que eu seguro começa a tremer e a suar. Ela aperta a minha mão com força. Está de olhos fechados e aparentando não se sentir muito bem. Fico temeroso por ela e por mim. O pastor manda-nos permanecer de olhos fechados. Espio. Primeiro o homem desmaiado sendo assistido. Depois a mulher que segura minha mão esquerda. Minha outra mão permanece segura pela outra mulher de forma mais suave, contudo não menos firme. O pastor ainda esbraveja contra os demônios. Ordena aos obreiros para assistirem àqueles que manifestam algum demônio. O senhor que desmaiara se recobra, mas com dificuldade. Em seguida, uma senhora ao seu lado manifesta um demônio, curvando seu corpo para frente, a exemplo de exus afro-brasileiros, e grunhindo sons intraduzíveis. O círculo que naquela altura havia se rompido pelo homem que desmaiara, agora, é rompido pela tal senhora. Obreiras a assistem. A mão da mulher robusta ao meu lado esquerdo começa a tremer de forma desmesurada. Um obreiro se aproxima de mim. Segura minha cabeça e minha nuca e profere os comandos de ordem exorcista: “manifesta! Sale!”, assim ordena para os meus demônios. Eles não respondem, permaneço calado. Em seguida, abandona-me a fim de se concentrar na mulher ao meu lado, a robusta, que treme sem parar. Reparo que o obreiro não se dirige e segura todas as pessoas como fez comigo. Enquanto devemos estar de olhos fechados, apenas assimilando os sons do ritual exorcista, esse obreiro, assim como seus colegas, percorre o círculo e detém-se em algumas pessoas, não em todas.

Sempre espiando, procuro acompanhá-lo ao mesmo tempo que observo meu lado direito, onde se recobrou o senhor que desmaiara e que agora voltara a formar a corrente, além da assistência àquela senhora possuída performaticamente ao modo afro-religioso, possivelmente da forma que aprendeu dentro dos templos argentinos da IURD. Nesse momento, recebo um solavanco em meu braço esquerdo. A robusta mulher joga-se em direção a mim, sem que soltemos nossas mãos. Também não solto a da outra mulher. A amiga da mulher robusta havia rompido bruscamente a corrente. Manifestara seu demônio, o qual partira para cima do obreiro que há pouco viera até mim e até a mulher robusta. Então, esse demônio desfere uns dois socos contra o obreiro, que tenta se esquivar, até conseguir escapar o suficiente do alcance de seu rival. Ficamos todos perplexos ao ver a mulher endemoniada subir nas poltronas como um animal acuado que tenta se livrar das investidas

de outros obreiros, que rapidamente se dirigem ao nosso lado para acudir ao colega que tenta em vão segurá-la. Esta, com olhar feroz (endemoniado) luta contra todos eles. Tenho a impressão de que tudo acontece em fração de segundos, até que a mulher robusta solta bruscamente a minha mão para também manifestar um demônio. A manifestação realiza-se a partir de *performances* peculiares das possessões de exus do campo afro-religioso: corpo estendido para frente e uma das mãos voltadas para trás, fazendo o sinal do demônio com os dedos. Com a outra mão, tenta rechaçar a investida de outros três obreiros que prontamente viriam se unir para conter o demônio da amiga. Os obreiros têm muitas dificuldades para a conter. Três homens conseguem dominá-la e encaminhá-la para frente do palco, onde será exorcizada pelo pastor, que, nesse ínterim, permanece gritando ordens de comando para os demônios, ainda cercado pela sonoplastia peculiar desse momento específico do ritual: alta, vibrante e aterrorizadora. Por comparação, sua amiga fora contida com mais facilidade. Alguns obreiros haviam conseguido se aproximar dela sobre as poltronas e, antes de sua amiga robusta, ela já fora conduzida para o palco. O pastor ordena que somente obreiras mulheres acudam as mulheres possuídas.

A outra senhora que havia sido possuída, próxima ao homem que desmaiou, está recobrada e vem para perto de onde me encontro, até tomar minha mão esquerda agora liberada para refazermos a corrente. A pedido do pastor, oramos “con fuerza”, para então assistirmos ao exorcismo dos demônios previamente selecionados que se encontram à frente do palco. Minhas mãos são presas com força. Apertadas. Sinto intensa vibração, especialmente em minha mão direita, tomada desde o início da corrente pela mesma mulher, que não a soltou nem mesmo no instante mais dramático do ritual, ocorrido precisamente em nosso elo da corrente.

Existem cerca de vinte possuídos em frente ao palco, mas o pastor concentra-se nas duas mulheres que pouco antes formavam a corrente junto a mim. Naturalmente, nesse momento, a música alta cessa e as luzes são reacendidas. O pastor promove o exorcismo de maneira semelhante àquela que observei em templos no Brasil e mesmo em outros templos argentinos, porém, nesse caso, o mesmo não ocorre sobre o palco, mas na parte de frente a ele, entre ele e a primeira fileira de poltronas. Primeiro com a mulher que desferira os golpes contra os obreiros. Não demora muito para esse exorcismo se consumir, o que em parte me deixa frustrado em função do poder aparente daquele demônio que tanto lutara contra os obreiros antes de ser conduzido ao pastor. Com a mulher robusta é diferente. O demônio que a habita desafia a todos. Além do pastor que a segura pela nuca, enquanto profere aos gritos os insultos contra seu demônio junto ao microfone, cerca de quatro obreiras tentam com dificuldades conter a mulher/encosto. O exorcismo com ela dura mais do que o habitual. Quanto mais o pastor desafia esse demônio, mais ele resiste, até que por fim a mulher aparentemente se acalma e volta a si. O foco da atenção da plateia é desviado pelo pastor, o qual agora se dirige para cima do palco a fim de retomar o ritual, que entraria em outra etapa.

Terminada essa parte do ritual exorcista, as mulheres vão embora. A mais robusta, visivelmente contrariada, caminha até o seu assento desabitado e recolhe as suas sacolas. Sai em passo largo, rompendo a corrente humana que atrapalhava a saída. Também exorcizada, a amiga reaparece pouco depois. Vai até sua poltrona vazia e recolhe a sua bolsa. Aparenta procurar a amiga, mas em seguida se dispersa para reaparecer duas ou três vezes durante o restante do ritual perambulando pelos corredores, até não ser mais vista por mim. Passados 27 minutos, somos convocados a nos sentarmos novamente, agora, ao som de música alegre. O pastor provoca brincadeiras: “que lado é mais animado?”

Quem canta mais, os homens ou as mulheres?”, assim por diante. Passamos do terror à alegria, do inferno ao céu, em fração de segundos, conforme a vontade do pastor, ministro cerimonial.

Quase uma hora depois de iniciado o ritual, este adentra em sua fase final, a de pedir pelos sacrifícios e pelas oferendas da plateia. Diz o pastor: “para quem já conhece, não preciso ficar explicando... Vocês vão passar o envelope que os obreiros entregam na cabeça dos seus familiares e, se ele não quiser, é porque tá ‘carregado’... Agora, é a hora dos votos!”. O pastor começa pedindo àqueles que podem contribuir com 100 pesos. Depois pede, regressivamente, 50, 30, 20 e 10 pesos. À medida que diminui o valor, aumenta a quantidade de pessoas que oferecem. Para tanto, deve-se percorrer os corredores até a frente do palco para depositar o dinheiro nos sacos suspensos pelas obreiras, de forma que seu sacrifício também seja notado pela plateia da qual o sujeito faz parte.

Na frente do palco, perfilam-se obreiros com bacias repletas de água e sal. O pastor explica que existe um trabalho de “macumbaria” realizado todo ano na Bahia por “una tal de chica de lo Cantoá”. Finge não saber, ou não conseguir falar ao certo o nome de Mãe Menininha do Gantois, famosa – e já falecida – mãe de santo da Bahia que se tornou alcunha de demoníaca corrente dentro do discurso iurdiano no Brasil.

Dado que o discurso deve ser exportado levando em consideração o contexto receptor, nesse caso absolutamente alheio ao imaginário afro-religioso significado pela IURD como nefasto, o pregador explica que se trata de um trabalho de feitiçaria que ocorre no Brasil todos os anos para consagrar os demônios. Explica que o trabalho também alcança a Argentina. Prova disso é que pelo país também encontramos certos expedientes utilizados nesse tipo de trabalho, como cédulas de dinheiro rasuradas com pedidos, correntes, simpatias, assim por diante. Explica o pastor que quem as tocar tocará em desgraça. As notas rasuradas devem sempre ser entregues para a Igreja, que saberá como purificá-las, e todos aqueles que algum dia as tocaram devem lavar suas mãos nas bacias com água e sal trazidas pelos obreiros. Muitos se levantam para lavar as mãos, mas antes devem oferecer alguma quantia em dinheiro sobre o altar. Recordo que eu mesmo já toquei em cédulas assim, mas prefiro arriscar e permaneço sentado. As pessoas que vão lavar as mãos deixam antes algum dinheiro sobre o palco.

A pregação estende-se por mais alguns minutos até que somos todos convidados a nos aproximarmos do altar para a reza final. Junto à maioria de mulheres, havia muitas crianças presentes, de diferentes idades, desde bebês de colo até pré-adolescentes. Boa parte delas é convidada a subir no palco enquanto permanecemos amontoados de pé em torno deste. Assim pude perceber melhor a quantidade de crianças presentes: quase cem (ao menos um número aparente daquelas que subiram no palco a pedido do pastor). O pastor, explica-nos, irá orar para afastar os “erês”⁵, os demônios infantis daquelas crianças, que serão, “Dios quiera, hombres del Señor no futuro”. A oração final também pede pela família de todos.

Ao final da oração, o pastor despede-se e, ao seu pedido, também nos despedimos, acenando-lhe com as mãos para o palco. Caminho junto à multidão com tempo ainda de receber, no corredor que percorro em direção à saída, o envelope do dízimo das mãos de uma obreira qualquer.

⁵ Para o pastor, espécie de demônios infantis. Na cosmologia afro-brasileira, como no caso do Candomblé, os erês são considerados os intermediários entre a pessoa e o seu Orixá. Simbolizam assim o “aflorar da criança” que cada um guardaria dentro de si, o ponto exato entre a consciência da pessoa e a inconsciência do Orixá, que, por meio do erê, pode expressar a sua vontade, e o noviço pode aprender elementos básicos da religião como as danças e os ritos específicos de seu Orixá. O termo significa em yorubá algo como “divertimento” e “brincadeira” e foi sincretizado no Brasil com os santos gêmeos católicos Cosme e Damião, sendo assim entendidos como as entidades infantis do campo afro-religioso brasileiro, que, em seu calendário anual, reserva-lhes rituais festivos no mês de setembro, quando os adeptos são possuídos por entidades de crianças ou que se apresentam como tal.

4 PALAVRAS FINAIS: EXPORTANDO A INTOLERÂNCIA

Na Argentina, a IURD tornou possível ressemantizar o campo afro-brasileiro para o terreno dos curandeiros, da pajelança e de outras manifestações de natureza semelhante e com pouca precisão societal. Assim, também foi possível manter parte importante de sua cosmologia, outra vez ressignificada, de forma a manter o seu equilíbrio discursivo. Ao evitar as polêmicas e as afrontas diretas, especialmente contra o campo católico, que se trata da religião mais legítima do país e contra quem não convém se antepor, a IURD conseguiu relativo êxito ao promover “para seus crentes termos de identificação que convergem com o resto dos pentecostais e evangélicos da Argentina: evangélicos e crentes” (SEMÁN, 2003, p. 74), mas também que lidam muito bem com o referencial ordinário católico.

A seu modo, a IURD parece “ensinar” o seu simulacro do campo afro-religioso para os seus adeptos argentinos, que aprendem assim a demonizá-lo conforme apregoa o cânone iurdiano transmitido a partir dos mais diferentes expedientes.

Para pensarmos a metáfora da Guerra Santa no expediente litúrgico, Rita Segato (2007) compreende que a própria conversão de um novo adepto pela Universal pode ser entendida como uma ação de guerra, nesse caso, a partir da vitória de um espírito – Jesus Cristo ou o Espírito Santo – sobre o espírito “derrotado”, ou “demônio”, este representado por algum dos simulacros iurdianos de entidades afro-religiosas. Ao derrotá-lo, a IURD o reduz e o elimina do corpo-território do fiel, que passa, a partir desse momento, a ser incorporado a sua nova coletividade. Conforme o interesse do espectador, tal efeito pode lhe ser transmitido através de sua religiosidade emotiva. Entretanto, nesse brutal processo de inclusão, o corpo do atual ou futuro membro que está sendo exorcizado pelo pastor é tratado como um território habitado, pois que literalmente possuído por:

Espíritus ajenos, extranjeros, por lo tanto enemigos, y, por encima de todo, africanos (del atraso, de la religiosidad disfuncional con los preceptos del mercado en el capitalismo avanzado, incompatibles con la lógica de la producción). Este sujeto-territorio debe ser liberado de los mismos, en una verdadera acción de conquista, para ser incorporado a la red. La oración violenta con la que se derrota y se expulsa El espíritu ajeno es descripta por los protagonistas de esta escena ritual bélica como ‘oración de guerra’, y toda la alegoría construye la conversión como acto guerrero de conquista de un fiel-cuerpo-territorio que se encontraba ocupado por un universo religioso para ser anexado a outro. La conversión es vivida como forma extrema de tránsito entre una jurisdicción y otra que resulta de um proceso de derrota y capitulación (SEGATO, 2007, p. 330-331).

Trata-se, portanto, de um intenso jogo dramático e teatral de signos que visa à erradicação de um logo, uma marca, do corpo do fiel para que este esteja “limpo”, a fim de lhe serem marcados outros signos que testemunhem o seu pertencimento junto ao seu novo grupo, junto a sua nova rede de experimentação religiosa. Nas palavras de Segato (2007), a “oração de guerra” iurdiana representa uma das tantas ações de uma conquista a ser realizada palmo a palmo: a de um território indissociavelmente espiritual e material, que, portanto, inclusive se encontra para além dos corpos-territórios dos sujeitos-fieis.

Não por acaso, nesse tipo de ritual observado tanto no Brasil quanto na Argentina seja comum que outro sujeito imprescindível dessa liturgia faça uso absoluto do poder que a própria liturgia lhe consagra. Graças a isso, os sujeitos-pastores ou bispos, a fim de expulsarem os demônios,

frequentemente se dirigirem aos sujeitos-encostos de maneira debochada e mesmo humilhante, quando voltam a sua atenção à subjugação física, submetendo com violência os corpos-territórios desses sujeitos, por exemplo. Como no caso que relatei, por vezes a plateia assiste estarecida ou admirada à contenção pelo pastor, com apenas uma das mãos (já que a outra está invariavelmente segurando o microfone), de um sujeito-encosto pela nuca, a ponto de lhe dobrar o corpo até quase atingir o rosto no chão, quando dois ou três obreiros juntos não foram capazes de contê-lo. A percepção que o ritual promove desse ato não incide maiores constrangimentos para o sujeito-fiel, pois se presume que, no momento do ritual que transcorre no altar, exista uma clara separação entre personalidades diferentes, entre o sujeito-fiel e o sujeito-encosto, ainda que ambos coabitem o mesmo corpo-território. Assim, os escárnios do sujeito-bispo ou pastor podem ser claramente dirigidos ao encosto, restando-lhe o prestígio junto ao sujeito-fiel que se livrou do referido demônio e, conseqüentemente, junto ao restante da audiência. Mas, em ambos os países, o que levaria o sujeito-fiel a se dispor a esse tipo de situação? Dentro da discursividade da IURD, seria o encosto que se manifesta graças ao poder do Espírito Santo ali presente. Mas, quanto aos sujeitos-fiéis, seria somente por tal motivo?

Alejandro Frigerio (1993) sugeriu que seriam as personalidades mais vulneráveis do ponto de vista emocional e social aquelas que permitiriam com maior facilidade processos de conversão. Conforme observei em rituais iurdianos em ambos os países, o papel litúrgico dos sujeitos-fiéis que recebem encostos pode inclusive lhes conferir - visibilidade social perante essa comunidade de sentido (BACZKO, 1985) da qual fazem parte. O ritual permite algum tipo de resignificação de uma situação aprioristicamente vexatória para o fiel, de sorte que a manifestação de um encosto nas sessões iurdianas de exorcismo pode ser compreendida a partir deste aspecto: no momento em que o sujeito-bispo esbraveja algo do tipo “se manifestem!”, todas as atenções se voltam para os corpos-territórios coabitados pelos sujeitos-encostos e pelos sujeitos-fiéis.

Relatei, em outra oportunidade (TADVALD, 2005), que certa vez, em uma *Sessão do Descarrego* no Brasil, quando o pastor que orientava o ritual já havia expulsado alguns encostos e falava sobre outro assunto, de forma absolutamente repentina, uma mulher começou a gritar próxima de mim. O pastor parou o que estava fazendo e então disse a todos pelo microfone: “olha aí os exus se manifestando”! Uma obreira correu e agarrou a mulher, deixou-a sentada, contida. “Tá amarrado, tá amarrado!”, gritava o pastor, ao que o auditório começou a simbolizar isso com as mãos, passando uma sobre a outra, circularmente. Depois que a obreira se afastou, a mulher possuída permaneceu no mesmo lugar, sentada, impassível, como se nada tivesse acontecido. Permaneci observando-a e pude constatar que muitos fiéis seguiram olhando para aquela mulher que, ao que parece, havia ido desacompanhada ao culto. Naquela noite, estimo ter participado da sessão com quase duas mil pessoas. Para toda aquela gente, essa mulher saiu do anonimato, de sua invisibilidade social, ao menos, por alguns preciosos instantes.

De outra forma, minhas próprias observações referendadas por outros tantos estudos mostraram a existência de níveis de resistência que configuram a negatividade e o antagonismo das entidades no momento do exorcismo, quando os sujeitos-encostos resolvem enfrentar a autoridade dos sujeitos-bispos, o que, dentre outros motivos, pode servir para agregar valor à visibilidade social do sujeito-fiel, ou como resistência ao simulacro afro-religioso criado pelo discurso iurdiano (RIBEIRO, 2005). No ritual observado na Argentina, essa última prerrogativa teve de ser relativizada, uma

vez desconhecemos o nível de entendimento dos sujeitos-féis em questão para com o discurso genuinamente afro-religioso que se encontra para além do simulacro apresentado no ritual.

Se a conversão individual iurdiana consiste na construção de um tipo evangélico a partir de uma luta espiritual (CORTEN, 2004), tal prerrogativa aclara um dos principais projetos da IURD que se ocupa da construção desse “eu”, sujeito-fiel, sob a égide de um modelo previamente constituído. Portanto, faria sentido, para efeito de conversão, a apropriação pela IURD de elementos das religiões afro-brasileiras, quando tais sujeitos da conversão compartilham desses significados previamente, mesmo que a própria IURD tenha de lhes ensinar algo a respeito, como no caso de uma sociedade que, por quase um século, construiu uma imagem de si mesma a partir da ideia de nação branca nascida da imigração europeia e que, portanto, tem muitas dificuldades de entendimento do universo religioso e cultural afro-orientado disponível em seu país.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo. A guerra das possessões. In: ORO, Ari P. et al. (Org.). **Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- BANDEIRA, Alexandre D. **Intersecção dos dispositivos midiáticos e religiosos: a midiaticização como lógica de consumo da Igreja Universal do Reino de Deus**. São Leopoldo: Unisinos, 2006, 276 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2006.
- BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: **Enciclopédia Einaudi**. Edição portuguesa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985.
- CORTEN, André. **Pentecôtismes: immanence et transnationalisation**. Paris: Archives de Sciences Sociales des Religions, 2004.
- DA SILVA, Vagner G (Org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 2007.
- DE ALMEIDA, Tânia Mara Campos. **Vozes da mãe do silêncio: a aparição da Virgem Maria em Piedade dos Gerais**. São Paulo: CNPq/Pronex, Attar Editorial, 2003.
- DE BEM, Daniel F. A preponderância das fronteiras geográfica e simbólica na transnacionalização afro-religiosa no Prata. **Debates do Ner**. Porto Alegre, v. 9, n. 13, p. 25-46, jan./jun. 2008.
- DE BEM, Daniel F. **Tecendo o axé: uma abordagem antropológica da atual transnacionalização afro-religiosa nos países do Cone Sul**. Porto Alegre: UFRGS, 2012, 220 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2012.
- FORNI, Floreal; MALLIMACI, Fortunato; CÁRDENAS, Luis A. (Org.). **Guia de la diversidad religiosa de Buenos Aires**. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.
- FRESTON, Paul. Breve histórico do pentecostalismo brasileiro. In: Antoniazzi, A. et al. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 67-159; **Revista Estudos Avançados – USP: Dossiê Religiões no Brasil**. v. 18, n. 52, 2004.

FRIGERIO, Alejandro. Perspectivas actuales sobre conversion, deconversion y “lavado de cerebro” en nuevos movimientos religiosos. In: FRIGERIO, Alejandro. (Org.). **Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales**. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993.

FRIGERIO, Alejandro; LAMBORGHINI, Eva. Procesos de reafirmación en la sociedad argentina: Umbanda, Candomble y militancia “afro”. In: **Revista Pos Ciências Sociais**, v. 8, n. 16, jul./dez. 2011.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: os pentecostais estão mudando**. São Paulo: USP, 1995, 250 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

ORO, Ari Pedro. **Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

ORO, Ari P. et al. (Org.). **Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, 2003.

ORO, Ari Pedro. Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Vagner G. (Org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 2007, p. 29-69.

REINHARDT, Bruno. **Espelho ante espelho: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador**. São Paulo: CNPq/Pronex, Attar Editorial, 2007.

RIBEIRO, Jaçanã. **O simulacro da alteridade: uma análise discursiva do ritual de libertação e cura da Igreja Universal do Reino de Deus**. 215 p. 2005. Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem – Análise do Discurso) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005.

ROCHA, Maria da Penha N. da. **As estratégias de comunicação da Igreja Universal do Reino de Deus**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006, 222 p. Tese (Doutorado em Comunicação) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

SEGATO, Rita Laura. Algunas Propuestas para el Estudio del Cambio Religioso: la Expansión Evangélica en la Puna Jujeña. In: **Sociedad y Religión**, v. 8, 1991.

SEGATO, Rita Laura. **La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

SEMÁN, Pablo. A Igreja Universal na Argentina. In: ORO, Ari Pedro; et al. (Org.). **Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 69-78.

TADVALD, Marcelo. O simulacro da alteridade em perspectiva: comentários acerca de uma análise discursiva de um ritual da Igreja Universal. In: **Debates do NER**, Porto Alegre, Ano 6, n. 7, p. 89-97, 2005.

UTTER, J. H. **Marian piety as a sociocultural factor in Argentina**. New York: Columbia University Press, 1981.

VELHO, Gilberto. Indivíduo e religião na cultura brasileira. In: VELHO, G. **Projeto e metamorfose: Antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.