

Celebração da fé: Rituais de exorcismo, esperança e confiança, na IURD¹

Roberta Bivar C. Campos²
Eduardo Henrique Gusmão³

Resumo

Neste artigo tomamos como objeto de análise a cura neopen-tecostal. Os dados expostos foram coletados em pesquisas

¹ O argumento deste artigo origina-se de certas confluências entre os dados e as experiências de campo de pesquisas de mestrado com a IURD de ambos os autores que não foram, no entanto, tematizadas em suas dissertações. Em ambas as dissertações destacam-se dados que são frutos de observações de campo efetuadas em templos da IURD durante as reuniões e também de conversas mantidas com os fiéis, após as reuniões no templo e, em outras ocasiões, em suas residências. É importante destacar que enquanto os dados de Roberta Campos são de 1995 e situados na cidade do Recife – PE os de Eduardo Gusmão se referem a uma distância temporal de quase 10 anos à frente, 2004, e foram coletados na cidade de Campina Grande – PB.

² Professora Adjunta em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco-Brasil, PhD em Antropologia Social pela Universidade de St. Andrews-Escócia. Contato: robertabivar@gmail.com.

³ Doutorando do PPGA/UFPE. Contato: eduardohag@yahoo.com.br ou dudahenrique@yahoo.com.br.

efetuadas em templos da Igreja Universal do Reino de Deus. Os autores buscaram perceber em que medida os cultos desta igreja produzem uma reorganização cognitiva e emocional na vida dos seus membros. Neste sentido, especial atenção foi demonstrada aos rituais desta igreja e aos mecanismos litúrgicos de eficácia simbólica utilizados, principalmente nas práticas de exorcismo. Além da análise dos rituais, os autores também examinaram as experiências individuais dos sujeitos que participam destes rituais. O exame da experiência individual buscou revelar o caráter processual da cura e o modo como os fiéis transformam os eventos ocorridos nos templos em performance cotidiana.

Palavras-chave: cura; experiência; ritual; confiança; emoções.

Abstract

In this article we take as subject of analysis the neopentecostal healing. The data exposed was collected during researches that took place inside temples of the Universal Church Kingdom of God. The authors tried to perceive the way the rituals that occur in this church produce an emotional and cognitive reorganization in the life of its members. In this direction, a special attention was given towards the rituals of this church and the liturgical mechanisms of symbolic efficacy used, especially in the practices of exorcism. Besides the analysis of the rituals, the authors also examined the individual experiences of those who participate in these rituals. The examination of the individual experience tried to reveal the nature of process that concerns the healing and the way the faithful transforms the events that take place inside the temples into an everyday performance.

Key words: healing; experience; ritual; trust; emotions.

Considerações preliminares

No universo de crenças dos iurdianos, acredita-se na existência contemporânea efetiva de todos os dons espirituais, especialmente os dons da cura e do exorcismo. Os programas de rádio e televisão veiculados pela IURD estão repletos de relatos de recuperação da saúde. Não só a televisão e o rádio constituem meios de constatação das curas, como os próprios rituais e cultos são situações que as tematizam. Ao mesmo tempo os pastores e bispos elaboram listas, reproduzidas em folhetos distribuídos pelos fiéis, em cartazes nas portas dos templos e em programas de televisão, nos quais são apresentados os dez sinais de possessão demoníaca: nervosismo, dores de cabeça constantes, insônia, medo, desmaios ou ataques, desejo de suicídio, doenças que os médicos não descobrem as causas, visões de vultos ou audição de vozes, vícios e depressão.

Se quisermos compreender a eficácia desse fenômeno nos rituais da IURD, é importante problematizá-lo em relação às práticas de exorcismo, bastante comuns nos cultos, uma vez que na teologia da igreja existe um nexo causal entre possessão demoníaca e doenças. A cura nos rituais da IURD assume a forma de um processo público de expulsão da entidade maléfica e ingresso do doente no espaço ordenado da Igreja.

O ritual de exorcismo é assim a porta de entrada para uma vida saudável e próspera. Muitos autores já se dedicaram à interpretação do mal no (neo)pentecostalismo, em especial na Igreja Universal (ver Birman, Novaes, Crespo 1997; Oro 1997; e outros). Para Carlos Alberto Steil (1997) a forte presença do demônio na teologia iurdina, que se expressa através da intensificação entre o bem e o mal, representaria “uma nova forma religiosa de atribuir sentido de viver sob a insegurança e a incerteza dentro de uma sociedade que deixa pouco espaço para negociação” (1997:41). A proposta deste artigo se concilia com a interpretação de Steil, todavia ressaltamos que o nexo interpretativo não se localiza na relação incerteza e ritual, mas que pretendemos explorar, através do ponto de vista antropológico, como se dá

a produção simbólica e afetiva da confiança e esperança nos rituais da IURD. Ou seja, mais do que entender os rituais iurdianos como resultado da incerteza, quer-se aqui compreendê-los como experiências de ‘empoderamento’ e otimismo que permitem a abertura para *novos horizontes de vida*⁴.

Na literatura antropológica o ritual tem recebido diferentes abordagens teóricas. As abordagens simbólica estrutural (Lévi-Strauss) e estrutural-funcional (Gregory Bateson, Victor Turner, I. Lewis) ganham destaque em muitas pesquisas. Mais recentemente outras perspectivas teóricas enriquecem o debate. Destacam-se a abordagem mais fenomenológica representada pelos trabalhos de Thomas Csordas e Robert Desjarlais, onde *self*, experiência, corpo e emoções são categorias estratégicas da análise; outras abordagens são informadas pela filosofia da linguagem e pela crítica literária através dos escritos de J. Austin e Kenneth Burke, representada por Clifford Geertz, e sem esquecer dos últimos trabalhos de Victor Turner, inspirados também na filosofia da linguagem, com destaque para a *performance*. Simon Coleman por sua vez vai privilegiar performance, corpo e experiência nas análises da peregrinação (Coleman & Eade 2004) e das chamadas igrejas neopentecostais (2003).

Essa mudança de enfoque teórico não expressa a superação de uma abordagem por outra, a cura ritual continua sendo compreendida como envolvendo reordenação social e simbólica; o que se busca, entretanto, agora é a inclusão de elementos da subjetividade e da corporeidade como *self*, emoções e práticas corporais na análise do processo da cura ritual. É preciso, inclusive, reconhecer que muitos dos trabalhos de representantes do estrutural-funcionalismo já incluíam a idéia dos rituais como modelos de ‘educação emocional’, como, por exemplo, Victor Turner em *O Processo Ritual* e Gregory Bateson em *Naven*. A escolha de uma ou outra abordagem expressaria mais preferências e estilos estéticos dos antropólogos mais do

⁴ Patrícia Birman já utilizou esta expressão para descrever o processo de conversão religiosa à Igreja Universal (Comunicação Pessoal, 2007).

que a superioridade de uma abordagem sobre as outras. De maneira geral a cura, além de ser compreendida como reordenamento simbólico e social, passa a ser analisada em termos do potencial que o ritual tem de transformar atitudes e disposições afetivas e corporais. Práticas, *habitus*, experiência, emoções passam a ser as categorias analíticas das interpretações sobre os rituais (ver Alves & Rabelo 1998), buscando compreender a forma pela qual o corpo e suas técnicas são utilizados enquanto instrumentos de culto e louvor (Maués 2003). Importa observar que essas abordagens, para além das diferenças analíticas, parecem compartilhar a ênfase na capacidade que o ritual tem de re-estruturar as percepções, emoções e sentimentos e interpretações que os indivíduos apresentam sobre o mundo através de uma série de processos semânticos e simbólicos.

Todavia termos como ‘consciência’ ou ‘experiência’ trazem alguns problemas para o/a antropólogo(a), em face da impossibilidade de acesso aos estados psicológicos dos atores sociais. Mas como Sherry Ortner (1988) coloca, apesar desta impossibilidade epistemológica, a antropologia parece reconhecer que a intenção do ritual é afetar o estado psicológico de seus participantes, seja através de música, dança, repetições verbais, incenso, ou de outros mecanismos já estabelecidos e sancionados culturalmente. De forma que o ritual, para Ortner, adaptando uma frase de Geertz, pode ser compreendido como uma história que eles contam a si mesmos sobre eles mesmos, mas certamente nunca se reduz a “apenas uma história” (1988:5). Em suas próprias palavras,

[...] it is also a felt experience they undergo. I would argue further that any ritual worth its salt makes nonengagement difficult, at least for the duration. People of course need not attend, and when they do, it may be for reasons (sheer custom, keeping up social standing, lack of anything better to do, etc) quite extraneous to the intent of the rite. Yet once they get in the door, as it were, I shall assume that the process is powerful enough to engage them and draw them through

the transformation of meaning/consciousness that the ritual embodies. (Ortner 1988:5)

Ortner ainda lembra o trabalho de Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience*, onde este autor demonstra como os rituais oferecem resoluções de problemas definidos através da reorganização das experiências subjetivas. O ritual oferece, como observou Lienhardt, entre os Dinka, “the control of experience”, mediante a produção de um modelo de representação de desejos e esperanças dos participantes sobre o qual eles depositam todo um esforço prático para alcançá-los. O trabalho de Geertz sobre rituais, como lembra Ortner, é, em verdade, a continuidade dessa idéia. Geertz (1978) oferece a distinção entre rituais como “modelos para” (para ação) e “modelos de” (da realidade). Todavia Ortner observa que cada um desses modelos é complemento do outro, idéia já apontada em Keneath Burke em sua discussão sobre poesias: “[They] size up the situation, name their structures and outstanding ingredients, and name them in a way that contains an attitude toward them” (Burke, apud Ortner 1988:8).

Nas palavras de Ortner,

[...] the reshaping of consciousness or experience that takes place in ritual is by definition a reorganization of the relationship between the subject and what may for convenience be called reality. Ritual symbolism always operates on both elements, reorganizing (representation) of “reality”, and at the same time reorganization (representation) of self. The experience of each dimension depends upon the experience of the other: A certain view of reality emerges from a certain experience of self; a certain sense of self emerges from a certain experience of reality. (Ortner 1988:9)

Neste artigo entendemos que a análise da cura deve preocupar-se com o que os participantes do ritual expressam e negociam neste

contexto, bem como explorar o contexto mais amplo, extra-ritual, sobre o qual se desenvolve a experiência da doença e da cura. Problematizar a cura de doenças no contexto dos rituais da IURD é fundamental uma vez que permite compreender como um modelo religioso de cura possibilita uma resignificação da experiência do doente. No entanto, limitar a análise do tratamento e cura ao cenário do ritual pode trazer problemas para o entendimento do papel da religião na solução das doenças e aflições cotidianas dos fiéis. Este artigo problematiza o fenômeno da cura no contexto ritualístico, entretanto busca compreender como se constrói a eficácia do ritual no cotidiano, importando analisar e compreender, a partir das falas dos fiéis e da observação dos próprios rituais, a resignificação da experiência da doença e como esta envolve a transformação da subjetividade (emoções, disposições afetivas e corporais). Dito de outro modo, o que se pretende analisar é a forma como um modelo religioso de cura trata as aflições e como o término destas se realiza na vida do fiel. O artigo pretende analisar como os rituais iurdianos podem estar promovendo a reorganização das relações entre *self* e situações objetivas (cf. Lienhardt 1961). Que influência exerce o aspecto afetivo dos rituais sobre os relatos de saúde física e mental daqueles que participam dos cultos da Igreja? Como o *ethos* neopentecostal participa nas representações e experiências da (des)ordem do corpo?

As experiências individuais⁵

Na cidade de Campina Grande existem vários templos da IURD. Além do prédio conhecido como Catedral da Fé ou Templo

⁵ Os dados expostos a seguir, em específico, foram coletados durante pesquisa empreendida no ano de 2004 por Eduardo Gusmão e estão disponíveis na dissertação de mestrado de título *Ritual, cura e experiência na Igreja Universal do Reino de Deus*. Dados que são colocados em diálogo com aqueles da dissertação de mestrado Roberta Campos (1995).

da Fé, localizado no centro da cidade, existem outros locais de culto que estão distribuídos pelos vários bairros da cidade.

O prédio onde a pesquisa foi efetuada possui um caráter bastante modesto em termos de dimensões internas e externas, se comparado ao Templo da Fé. Externamente, o prédio possui a mesma fachada. Internamente, o espaço é bem menor em relação à Catedral. É ocupado por 120 cadeiras de plástico espalhadas organizadamente pelo salão. A clientela que frequenta este templo é, em sua maioria, composta de trabalhadores autônomos (vendedores de materiais de limpeza como detergente ou polidores de alumínio, cozinheiras), prestadores de serviços autônomos com pouca especialização (faxineiras, pedreiros, vigias, coveiros, empregadas domésticas, lavadeiras, etc.) e alguns mais especializados como técnicos em enfermagem, funcionários de escolas estaduais e particulares, funcionárias de universidade, donas de salão de beleza, estes últimos, em pequeno grupo vale salientar.

Durante as terças e sextas feiras, eram celebradas as Sessões Espirituais de Descarrego e as Correntes da Libertação, respectivamente, em três turnos. Nas manhãs, tardes e noites. Durante o mês de abril de 2004, duas pessoas que haviam sofrido o transe de possessão demoníaca deram seus depoimentos ao pesquisador. Duas mulheres. Ainda não eram convertidas. Estavam em processo de conversão. Estas duas mulheres relataram estar sofrendo de males físicos.

Ana era uma dessas pessoas. Empregada doméstica, 35 anos, sofria crises de depressão profunda. Disse não se lembrar de nada a respeito da ocasião em que fora possuída, minutos atrás. Vinha frequentando o templo havia seis meses. Segundo seu relato, logo após uma sessão espiritual do descarrego quando ocorreu a ‘manifestação’, estava em um momento de sua vida no qual tinha que tomar uma decisão forte. Estava entre a cruz e a espada. Vinha sentindo muita vontade de dar cabo da própria vida por causa dos problemas que estava passando com o marido e o filho. O seu marido bebia muito e gastava todo o dinheiro com jogos. Já o seu filho estava se envol-

vendo com drogas. Ela já havia encontrado cigarros de maconha no quarto do seu filho, em sua residência. As suas crises de depressão, segundo ela, já estavam tão intensas, que ela estava achando estar com uma úlcera, por causa de barulhos que vinha escutando em seu estômago. Em um dado momento de nossa conversa, ela disse: “Venho sentido dores no estômago. Escuto uma zoada danada na minha barriga às vezes. Tô com muito medo de ir por médico. Vai é uma úlcera. Não venho comendo direito. Minha vida tá um inferno”.

Durante o culto, Ana foi possuída por Oxossi. No momento do diálogo com esta entidade, ao ser perguntado sobre o que estava fazendo na vida desta mulher, o espírito possessor respondia ao pastor:

Tô acabando com a vida dela. Vou tirar o filho dela, o marido e vou matar ela com uma doença. Ela me oferece os despachos, mas eu vou matar ela. Essa vagabunda.

A outra senhora a dar seu depoimento foi Dona Eliete, 40 anos, casada, cozinheira de uma escola de ensino fundamental. Frequentava este templo da IURD durante três meses. Vinha sofrendo de um problema em sua garganta já fazia vários anos. Segundo suas palavras,

Sofro de uma sensibilidade muito grande pra resfriado. Sinto dores na garganta fortes. Tem vez que fico sem falar. É um problema que começa na garganta, pega ela toda e também o nariz. Meu nariz começa a sangrar. Quando é inverno, desejo morrer. É um sofrimento grande. Já tomei todo tipo de remédio, já fui ao médico, mas não adianta de nada. Tenho outro problema também que é o alcoolismo. Bebo muito, inclusive quando tô resfriada. Quando tá muito frio, bebo cerveja até cair.

Logo após o término de uma Corrente da Libertação, em uma manhã de sexta-feira, era visível o seu esforço para conversar. Engasgava várias vezes. Cuspia freqüentemente. Um leve hálito de cerveja fluía de sua boca. Disse não se lembrar de nada sobre seu transe. Além do seu problema físico, também vinha passando por dificuldades financeiras. Seu marido havia sido demitido. Era funcionário de um açougue. Durante seu transe de possessão, a entidade que a possuiu foi Iansã. Esta senhora, ao estar possuída diante do altar, movimentava-se de maneira semelhante às mães-de-santo de terreiros, como se estivesse dançando ao som de atabaques. Ao conversar com o pastor durante o transe, o seu corpo reagindo diante das palavras de ordem, em um dado momento vomitou na tribuna. No diálogo com o espírito, este revelou ser ela uma freqüentadora de um terreiro do bairro.

Esta senhora, segundo informações do pastor e também de acordo com depoimentos de outros membros do templo, vinha freqüentando um terreiro localizado no bairro.

De acordo com as crenças neopentecostais, principalmente das pessoas que freqüentam a IURD, nos momentos de possessão demoníaca, o diabo busca envergonhar as pessoas. Isto teria ocorrido no transe da senhora Eliete, segundo palavras de um dos obreiros da igreja. Num outro dia, ao comentar a ocasião, este dizia:

Se a pessoa não tiver em confraternização com Deus, isso pode ser exposto durante a reunião. A pessoa cai no poder do diabo. Um espírito daquele pode relatar a vida da pessoa todinha ali. Você vê. Dona Eliete mesmo. Ela já me disse que quer se converter. Mas ela não abandonou ainda o Diabo. Ela ainda não o desafiou. Ela fica dizendo que já deixou de freqüentar a casa de encosto. Já disse inclusive pro pastor. Nem deixar de beber ela deixou ainda. Aí é grave. Porquê você tá mentindo pro homem de Deus. Aí sabe o que é que o Diabo faz? Ele desmascara você na frente de todo mundo e lhe envergonha. Você vê, até dançar como baiana ela dançou.

Então ela tá ou não freqüentando os terreiros? Claro que tá.
Quer prova maior?

Estas duas pessoas tinham sofrido o transe de possessão durante as reuniões de libertação da IURD e disseram estar se sentindo aliviadas após o término das reuniões. Nota-se aqui que diferente de outros contextos, como o espírita em geral, o transe é experimentado como sofrimento moral e relacionado à experiência afetiva da vergonha.

Campos (1995) também observou que a possessão na IURD se acompanha de uma experiência afetiva negativada moralmente, que pode se expressar tanto através da “vergonha” como da idéia de algo feio esteticamente. Em uma das entrevistas coletadas por Campos (1995) uma fiel relata

Meu filho mesmo, meu filho tinha.... a gente nem sabia que ele tinha esse demônio horrível...Ele chegou entrou na Universal... quando nas primeiras orações... ele se manifestou como demônio. Foi!!!!!! Eu nem sabia que tinha um demônio na vida dele. Eu pensava que isso era coisa boa, mas num era. Um demônio que botava uma língua deste tamanho do lado de fora... e o pescoço dele fazia isso (faz um gesto mostrando como se o pescoço aumentasse de volume). Era horrível... entendeu? Era horrível mesmo. Ele rolava no chão para tudo quanto é lado. Ele passou duas semanas pra se libertar desse demônio. (Lourdes, casada, com filhos, 1994)

Apesar da possessão ser vista como moralmente negativa e indesejada, a existência dos rituais de exorcismo e libertação, em geral, é fundamental para a reafirmação dos valores positivos colocados em seu contraste. O que se destaca na fala acima é que a (re)significação da possessão se acompanha também da reorganização da experiência do próprio transe; agora experimentado como vergonha, esteticamente feio e humilhante. Não raro os pastores humilham

verbal e fisicamente o espírito possessor, presente nos corpos dos fiéis, fazendo-os se agacharem, ajoelharem-se, rastejarem-se. O papel da vergonha na consolidação das normas e controle social (ver Elias 1993) parecem ganhar na IURD destaque fundamental. Muitos autores entendem que a IURD não oferece um caminho ético/ascético aos seus seguidores em vista da pouca ênfase que dá à leitura dos textos bíblicos e que por ser uma ‘religião de massa’ não exerceria vigilância efetiva sobre o comportamento de seus fiéis. Entretanto, é importante destacar que o perfil da clientela corresponde a daqueles indivíduos vindos dos setores da população mais pobres e dos menos instruídos e, portanto, a vivência ritual do conhecimento religioso, mais do que a escritura, se apresenta como a maneira mais eficaz de transmissão dos valores e normas. Ressalta-se ainda a própria característica de ‘religião de massa’ da IURD que impõe outros mecanismos de controle social. Sugerimos aqui que seria importante maior atenção aos mecanismos sutis de controle de comportamento presentes na IURD, bem como maior atenção etnográfica ao modo de como os indivíduos experimentam a Bíblia.

Campos (1995) também observou que as entrevistadas, que relataram ter passado pela experiência da possessão demoníaca, todas afirmavam não lembrar de nada. Mas sabiam que “foi horrível”, pois ficaram sabendo do acontecido através de obreiro/as e amigo/as da igreja. Além da opinião e representações dos companheiros de culto, ressaltamos ainda que o julgamento sobre o que lhes ocorreram durante a possessão também se faz a partir de suas próprias observações das experiências dos outros fiéis. Um outro dado curioso é a existência da crença na possessão sem manifestação explícita da entidade.

Você já foi *endemoniada*?

Já. Mas não baixou espírito não. Por que nem todo demônio baixa. Ele se manifesta em você... vamos supor, você chega em casa tem uma pessoa super perturbada em casa parentemente [sic] pra você. Então você se perturba. Então

...você fica agressiva, você fica de qualquer jeito. Então você está manifestada. Agora manifestada de outra maneira... não é feita aquela que chega ali. Então essas pessoas sim para se libertar é mais difícil. São mais fácil dessas pessoas se tratar. Essas pessoas que baixa mesmo o espírito lá são mais fácil de ser tratada. E essas pessoas que dizem que não tem espírito são mais difícil por que ela não acredita que tem espírito.
(Sandra, casada, com filhos, obreira)

Neste relato se destaca o caráter difuso da possessão que pode até se manifestar em atitudes e disposições afetivas e psicológicas no dia-a-dia do/da fiel; o que faz do ritual do exorcismo uma necessidade mesmo na ausência de sinais explícitos da presença da entidade. Ora não seria difícil imaginar que esses sinais possam se acompanhar da mesma experiência afetiva (vergonha, humilhação, etc.), ainda que em menor intensidade, referente aos transe de possessão mais explícitos. Os dados também nos sugerem que a despossessão também envolve a transformação da subjetividade do fiel. Nervosismo, irritação, mau humor, falar de forma agressiva podem ser sinais de possessão, e, portanto, a libertação necessariamente deve envolver a transformação afetiva, com a superação dessas atitudes e disposições afetivas.

Ana e Eliete, durante o tempo da pesquisa, permaneceram indo ao templo da Universal no bairro da Palmeira, durante as reuniões de cada semana, pelo menos em um turno por dia. Ao final do trabalho de campo cada uma havia obtido curas parciais, em relação aos males que vinham sofrendo. Ainda não estavam curadas definitivamente, porém, vinham sofrendo as aflições numa intensidade menor. Tinham recuperado sua auto-estima e estavam com uma percepção diferente a respeito de sua realidade corpórea.

Em conversa com Ana, durante a última semana de campo, ela falou que suas crises de depressão estavam bem menos frequentes. Tinha parado definitivamente de visitar as casas de encosto. Seu marido estava empregado e vinha largando gradativamente o álcool.

Estava trabalhando como motorista de ônibus municipal. Seu filho não estava mais se envolvendo com drogas. Esta mudança qualitativa em Ana foi realmente algo observado durante o trabalho de campo. Apesar de não se ter podido visitar sua casa para uma conversa mais prolongada, o seu desempenho na igreja como membro foi observado. Em todas as reuniões foi percebido que ela ia até o pastor pedir orientações. As ocasiões de possessão diminuíram bastante. Durante a segunda quinzena de maio e durante todo o mês de junho, esta senhora esteve presente nas reuniões das terças e sextas, e seu humor estava bem diferente. Não sofreu o transe de possessão nenhuma vez. Em conversa, na frente da Igreja, ela relatou:

Se eu te dissesse que eu tô curada mesmo da depressão,
Eduardo, eu estaria mentindo. Ainda sofro quedas de ânimo.
Posso te dizer que não tenho depressão mais, só tenho quedas
de ânimo, que só estão aparecendo de vez em quando. E eu tô
tendo ajuda da Igreja. Eles estão visitando minha casa. Olha,
se eu não tivesse conhecido a Universal, eu já tinha me
matado há muito tempo. Foi muito importante pra mim. Hoje
meu corpo é templo do Espírito Santo. Minha semana é
alegre. Quando a depressão aparece, repreendo em nome de
Jesus, e ela vai embora. Estou no grupo de evangelização da
Igreja. Tô acertando com o pastor pra ter meu batismo nas
águas acertado. Vou ser membro daqui um dia, você vai ver.

Em conversa com Eliete, no mês de Julho, último mês de pesquisa, ela relatou que seus problemas de garganta tinham diminuído de intensidade consideravelmente. Já fazia, inclusive, um mês que ela não tomava remédio nem sentia irritações. Também não bebia mais. Havia banido a bebida dos seus hábitos e também de sua casa. Estava tomando remédio de maneira esporádica e tinha de maneira definitiva, parado com suas idas ao terreiro. Quando alguma dor aparecia, era logo repreendida, sendo percebida como um lembrete de Deus da atenuação de seus sofrimentos. Estava também, a

exemplo de Ana, prestes a ser batizada nas águas. Aqui é interessante notar o compromisso que o fiel sente ao se batizar nas águas, efetivando a conversão de maneira oficial. O que indica que o fiel sente que o batismo de alguma forma impõe compromisso ético e religioso. Impõe entre estes compromissos o pagamento regular do dízimo e das ofertas. Esse fato também foi observado nas pesquisas de campo de Roberta Campos (1995) ⁶.

Eliete então já se identificava como membro da Igreja. Segundo suas palavras, atribuía a melhora de seu estado ao trabalho de libertação da Igreja. Tinha percebido que “Serve do Senhor não merece sofrer. Se Deus nos dá um corpo, é para que ele seja abençoado. Agora nós temos que fazer nossa parte, temos que utilizá-lo de maneira santa, pois nosso corpo é um templo do Espírito”.

Esta senhora colocou, em entrevista, que teria sido central para a melhora de sua garganta a participação em uma corrente que ocorrera no mês de junho, a Corrente do corpo fechado, celebrada neste templo, exclusivamente. Nesta corrente, por intermédio da unção com água de arruda consagrada, os corpos dos fiéis e frequentadores ficariam fechados para o mal e para as doenças. Segundo seu depoimento,

Depois que eu participei desta corrente, passei a sentir um alívio muito grande no meu corpo. Participei mesmo. Fui ungida com a água e também passei a dar as ofertas e dízimos para a Igreja. No dia do culto da corrente, não senti uma cura imediata. Mas depois que os dias foram passando, fui sentindo o alívio. Você vê, agora mesmo, tá um frio danado aqui em

⁶ Campos (1996) também observava, já em 1996, que alguns frequentadores pareciam evitar o batismo como estratégia (astúcia? no sentido De Certeau) para não se sentirem tão pressionados a cumprir todos os desafios colocados pelo pastor. Ao mesmo tempo Campos também analisa que a IURD de alguma maneira impunha condições para o batismo. Não era qualquer um e a qualquer momento que se poderia ser batizado. Eram necessárias algumas mudanças na vida.

Campina, e aqui na Palmeira que é alto, aí é que faz frio mesmo. Mas já faz um mês que não tomo nenhum antiinflamatório. Ainda não tô curada do jeito que eu quero, mas percebo que algo em mim tá diferente, tá melhor. As inflamações que eu sinto hoje, quando elas aparecem eu reprimendo logo. São bem menos doloridas do que antigamente. E não bebo mais nada, nada mesmo. Hoje eu vejo que meus problemas na garganta eram também por causa da bebida. Bebia no frio, às vezes não me alimentava direito. (...) As dores que ainda sinto, pequenas, é Deus me lembrando que a gente tem que tá vigilante. Quando tá tudo bem a gente se afasta de Deus. Aquilo ali era inflamação do Diabo. Tá reprimido, amarrado e acorrentado, em nome de Jesus.

O que se percebe nos depoimentos apresentados é a penetração performática dos rituais no cotidiano (ponto a ser explorado a seguir). A cura que a IURD promete aos seus clientes e seguidores é, portanto, parte de um processo mais abrangente que envolve a redefinição de valores, mudanças de comportamento e atitudes.

A cura ritual e a construção de sua eficácia

Choro, risos, lágrimas de alegria e tristeza, batidas de pé e mão, revolta e agradecimento, movimentos rítmicos... euforia. Barulho, muito barulho. Expressão coletiva de emoções e afetividades individuais. Cada um dos fiéis com sua história particular de sofrimento ou benção atingida. Fusão de desesperos e alegrias particulares numa manifestação coletiva de esperança e confiança. Cura, paz, amor e prosperidade.

Em geral nos cultos o pastor se coloca como mediador entre o fiel e Deus, assumindo a centralidade do drama. Com voz compassada que se torna logo em frenética, exige que o Senhor demonstre todo o seu poder. Que prove que é um Deus vivo e não morto de

pau ou pedra em clara alusão ao catolicismo e às religiões afro-brasileiras. O pastor agora no auge do culto joga-se de joelhos em frente ao crucifixo e clama novamente. Não mais pelo perdão, mas pela libertação do mal, do demônio causador de todo o sofrimento. Pastor, obreiros, obreiras e fiéis exigem a libertação, exigem a transformação em suas vidas e de seus familiares. Carteiras de trabalho, retratos, roupas, objetos pessoais são erguidos para o alto.

Os fiéis com as mãos para o alto, batem o pé, esmurram paredes, bancos, demonstrando toda a insatisfação com a situação pessoal. Todos falam, gritam, choram, clamam. Obreiros andam de um lado para o outro intensificando o fervor emocional. A palavra de ordem é a libertação.

Nessa descrição etnográfica de um culto na IURD se tem perfeitamente a representação ritualística da força, da luta, da guerra, do desafio como modelos para ação (cf. Geertz 1978) e a viabilização do controle da experiência (cf. Lienhardt 1961), onde o descontentamento e a esperança são expressos e o desejo de transformação é expressivamente representado.

Este desejo de transformar a vida pode ser visto de forma bastante intensa nas chamadas “campanhas de fé”, que seriam atividades sazonais, realizadas conforme as exigências e circunstâncias, adaptadas às condições locais de aplicação. Estas campanhas duram vários dias, geralmente uma semana, e nem sempre atingem a todos os templos locais. Diferenciam-se, portanto das “correntes”, pois estas consistiriam em atividades que obedecem a um calendário semanal uniforme e fixo, repetido continuamente.

Uma campanha de fé que ocorre periodicamente em Campina Grande é a chamada “Campanha de Jericó”, na qual são distribuídas aos fiéis cornetas de plástico, que devem ser tocadas durante o ritual, para simbolizar a liderança de Josué sobre o exército de Israel na conquista de Jericó, tal qual narrada na Bíblia no livro de Josué. No imaginário iurdiano, portanto Jericó e seus muros seriam o obstáculo aparentemente intransponível na vida do fiel que só pode ser superado com fé e ajuda de forças divinas.

Ritos como estes entrelaçam os adoradores num círculo marcado pelo desafio, como mostra Leonildo Campos (1999:153). Os fiéis são desafiados em nome de Deus e, ao mesmo tempo, devem aprender a desafiar Deus com uma decisão definida e contribuições apropriadas.

A busca pela cura constitui, portanto, um desafio ao qual o fiel e o seu Deus se submetem. Está inserido num processo que tem início no ritual. Como Eduardo Gusmão (2005:94) observou, a cura é encenada como uma batalha na qual o pastor, suas obreiras e os demais fiéis oram juntos para expulsar as entidades do mal que estão alojadas no corpo do doente. Muitas vezes o pastor chama doentes e aflitos à frente para que possa proceder a oração de cura, pedindo-lhes que coloquem a mão sob a parte enferma do corpo. Reza em tom de comando enquanto emissário do poder de Jesus Cristo sobre o mal. Colocando suas mãos sobre o local indicado pelo doente, ordena para que Satanás e seus comparsas manifestem-se e curvem-se perante o poder de Cristo. A mesma oração é proferida várias vezes, substituindo-se apenas o nome da entidade maléfica: na Igreja Universal, estas são vários exus (da feitiçaria, do vício, etc.), quando não os próprios orixás. A voz ríspida e desafiadora do pastor gradativamente se mistura às vozes das obreiras, que repetem operações semelhantes em outros doentes, e dos demais participantes, cada qual enunciando sua própria oração. A atmosfera é tensa e parece caminhar para um clímax final. Em meio à profusão de vozes e orações pode-se distinguir, em intervalos variáveis, gritos de “Sai, Sai, Sai”, que marcam o final de cada oração, quando o pastor e/ou obreiros retiram bruscamente a mão que vinham comprimindo sobre o doente. Tal movimento, marcando o cessar repentino de uma pressão sobre o corpo, reforça a imagem da cura enquanto expulsão de algo que comprime e pesa sobre o mesmo.

Circunstâncias como as acima descritas são importantes para a partir delas perceber a relação que existe entre corpo, cosmologia social e subjetividade no ritual iurdiano, e como esta relação constrói simbolicamente a eficácia da cura nos rituais desta igreja e sugerir que

a cura é ela mesma *embodied* (corporificada) através da reorganização da relação entre *self e situação*, na medida que promove a transformação das atitudes afetivas e corporais do fiel.

Todo o conjunto de emoções desencadeadas remete para um estado de êxtase vinculado à narrativa do pastor – exorcista, que conta com uma técnica extremamente sensível e acurada, de modo a fazer com que o indivíduo se sente efetivamente penetrado pelos demônios protagonistas evocados. Desse modo, o que se visualiza é um poder de proceder à cura investido no pastor e no fiel.

As palavras de ordens proferidas pelo pastor fornecem uma linguagem àquele que está possuído. Antes, sem a linguagem de ordem mítica fornecida, havia apenas caos, desordem, incoerência, dor. O que antes era desordem e incoerência passa a se inscrever numa ordem dotada de um sentido que é fornecido pela finalidade do ritual, qual seja, a libertação do espírito mal, que é responsável pela doença no fiel. Reintegra-se individualmente, com a ajuda do pastor e da efervescência coletiva, alma e corpo.

Trata-se de uma ordem, de uma linguagem, que é fornecida num contexto em que emoções e sentimentos coletivos estão envolvidos. Não estamos longe dos comentários de Marcel Mauss (in *A expressão obrigatória dos sentimentos*, 1999) acerca dos rituais orais funerários australianos, quando afirma que

[...] as expressões coletivas, simultâneas, de valor moral e de força obrigatória dos sentimentos do indivíduo e do grupo são mais do que simples manifestações, são sinais, expressões compreendidas, em suma, uma linguagem. Estes gritos são como frases e palavras. É preciso dizê-las, mas se é preciso dizê-las é porque todo o grupo as compreende. (Mauss 1999:332)

A terapêutica apurada do pastor-exorcista busca assegurar com a maior verossimilhança possível que o fiel simbolize claramente sua dor e a desordem orgânica causada pela possessão, no combate entre

uma força divina e outra diabólica, num campo determinado: o seu corpo. O que está em causa, diria Lévi-Strauss, é a “manipulação psicológica” (1967:221) do estado biológico do fiel sendo a cura o momento esperado desta manipulação.

A manipulação psicológica expressa um segredo médico que é utilizado pelo pastor – “representações psicológicas determinadas são invocadas para combater perturbações fisiológicas, igualmente bem definidas” (1967:221) – ressaltando o fato de que o êxito dessa manipulação não lograria – a eficácia simbólica – se o fiel doente (posse) não trouxesse de antemão, consciente e inconscientemente, o complexo de informações fornecido por sua cultura e cosmologia. Este conjunto de informações, de idéias, se reproduz no indivíduo sob a pressão permanente do grupo. À menor ocasião, estas idéias desencadeiam devastações e excitam forças sociais latentes. É importante lembrarmos, por conseguinte, que no artigo *Efeito físico no indivíduo da idéia de morte sugerida pela coletividade* (2003b) Marcel Mauss já tentava graduar a intensidade das ações do moral sobre o físico.

A eficácia do ritual depende da fé dos envolvidos. Mas não uma fé construída naquele momento para fins práticos, como se fosse uma crença circunstancial nas palavras do pastor – exorcista. A fé define-se por razões profundas e inescrutáveis herdadas pelo emolduramento da cultura, algo de que não se duvida, que nunca se pôs como objeto de questionamento, senão arriscando os fundamentos metafísicos da sociedade, as linhas que marcam e definem o caráter da cultura. Trata-se de um fenômeno “impermeável à experiência”, diria Durkheim (1996:391), de uma predisposição a crer que antecede as provas, que leva a inteligência a passar por cima da insuficiência das razões lógicas e a se dirigir, como que espontaneamente, ao encontro das proposições que se quer fazê-la aceitar.

Como já observou Cecília Mariz (1997:54), a crença no diabo reforça a moral e a crença em Deus. Na Igreja Universal do Reino de Deus a possessão seria uma experiência culturalmente normativa. Trata-se do verdadeiramente real (1989:128) mencionado por Clifford Geertz, ou seja, de uma experiência cujo sentido possui uma

intensidade e inviolabilidade que desafiam as revelações discordantes da experiência secular.

A crença absoluta e irrestrita no mito é condição *sine qua non* para que a simbolização dos agentes da doença – a identificação do Diabo e dos seus encostos – provoque uma resposta orgânica. A eficácia simbólica então se realiza no templo: “é a eficácia simbólica que garante a harmonia do paralelismo entre mito e operações” (Lévi-Strauss 1967:232). Os deuses e os demônios existem – o fiel e a congregação bem o sabem. O pastor é creditado socialmente a ministrar a expulsão. Ninguém põe isto em dúvida, afinal de contas, como já afirmava Mauss um século atrás (2003a:131), “a crença do mágico e a do público não são duas coisas diferentes; a primeira é o reflexo da segunda, já que a simulação do mágico só é possível em razão da credulidade pública.” A expulsão do demônio é a consequência coletivamente sancionada, mostrando ao fiel as duas únicas alternativas disponíveis para o ser humano: ou ser de Deus ou ser do Inimigo, conforme Maués (2003:34). Essas duas maneiras de ser, ressalta este autor, “embora não se atualizem sempre em forma de êxtase, transe ou possessão, constituem um estado latente que, nas ocasiões em que são provocadas, propiciadas ou induzidas, se manifestam de diferentes formas, de modo conspícuo, com intensidades diversas”.

Um outro aspecto importante que os dados expostos acima chamam a atenção diz respeito à natureza processual do fenômeno da cura. As duas fiéis, Ana e Eliete, ao término do trabalho de campo, não se consideravam totalmente curadas. No entanto, à medida, em que participavam das reuniões da IURD, e se envolviam em suas terapias, desenvolviam novas percepções sobre suas saúdes física e psíquica.

Thomas Csordas em seu livro *The Sacred Self*, desenvolve análise sobre natureza processual do fenômeno da cura numa igreja carismática nos EUA. Ao discutir a relação entre processo terapêutico e experiência, Csordas propõe o conceito de *somatic modes of attention*. Buscando inspiração no conceito de atenção elaborado por Alfred Schutz, o autor busca explicar a alteração ocorrida no sujeito na

maneira de perceber (*attention*) o próprio corpo em decorrência da participação em processos terapêuticos carismáticos. Seria melhor citarmos o próprio autor (1997:67):

Therapeutic process in charismatic physical healing can be an alteration of the mode of attention – a capacity for orientation in the world and hence an aspect of self – toward one’s own body in a way that it’s vigilant, but that sharply contrasts with the vigilance of hypochondria.

Csordas define *mode of attention* como uma capacidade utilizada pelo sujeito para orientar-se no mundo, sendo esta capacidade uma característica do *self*. Se voltarmos para os relatos etnográficos expostos anteriormente, verifica-se primeiro a obtenção de curas parciais, e aí o conceito é do próprio Csordas, *to be partially healed of a physical problem*. Além disso, temos dados de natureza semelhante aos coletados pelo antropólogo norte-americano. As duas senhoras Ana e Eliete não apenas reinterpretaram a persistência dos seus sintomas, mas também adotaram uma consciência preventiva desses sintomas. Retornemos a Csordas para esclarecer a argumentação.

Ao comentar o caso de uma mulher que sofria de uma forte susceptibilidade à gripe, e que ao participar de um dos serviços de cura da comunidade carismática estudada pelo autor, esta teria obtido uma cura parcial e estaria passando por um episódio de sofrimentos menores, Csordas (1997:69-70) coloca:

The significant observation is not that the woman has reinterpreted the persistence of her symptoms, but that she has adopted a preventive consciousness of those symptoms, a self-reminder not only to behave as if she were healed, but a somatic mode of attention constructed to preempt those symptoms.

O que Csordas chama de *self-reminder* pode ser percebido nos relatos de Ana e Eliete. Embora não estivessem totalmente curadas ainda, encaravam o grau de suas melhoras como sendo pleno e completo. Não apenas reinterpretam a presença ainda dos sintomas, mas também adotam uma consciência preventiva em relação aos mesmos. Verifica-se isso no caso de Eliete, a respeito do vínculo entre dor na garganta e álcool.

A leitura de Csordas nos fornece subsídios teóricos relevantes para vislumbrar o fenômeno da cura como um evento inserido num processo terapêutico que tem início no templo, mas cuja continuação se dá no dia-a-dia. A cura torna-se um fenômeno cuja busca chega inclusive a fazer parte da criação de um novo *self*. Nas palavras do autor (1997:70):

I suggest we understand this as a therapeutic process that may be initiated in a healing service, **but transcends the event and continues as an everyday self process**. The recognition of healing is a modulation of orientation in the world, so that one monitors one's symptoms and responds to them by modifying one's activities. This reorientation not only preserves but actually constitutes the healing.

Neste ponto a argumentação de Csordas lembra a discussão proposta por Clifford Geertz a respeito do impacto das disposições e motivações induzidas pelos rituais religiosos. Geertz coloca (1989: 135):

As disposições que os rituais religiosos induzem têm, assim, seu impacto mais importante – do ponto de vista humano – **fora dos limites do próprio ritual**, na medida em que refletem de volta, colorindo, a concepção individual do mundo estabelecido como fato nu.

Poucas páginas adiante, Geertz (1989:141) é ainda mais claro: “As disposições e motivações que uma orientação religiosa produz lançam uma luz derivativa, lunar, sobre **os aspectos sólidos da vida secular de um povo**”.

De modo que ao mesmo tempo em que os rituais são capazes de promover a reorganização da subjetividade, esta por sua vez promoverá uma outra representação da realidade. “A certain view of reality emerges from a certain experience of self; a certain sense of self emerges from a certain experience of reality” (Ortner 1988:9).

O ponto importante, corroborado pelos dados já expostos, é o de que embora o ritual de exorcismo engaje os seus participantes numa mesma experiência, qual seja o de romper as relações dos fiéis com os encostos, no entanto, a reflexão acerca desta experiência não é formulada apenas no templo. Ela desenvolve-se no mundo da vida cotidiana. Para onde o fiel transfere sua experiência ritual (subjetiva ainda que moldada coletivamente), reorientando suas ações em face às situações objetivas da vida diária, como, por exemplo, na evitação da bebida alcoólica, do fumo, da participação em cultos afro-brasileiros e no esforço em livrar-se dos sinais da possessão como irritação, agressividade, e na demonstração constante de confiança e otimismo na libertação.

Trata-se de uma reflexão que é atualizada em *performance* no dia a dia do fiel. A experiência do ritual é atualizada no cotidiano. Destaca-se o caráter performático dos rituais que muitos autores têm lançado mão na compreensão dos rituais iurdianos. Coleman (2004) chama atenção para os testemunhos positivos dos fiéis que estão sempre afirmando melhora e prosperidade em suas vidas numa igreja neopentecostal na Suécia. Steil, por sua vez, entende que o uso da linguagem eletrônica não se restringe apenas a um meio de divulgação dos rituais de exorcismo, “mas como parte do próprio ritual. O exorcismo na linguagem televisiva e radiofônica é um meio de criar sentimentos de onipotência e convicção entre os fiéis” (1997:43).

De fato outros autores como Roberta Campos (1995) e Drance E. Silva (2006) observam que há na IURD a recomendação dos

pastores para que os fiéis dêem testemunhos positivos mesmo na ausência de sinais visíveis da prosperidade, pois a obrigatoriedade da confiança é fundamental para que Jesus “opere na vida de seus fiéis”. Coleman (2004) também observa no seu trabalho de campo este fenômeno produzindo brilhante artigo intitulado *The Charismatic Gift* onde articula esse ritual com os escritos de J. Austin (2004). Vale aqui lembrar Mauss sobre a obrigatoriedade da expressão das emoções; no caso da IURD, a expressão obrigatória da confiança e do otimismo, em contraste com o derrotismo e conformismo, é relevante. Paul Heelas (1986), elaborou essa questão em termos de emoções *hiper-cognitivizadas*, ou seja, emoções enfatizadas culturalmente, abrindo a possibilidade da geração cultural de um certo *ethos*, de uma certa afetividade.

Ora muitos são os pesquisadores que descrevem um *ethos* religioso de luta e combate, em especial naqueles de exorcismo, bem como nos rituais que expressam e oferecem experiências de força e vitória, como a derrubada do Muro de Jericó, a derrota do Gigante Golias, etc. Mariz e Machado (1998) também chamam atenção para uma transformação significativa nas disposições e atitudes das camadas menos privilegiadas da população brasileira em referência ao comportamento religioso das camadas mais abastadas dos países do terceiro mundo. Segundo as autoras, o que marcaria o comportamento das camadas mais instruídas seria uma visão monista que permite a hibridação de crenças e rejeita a necessidade de exclusividade religiosa e a acusação a outras como demoníacas. A contraface deste fenômeno, no Brasil, é o crescimento, entre as camadas mais desfavorecidas, de grupos religiosos que defendem ortodoxia e desencadeiam ‘guerras espirituais’ contra outras religiões e especialmente contra o descomprometimento com a fé, a superindividualização e as bricolagens religiosas (1998:36-7). O que se destaca, neste fenômeno, é a transformação de um comportamento tradicionalmente mais cordato e submisso a um estilo religioso bélico de confrontação e acusações explícitas na religiosidade dos mais pobres.

A experiência da força e da confiança nos rituais da IURD é um fenômeno fundamental no processo de transformação das atitudes psicológicas e corporais. Trata-se da geração de um otimismo marcado por atitudes desafiadoras. Ao mesmo tempo em que os fiéis são desafiados pelo seu Deus, também o desafiam com decisões definidas e contribuições apropriadas, como bem observa Drance Elias da Silva (2006) sobre as ofertas no neopentecostalismo. O próprio vocabulário utilizado pelos pastores nas suas preleções age no sentido de cultivar no fiel a qualidade de destemido, confiante e guerreiro. Acreditamos que a atitude otimista e confiante desempenhadas pelo fiel pode criar condições de reorganizar a sua vida. Ao ser transformado em *performance*, o otimismo atua enquanto uma disposição capaz de renovar a qualidade da experiência do sujeito e promover nova representação da realidade. Campos, em sua dissertação de mestrado (1995), já abrigava este argumento, quando afirma neste trabalho que a ritualização do mágico e emocional na IURD é a própria “*ritualização do otimismo* do homem brasileiro frente a situações que lhe são adversas. É a própria celebração de sua fé. Fé inabalável no triunfo da esperança sobre o pessimismo, da confiança sobre o medo. É a ritualização do desejo de transformação da vida” (Campos 1995:146).

Os testemunhos de Ana e Eliete não são apenas realizações de uma perspectiva religiosa particular. Para os sujeitos que as verbalizam, são modelos para agir cuja utilidade reside primordialmente na mudança de atitude e na justificação da fé. Neste sentido, os novos modos de agir e as conquistas alcançadas não devem ser apenas verbalizados, mas também precisam ser **desempenhados**. Este desempenho, vale salientar, ocorre em termos de experiência individual, ou seja, enquanto modo de estar no mundo, e está corporificado (*embodied*), já que o corpo constitui fundamento da inserção individual no mundo, sendo o lócus do movimento de realização do projeto individual, qual seja: a cura. É a própria performance cotidiana do ritual, desempenhada fora do templo, no dia a dia.

Esta transformação ocorre em nível de significado, compreensão e experiência, sendo desencadeada em decorrência do surgimento de um novo contexto significativo que, no caso das trajetórias de vida dos fiéis da IURD e de tantas outras igrejas evangélicas, busca enfrentar um problema humano fundamental, que é o sofrimento. As transformações que ocorrem na experiência fornecem um modo de ação através do qual o sofrimento da dor física, da perda pessoal, da derrota frente ao mundo ou de uma impotente contemplação da agonia alheia, possa ser expresso, compreendido, suportado e transformado.

Voltemos a Csordas e à questão da busca pela cura. A realização deste projeto depende da capacidade do fiel em explorar o que Thomas Csordas (1997:71) chama de *margin of disability*. Retornemos a discussão proposta por este autor.

Thomas Csordas propõe este conceito buscando compreender o grau de motivação dos sujeitos que estão passando por uma experiência grave de incapacidade física. É a terapia religiosa um evento capaz de desenvolver esta motivação no sujeito? É uma das questões sobre as quais o autor se debruça.

A leitura de T. Csordas permite compreender que, os homens e mulheres participantes da Sessão Espiritual do Descarrego ou da Corrente da Libertação, que sofriam dores crônicas em um dado membro do corpo, e que eram capazes de movê-lo, mas não o faziam, e que eram auxiliados por terceiros na sua movimentação pelos espaços internos do templo, a razão dessa incapacidade residia no que o autor chama de “lack of sufficient motivation to make the risk of pain worthwhile” (1997:71).

O processo de cura, portanto, é de natureza existencial. O seu desenvolvimento se dá a partir da exploração de uma margem de incapacidade. As palavras de Csordas são importantes (1997:71):

The process of healing is an existential process of exploring the margin of disability, motivated by the conviction of divine power and the committed participant's desire to demonstrate

it in himself as well as by the support of the assembly and it's acclamation for a suppliant's testimony of healing.

Também seria importante colocar que, durante o campo, as observações das reuniões de cura realizadas nos dois templos da IURD, e principalmente, a visualização do esforço físico dos sujeitos que queriam ser curados, fizeram-nos crer no que o antropólogo norte-americano coloca. Foi mantida uma postura semelhante à de Csordas, quando este relata o esforço feito pelos suplicantes da cura durante sua pesquisa. É importante reproduzir mais uma vez as palavras do autor (1997:71)

To be convinced of this interpretation one need only consider the hesitant, faltering steps of the suppliant who at the healer's request rises from her wheelchair and shuffles slowly up and down a church aisle, or again the slowly unclenching fist of the sufferer from chronic arthritis whose hand is curled by affliction into a permanent fist. Healing allow this by challenging the sensory commitment to a habitual posture, by removing inhibitions on the motor tendency toward normal postural tone, and by modulating the somatic mode of attention.

Os rituais da IURD desafiam os limites impostos pela aflição e pelo corpo doente, ao abrir espaço para a reorganização das relações entre *self e situações* e assim oferecer a possibilidade, considerados os limites impostos pela enfermidade, de uma gradativa recuperação (processual) das funções sociais, mas também orgânicas, físicas, afetivas mentais, corporais.

Considerações finais

Precisamente a respeito da Igreja Universal, o que se constata é que nos seus templos há uma relativização da representação do san-

tuário como o lugar de refúgio contra as frustrações da vida. Não se aplica satisfatoriamente ao seu caso a idéia do espaço sagrado como lugar da justificação do sofrimento. Não se tenta fazer do templo uma caverna cômoda a se opor ao caos externo, onde predomina a doença, o insucesso, as confusões da vida urbana e o desamparo. É o lugar onde o sofrimento é desafiado e contestado.

No que diz respeito às experiências de cura problematizadas em páginas anteriores constatamos que estas são distintas quanto ao tipo e a intensidade. Cada sujeito guarda consigo uma experiência específica, vinculada ao grau de comprometimento seu com a terapia proposta. A experiência não se esgota nas paredes do templo. Ao invés disso, ela é relatada em *performance* a terceiros e é colocada à prova diariamente no cotidiano do fiel. A experiência de cura possui natureza processual, vai além do espaço da Igreja e tem sua continuidade no dia a dia.

No culto espetáculo da IURD, o exorcismo e a cura encenados ritualisticamente provocam alívio nas pessoas abatidas pela tempestade emocional desencadeada desde o primeiro ato de culto. Entretanto, nem todas as pessoas experimentavam indistintamente o fenômeno. Uma explicação possível é a de que o transe de possessão ocorre porque há pessoas com mais predisposição psicológica, social ou cultural (religião de origem), o que as tornam sujeitos mais suscetíveis de ‘manipulações’ psicológicas e experiências catárticas.

Muitos descrevem essa experiência como se fosse a retirada das costas de um fardo pesado. O sentimento de alívio proporcionado pelo transe e pela (des) possessão decorre da descarga de tensões, da reconciliação do indivíduo com o grupo do qual ele se sentia separado e do sentimento de coesão, que a comunidade de sacerdotes transmite aos que dela participam, bem como da própria experiência de força oferecida pelos rituais. Neste ponto, o otimismo gerado pela participação em cultos dessa natureza torna-se um dos principais fatores responsáveis pelos relatos de desaparecimento ou estagnação da doença.

Nestas experiências de cura a fé exerce um papel fundamental. Ela é acionada pela comunidade pentecostal, gerando uma reorganização cognitiva e emocional do sujeito, vinculando a efervescência coletiva à recuperação da saúde individual. Esta reorganização promovida pela participação nos rituais, se parodiarmos Lévi-Strauss e sua idéia acerca dos alimentos, talvez seja um evento bom para sentir, e não apenas para pensar.

Bibliografia

- ALVES, P. & RABÊLO, Miriam (org.). 1998. Introdução. In *Antropologia da Saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, S. (org.). 1997. *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- CAMPOS, Leonildo. 1999. *Teatro, templo e mercado*. Petrópolis: Vozes.
- CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. 1995. *Emoção, magia, ética e racionalização: as múltiplas faces da Igreja Universal do Reino de Deus*. Dissertação de mestrado. Recife: UFPE.
- COLEMAN, Simon. 2004. The Charismatic Gift. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10:421-42.
- _____ & EADE, John. 2004. *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*. London: Routledge.
- CSORDAS, Thomas. 1994. *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- DURKHEIM, Emile. 1996. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- ELIAS, Norbert. 1993. *O processo civilizador: formação do estado e civilização*. Rio de Janeiro: Zahar.

- GEERTZ, Clifford. 1989. A religião como sistema cultural. In *A interpretação das culturas*, pp. 101-42. Rio de Janeiro: LTC.
- GUSMÃO, Eduardo Henrique A. 2005. *Ritual, cura e experiência na Igreja Universal do Reino de Deus*. Dissertação de mestrado. Recife: UFPE.
- HEELAS, Paul. 1986. Emotion Talk cross Cultures. In HARRÉ, R. (ed.): *The Social Construction of Emotion*, pp. 234-66. New York: Blackwell.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1967. A eficácia simbólica. In *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LIENHARDT, Godfrey. 1961. *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford: Clarendon.
- MARIZ, Cecília. 1997. O demônio e os pentecostais no Brasil. In BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, S. (org.): *O mal à brasileira*, pp. 45-58. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- _____. & MACHADO, Maria das Dores. 1998. Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. *Antropolítica*, 5:21-43.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. 2003. “Bailando com o Senhor”: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). *Revista de Antropologia*, 46(1):10-40.
- MAUSS, Marcel. 1999. A expressão obrigatória dos sentimentos. In *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. 2003a. Esboço de uma teoria geral da magia. In *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____. 2003b. Efeito físico no indivíduo da idéia de morte sugerida pela coletividade. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo. Cosac & Naify.
- ORTNER, Sherry. 1988. *Sherpas through Their Rituals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SILVA, Drance Elias. 2006. *A consagração do dinheiro no Neopentecostalismo*. Tese de doutorado. Recife: UFPE.
- STEIL, Carlos. 1997. Demônios modernos em rituais de poder. *Debates do NER*, 1(1):38-45.
- WEBER, Max. 2004. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Revista ANTHROPOLÓGICAS, ano 12, volume 19(1), 2008

Recebido em janeiro de 2008

Aprovado para publicação em março de 2008