



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

MOISÉS COSTA NETO

**Identidade e Mundialização na Igreja Universal do Reino de Deus:
Estratégias Para Entrar na Modernidade**

João Pessoa – PB

2009

Universidade Federal da Paraíba
Centro de Ciências Humanas Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Moisés Costa Neto

**Identidade e Mundialização na Igreja Universal do Reino de Deus:
Estratégias Para Entrar na Modernidade**

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Sociologia, na área de concentração Culturas e Sociabilidade.

Orientador: Prof. Dr. Adriano Gomes de Léon

João Pessoa - PB

2009

C837i Costa Neto, Moisés.
Identidade e mundialização na Igreja Universal do Reino
de Deus: estratégias para entrar na modernidade / Moisés
Costa Neto.- João Pessoa, 2009.
98f.
Orientador: Adriano Gomes de Léon
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHL
1. Sociologia. 2. Culturas e sociabilidades. 3. Igreja
Universal do Reino de Deus. 4. Identidade. 5. Hibridismo
cultural.

UFPB/BC

CDU: 316(043)

Moisés Costa Neto

**Identidade e Mundialização na Igreja Universal do Reino de Deus:
Estratégias Para Entrar na Modernidade**

Aprovada em 26 de julho de 2013

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Adriano Azevedo Gomes de León (orientador)

Prof. Dr. Anderson Moebos Retondar (PPGSS – UEPB)

Prof. Dr. Carlos André Macedo Cavalcanti (PPGH – UFPB)

Para meu irmão Thiago, com todo amor.

Agradecimentos

Eu agradeceria a Deus em primeiro lugar, mas esta tese é fruto, na verdade, de muitos seres humanos, não dos desígnios divino. É fruto principalmente de pessoas que, em outros contextos, viram-se excluídas da presença do deus que decidiram seguir e adorar; sem sua coragem para enfrentar e confrontar uma ordem milenar de exclusão, este trabalho não existiria.

Agradeço à Universidade Federal da Paraíba por me acolher durante dez anos de vida acadêmica vividos com muita satisfação, às vezes angústias, mas principalmente alegrias.

Agradeço à Capes, por me financiar durante o curso de mestrado e ao povo brasileiro, pobre em geral, mas que me permitiu, ganhando três vezes mais que a maioria, estudar para além da graduação.

Agradeço ao mais que querido Adriano de Léon, meu orientador, que corajosamente esteve comigo nos últimos seis anos, cultivando a paciência e, acima de tudo, acreditando, algumas vezes mais que eu, na minha capacidade. Obrigado, Adriano querido, por tudo.

Ao meu “amigo mais chegado que um irmão” Ramon Limeira, que, talvez sem saber exatamente, tem sido meu lastro e meu maior exemplo há dez anos. Indubitavelmente, sem sua presença em minha vida, eu certamente não seria a pessoa que sou hoje. Palavras não podem, de fato, traduzir a gratidão que sinto por todos esses anos. Obrigado, meu amigo, por tudo. Amo muito você.

A Rogerinho, outro irmão que a vida me deu e que me insuflou ânimo em muitas ocasiões. Sou grato às circunstâncias da vida que fizeram nossos caminhos se cruzarem e nossa amizade criar raízes. Conhecê-lo não foi menos que uma graça, e seu amor fraterno me “é melhor que o amor das mulheres”.

A Liana, que voltou oito anos depois, e enriqueceu minha vida com alegria e bondade insuperáveis. Sou um homem cuja sorte está cercada de incríveis mulheres, e Liana, sem sobra de dúvidas, é uma delas. Fique sempre, racha, porque sua amizade é bem preciosíssimo.

Ao conjunto de pessoas sensacionais com quem compartilho amor e afeto e que estão presentes na alegria e na tristeza, na saúde e na doença, na pobreza e na pobreza: Andréia Martins, Victor Luiz, Frederico Martins, Uendry Maia, Helder Siqueira, Leonardo Bruno. Minhas melhores qualidades são vocês.

A Nancy, funcionária do PPGS, que sempre me atendeu com muito préstimo e por ter me emprestado, por duas vezes, uma caneta.

Aos meus pais, de quem herdei o humor, ora sarcástico, ora baixaria. Do jeito deles, principalmente minha mãe, fizeram o que podiam, para me dar uma boa educação e orientação para a vida. Sou um filho desnaturado, confesso, mas tenho orgulho de ter herdado deles um certo senso de justiça.

À amada da minha alma, vovó Salete, a quem amo do imo peito e sem a qual eu nada, absolutamente nada, seria. A saudade que sinto dela é diretamente proporcional ao meu amor e à minha gratidão. Obrigado, vovó Salete, por ser meu jardim secreto desde minha tenra idade. Obrigado pelo afeto, pelos cuidados, por me levar ao dentista, por me contar histórias da Bíblia, por me alimentar e me abrigar durante muitos anos, por me comprar roupas e sapatos, por me matricular em escolas, por passar o feijão no liquidificador e coá-lo, por me preparar papa de purê de batatas e por me defender da “vida, do universo e tudo mais”, quando não havia mais ninguém.

Aos professores Eduardo Sérgio e Loreley Garcia pelas leituras de meus textos e sugestões para elaboração desta tese na qualificação e ao longo do curso de doutorado.

Aos meus entrevistados que, de bom grado, decidiram expor suas vidas, seus sofrimentos, suas alegrias e suas intimidades, para que esta pesquisa pudesse ser realizada. Sem sua audácia para contestar o que era, até pouco tempo, incontestável, nosso mundo seria menos colorido.

E eu vos digo a vós: Pedi, e dar-se-vos-á; buscai, e achareis; batei, e abrir-se-vos-á; Porque qualquer que pede recebe; e quem busca acha; e a quem bate abrir-se-lhe-á. E qual o pai de entre vós que, se o filho lhe pedir pão, lhe dará uma pedra? Ou, também, se lhe pedir peixe, lhe dará por peixe uma serpente? Ou, também, se lhe pedir um ovo, lhe dará um escorpião? Pois se vós, sendo maus, sabeis dar boas dádivas aos vossos filhos, quanto mais dará o Pai celestial o Espírito Santo àqueles que lho pedirem?

Lucas 11:9-13

Resumo

Esta dissertação tem por objetivo mostrar as estratégias de crescimento da Igreja Universal do Reino de Deus bem como os processos de hibridização cultural que a levam a adaptar-se a diferentes culturas e contextos socioeconômicos. Aborda também os processos ritualísticos que promovem a construção de uma identidade tipicamente pentecostal e seu modo de ser no mundo, mais especificamente seu sentido de trabalho e vocação, nos termos weberianos, os quais os levam a aumentar o contingente de fieis ano após ano. Esse referido “modo de ser” traz a peculiaridade de inserir o indivíduo como parte do mundo e, mais ainda, transformador dele, contrariando, desse modo, a perspectiva histórica das denominações evangélicas que a precedem.

Palavras-chaves: IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS; IDENTIDADE; HIBRIDISMO CULTURAL.

Abstract

This work aims to show the growth strategies of the Universal Church of the Kingdom of God as well as cultural hybridization processes that lead to adapt to different cultures and socioeconomic backgrounds. Also addresses the ritualistic processes that promote the construction of a typical Pentecostal identity and their way of being in the world, specifically their sense of work and vocation, in Weberian terms, which lead them to increase the faithful quota year after year. This said "way of being" brings the peculiarity of inserting the individual as part of the world and, even more, its transformer, contradicting thus the historical perspective of evangelical denominations that precede it.

Keywords: UNIVERSAL KINGDOM OF GOD CHURCH; IDENTITY; CULTURAL HYBRIDITY.

Sumário

Introdução	11
Capítulo 1	17
DA ÉTICA PROTESTANTE AO ESPÍRITO DO CONSUMISMO: UMA BREVE HISTÓRIA DO NEOPENTECOSTALISMO.	17
A Descida do Espírito Santo	17
O Espírito Santo no Brasil.....	20
A Primeira onda de expansão.....	22
A Segunda Onda de Expansão.....	24
A Terceira Onda e a Igreja Universal do Reino de Deus	26
A Vocação Universal.....	32
Prosperidade Predestinada, Ascese e Espírito do Capitalismo	39
Rituais Mágico-sacramentais e Espírito do Capitalismo	43
Os Ritos que engendram o “espírito”	46
CAPÍTULO 2	50
A IDENTIDADE CULTURAL NA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS	50
Identidades culturais: crise ou advento?	50
Questões acerca do trânsito religioso no Brasil contemporâneo.	52
Passagens de uma fé sólida a uma fé líquida.....	53
Fluxo e refluxo nas religiões do Brasil	55
A construção da identidade Universal do Reino de Deus	59
Exorcismo e o nascimento do “eu” autêntico.	62
Cura como formação de identidade e diferença.	65
Capítulo 3	73
A MUNDIALIZAÇÃO DA FÉ: A IGREJA UNIVERSAL NA AMÉRICA LATINA, EM PORTUGAL E NOS ESTADOS UNIDOS.	73
A evangelização de <i>los hermanos</i> : a IURD na Argentina.	77
A Igreja Universal na Venezuela.....	81
A IURD no México.....	84
A vez do antigo colonizador: Portugal evangelizado.	85
A Igreja Universal nos Estados Unidos.....	88
Considerações finais	92
Bibliografia	96

Introdução

Há pouco mais de cem anos, Max Weber lançava um de seus livros mais polêmicos e discutidos no campo das humanidades. “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo” surgiu com a intenção de elucidar o desenvolvimento do capitalismo no seio de sociedades protestantes. Weber enxergava no protestantismo ascético a alavanca impulsionadora e o campo fértil onde se firmou e cresceu o atual sistema econômico.

Um dos fenômenos sócio-culturais que mais crescem e chamam a atenção dos estudiosos das ciências humanas é esse recente pentecostalismo sul-americano. O avivamento espiritual, chamado neopentecostalismo, tem feito parte do cotidiano até de quem não compartilha de suas ideias, pois ele estende suas influências nas diversas camadas sociais e níveis culturais da sociedade em que está inserido. É quase impossível, no Brasil hodierno, não conhecer alguém que não faça parte das avivadas “fileiras de Cristo”.

O discurso neopentecostal implica em uma nova ascese que direciona a vivência dos fiéis, inclusive suas convicções para a vida profissional e modo de vida. Troca-se o bar pela biblioteca, o jogo pelo trabalho e a diversão pela igreja. Essa mudança de comportamento foi denominada, por Max Weber, de ascetismo laico extramuros, onde o fiel leva uma vida secular alienada (no sentido denotativo) do mundo, porém inserido neste e voltado para um alvo a ser atingido: a salvação de sua alma.

Nas igrejas neopentecostais percebe-se a utilização de vários agentes coercitivos na vida de seus seguidores, um dos mais eficazes e curiosos é o diabo. Eterno inimigo de Cristo e suas ovelhas, as igrejas pentecostais têm usado sua imagem para aterrorizar, advertir e mesmo estimular a vida religiosa dos fiéis. Uma das instituições que melhor cristaliza essa prática é a Igreja Universal do Reino de Deus, que cresce rapidamente por todo o mundo, causando espanto a alguns, maravilhando outros e surpreendendo todos. Podemos citar também a crescente utilização de elementos místicos de outras religiões, como do espiritismo e da umbanda.

No discurso da IURD, a vida financeira de seus fiéis está íntima e explicitamente ligada a uma constante batalha espiritual entre o bem e o mal, ou seja, entre Deus e o diabo. Dessa feita, as causas materiais da pobreza e do insucesso profissional são parcial ou totalmente excluídas. Tornam-se o resultado do empenho individual do crente em derrotar, à maneira indicada pela igreja, o diabo e seus servos.

Perceber a mistificação do mundo extra-igreja, a valorização do “empreendedorismo” e a utilização de elementos místicos, simbólicos e imagéticos, para regular e vigiar o crente, e as conseqüências desses elementos na vida dos fiéis e da sociedade, faz parte do processo de conhecimento de tal fenômeno que tem habitado o imaginário de milhões de pessoas em todo mundo. Fenômeno transformador, que guia e determina comportamentos que afetam a configuração dos locais que abarcam tais igrejas avivadas.

Muito se tem discutido atualmente acerca das religiões pentecostais e, de maneira mais polêmica e emocional, do neopentecostalismo. Por estar fundamentada na Teologia da Prosperidade, tais inspirações religiosas são constantemente tomadas como exploradoras, alienantes. Discordamos de tais preceitos, uma vez que, para fins científicos, tais constatações são, por vezes, subjetivas demais e deveras influenciadas pelos contra-ataques da religião “oficial”, o Catolicismo Romano. Acreditamos que exista caráter cultural que englobe diversos fatores contribuintes para o crescimento e aceitação das seitas neopentecostais. Começamos pela escolha do conceito de capitalismo em Max Weber.

Weber estabelecerá, em seu estudo sobre a ética protestante do princípio da Reforma e o espírito do capitalismo, um sentido cultural ao termo “capitalismo”. É o “capitalismo vivenciado pelas pessoas na condução metódica da vida de todo dia” . Em contraposição não necessariamente absoluta a esta visão, temos as interpretações marxistas, baseadas nos escritos de Karl Marx, as quais vêem o capitalismo como um modo de produção cujos meios estão concentrados nas mãos dos capitalistas, também chamados genericamente de burguesia. Discordamos desta segunda visão por ela, de uma forma geral, desprezar os elementos psíquicos e antropológicos das culturas capitalistas os quais permitem a aceitação e inserção do e no sistema vigente da sociedade contemporânea. Sem essa percepção até o

combate ao capitalismo – para os que desejarem combatê-lo – fica mais difícil, quanto mais sua “simples” compreensão acadêmica.

Esse processo de conquista de almas já foi interpretado como puro fanatismo, exploração de gente humilde por espertalhões, desqualificado por boçal e vítima dos preconceitos mais pitorescos. (...) Nada mais errado. Tantas almas foram ganhas para o "Deus vivo" -- professado sempre aos gritos pelos evangélicos neopentecostais em cultos (...) -- porque de alguma maneira a religião acabou sendo útil aos convertidos.

Com a adoção desta visão cultural do capitalismo, deparamo-nos frente a outro debate polêmico já citado aqui: o caráter “exploracionista” anexado às religiões neopentecostais. Unidos da concepção de capitalismo construída por Max Weber, propomos também uma interpretação sócio-cultural do pentecostalismo por esta abarcar melhor as especificidades de tais inspirações religiosas. É também senso-comum, entre muitos autores, considerar o crescimento neopentecostal como fruto da miséria e exclusão social:

O movimento pentecostal surge como alternativa para os setores marginalizados e pobres que procuram sobreviver em meio às contradições violentas do sistema capitalista. (...) as populações pobres vão encontrar, mesmo que em parte, um amparo em religiões de caráter sectário e espiritualizante, mas que possuem uma linguagem que lhes é acessível.

É também muito comum conceituar o neopentecostalismo como a “religião dos pobres”, afirmação essa justificada pela formação de seus quadros predominantemente das classes subalternas. Tal visão reforçaria o caráter exploracionista da pobreza e boa vontade de seus membros. Como explicar, então, a crescente adesão das classes dominantes e a dinâmica social presente no meio destas igrejas? Mais uma vez, encontramos em Weber a resposta. Em seu estudo, Weber constatará que, nas religiões reformadas – igrejas advindas da Reforma Protestante – a busca e acumulação de capital será algo perfeitamente bom e recomendável, pois é reflexo da graça divina sobre a vida do indivíduo. Formulação constatada em reportagem da revista Veja:

Na própria raiz o protestantismo possui a fórmula para pacificar o espírito de quem tem ou persegue a riqueza – numa contraposição à máxima católica de que é

mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha que um rico entrar no reino dos céus. Lucrar é legítimo, e a fortuna recompensa quem mais trabalha, reza a inspiração protestante. (...) Várias igrejas evangélicas têm departamentos para atrair gente rica ou famosa. (...) Essas igrejas oferecem espaço a quem quer rezar num templo sem ouvir condenações sumárias ao capitalismo, como ocorre em certas paróquias católicas.

Autores como Galindo, Ricardo Mariano, Peter e Fry, possuem uma visão unilateralista do neopentecostalismo, os quais o enxergam como conseqüência direta da pobreza e desespero das classes pobres. Além dos motivos citados acima, desconsideramos tais interpretações por serem elas simplistas, imbuídas do preconceito iluminista de que somente o discurso racional pode autorizar os movimentos sociais e, principalmente, por não levar em conta as esferas do sagrado, a experiência do ser humano com o místico, com o transcendental, embora a contribuição desses estudiosos seja de relevância para o nosso estudo, a exemplo da categoria de classificação proposta por Ricardo Mariano em sua dissertação de mestrado.

Uma das principais características verificáveis das religiões neopentecostais é o apelo ao simbólico e ao mistério, a constante recorrência a elementos espirituais, para explicar a realidade material. Esse fator permite ao homem uma religião vivenciada, passiva de verificação por seus membros. Tais experiências transcendem as explicações economicistas e devem ser buscadas em outros estudos científicos, como a antropologia, a fenomenologia e a psicanálise. Estas considerações podem ser encontradas no estudo sobre o êxtase religioso, feito pelo antropólogo escocês Ioan M. Lewis, que entende que os “estados de exaltação espiritual nos quais o crente se crê possuído pela divindade (...) são encontrados em quase todas as religiões” (LEWIS, 1971), nos estudos fenomenológicos de Mircea Eliade e nas abordagens do imaginário em Gilber Durand (1995 e 2001) e em Gaston Bachelard, nos estudos da imaginação baseados na percepção dos quatro elementos primordiais: a terra, a água, o ar e o fogo.

Por último, nos contraporemos à máxima que diz que toda religião leva à submissão e alienação, que “a religião é o ópio do povo”, como é repetido, insensatamente, pelo senso comum. O desenrolar dos acontecimentos

contemporâneos tem nos mostrado que as igrejas evangélicas, principalmente as de aspirações pentecostais, articulam-se para a formação de partidos políticos e lançamento de candidaturas. Como chamar alienante uma religião que induz a participação política e fomenta a dinâmica social, com a inserção dos indivíduos no sistema?

Na política, os evangélicos são um trator. (...) Uma das razões para o PL ser cortejado pelo presidenciável petista Luís Inácio Lula da Silva é o fato de o partido ter enorme rebanho ligado à Igreja Universal do Reino de Deus. Enquanto os bispos da Diocese do Piauí baixavam no início do ano uma proibição à candidatura de seus padres a cargos políticos, igrejas protestantes do Brasil inteiro já estavam em ebulição com as preliminares do próximo processo eleitoral.

Como podemos ver, considerar os aspectos do pentecostalismo, e mais especificamente do neopentecostalismo, como fruto da exploração descomedida de seus líderes religiosos ou unicamente a fuga da miséria, violência, exclusão social e todos os males que castigam as populações é também desconsiderar a multiplicidade de elementos sócio-culturais que permitem a inserção de tal fenômeno no meio de sociedades predominantemente católicas e a crescente adesão das camadas superiores, que refuta a ideia de “religião dos pobres”.

Começaremos com a utilização de “A Ética” e outros escritos de Weber e de alguns dos principais livros doutrinários da IURD, escritos, principalmente, pelo fundador da igreja, o Bispo Edir Macedo, além da análise do jornal diário publicado pela igreja, o Folha Universal, que contém a aplicação prática das ideias deste estudo na vida dos fiéis.

A consulta bibliográfica será fundamental, pois parte deste estudo encontra-se embasado em trabalhos historiográficos, sociológicos e antropológicos de outros autores especializados no tema. Contará também com o trabalho de campo, com visitas às igrejas. As visitas aos cultos serão importantes, pois estas apontarão as recorrências feitas ao imaginário e simbolismos, prosperidade material, entre outros aspectos peculiares da IURD.

Além do acesso a outros meios de difusão de sua doutrina, como vídeos gravados em grandes cultos e o portal oficial da IURD, o www.igrejauniversal.org, o

qual contém grandes contribuições para a elucidação do pensamento da igreja. Faremos também entrevista com a liderança da igreja e seus membros divididos nos mais diversos extratos sociais.

Com relação à análise dos discursos, adotaremos o arcabouço teórico-metodológico construído por Eni Orlandi (2003). Ela afirma não haver imparcialidade, uma vez que os discursos são produzidos por autores influenciados pelo seu contexto social. Existe um interdiscurso que guia os dizeres, que fala antes (p. 31).

● Capítulo 1

DA ÉTICA PROTESTANTE AO ESPÍRITO DO CONSUMISMO: UMA BREVE HISTÓRIA DO NEOPENTECOSTALISMO.

Todos ficaram cheios do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas(...).Quando ouviram aquele barulho, uma multidão se ajuntou, E todos ficaram muito admirados(...).

Atos dos Apóstolos 2: 4 e 6.

o A Descida do Espírito Santo

O Espírito Santo é a Pessoa que capacita os seguidores do Senhor Jesus para realizar a Sua obra e dar testemunho d'Ele. É impossível realizar a vontade do Senhor Jesus sem a direção, poder, enfim, o revestimento do Seu Espírito!

Edir Macedo

Para melhor compreendermos o fenômeno pentecostal, nos é necessário buscar uma conceituação que possibilite uma análise mais fiel possível do mesmo, muito embora essa construção possa, neste estudo, ser embrionária e provisória uma vez que procura suprir as necessidades do tipo de abordagem utilizado aqui. Deparamo-nos então em duas possibilidades indispensáveis: a dos próprios pentecostais e dos sociólogos. Essa diferenciação muitas vezes coincide nos meios, porém, a finalidade se bifurca: o crente busca a salvação e o sociólogo a compreensão.

A palavra pentecostal deriva de pentecostes, do grego *pentekosté*, que marca o evento da descida do Espírito Santo nos apóstolos, na época dos primórdios do

cristianismo, descrito no segundo capítulo do livro bíblico neotestamentário de Atos dos Apóstolos¹. As raízes do pentecostalismo brasileiro encontram-se no protestantismo histórico norte-americano de fins do século XIX que, através de um longo processo, transformou uma doutrina pacata e resignada em um movimento eufórico e de caráter combativo no campo político e na vivência do cotidiano. Só conseguiremos entender o sentido da palavra pentecostal, tal como ele se apresenta nas inúmeras igrejas que se proliferam no país, se acompanharmos seu desenvolvimento e as transformações sofridas no campo sagrado brasileiro, o qual se tornou terreno fértil para esses tipos de inspirações religiosas.

Segundo estudos históricos, os metodistas da Inglaterra oitocentista foram os precursores do movimento pentecostal e tiveram um papel de suma importância na formação embrionária do pentecostalismo norte-americano (APGAUA, 1999), fornecendo eles as bases de sua doutrina, pautada na necessidade do avivamento espiritual, na expansão de seus ensinamentos e ênfase no caráter emocional das celebrações (eis aqui um dos pontos primordiais que identificará o segmento religioso pentecostal).

Na Inglaterra do século XVIII, o pregador anglicano John Wesley, escapando às orientações da Igreja Anglicana, começou a permitir a participação de pregadores leigos bem como a realizar as pregações fora do templo, possibilitando o alcance de vários segmentos sociais que outrora estavam afastados pela distância espacial, social e cultural. Ele ainda ressaltou a necessidade de um culto mais espontâneo, com características mais emocionais, distanciando-se das bases dogmáticas do calvinismo, racional por excelência. Aqui, é necessário ressaltar que, segundo Weber (2004: 130), o metodismo não conduziu a um cristianismo “sentimental de traço íntimo”, apesar de sua tendência ao sentimentalismo, pois o sentido do *sentimento* estava diretamente ligado ao estado da graça, porém sem atrapalhar o caráter racional da conduta da vida.

A expansão da colonização dos territórios norte-americanos assim como o recrudescimento das perseguições religiosas na Inglaterra fizeram com que muitos religiosos levassem consigo, para as colônias, a religião Reformada e, como um

¹ “E, cumprindo-se o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar; e de repente veio do céu um som, como de um vento veemente e impetuoso, e encheu toda a casa em que estavam assentados. E foram vistas por eles línguas repartidas, como que de fogo, as quais pousaram sobre cada um deles. E todos foram cheios do Espírito Santo, e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem.” Atos dos Apóstolos cap. 2, versículos 1 – 4.

pequeno embrião, as ideias de avivamento necessárias para suprir as dificuldades que se impunham durante o período de colonização, principalmente do Oeste.

Abrindo o precedente para uma religião mais voltada às classes menos favorecidas através das pregações itinerantes e a abertura da ministração das celebrações por pastores leigos e de pouca instrução, os metodistas instalados em solo americano e os protestantes tradicionais do avivalismo contribuíram para a formação da identidade pentecostal: cultos “emocionais”, feitos de improviso e com forte apelo às manifestações do Espírito Santo e outras mostras da presença divina: profecias, êxtase religioso e grande euforia. Tais fenômenos eram inexistentes no protestantismo histórico dado o caráter racional das reuniões e da exigência, por parte dos líderes, do cumprimento da liturgia e das hierarquias existentes.

Não demorou muito para que esses líderes dos movimentos avivalistas e de santidade (*holiness*) realizassem reuniões em que enfatizavam a descida do Espírito Santo como confirmação da presença de Deus e da conversão de seus fiéis. Nesse sentido, o comparecimento dos pregadores metodistas itinerantes foi muito importante bem como a realização de encontros e acampamentos de avivamento espiritual, os chamados *camp meetings*. Nessas reuniões, eram muito comuns as manifestações de êxtase religioso, interpretadas como revelações da aprovação de Deus.

Em fins do século XIX, nos Estados Unidos, intensificou-se o debate acerca do sinal de confirmação da manifestação do Espírito Santo. Charles Parham, fundador do Colégio Bíblico Betel em Topeka, Kansas, no ano de 1900, em estudos realizados em conjunto com seus alunos chegou à conclusão que tal sinal seria o “dom de línguas”, também conhecido por glossolalia. Entrando em um consenso, faltava-lhes o fato concreto, o que veio a ocorrer em uma reunião de oração no ano de 1901, quando Agnez Ozman falou em línguas estranhas.

Existem divergências no campo acadêmico quanto ao ano em que ocorreu o fenômeno da glossolalia, o qual marcaria o nascimento do movimento pentecostal nos Estados Unidos. Segundo Mônica Barros (1995), o divisor de águas teria acontecido em 1906, quando da reunião de um dos discípulos de Parham, W. J. Seymour, um grupo de sete pessoas, incluindo um garoto de oito anos, havia manifestado o dom de línguas. Já para Campos Jr. (1995), o surgimento do pentecostalismo teria ocorrido cinco anos antes, quando a americana Agnez Ozman teria falado em línguas estranhas. Tal desacordo, porém, não remove a importância do fenômeno enquanto

dom emblemático das aspirações pentecostais. Veremos em breve que, posteriormente, no neopentecostalismo do final da década de 1970, o dom de línguas é substituído em valor por outras manifestações divinas como a prosperidade material, física e espiritual, os milagres de cura divina e o exorcismo, por exemplo.

Embora o movimento pentecostal norte-americano fosse uma manifestação essencialmente religiosa, não podemos deixar de salientar que existia um forte caráter de luta política, pois seus adeptos eram compostos em sua maioria de negros pobres que padeciam com o descaso do poder público e com os males derivados do preconceito racial nos Estados Unidos, muito embora a adesão de membros brancos passasse a ser mais intensa posteriormente. A união dos grupos de pessoas de cores distintas, porém, durou muito pouco, pois para a parcela branca, a nova aspiração religiosa não necessitava de um caráter de luta por direitos sociais, o que culminou numa separação ideológica, acarretando o surgimento de um pentecostalismo despolitizado e, portanto, de cunho mais puramente religioso.

Foi justamente esse pentecostalismo “branco” que, através de trabalhos missionários internacionais, transplantou a nova doutrina para solo sul-americano, inclusive em terras brasileiras. Começava, então, no Brasil, a formação de uma nova maneira de encarar e viver o mundo e, em longo prazo, o fim do monopólio católico.

o O Espírito Santo no Brasil

E, chegando-se Jesus, falou-lhes, dizendo: (...) Portanto ide, ensinai todas as nações, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

Evangelho de Mateus 28:18 - 19.

Uma das principais características do pentecostalismo, e do protestantismo em geral, é a sua consciência da necessidade de expansão, observada como um mandamento do próprio Jesus Cristo e a razão de ser do seu chamado. Com as aspirações pentecostais já estabelecidas e consolidadas nas igrejas dos EUA, seus líderes começam a estimular um movimento de imigração religiosa para fins de conversão proselitista, principalmente nos países em desenvolvimento e de maioria absoluta católica. Inicialmente, a intenção desses líderes consistia em avivar as

igrejas tradicionais e a partir disso ganhar almas para Cristo por meio de projetos missionários, mas as dissensões causadas pelas discussões acerca dos dons do Espírito causaram o cisma em várias denominações do protestantismo histórico². Para os pentecostais norte-americanos, o importante era transformar protestantes históricos em avivados, assim como católicos e outras confissões religiosas em protestantes pentecostais.

Para fins didáticos e metodológicos, o sociólogo Paul Freston criou uma categoria de classificação da expansão do pentecostalismo no Brasil, a qual resolveu chamar “onda” e a dividiu em três fases históricas que abrangem todo o século XX: 1ª onda, 2ª onda e 3ª onda:

O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de três ondas de implantação de igrejas. A primeira onda é a década de 1910 com a chegada quase simultânea da Congregação Cristã (1910) e da Assembléia de Deus (1911). Essas duas igrejas têm o campo pra si durante 40 anos (...). a Congregação Cristã, após grande êxito inicial, permanece acanhada, mas a Assembléia se expande geograficamente nesse período como a igreja nacional por excelência.³

As expansões religiosas pentecostais em ondas continuam seus cursos na segunda metade do século passado, com a 2ª onda de expansão (décadas de 50 e 60) que abrangem o surgimento da Igreja do Evangelho Quadrangular em 1953, Brasil Para Cristo em 1955 e a Igreja Pentecostal Deus É Amor em 1962; a terceira onda no final da década de 70 e início de 80 aponta a criação Igreja Universal do Reino de Deus em 1977 e a Igreja Internacional da Graça de Deus em 1980. Essa tipologia de classificação utilizada por Freston leva em consideração características históricas, culturais e geográficas das novas igrejas implantadas bem como o conteúdo de seus discursos teológicos. O sociólogo Mariano, utilizando-se de classificação semelhante⁴, batiza as “ondas de expansão” chamando-as de pentecostalismo clássico (1º onda),

² SIEPIERSKY, Carlos Tadeu. “De Bem Com a Vida”: O Sagrado Num Mundo Em Transformação – Um estudo sobre a Igreja Renascer em Cristo e a presença evangélica na sociedade brasileira contemporânea.

³ FRESTON, Paul Charles. Breve histórico do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto. Et al. Nem Anjos Nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994, p.70. *Apud* MEDEIROS, Rangel de Oliveira. Igreja Universal Do Reino De Deus: A Construção Discursiva Da Inclusão E Da Exclusão Social – 1977 – 2004.

⁴ MARIANO, Ricardo. “Os pentecostais e a teologia da prosperidade”. In *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, 1996, nº 44, p. 24 e ss.

deuteropentecostalismo (2ª onda) e neopentecostalismo (3ª onda), “que, embora distintas, não são excludentes entre si”⁵. Tomaremos esse modelo classificatório de Mariano por mostrar-se mais didático e por delimitar melhor o tema, permitindo mais fácil compreensão e identificação.

o A Primeira onda de expansão

Veio para o que era seu, e os seus não o receberam. Mas, a todos quantos o receberam, deu-lhes o poder de serem feitos filhos de Deus; aos que crêem no seu nome. O Filho unigênito, que está no seio do Pai, este o fez conhecer.

Evangelho de João 1:11 e 12

A primeira igreja pentecostal a se instalar em solo brasileiro foi a Congregação Cristã (CC) no ano de 1910, na cidade de São Paulo. Seu fundador foi um dissidente da Igreja Presbiteriana, um italiano chamado Luís Francescon, o qual recebeu seu batismo com o Espírito Santo nos EUA e decidiu compartilhar suas experiências religiosas com os imigrantes italianos no Brasil. Sua expansão, porém, não teve a mesma eficácia de sua contemporânea, a Assembleia de Deus (MEDEIROS, 2005). Para esse tímido avanço, o sociólogo Rolim apresenta algumas explicações: trabalho de evangelização restrita, sem a utilização da mídia (rádio) ou de cultos ao ar livre que propiciam um maior alcance das massas resultando em um baixo índice de proselitismo. Ainda segundo Rolim, a dificuldade de crescimento da Congregação Cristã residia na escolha daqueles que seriam o principal alvo de sua evangelização: os operários de fábricas e trabalhadores rurais do café imigrados da Itália. Este grupo era um dos que mais apresentava resistência aos trabalhos evangelísticos, pois o clima de luta por melhores condições de vida e trabalho e os ideais de anarquismo e comunismo dispensavam uma confissão religiosa distante dos problemas do mundo

⁵ SOUSA, Etiane Caloy Bovkalovski de; MAGALHÃES, Marionilde Dias Brepohl. Os pentecostais: entre a fé e a política. In: Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 22, nº 43, pp. 85 – 105, 2002.

e resignada com a realidade sócio-política, e para dificultar a expansão da CC, os líderes trabalhistas recomendavam a seus companheiros que se mantivessem afastados desses tipos de igreja (incluindo a católica) consideradas alienantes e mantenedoras da ordem dominante vigente maquiada como vontade de Deus⁶. Após sua expansão no Sul do país, a Congregação Cristã parte para os estados do Norte onde a Assembleia de Deus (AD) já se encontrava instalada.

Fazendo um movimento contrário ao da Congregação Cristã, a Assembléia inicia seus trabalhos no Norte e Nordeste para, posteriormente, descer ao Sul. Seus fundadores foram dois missionários suecos, Daniel Berg e Gunnar Vingren, que receberam a influência de Durham e foram batizados com o Espírito Santo no Brasil. Inicialmente instalados em uma igreja Batista em Belém do Pará, os missionários foram posteriormente convidados a se retirarem da igreja por sustentarem, contra a vontade dos pastores locais, os ensinamentos acerca do batismo com o Espírito e realizarem, à revelia destes pastores, cultos e vigílias que buscavam as manifestações do Espírito⁷.

O resultado da expulsão voltou-se contra a Igreja Batista, pois com a saída dos missionários suecos, vários outros membros locais decidiram-se por juntarem-se a eles. A expansão inicial da AD foi mais bem sucedida que a da CC, pois centrou seu alvo em um público mais propenso ao proselitismo: a população católica pobre rural e de bairros periféricos. Essa lógica pode ser compreendida se passarmos uma rápida vista pela prática do catolicismo naquele contexto.

A religiosidade católica dos habitantes pobres das zonas rurais e urbanas tratava-se de um catolicismo devocional, ou seja, baseado apenas na freqüência nas missas de domingo, longe da hierarquia católica e um tratamento impessoal com o sacerdote. Para suprir esse distanciamento da oficialidade da religião e as lacunas deixadas pelo padre que apenas aparecia para celebrar casamentos e batizados, realizavam-se novenas, procissões, e, principalmente, orações aos santos, pois era necessário aos fiéis ter algo palpável e mais acessível para sua fé. Longe de uma “regulamentação” que proporcionasse a manutenção de sua fé, o fiel católico estava

⁶ ROLIM, Francisco Cartaxo. Pentecostalismo: Brasil e América Latina. 1a edição. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 51-54. *Apud* MEDEIROS, Rangel de Oliveira. Igreja Universal Do Reino De Deus: A Construção Discursiva Da Inclusão E Da Exclusão Social – 1977 – 2004.

⁷ MEDEIROS, Rangel de Oliveira. Igreja Universal Do Reino De Deus: A Construção Discursiva Da Inclusão E Da Exclusão Social – 1977 – 2004.

mais suscetível à conversão. Some-se a isto a frieza das celebrações da missa com o culto rezado em latim e o sacerdote de costas para o público. Isto não tornava a ida à igreja nada atraente para pessoas que tinham que se deslocar enormes distâncias e tendo, inclusive, que deparar-se com um modelo de divisão social que afastava os fiéis entre si e mantinham o padre próximo apenas àquelas famílias mais abastadas (MAGALHÃES, 2005).

Funcionando como um contraponto a essa frieza católica, o pentecostalismo da AD atraía para si os crentes católicos, apresentando um tratamento extremamente diferenciado, com recepções calorosas, visitas domésticas e a participação ativa dos fiéis nos cultos, com a liberdade de manifestação de êxtase religioso como palmas, pulos, choros, glossolalia, etc⁸.

Mesmo com estes aspectos a seu favor, o crescimento pentecostal dos primórdios no Brasil foi bastante difícil por conta das perseguições religiosas sofridas tanto por protestantes histórico quanto pelos pentecostais principalmente nestas áreas de intenso avanço missionário. Porém a maneira como os cultos era celebrada e um ambiente social dentro da igreja que reproduzia os aspectos políticos, econômicos e sociais de seus fiéis diminuindo assim os preconceitos, a abertura de participação a indivíduos outrora excluídos, como analfabetos, negros e mulheres (estas últimas ainda com uma liberdade bastante restrita), tornavam o ambiente pentecostal irresistível e bastante atraente. Assim, a AD conseguiu recrutar seu rebanho nos espaços onde o catolicismo oficial não estava presente, evitando desta forma um confronto direto com a Igreja de Roma e obtendo uma maior facilidade de crescimento.

o A Segunda Onda de Expansão

Agora já têm conhecido que tudo quanto me deste provém de ti; porque lhes dei as palavras que tu me deste; e eles as receberam, e têm verdadeiramente conhecido que saí de ti; e creram que tu me enviaste.

⁸ Este fator ainda é perfeitamente observável nos depoimentos dos conversos ao pentecostalismo, os quais reclamavam da frieza do catolicismo e do protestantismo histórico, enfatizando a liberdade de manifestação de sua fé durante as celebrações dos cultos. (N.A)

O início da segunda onda de expansão é marcado pela chegada, em 1950, de missionários norte-americanos da *International Church of The Foursquare Gospel*, que criaram em São Paulo a Cruzada Nacional de Evangelização. Em 1953 eles fundam a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) e trazem elementos de proselitismo que são inéditos no Brasil: pregação em tendas itinerantes, curas milagrosas e já o uso do rádio para evangelização, o que permite uma difusão maior das idéias pentecostais pelo Brasil. Para a IEQ, a glossolalia é um importante dom do Espírito, mas a ênfase de suas pregações concentra-se nas curas proporcionadas pelo poder do Espírito Santo e que tiveram bastante êxito nos EUA durante a Segunda Guerra Mundial. Essa intensa manifestação pentecostal por parte da Cruzada Nacional (posteriormente Igreja do Evangelho Quadrangular), provocou cismas em praticamente todas as denominações protestantes históricas e pentecostais⁹.

Seguindo esta proeminência na cura divina, surgem novas igrejas. A Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo (BPC) trouxe características que estarão presentes já na terceira onda de expansão: fundador brasileiro, envolvimento com a política e relacionamento com entidades ecumênicas. As práticas do criador da BPC, Manoel de Mello, um imigrante pernambucano que perambulou por várias denominações pentecostais antes de fundar a sua própria, scandalizaram os vários segmentos protestantes por serem inéditas naquele período: uso de cinemas e estádios como templo o que provocou uma mudança nas concepções de espaço sagrado e participando de programas de auditório¹⁰.

Em 1962 é fundada a Igreja Pentecostal Deus É Amor (IPDA), com forte caráter personalista de seu líder, o missionário David Martins, e seu isolacionismo frente a outras igrejas pentecostais e protestante históricas, o crescimento da IPDA não se deu de forma vertiginosa e possui um caráter conservador, tal qual as igrejas da primeira onda, mas também traz em si elementos que farão parte de algumas igrejas como Universal do Reino de Deus (IURD) e Internacional da Graça de Deus (IGD): aversão às celebrações e elementos da umbanda, prática de benzer e ungir objetos e as correntes, as quais são semelhantes às novenas católicas.

⁹ SIEPIERSKY, Carlos Tadeu. “De Bem Com a Vida”: O Sagrado Num Mundo Em Transformação – Um estudo sobre a Igreja Renascer em Cristo e a presença evangélica na sociedade brasileira contemporânea, p. 48.

¹⁰ Ibid., pp 49 e 50.

É neste período que ocorre a emancipação das igrejas pentecostais de suas lideranças estrangeiras e inicia-se a formação de igrejas com fundadores brasileiros. É também durante a segunda onda que ocorre grande expansão do pentecostalismo brasileiro e na América Latina. A Assembléia de Deus, por exemplo, elevou seu percentual de adeptos de 3% para 18%. O intenso uso da mídia como instrumento de evangelização dos vários segmentos pentecostais consolida-se e se torna um dos grandes aliados do proselitismo pentecostal.

o A Terceira Onda e a Igreja Universal do Reino de Deus

Trazei todos os dízimos à casa do tesouro, para que haja mantimento na minha casa, e depois fazei prova de mim, diz o Senhor dos Exércitos, se eu não vos abrir as janelas do céu, e não derramar sobre vós uma bênção tal, que dela vos advenha maior abastança.

Malaquias 3:10

Chegamos a terceira e última onda de expansão do pentecostalismo brasileiro, a qual continua em seu processo de crescimento e, com o auxílio dos meios de comunicação de massas, vem se expandido de uma forma que não foi vista até agora pelos estudiosos dos fenômenos da religião. Segundo o Censo de 2000 do IBGE, o Brasil apresentou um percentual de 15,4% de evangélicos, sendo que desse número 10,4% foi de pentecostais das várias denominações. O crescimento do ramo pentecostal teve em média 8,9% ao ano contra 5,2% do protestantismo histórico¹¹.

Alguns sociólogos apresentam o atual quadro de desespero social brasileiro como um dos principais fatores de recrudescimento do pentecostalismo, afirmando que estas aspirações surgem como resposta aos anseios e necessidades das populações marginalizadas, abandonadas pelas autoridades públicas. Obviamente, não desprezamos este fator como *uma* das explicações da explosão pentecostal, porém não acreditamos que ele seja a única ou mesmo a preponderante, uma vez

¹¹ Resultados de amostras preliminares do Censo de 2000 do IBGE. Capturado do site www.ibge.com.br

que religiosidade, sob seus mais variados aspectos e enraizamentos, sempre esteve presente na trajetória histórica de todos os povos da humanidade, estando presente inclusive naquelas sociedades pré-capitalistas nas quais havia somente a divisão sexual do trabalho. Mesmo nas sociedades cujo sagrado vem sendo paulatinamente abandonado, é possível encontrar resquícios de formas elementares de religiosidade¹², pois as primeiras experiências do homem enquanto ser social estiveram pautadas em profundo sentimento de religiosidade. Quando um homem moderno não-religioso, por exemplo, elege para si locais “privilegiados” porque neles teve alguma experiência prazerosa, ele retira esse determinado espaço da homogeneidade do mundo profano, tornando-o único, especial, ele, dessa forma, “sacraliza” aquele lugar em suas lembranças. Por que, então, a explicação para a busca do sagrado, da religião, dar-se-ia por conta das misérias do mundo, ao invés de um constante retorno a um passado ainda bastante presente? Devolver o sagrado ao mundo é uma forma de torná-lo habitável, porque assim ele passa a ser explicado por uma lógica simples e tremendamente ancestral. Então, se fôssemos encontrar uma explicação para a religiosidade, ou mesmo sua ausência, seria interessante considerarmos o papel do conhecimento científico, cuja função é desmistificar, criticar, discordar, investigar e explicar. O avanço das técnicas e dos procedimentos metodológicos da ciência no indivíduo ou em determinada sociedade definiria sua religiosidade em maior ou menor grau¹³:

Se existem conhecimentos capazes de extirpar, até às raízes, a crença de existência de seja lá o que for que se pareça a uma “significação” do mundo, esses conhecimentos são exatamente os que se traduzem pela ciência. (...) Não é ela a potência especificamente a-religiosa¹⁴?

Assim, toda busca religiosa seria, a priori, uma busca por um sentido e isso independe de posicionamento social e antes mesmo, é alimentado pela desordem deste último, uma vez que o senso comum define o mundo atual como caótico e sua ordenação torna-se necessária.

A vida religiosa seria também uma fuga do homem da consciente finitude de si. Utilizando-se de uma questão recorrente na obra de Leon Tolstói, Weber escreve:

¹² ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano: A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992

¹³ WEBER, Max. Ciência e Política: Duas Vocações. São Paulo: Cultrix, S/D.

¹⁴ Ibid., p 35.

O conjunto de suas meditações cristalizou-se recentemente ao redor do tema seguinte: a morte é ou não é um acontecimento que encerra sentido? Sua resposta é a de que, para um homem civilizado, aquele sentido não existe. E não pode existir porque a vida individual do civilizado está imersa no “progresso” e no infinito, e segundo seu sentido imanente, essa vida não deveria ter fim. (...) nenhum dos que morrem chega jamais a atingir o pico, pois que o pico se põe no infinito¹⁵.

E prossegue:

Com efeito, ele [o homem civilizado] não pode jamais apossar-se senão de uma parte ínfima do que a vida do espírito incessantemente produz, ele não pode captar senão o provisório e nunca o definitivo. Por esse motivo, a morte é, a seus olhos, um acontecimento que não tem sentido. E porque a morte não tem sentido, a vida do civilizado também não o tem, pois a “progressividade” despojada de significação faz da vida um acontecimento igualmente sem significação¹⁶.

Ora, não há outro meio do homem prolongar-se no tempo senão trilhando o caminho da religiosidade. Eis então os motivos de toda devoção: busca de sentido, busca da perfeição, busca da infinitude e, por conseguinte, da felicidade. Como dissemos anteriormente, o elemento que pode barrar essas buscas é a ciência; logo, o que acentua o caráter religioso de alguém é a sua maneira de envolver-se com o conhecimento científico e não suas condições materiais.

Não discutiremos aqui se o cientista, ou aquele que sabe, que detém algum conhecimento, deva necessariamente ser ateu ou agnóstico, embora o biólogo Richard Dawkins, em seu livro *Deus: um delírio*, aponte pesquisas que demonstraram que a maioria dos cientistas da *Royal Society* seja confessadamente atéia ou agnóstica, pois o mérito da questão baseia-se apenas na demonstração de que a religiosidade, misticismo, magia, etc. são elementos que acompanham o homem desde os primórdios do *sapiens* e que não são determinados, pelo menos não de forma direta e exclusiva, por razões puramente econômicas. Voltemos ao momento histórico da terceira onda de expansão pentecostal.

O neopentecostalismo constitui-se em uma radical mudança de preceitos teológicos quando comparado às outras duas vertentes pentecostais, que pode ser

¹⁵ Ibid., p 31.

¹⁶ Op. Cit. p 31.

observada pelo redirecionamento dos principais pontos de sua doutrina. Se para a Assembleia de Deus a ênfase de seus cultos estava nos fenômenos glossolálicos, para a Igreja do Evangelho Quadrangular era a cura divina o cerne da celebração: trata-se, em ambos os casos, de dons do Espírito Santo; porém, para a Igreja Universal ou para a Igreja da Graça de Deus a questão central é o exorcismo e a abundância material. As igrejas neopentecostais surgiram então como instituições bem diferenciadas de suas antecessoras, criando certo ambiente de hostilidade e aversão dentro e fora do campo religioso protestante.

A Igreja Universal do Reino de Deus é emblemática ao tratarmos de neopentecostalismo, tanto pela sua exposição na mídia quanto pelas polêmicas que giram em torno de sua doutrina peculiar e pelo seu espantoso crescimento. Atualmente, a IURD está presente em 171 países, superando, por exemplo, uma multinacional de *fast-food* como a McDonalds, que se encontra instalada em 115 nações.

Fundada em 1977 por Edir Macedo, dissidente de uma igreja pentecostal neoclássica, a Igreja Pentecostal de Nova Vida, funcionou durante algum tempo no prédio de uma antiga funerária e transformou-se, poucos anos depois, em um dos maiores fenômenos religiosos do Brasil, com centenas de igrejas espalhadas por todo o país, milhões de membros e seu avanço em cerca de oitenta países.

Edir Macedo Bezerra nasceu em 1945 e, antes de converter-se ao protestantismo, era católico umbandista. Insatisfeito com as diferenças sociais presentes na Igreja de Nova Vida, Macedo rompe com a mesma e, junto com mais dois membros dissidentes, funda a Cruzada do Caminho Eterno. A associação, porém, não dura muito tempo e, dois anos depois, juntamente com seu cunhado, Romildo Soares (atualmente conhecido como R. R. Soares e líder da Igreja Internacional da Graça de Deus) a Igreja Universal. Macedo, ao contrário de outros pregadores pentecostais, diz-se possuidor de várias titulações acadêmicas: bacharel em Teologia, doutor em Teologia Cristã, doutor em Filosofia Cristã, etc¹⁷. Mesmo tendo em seu rebanho um contingente de maioria pobre e de baixa escolaridade, a

¹⁷ MEDEIROS, Rangel de Oliveira. Igreja Universal Do Reino De Deus: A Construção Discursiva Da Inclusão E Da Exclusão Social – 1977 – 2004. P. 25.

IURD publica grande número de livros contendo as doutrinas da igreja e interpretações bíblicas sobre os mais variados temas¹⁸.

A maneira como se estrutura o poder na Igreja Universal permitiu-lhe um acelerado crescimento e um caráter mais homogêneo que possibilita aos crentes identificarem-se mais facilmente entre si, garantindo desta forma um sentimento mais convidativo de comunhão e de família. A delegação de poderes, tendo como esteio a figura de Edir Macedo, ajudou a espalhar entre os bispos o caráter carismático de seu líder máximo, inclusive copiando-se dele a sonoridade da voz, a gesticulação e as maneiras de celebração dos cultos. Para garantir a presença constante no cotidiano dos crentes e da população em geral, a IURD possui uma extensa rede de rádios e uma emissora própria (a Rede Record de Televisão, comprada em 1990 por 45 milhões de dólares), fazendo da Universal uma “igreja eletrônica” por excelência¹⁹.

A compra da Record desencadeou um dos períodos mais conturbados da IURD, com acusações de vilipêndio, sonegação de impostos, envolvimento com o narcotráfico, remessa ilegal de divisas, curandeirismo, charlatanismo e estelionato, tendo estas três últimas levado a prisão, em 1992, do Bispo Edir Macedo. O cárcere durou doze dias e, mediante *habeas corpus*, o líder da igreja foi solto. Com a divulgação de vídeos comprometedores envolvendo a liderança da IURD onde esta aparece ensinando aos seus pastores como pedir mais dinheiro aos fiéis, Macedo decide dedicar-se a administração de sua igreja nos EUA, mas deixando no Brasil uma estruturação de poder que lhe assegurava um controle sobre bispos e pastores e o mantinha a par de todos os acontecimentos: criou o Conselho Mundial de Bispos, Conselho de Bispos do Brasil e Conselho de Pastores²⁰, verticalização que impede a participação dos fiéis na administração da igreja e nas deliberações da liderança assim como cerceia a autonomia de pastores e bispos que são constantemente

¹⁸ As temáticas abordadas pela IURD abrangem economia, sexo, história, sexualidade, juventude, drogas, teologia, psicologia, religião, etc.

¹⁹ *Ibid.*, 26. São características de uma igreja eletrônica: programa distribuído nacional ou internacionalmente; apresentação exercida por uma liderança de significativo peso carismático; solicitação de recursos por parte dos telespectadores para sustentação do programa ou da estrutura que o mantém; elevados custos de produção e veiculação; venda de produtos, tais como livros, discos através dos programas; sistema de controle por telefones, cartas e computação de simpatizantes, colaboradores e telespectadores em geral. (OLIVEIRA CARDOSO, Onésimo de. 1990).

²⁰ MARIANO, Ricardo. A Expansão Pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. In: Estudos Avançados, nº. 18, 2004.

remanejados de uma região a outra, evitando que os membros se apeguem ao carisma de um indivíduo específico.

Mesmo fazendo uso dessa distribuição vertical de poderes para desvincular a imagem da igreja da sua própria, Macedo não conseguiu livrar-se do título da liderança máxima da IURD, mesmo quando designou um seu substituto, Renato Suhett, que se tornou líder nacional enquanto ele se dedicava ao ministério no exterior para fugir dos escândalos e poupar o nome de sua instituição. É o bispo Macedo quem determina, em última instância, os locais de construção de templos, os horários de culto e atendimento ao público, a escolha dos bispos, a manutenção da doutrina por pastores que não necessitam de formação teológica, o destino dos dízimos e ofertas e o uso que será feito dos meios de comunicação de massas como o rádio, televisão e internet²¹.

A expansão da IURD não ficou restrita ao campo religiosa, pois é crescente o número de empresas que são de propriedade da igreja, assim como instituições beneficentes, sendo que o ramo empresarial na qual ela mais se destaca é o da comunicação, possuindo empresas de rádio, televisão, jornais semanais e mensais, portais na internet, gravadora e inúmeras livrarias espalhadas pelo país. Não contabilizamos aqui as milhares de empresas de pequeno e médio porte, pertencentes aos membros, que direcionam a administração de seus negócios de acordo com as diretrizes da igreja que, racional e conscientemente, estão de acordo com as necessidades da empresa capitalista moderna²².

São variadas as explicações de tamanho crescimento religioso: carisma dos líderes, proselitismo agressivo, sincretismo que permite a qualquer pessoa familiarizar-se com o ambiente da igreja, discursos que trazem em si a possibilidade da solução de todos os problemas e, apesar do universo mágico e simbólico, a racionalização do cotidiano promovida pela ascese direcionada ao empreendedorismo e uma visão contratual da existência do homem em sua relação com o divino. Se antes o indivíduo vivia “nos vícios e na prostituição”, a experiência com Deus dentro da IURD permite-lhe o acesso a uma série de regras de condutas

²¹ De olho nos avanços tecnológicos das comunicações, a IURD possui um site (www.igrejauniversal.org.br) onde estão vinculados outros sites referentes a igreja: folhauniversal.com, arcauniversal.com, etc.

²² Este traço está bastante claro na descrição da Reunião da Prosperidade, realizada todas as segundas-feiras nos templos da IURD. Segundo o próprio site da instituição, em uma descrição do conteúdo destas reuniões, “as pessoas desenvolvem potenciais, descobrem seus talentos, traçam objetivos, bem como planificam cada detalhe da realização de suas metas”. Capturado de www.igrejauniversal.org.br.

que o ajudarão a pôr ordem em sua vida, e estas transformações são visíveis a todos e, antes mesmo, desejáveis pelos fiéis e pastores que os depoimentos atestem tais mudanças. É a possibilidade de tanger o material a partir do espiritual, que é, de acordo com o homem religioso, “*uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando-o e tornado-o real*” (ELIADE, 1992).

- A Vocação Universal

O feito propriamente dito da Reforma consistiu simplesmente em ter já no primeiro momento inflado fortemente, em contraste com a concepção católica, a ênfase moral e o prêmio religioso para o trabalho intramundano no quadro das profissões.

Max Weber

E, da mesma forma, [Deus] predestinou a Igreja para reinar com Cristo na Eternidade. (...) Entretanto, Deus não predestinou a indivíduos em particular para fazerem parte do povo de Israel ou da Igreja.

Edir Macedo

Para uma maior compreensão, confrontaremos o conceito de vocação que Weber identificou em Lutero e as permanências e transformações sofridas por esta mesma concepção na IURD e o resultado de tais mudanças e permanências na construção de um tipo peculiar de ascese que, embora trilhe caminhos distintos, o destino final torna-se o mesmo: o “espírito” do capitalismo, o qual, na forma em que

se apresenta hoje nestas igrejas neopentecostais, especialmente na Igreja Universal, teria sido concisamente indesejado pelos primórdios do protestantismo.

A conceituação de vocação, tal como a conhecemos hoje, segundo sua construção cada vez mais religiosa, é fruto gerado da Reforma Protestante e das idéias e concepções de Lutero. Saliente-se que tal conotação religiosa no vocabulário profano é existente nos povos protestantes e perdura ainda hoje tal qual foi concebido por Lutero²³. O cumprimento do dever torna-se então a mais sublime realização moral. A concepção de *Beruf* (chamado, vocação) suplanta a “moralidade intramundana monástica”, afirmando que o único meio pelo qual se pode agradar a Deus é o cumprimento do dever terreno, representado pelo bom desempenho de sua “vocação profissional” (WEBER, 2004).

Como já foi dito, é em Lutero que essas idéias começam a transformar-se. Inicialmente o ex-monge acredita que o desempenho profissional, embora seja da vontade de Deus, é uma atribuição meramente humana (“do reino das criaturas”) e que por isso é semelhante ao comer e beber. Com a evolução do pensamento de *sola fide* (do latim: só a fé, expressão a qual designa que os homens apenas podem ser salvos mediante a fé em Jesus Cristo), tal conceituação de vocação começa por sofrer transformações, inclusive para distanciar-se das idéias católicas entendidas como inspiradas pelo diabo: o monastismo passa então a ser encarado como uma inutilidade sem importância e uma “egoísta falta de amor” por evitar os deveres do mundo. A concepção escolástica medieval é então abandonada pelos primórdios da Reforma, dando lugar à valorização do cumprimento do dever terreno como único meio de se agradar a Deus. Logo, todos os meios de trabalho, desde que honestos, tornam-se lícitos e de igual valor perante Deus (*Idem*, 2004).

Trazendo tais idéias para o contexto lurdiano (da IURD), o trabalho assalariado, aquele que produz menos resultados financeiros, é sistematicamente desvalorizado pela Igreja Universal. Percebe-se aqui que este modelo já está bastante próximo do pensamento calvinista, no qual a graça é refletida pelo sucesso material do empreendimento. Apesar desta nova maneira de encarar a palavra *Beruf*, não

²³ Isso pôde ser observado pelo autor desta monografia na época em que freqüentava os cultos de uma igreja protestante em um bairro de periferia e que, apesar de denominacionalmente ser protestante histórica, apresentava características claramente pentecostais: dom de línguas, rigidez doutrinária, sentimento anticatólico, etc. Nas Reuniões de oração era muito comum por parte dos jovens pedir para que orassem pela revelação da profissão que Deus desejasse para eles.

podemos associar a Lutero aproximação com o “espírito do capitalismo”, existindo, inclusive, uma clara antipatia dos primórdios protestantes a esse “espírito”.

O “pulo do gato” da Reforma foi ter superestimado a moralidade e o teor religioso do trabalho mundano, em contraposição à tradição católica de aversão ao trabalho. Esse é justamente um dos pontos principais abordado pela IURD: o trabalho intramundano é a forma pela qual o crente dignifica sua pessoa e o instrumento pelo qual se glorifica a Deus, através dos dízimos e ofertas, e um dos canais pelo qual o Senhor abençoa e premia seus servos. O trabalho assume então uma função simbólica de suma importância, um canal de comunicação entre este mundo e o mundo espiritual e também o de sustento e ordenação deste plano. Tal simbolismo já pode ser observado nas religiões primitivas, como a tribo dos australianos achilpa, por exemplo, que possuía um poste sagrado que entrava na terra e subia aos céus²⁴. Se observarmos o conceito de trabalho da Igreja Universal, veremos que ele possui a mesma função destes pilares sagrados: sustentar, pela apresentação de uma ordem determinada pelos deuses, o nosso mundo e garantir a comunicação entre estes. O trabalho mundano torna-se também, quando infrutífero ou no desemprego, uma forma de manifestação do mundo diabólico (o mundo de baixo), do reino de Satã. A função intramundana é o símbolo do elemento de ligação entre os mundos do meio (o nosso), o de cima (quando há prosperidade) e o de baixo (nos casos de miséria e desemprego).

Tal como na obra de Weber, o sentido de vocação aplica-se ao trabalho assalariado e ao empresário capitalista. Porém, como já foi dito, desenvolve-se um metódico trabalho de desvalorização da função remunerada em detrimento do “espírito do capitalismo”, do empreendedor burguês, o qual proporciona mais abundância material. Na maioria dos testemunhos dados por fiéis da Universal nos meios de comunicação da própria igreja, em sua maior parte trata-se de pequenos e médios empresários e profissionais liberais que ascenderam socialmente a partir de cargos subalternos, do subemprego ou desemprego depois de submeterem-se à conversão, aos ensinamentos da Igreja e aos rituais existentes nela²⁵:

²⁴ ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano – A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

²⁵ O esquema utilizado nos testemunhos dos membros da IURD geralmente é: pobreza, doença e/ou falência – encontro com Deus na igreja – vida material e espiritual restaurada e abundante.

Porque se você tem uma fé emotiva é porque não nasceu de novo. Desta forma, os seus sonhos são sufocados por um coração enganador e jamais se realizarão. Mas se você nasceu de novo, então está apto a ouvir a voz de Deus e compreender a Sua Palavra porque você é espírito, pois o espírito de Deus se comunicará com nosso espírito. Só assim você verá os seus sonhos tornando-se realidade²⁶.

Obviamente o Bispo Macedo não está se referindo aos sonhos oníricos, mas no *planejamento material e racional* de algum empreendimento que, antes de tudo, precisa passar pelo terreno do campo sagrado, passagem necessária e indispensável sem a qual não pode haver sucesso. É uma condição *sine qua non* de qualquer possível projeto de vida: casamento, estudos, vida espiritual e *trabalho*.

Se o conceito de vocação a partir da Reforma se constitui numa nova modalidade de se encarar o trabalho mundano, o sucesso cada vez maior deste mesmo ofício sinaliza a superabundante graça na vida do indivíduo. Quanto maior o sucesso financeiro, maior é a fé, a graça e a aprovação do crente no seio de sua comunidade religiosa e para consigo mesmo. Tal qual no calvinismo, a abundância material, advinda do bom cumprimento da vocação intramundana, reflete o estado de graça. Começamos a enxergar então o distanciamento cada vez maior entre as características mais minuciosas dos preceitos calvinistas dos iurdianos no que dizem respeito à maneira como se encara a vocação de forma consciente em suas finalidades ambas (glorificação de Deus e enriquecimento), mas que, porém, irão convergir no mesmo sentido: o espírito do capitalismo. Trataremos mais detalhadamente desde tema pouco mais adiante.

Assim como foi elucidado por Weber, a idéia de vocação assumiu um caráter eminentemente religioso. Construção que vem sendo cada vez mais acentuada nas doutrinas neopentecostais, devido a uma rápida e constante aceleração da sacralização do mundo e acentuada interferência da realidade espiritual na material. Podemos dizer que o sentido de vocação na IURD é diretamente ligada ao conceito de prosperidade. Assim, atender um chamado de Deus não consiste apenas em ser bem sucedido no executar do ofício mundano, mas possuir conscientemente abundância financeira:

²⁶ MACEDO, Bispo Edir. Texto capturado da edição nº 692 do jornal semanal Folha Universal de 10 a 16 de julho de 2005.

Embora muitas pessoas acreditem que precisam passar por muitas mazelas para ter a misericórdia de Deus e alcançar o Reino dos Céus, a Bíblia nos mostra o contrário. (...) Mesmo que algumas religiões preguem que a pobreza é uma forma de estar próximo a Deus, saiba que de acordo com as palavras do Senhor Jesus, todos os cristãos têm direito à vida abundante²⁷.

E, para ilustrar e corroborar esta noção, a Igreja Universal cita o exemplo bíblico do rei Salomão, que, “conforme a Palavra de Deus nos mostra, não foi apenas o mais sábio homem de todos os tempos, mas também o mais rico”²⁸. Se riqueza material e espírito do capitalismo eram, nos primórdios da Reforma, elementos muitas vezes indesejados, na concepção iurdiana, a idéia de vocação já está muito mais próxima do espírito do capitalismo encontrado na carta de Benjamin Franklin e da “ordem econômica moderna” cujo “ganho de dinheiro – contanto que se dê de forma legal – é resultado e expressão da habilidade na profissão” (WEBER, 2004). Assim como foi alertado por Weber em seu estudo, não se trata de *auri sacra fame*, pois o mais importante não é o dinheiro em si, mas seu valor simbólico, uma vez que “o dinheiro é uma ferramenta sagrada usada na obra de Deus”, e ele só conservará esse valor enquanto estiver a serviço dEle, seja nos dízimos e ofertas ou mesmo no abandono da frugalidade, na ostentação da posse, a qual testifica a glória de Deus. Vale ressaltar que o lucro não constitui na IURD um instrumento de salvação e, nesse sentido, ela conserva a aversão protestante à eficácia das obras na salvação do indivíduo, permanecendo a idéia de *sola fide*, uma vez que “a justificação do homem se realiza pela fé no Senhor Jesus Cristo²⁹”.

Weber identificou que, em Lutero, “a vocação é aquilo que o ser humano tem que aceitar como desígnio divino, ao qual tem de se dobrar” (Idem, 2004), porém, na IURD, o sentido de vocação já traz em si um profundo sentimento de transformação da realidade, a fim de que ela seja adequada aos padrões de prosperidade estabelecidos nos dogmas da igreja: se alguém desempenha alguma função cujo retorno financeiro não seja abundante, o crente deve, então, procurar um revés profissional. Segundo Etiane Bovkalovsky e Marionilde Magalhães, “nesta denominação [IURD], os pastores afirmam que só não é abastado quem não quer: as bênçãos estão ao alcance de todos mediante a fé, **inclusive com a alteração radical**

²⁷ Capturado de www.igrejauniversal.org.br.

²⁸ Idem.

²⁹ Idem.

de realidades miseráveis em vidas prósperas [grifo nosso](...)³⁰. Essa visão de uma realidade mais dinâmica difere completamente daquela construída por Lutero e Calvino e põe a divindade muitas vezes submissa, na obrigação de cumprir sua parte:

Tudo aquilo que Ele (Deus) promete na sua palavra é uma dívida que tem para com você (...). Dar dízimos é candidatar-se a receber as bênçãos sem medida, de acordo com o que diz a Bíblia (...). Quando pagamos o dízimo a Deus, Ele fica na obrigação (porque prometeu) de cumprir a Sua Palavra, repreendendo os espíritos devoradores (...). Quem é que tem o direito de provar a Deus? O dizimista! (...) Conhecemos muitos homens famosos que provaram a Deus no respeito aos dízimos e se transformaram em grandes milionários, como o sr. Colgate, o sr. Ford e o sr. Caterpillar³¹.

Podemos perceber, nas publicações da IURD, a recorrência de verbos como prometer, dar, confessar, receber, acreditar, crer, cobrar, cumprir, provar, pagar, determinar, possuir, etc. Os verbos **prometer** e **cumprir** estão relacionados à divindade, já **cobrar, acreditar, crer, receber, confessar, possuir** e **determinar** ligam-se diretamente ao homem, com um sentido de posse, em um claro sinal de fé possuidora³², sem a qual é impossível agradar a Deus; já **dar, cumprir** e **pagar** flutuam entre ambas as partes, demonstrando o escambo necessário para a existência de uma associação honesta e de resultados satisfatórios. A constante utilização de verbos dessa modalidade reflete a mudança de relação entre Criador e o criatura que não está presente nas outras modalidades de pentecostalismo e tampouco no protestantismo histórico e no catolicismo. Se em Lutero e Calvino o homem deveria conformar-se e se submeter à vontade de Deus, na IURD esse relacionamento torna-se mais ativo e, embora Deus seja soberano, ao posicionar-se em um acordo com o homem, ele está na obrigação de cumpri-lo.

Para os puritanos do século XVI, Deus assume uma completa postura de soberania e majestade: porque dEle, por Ele e para Ele foram feitas todas as coisas, inclusive aqueles homens eleitos para a salvação. Se “aplicar critérios de “justiça” terrena a seus desígnios soberanos não faz sentido e é uma ofensa a sua majestade”

³⁰ SOUSA, Etiane Caloy Bovkalovski de; MAGALHÃES, Marionilde Dias Brepohl. Os pentecostais: entre a fé e a política. In: Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 22, nº 43, pp. 85 – 105, 2002.

³¹ MACEDO. Vida com Abundância, pp. 25, 85, 86 *Apud* SOUSA, Etiane Caloy Bovkalovski de; MAGALHÃES, Marionilde Dias Brepohl. Os pentecostais: entre a fé e a política. In: Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 22, nº 43, pp. 85 – 105, 2002.

³² Fé possuidora é aquela que, segundo a IURD, é responsável pelo derramamento das bênçãos. O ato de determinar é acreditar que as orações foram atendidas antes de ser possível a materialização delas.

(WEBER, 2004), na concepção de Macedo e sua igreja, Deus negocia com os homens, torna-se sócio deles, prendendo-se a eles por suas promessas. Esta visão está bastante na clara em uma das passagens do livro “Aliança com Deus”, escrito pelo Bispo Macedo:

Uma aliança, segundo as Escrituras Sagradas, é um **contrato** [grifo nosso], um pacto, um acordo ou uma sociedade entre duas ou mais pessoas em que se estabelecem compromissos, deveres e privilégios entre as partes envolvidas. (...) Numa aliança entre os homens é natural que cada um participe com uma metade ou percentual do todo. (...) Na aliança de amor, ou seja, a aliança com Deus, as regras de participação não são diferentes, pois o envolvimento de Deus na aliança com o homem é de cem por cento³³.

Com essa noção moderna de contrato, o sentido de vocação na IURD transforma-se de uma missão, um chamado divino, uma vontade de Deus para as obrigações mundanas e uma submissão, uma passividade a um mundo pré-existente para se converter em uma relação mais interativa e participativa entre Criador e sua criatura, reforçada pela consciência do acordo feito no plano Sagrado e a necessidade de cumprir sua parte, sob penalidade de ter o pacto rompido e assim sofrer as devidas conseqüências de tal quebra. Como Deus, segundo o cristianismo de uma forma geral, não mente e nunca falha, cabe aos homens a observância do cumprimento das exigências deste mesmo contrato. A idéia de dever assume desta forma uma conotação extremamente jurídica, tangível, muito diferente das idéias de um projeto pré-determinado e já estabelecido, do qual o homem não pode fugir. Começa então a desaparecer os primeiros vestígios de predestinação, pois todas as cláusulas desse contrato foram elaboradas com o conhecimento e aprovação do crente em algum tempo de sua vida, ou seja, isso não é exterior e completamente independente da participação do homem. Está aberto à criatura o controle de seu destino

³³ MACEDO, Bispo. Aliança com Deus, pp. 18 e 20.

Prosperidade Predestinada, Ascese e Espírito do Capitalismo

A primeira coisa a se pensar é que a predestinação anula a obra do Senhor Jesus Cristo. Se já somos predestinados, para salvação ou perdição, como poderemos responder com espontaneidade ao apelo do Salvador?

Edir Macedo

Chegamos a um impasse doutrinário entre o estudo de Weber acerca dos dogmas calvinistas e os encontrados na IURD: para a primeira, segundo a tese de Weber, a predestinação é um fator preponderante e indispensável para se alcançar a concepção de vocação e ascese intramundana, mas, para a Igreja Universal, a predestinação é um engano, uma mentira teológica resultada de más interpretações bíblicas. Como, então, a IURD consegue, sem o conceito primordial de salvação predestinada, obter resultados ascéticos que permitem uma situação em seus fiéis semelhante no calvinismo?

A predestinação desaparece quando se trata de salvação, uma vez que, no pentecostalismo, em todas as suas modalidades, qualquer um pode alcançar a vida eterna em Cristo Jesus, fato que está bastante elucidado pelo constante avanço missionário e no espantoso crescimento destas igrejas. Como, enfim, possuir, dentro do coração, a certeza da graça divina e da vida eterna? O problema reside em ambas as doutrinas assim como a sua solução: o comportamento ascético e o conseqüente cumprimento do dever intramundano. No caso do calvinismo, os resultados são indiretos, enquanto que, na Igreja Universal, eles são desejados e estimulados: empreendedorismo, lucro e “espírito” do capitalismo.

Embora a IURD tenha re-inserido o indivíduo no mundo, de modo que ele possa gozar das promessas de Deus, o comportamento ascético também é um elemento que propicia o aparecimento do “espírito” do capitalismo aliado ao amplo conceito de vocação e o sentido de predestinação da prosperidade. Nesse caso, a ascese surge

como um dos sinais do batismo do Espírito Santo e são denominados, baseado em uma passagem bíblica³⁴, de frutos. São eles: amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão e domínio próprio. Ora, o cumprimento de todos esses itens como sinal da presença do Espírito nos remete muito bem ao comportamento ético elucidado por Weber em “A Ética Protestante”. É neste ponto que a adoção de um comportamento ascético engendra uma noção prática da vida, direcionada para *majoria Dei gloriam*, cuja expressão máxima resulta na acumulação de riqueza. Mesmo em uma denominação que, se comparada às outras, permite tanto usufruto das benesses alcançadas no mundo, a necessidade de ter em si um sinal do Espírito Santo refreia comportamentos exacerbados, desperdícios e outras modalidades de modo de ser que não revelem um cristão autêntico:

Ele (o servo de Deus) não tem prazer nas coisas do mundo e a Igreja é a sua grande motivação para viver. Todos os seus esforços se concentram no sentido de ganhar almas para o Senhor Jesus Cristo, tem satisfação em ajudar a libertar as pessoas oprimidas pelo diabo e procura viver, sob todos os aspectos, uma vida aprovada por Deus. Podemos ter certeza de que somos aprovados por Deus quando os frutos do Espírito estão presentes em nossas vidas³⁵.

Como foi dito, esses sinais só podem ser sentidos pelo crente e são exteriorizados sob a forma de comportamento ascético e já definem, por si só, a certeza da salvação, e “ninguém pode tirar esta certeza da mente do verdadeiro cristão”³⁶.

O cristão que assume uma vida direcionada desta forma tem como seu aliado as concepções modernas desenvolvidas em um universo cujo capitalismo determina, **junto com outros pilares**, a postura adotada perante o mundo. E é justamente por ser ponto comum de discussão e preocupação em todos os países ocidentais, que o trabalho é o eixo central, resultado daquela concepção de vocação da Reforma, e ponto presente nos ideais de vida de todo homem do Ocidente. Basta observarmos que o desemprego, por exemplo, é um dos maiores temores do cidadão ocidental moderno e tema sempre presente nas propostas de governo dos candidatos a cargos políticos.

³⁴ “Mas o fruto do Espírito é: caridade, gozo, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fé, mansidão, temperança. Contra estas coisas não há lei.” Galátas 5:22, 23.

³⁵ MACEDO, Bispo. Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus. Vol. 2. Rio de Janeiro: Universal, 1999

³⁶ Ibid., p. 10.

Se para os puritanos do século XVII o trabalho racional, metódico e direcionado era sinônimo de uma função estável, aquela que deveria ser buscada, para a Igreja Universal, em tempos atuais e com todos os problemas econômicos, políticos e sociais que a contemporaneidade enfrenta, o exercício informal de algum tipo função, desde que esta possa gerar renda, dentro da lei, é lícito e desejável, mas se, e somente se, a pessoa não conseguir enquadrar-se nos padrões de acumulação pautados nas atribuições de um trabalho fixo. Mas mesmo os trabalhos e empreendimentos informais precisam adequar-se às modernas e necessárias relações capitalistas caso queiram sobreviver e futuramente tornarem-se uma empresa de acordo com os padrões legais.

Desta forma, o crente assume um comportamento semelhante àquele citado por Benjamin Franklin em sua carta: ser bom pagador, prestativo, “pontualidade e retidão nos negócios”, empreendedorismo, etc. Se em Franklin essas virtudes podem aparecer também apenas em aparência, no caso da IURD (assim como no calvinismo) elas precisam ser sentidas e atestadas tanto pelo crente quanto por aquele que o observa. Um ponto discordante entre Calvino e Macedo diz respeito à questão da frugalidade: mesmo recomendando que não se tenha prazer nas coisas do mundo, ao contrário do puritanismo, os fiéis da Igreja Universal gozam de uma maior liberdade de desfrutar suas riquezas, inclusive, e de forma recomendável, para que isso sirva de testemunho entre os crentes e as “pessoas do mundo”. São bastante elucidativas as declarações encontradas nos programas de TV, jornais, livros e músicas da IURD: passagem da pobreza à riqueza, obtenção de terras, carros, casas, celulares, quitação de dívidas, altos lucros, abertura de empresas e negócios, etc.

Como já foi mencionado, o conceito puritano de vocação, mais dinâmico que aquele desenvolvido por Lutero, permite ao crente abandonar sua profissão em detrimento de outra que lhe seja mais rentável e proporcione um conforto dentro dos limites estabelecidos pela ascese doutrinária. Na IURD essa idéia é acrescida da noção, já desenvolvida naquele puritanismo ascético do século XVII, que o crente assume como administrador da riqueza que Deus lhe confiou, desde que o recrudescimento desta possa servir não como um fim em si mesmo, mas para louvor e crescimento de Sua glória, pois “também é importante para Deus que nós tenhamos bastante dinheiro a fim de que Ele possa, através de nós, alcançar os perdidos deste mundo” (MACEDO, 2000). Some-se a isso a aversão à pobreza que se desenvolveu

nas igrejas neopentecostais interpretada como um resultado da influência do diabo na vida do crente: busca-se a riqueza porque esta é a vontade de Deus como fruto do nosso trabalho e herança dEle, e evita-se a inófia, pois esta é um sinal da presença maligna e do afastamento de Deus e de seu caminho.

E onde fica a predestinação e sua importância na doutrina da Igreja Universal para o desenvolvimento de um “espírito” do capitalismo? Encontra-se justamente no fato de que Deus não destinou alguns para a salvação, mas destinou a **todos** para a abundância material. A graça uma vez conquistada pode muito bem ser perdida, embora isso não seja a vontade de Deus. Há uma clara inversão que gera o mesmo “espírito”: o calvinista precisa exercer bem seu trabalho mundano, pois a vocação é a vontade de Deus para a vida intramundana e o sucesso profissional corresponde à demonstração da eleição daquele indivíduo para a salvação, enquanto que o crente da IURD, ciente da possibilidade da perda da graça, procura demonstrar sua eleição por meio da posse da promessa de abundância material. A predestinação some como dogma e ressurge como uma promessa, sem perder seu caráter de essencialidade para a salvação. O crente que, segundo Macedo, não possui fartura e riqueza tem sua vida presa nas mãos do diabo e, portanto, não pode ter recebido um novo nascimento, e isso o torna alguém que não tem verdadeiramente sua salvação:

Sendo criado à sua imagem e semelhança, o homem é, em princípio, uma parte de Deus; nunca pode achar completa satisfação sem Ele. Solidão e mágoa, doença e sofrimento, **pobreza e fracasso** [grifo nosso], ódio e morte, todas essas coisas são evidências de que o ser humano vive afastado do seu verdadeiro caminho³⁷.

Tomar posse das promessas de abundância as quais indiquem o estado de graça requer ações que sejam muito mais que o ato de ter fé. Se no calvinismo o modo de se chegar e conservar o “espírito” do capitalismo é uma postura de utilitarismo e grande racionalidade diante do mundo, desmistificando-o; na Universal o caminho se faz justamente ao contrário: para que se tenha um “espírito” capitalista é necessária a mistificação do mundo assim como a maneira de se viver e encara-lo. Somente depois disto é que se pode racionalizar a vida em todas as suas esferas para que se obtenham os resultados advindos de posturas que, a priori, deveriam ser puramente racionais. Se as riquezas e todas as coisas que há no mundo pertencem a Deus, não

³⁷ MACEDO, Bispo. Vida com Abundância, p. 18.

há então outro modo de se alcançar a posse se ela não advier da manipulação de seu espaço de origem: o sagrado.

Rituais Mágico-sacramentais e Espírito do Capitalismo

Passe a provar a Deus (...) e veja o que acontecerá na sua vida. Todas as pessoas ficarão surpresas com a sua prosperidade; seu dinheiro nunca acabará, pelo contrário, se multiplicará de tal maneira que você terá oportunidade de adquirir aquilo que sempre desejou.

Edir Macedo

Já dissemos anteriormente, neste mesmo estudo, que, para o homem religioso, a única realidade “real” por excelência é o sagrado, a qual determina a existência deste mundo, através de suas manifestações³⁸. Vivendo uma existência que é transcendida por outra que a santifica e afirma-a, o *homo religiosus* está, então, submetido às mais variadas formas de revelação absoluta do ambiente sagrado: sua casa, suas terras, sua vida, sua cidade, entre outras, constituem-se em campos de atuação do outro mundo e, assim, sua essência religiosa pode ser mais ou menos latente.

Ao abordarmos o modo de ser no mundo do crente da IURD, estamos na verdade procurando tais formas de hierofania e suas conseqüências para a vida material do fiel assim como seus reflexos na sociedade. Como já abordado aqui, não se trata de um julgamento ético, moral ou de valores do discurso da liderança da igreja, mas como os membros o recebem, absorvem-no e o testificam. Compreender as práticas rituais que levam o crente a assumir uma postura que outrora era precedida por uma rígida observância comportamental, seguida de profunda racionalização do cotidiano em várias de suas esferas – sagrado e profano, é ponto fundamental para o entendimento da inversão do processo de construção do “espírito” do capitalismo no homem religioso contemporâneo.

³⁸ ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano – A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

Weber identificou no puritano do século XVI o mais proveitoso terreno para fazer brotar aquele “espírito” sobre o qual nos referimos. Baseando-se na doutrina da predestinação, o calvinista, sem saber realmente qual destino tomaria sua alma após sua morte, lançar-se-á no único mecanismo que, de maneira eficiente, será capaz de indicar seu verdadeiro estado de graça enquanto criatura: o bom desempenho de suas tarefas mundanas, visto que o racionalismo em que os seguidores de Calvino adentraram, minou-lhes todas as possíveis oportunidades de obter a salvação, através de práticas rituais e mágicas que estavam presentes, por exemplo, no catolicismo. Prosperar mediante o sucesso profissional refletia, dentro daquela mentalidade religiosa, o resultado da aprovação divina.

O problema da salvação no pensamento da Igreja Universal já foi demonstrado aqui, e vimos que todos têm acesso ao Reino de Deus, pois o Senhor estende a todos a possibilidade de se chegar a Ele. Porém, a diferenciação entre aqueles que estão debaixo da graça e os que se encontram fora dela é encontrada justamente naquele ponto em que há a diferenciação entre Calvino e Edir Macedo. Longe de quisermos provocar anacronismos, comparando dois líderes espirituais que se distinguem em vários pontos (temporal e espacial, para citar os mais simples e óbvios), sabemos que a querela entre os partidários da predestinação e seus ferrenhos combatentes permanece acesa até os dias hodiernos, permanecendo, inclusive, seus resultados práticos, seja através da busca da confirmação de ser um eleito ou na busca da prosperidade para saber-se um. Os caminhos divergem no percurso, mas encontram-se no destino final.

Dentro daquela concepção calvinista de salvação não havia espaço para a utilização de sacramentos, pois mesmo que deixados por Deus para aumento de sua glória, de nada serviam para a aquisição da bem-aventurança eterna, possuindo apenas um fraco sentido de auxílio da fé. Todo e qualquer meio que se propunha a adquirir, através de rituais mágicos-sacramentais, aquela certeza de vida eterna era rigorosamente combatido e suprimido:

Aquele grande processo histórico-religioso do desencantamento do mundo que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios mágicos de busca da salvação, encontrou aqui sua conclusão. (WEBER, 2004)

Se o puritano do princípio da Reforma recusava as práticas de tais meios de obtenção da aprovação de Deus, tornando a busca pela salvação uma constante observância de si mesmo e isolando-o de todo aquele que o desviasse de seu alvo, o fiel da IURD é devolvido de maneira tal a um mundo “reencantado” que ele não consegue enxergar um mundo sem toda aquela ritualística que o determina e o torna habitável. Para a Igreja Universal, o homem está inserido dentro de um cenário cujos protagonistas são Deus e o diabo e toda a realidade que nos cerca não é, senão, um resultado das relações de força entre bem e mal, cabendo a criatura utilizar-se dos meios necessários para atingir o alvo de sua soberana vocação: tornar-se digno do Reino dos Céus.

Assim, é comum observar nas reuniões da IURD vários ritos que evocam a bem-aventurança em determinada área: corrente da libertação, corrente da família, reunião do óleo santo, fogueira santa de Israel, culto da trombeta, etc. Não seria incomum verificar a obrigatoriedade de cumprir estes mesmos rituais no que diz respeito a maneira como se encaram os negócios e a profissão secular. A inversão do processo de chegada ao “espírito” do capitalismo ocorre quando, para alcançar a prosperidade material que reflete o estado de graça, o cristão pentecostal evoca, antes daquela rigorosa observância de si e de seu cotidiano, os mais variados aspectos místicos e espirituais que o levam, inexoravelmente, a racionalização de sua vida no mais completo sentido que esse termo nos pode oferecer. Devolve-se o crente aquele universo mágico, e mesmo supersticioso, que lhe fora tomado séculos antes na época de Calvino.

Enquanto que nos primórdios da Reforma o resultado final do trabalho, ou seja, o ganho de dinheiro, não fosse desejado, mas, no máximo, tolerado, na Igreja Universal o lucro não somente é bem-vindo como também é instigado. O dinheiro passou de “a raiz de todo mal” para um “instrumento sagrado a ser usado na obra de Deus”. Pertencendo todas as coisas ao Senhor – inclusive as riquezas, seria natural que, para alcançá-la, fosse necessário a utilização das únicas ferramentas possíveis, além do trabalho, para o sucesso da aquisição capitalista. Já discutimos aqui a importância da ascese para a orientação de uma vida racionalizada, a qual leva o indivíduo, inevitavelmente, aqueles padrões semelhantes ao do protestante da época da Reforma: rígida observância de si, afastamento do mundo e consciência voltada

para o bom desempenho de suas funções na terra, sendo esta última o foco de nosso trabalho.

Inserido em um contexto de magia, superstição e “sobrenaturalidades”, o neopentecostal da IURD precisa compartilhar dos mesmos artifícios para sobreviver em uma realidade cujo sagrado é a regra, assim como o resultado das coisas que ele vê e compartilham aqui nada mais são que conseqüências das coisas determinadas no espaço sacralizado. Assim como o modo de vida puritano potencializou o desenvolvimento da “conduta burguesa economicamente racional” (WEBER, 2004), os rituais que encontramos nas reuniões da IURD desempenham muito bem o papel que outrora era precedido pela adoção de um modo de ser ascético intramundano. Quando se acredita, por exemplo, que ungir com o “óleo santo de Israel” a carteira de trabalho permite ao cristão pentecostal aumentar suas chances de conseguir um bom emprego, todas as ações dele direcionar-se-ão para tal finalidade, e é a partir dessa postura mágico-religiosa que se introduz, no seio do neopentecostalismo iurdiano (bem como das igrejas desta terceira onda de expansão), aqueles comportamentos típicos da ascese protestante, somando-se a isso a questão dos frutos do Espírito, a qual tratamos no capítulo 2.

Os Ritos que engendram o “espírito”

A primeira questão que precisamos ter em mente ao tratarmos da polêmica neopentecostal, é compreendermos sua relação com o dinheiro, visto que sua acumulação, de forma racional, é também fim último para glorificação de Deus e instrumento de Sua obra. Choca a sociedade hodierna assistir nos meios de comunicação, uma igreja cristã escolher o dinheiro como sua vítima sacrificial preferida ao mesmo tempo em que sua posse é alvo de tais sacrifícios. Parte desse horror constitui-se resultado de nossa herança cristã ainda da época de Jesus Cristo, o qual estabeleceu o ideal de pobreza individual como adjutório de salvação.

Essa ressignificação do dinheiro é de suma importância dentro dos círculos neopentecostais, pois justifica não somente a acumulação capitalista como seu usufruto, o que outrora era condenado pelos pioneiros da Reforma. O grande feito de Macedo foi retornar a Deus aquilo que inicialmente era dEle e que, por obra do diabo, transmutou-se em símbolo do mal, pois “a nossa vida, nossa inteligência, nossa

energia, a terra, a chuva, o sol, enfim, tudo o que existe no mundo pertence a Ele(...)" (MACEDO; 2000).

Retirado as características malignas do dinheiro, o passo seguinte é torná-lo apto para interagir com o mundo sagrado, assim como ser a expressão direta deste. O antropólogo francês, Marcel Mauss, nos dá uma resposta muito clara para este problema da revalorização moral do pecúlio a partir da conceituação da ação de sacrificar: "*O sacrifício é um ato religioso que mediante a consagração de uma vítima modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa*" (MAUSS, 2005). A vítima nesse caso é o dinheiro, o qual percorre um caminho de santificação que o justifica como objeto de posse e fruição: como coisa adquirida através das providências de Deus (força de trabalho, meios de produção, saúde, inteligência, etc.), como coisa "naturalmente" criada pela divindade e, portanto, obra de Suas mãos e isenta de qualquer sentido maligno e a partir do sacrifício, transformando-o em oferta agradável em sinal de gratidão e reconhecimento e forma de obter alguma dádiva.

A posse de riqueza, longe de ser sinal de ganância, mesquinha, avareza e desprezo pelo próximo, passa a ser o emblema de vida cristã reta e dentro dos caminhos designados pelo divino. Os rituais simbólicos de sacrifício de dinheiro na Igreja Universal do Reino de Deus permitem, pela mudança moral do sacrificante infligida a partir do rito, o surgimento de um comportamento que precise, necessariamente, desembocar na situação almejada, uma vez que, sendo "administradores daquilo que é de Deus", é conveniente direcionar as ações de maneira que os meus planos (que primeiramente são os de Deus) concretizem-se. Em seu livro intitulado "Como ser bem-sucedido na vida empresarial", Natal Furucho, pastor da IURD e administrador da Universal Produções (empresa pertencente à Igreja Universal), traça um depoimento de sua vida profissional de sucesso e, a partir de seu depoimento pessoal, identificamos facilmente dois elementos: o sacrifício como forma de obtenção das bênçãos e o comportamento de uma espécie de tipo ideal de trabalhador moderno: esforçado, metódico, dedicado ao emprego e ao aperfeiçoamento técnico, centrado e visionário. É emblemático como o autor do livro

utiliza, por recorrentes ocasiões, a palavra sacrifício: “*meu sacrifício valeu a pena*” aparece, *ipsis verbis*, por três vezes em um texto de apenas 4 páginas³⁹.

O sacrifício, agora praticamente indissociável da oferta em dinheiro, é, na opinião de algumas vozes acadêmicas, um investimento financeiro com Deus, cujo intermediário é a igreja, a qual admite, dentro do campo religioso, típicas relações que somente são observadas nas esferas econômicas do mercado. Discordamos destas visões economicistas do neopentecostalismo, e concordamos com aqueles que enxergam o valor figurado do dinheiro e de sua obtenção e acumulação e que, mesmo sendo um fim último, seu caráter simbólico prevalece sobre essas “famigeradas” práticas capitalistas: a capacidade de alcançar, mediante a transformação de uma ferramenta através do sacrifício, o campo sagrado e suas benesses que irradiam até o material. Podemos considerar de igual modo o exorcismo como uma prática que antecede o surgimento de um “espírito” do capitalismo no seio neopentecostal, pois o diabo é usado constantemente, de maneira pedagógica, para realizar a manutenção daqueles comportamentos ascéticos que surgem juntos com o processo de conversão e santificação do fiel.

Ao introduzir a figura do diabo no cotidiano do crente, a IURD transpõe para os nossos dias uma prática que outrora era muito comum no catolicismo medieval: a pedagogia do medo, pois a Igreja Católica incutia nas pessoas “*a aterrorizante certeza da existência de uma conspiração sobrenatural contra o triunfo do Salvador*”⁴⁰. Segundo a Igreja Universal, o diabo surge não como dono deste mundo, como pregam as igrejas protestantes históricas, mas como um intruso, um ladrão das coisas que Deus nos deixou. Ao utilizar a imagem de Satã tal qual a de um salteador, Macedo incute na mentalidade do crente as idéias inerentes a estas más conceituações: perda, dano, sofrimento, desamparo, etc. Obviamente tais caracteres não são criações patentes da Universal do Reino de Deus, mas ao associar o Diabo a imagens de perda e daquele que toma, que mina, o impacto pedagógico é muito maior uma vez que aproxima os resultados das investidas de Satã ao estado de pobreza material, sobrepujando as causas sociopolíticas⁴¹. O ritual necessário para transpor a barreira

³⁹ Cf. FURUCHO, Natal. Como ser bem-sucedido na vida empresarial. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 2003, pp 104 – 107.

⁴⁰ NOGUEIRA, Carlos Roberto F. O Diabo no imaginário cristão.

⁴¹ Em programa exibido na Rede Record de Televisão, um pastor da IURD mostrava-se indignado diante do depoimento de uma senhora, a qual relatou que sua filha, formada em direito pela UnB, encontrava-se desempregada. O pastor argumentou que aquilo não poderia ser outra coisa que não “influência dos encostos”.

imposta pelo Diabo é o exorcismo, o qual proporciona ao crente a libertação das influências de Satanás e o torna apto a receber de Deus os bens a serem administrados (incluindo aqui o dinheiro, bens e propriedades).

Quando um protestante, seja ele histórico ou neopentecostal, adota como modo de vida aqueles ideais ascéticos propostos pela sua doutrina, ele inconscientemente adota uma postura moral que o diferencia dos demais homens. Ao identificar principalmente no calvinismo um modelo ascético que proporcionaria o surgimento de um “espírito”, de uma cultura de acumulação distinta daquela que estava vigente, Weber também tratou de nos informar que esse mesmo “espírito” perderia suas raízes religiosas e seria incorporado pela cultura ocidental, dado o sucesso alcançado e sua eficácia em sobrepujar e fazer desaparecer outros modos de acumulação diferentes de si. Ao trazer com mais clareza as práticas ascéticas surgidas na época da Reforma, acrescentando-lhes um alto grau de misticismo e magia religiosa, a Igreja Universal do Reino de Deus obteve um sucesso deveras eficiente, pois devolveu o homem ao seu universo sagrado ao qual pertencia desde os primórdios da consciência humana, aliando a isso o pragmatismo da vida moderna e o utilitarismo, necessários para desempenhar funções que eram precedidas pela racionalização do mundo.

Fazer o crente pisar no sal, ungir a carteira de trabalho com o “óleo santo de Israel”, expulsar-lhe castas de demônios e “amarrar” os problemas para impedi-los de trazer o mal, não traz automaticamente capital para o fiel, antes mesmo sendo necessário que este, tal qual estabelecido no contrato acertado com a divindade, realize sua parte em todos seus pormenores: livrar-se das influências de Satanás, sacrificar e, principalmente, seguir naquele modelo que lhe propicie a efetivação, depois de todos esses processos, do acúmulo de capital. É necessário agir de modo que Deus possa, por meio das condições materiais disponíveis, derramar as abundâncias por Ele prometidas: é preciso trabalhar, aperfeiçoar-se, poupar, reinvestir, planejar e assumir um comportamento típico daquele trabalhador ou empresário identificado por Weber e que somente ele é capaz sobreviver numa lógica engendrada por esse mesmo “espírito” algumas centenas de anos antes, e que agora reassume seu papel no espaço religioso.

A identidade cultural na Igreja Universal do Reino de Deus

Identities culturais: crise ou advento?

Ao contemplarmos a construção identitária do fiel da IURD, percebemos com certa clareza um paradoxo de duas vias: a negação das práticas e identidades de outros tipos de religiosidades e secularismos e sua concomitante incorporação nos discursos, na ascese, nas celebrações rituais e na vivência do cotidiano de seus adeptos. Os limites que separam o cristianismo herdado a partir das cisões dogmáticas que sofreu o protestantismo ao longo de sua história e, principalmente, no século XX da incorporação das crenças tradicionalmente enraizadas em determinada sociedade, entretanto, necessitam de uma observação e análise mais apuradas, a fim de que possamos identificar suas raízes e seus principais elementos.

De onde vem essa “culturofagia” tão característica? Por que a Igreja Universal tem se tornado um caso emblemático dessa nova construção das identidades culturais e quais os principais elementos que nos permitem perceber, no seio da igreja, a fragmentação e transformação do sujeito cristão neopentecostal contemporâneo? Este capítulo dedicar-se-á à análise da “crise das identidades culturais”, suas conseqüentes aplicações no campo religioso neopentecostal brasileiro, mais especificamente na IURD, e como se constitui esse novo ator social religioso e descentrado.

FRAGMENTAÇÃO

Caso 1

“Antes de vir para a Igreja Universal, eu era do candomblé, e minha vida era devotada aos encostos. Eu fazia trabalhos para os espíritos, mas nada na minha vida ia para a frente. Um dia, minha cunhada me convidou para ir à igreja. Lá, os encostos se manifestaram, e eu fui liberta. Hoje, depois de ter participado da Corrente da Libertação, eu me sinto mais feliz e também sinto a presença do Senhor Jesus na minha vida. Deus me libertou dos espíritos e hoje vivo uma vida abundante. Participo das correntes de fé e dos trabalhos dos cultos.”

Caso 2

“Eu era católico, acreditava em Deus e no Senhor Jesus, mas possuía uma fé pequena, que não deixava eu desfrutar das coisas que Deus queria pra mim. Quando visitei a igreja pela primeira vez, os encostos se manifestaram durante o culto de libertação e ameaçaram destruir minha vida. Disseram [os encostos] que fizeram macumba pra atrasar minha vida. Graças a Deus, fui liberto na Igreja Universal.”

Caso 3

“Quando entrei pra igreja, estava sem religião, mas já havia passado pelo catolicismo, espiritismo e já fui membro de uma igreja batista. Eu me encontrei na Igreja Universal, porque lá tenho uma fé mais atuante, mais desafiadora e sinto mais a presença de Deus nos cultos e na minha vida. Digo isso, porque consegui superar muitas dificuldades, principalmente no casamento. Minha mulher não queria saber de igreja, mas, hoje, ela frequenta os cultos comigo e somos muito felizes aqui”.

Os casos acima mostrados são trechos de entrevistas a nós concedidas por membros da Igreja Universal do Reino de Deus, em João Pessoa. Um dos principais pontos de convergência entre os exemplos apresentados, e que nos chamou bastante atenção, é a pertença a uma diferente denominação religiosa anterior à adesão ao neopentecostalismo e, no caso 3, a várias denominações. Como uma religião de forte proselitismo, é natural que, entre seus quadros, figurem pessoas que já possuíam ou possuíram alguma prática religiosa anteriormente a exemplo do próprio Edir Macedo, que foi católico, umbandista, membro da Igreja Nova Vida antes de se tornar líder da Igreja Universal.

O fluxo e refluxo entre as diversas denominações religiosas, entretanto, não é fenômeno recente, ele apenas recrudescer na modernidade. O trânsito religioso, no Brasil, acentuou-se bastante desde o surgimento da terceira onda de expansão pentecostal, na década de 1970, e com os novos usos das tecnologias da informação na busca por uma maior abrangência das mensagens de conversão proferidas por líderes de igrejas como a IURD, Igreja da Graça, Sara Nossa Terra, Renascer em Cristo, entre outras.

Entretanto, para entendermos a formação da identidade cultural da Igreja Universal, precisaremos, como nos advertiu Heitor Canclini (2008), compreender o processo de hibridação presente nesta igreja e isso começa a se desvelar, a partir do momento em que nos debruçamos sobre o trânsito religioso brasileiro, uma vez que a formação da doutrina iurdiana tem por base primeiramente as experiências religiosas de seu líder máximo, o Bispo Macedo, um exemplo alegórico do fluxo de indivíduos pelas diversas confissões religiosas no Brasil.

Questões acerca do trânsito religioso no Brasil contemporâneo.

“Qual a sua religião?”. Em Face dessa pergunta feita pelo Censo de 2000⁴² do IBGE, surgiram cerca de 35.000 respostas diversas. Após extenso trabalho de crítica, classificação e análise dos dados, o número foi reduzido para 500 respostas. Reagrupadas e “enxutas”, logrou-se redundar em uma tipologia de 144 classificações de diferentes religiões no Brasil. Esses dados refletem a pluralidade de crenças existentes em território nacional. Porém, para fins de representatividade, essas confissões religiosas podem ser congregadas em três grandes blocos: *católicos*, compreendendo 73,8% da população; *evangélicos*, em torno de 15,45% e os “*sem religião*”, que totalizaram 7,3%.

De posse de tais números representativos, segue-se uma parcela menor de aspirações religiosas: *espíritas kardecistas*, com 1,4% da população; *religiões afro-brasileiras*, com 0,3% e “*outras religiões*”, com 1,3%. Apareceram também judeus e muçulmanos, estes e aqueles, porém, alcançando pouca representatividade frente às religiões majoritárias.

Tais percentuais tornam-se muito mais significativos quando comparados com os resultados do Censo anterior, o de 1990, mostrando o recrudescimento ou esvaziamento de determinados grupos religiosos. O percentual de católicos, por exemplo, caiu 10% enquanto o de evangélicos e o de “sem religião” cresceram 6,4% e 2,5% respectivamente.

Esses dados indicam uma tendência para o pluralismo e para a diversidade religiosa e, muito mais, para o constante fluxo e refluxo de fiéis entre as diversas religiões. Os números refletem um quadro de multiplicidades de ofertas religiosas e liberdade de escolha, fruto das tendências modernizantes e do aumento do individualismo e de sua subjetividade.

A pós-modernidade dissolveu, principalmente nos grandes centros urbanos, as bases sólidas que retinham as noções rígidas de sagrado, permitindo que seus conteúdos fluíssem, como líquidos, mais livremente, adequando-se às rápidas mudanças culturais e lançando as bases para o exercício do direito de mudança (perfeitamente reversível) de confissão religiosa.

⁴² Dados do Censo 2000. Capturado de www.ibge.gov.br.

Passagens de uma fé sólida a uma fé líquida

Durante a Idade Média, o catolicismo romano deteve o monopólio da fé do Ocidente. Essa hegemonia, apenas interrompida eventualmente por seitas heréticas e sem expressividade numérica significativa, foi solapada pela Reforma Protestante, no início da Idade Moderna. Entretanto, a mudança de fé e o proselitismo não aconteciam sem múltiplos conflitos: com o Estado, com a Igreja (católica ou protestante) e com a própria consciência. Cada aspiração religiosa arquitetou, à sua maneira, os meios para a manutenção das respectivas fé. A Igreja Católica, por exemplo, instituiu, burocrática e racionalmente organizados, os Tribunais do Santo Ofício, que funcionaram, durante todo o período moderno e início da contemporaneidade (1822, em Portugal), na Espanha, na Itália e em Portugal. Processos inquisitoriais eram instaurados nos demais países da Europa. Entretanto, não mantiveram a estrutura de uma instituição racional, organizada e hierarquizada, orientada para fins, como nos locais citados acima. No protestantismo, as culpas de fé eram julgadas por tribunais formados a partir de denúncias ou suspeitas de heresia, sendo dissolvidos logo após a apuração dos casos com a conseqüente condenação ou absolvição dos suspeitos.

Com o advento do Século das Luzes, as acusações de misticismo, bruxaria e superstições deram lugares às comportamentais: bigamia, sodomia, bestialidade, blasfêmia, entre outras, como resultado da constante racionalização e desmistificação da vida. Com o passar dos séculos, os Estados Nacionais do Ocidente se secularizaram, reivindicando o *status* de “laico” e guiando suas leis e administração de acordo com princípios filosóficos e científicos que não mais se fundamentavam em um conhecimento dogmático e revelado.

O controle direto da religião sobre o Estado foi dissolvido pela liquidez dos tempos modernos. O novo discurso da modernidade ansiava por dominar intelectualmente a fundação social, fornecer um contexto racional para a totalidade da história e basear, nesse contexto, um projeto de emancipação global. Os antigos sólidos pré-modernos necessitavam, então, ser derretidos: a política, a vida, a ética e, finalmente, a religião. “Clamavam pelo esmagamento da armadura protetora forjada

de crenças e lealdades que permitiam que os sólidos resistissem à liquefação” (Bauman, 2001:08).

Essa capacidade de liquefação passou do “sistema” para a sociedade em várias de suas instâncias, incluindo as decisões e convicções pessoais. A liquidez pós-moderna domina agora não somente a política como também as políticas da vida individual. A nova fluidez da atualidade solicita repensar os antigos conceitos e identificar a crise das metanarrativas, que outrora forneciam as bases da sociedade e da política.

Segundo Laclau (1992), a pós-modernidade “introduz uma opacidade na mediação e transparência das categorias”, fazendo com que os conceitos não consigam mais se adequar ao que se convencionou chamar “real”, não negando, entretanto, o conteúdo dos projetos da modernidade, mas mostrando sua vulnerabilidade perante a pluralidade de contextos. Concebendo a modernidade como um enfraquecimento do caráter absolutista de certas narrativas, podemos concluir que a liquefação da modernidade chegou também ao campo religioso, visto que o caráter inato de uma pretensa naturalidade da religião na forma de ser do homem foi uma insinuação de uma vontade de autolegitimação eclesiástica como explicação da religiosidade, subjugando, desta forma, a religiosidade ao poder de dissolução das sólidas estruturas da religiosidade. Assim sendo, o cristianismo, como uma narrativa de tipo específico, não-científico, também está sujeito às mesmas crises de legitimação e adequação. Se a situação pós-moderna contesta o *status* e a lógica da construção da diferenciação e a escolha das identidades sociais e culturais, sabendo que não se funda na simples rejeição da modernidade, a constituição de uma identidade religiosa pós-moderna permitirá não somente o fluxo entre diferentes religiões, mas também significará a formação de novos tipos de religiosidades baseadas na capacidade de convívio pacífico ou contraditório, no indivíduo pós-moderno, de diferentes concepções de mundo pautadas em diferentes, e muitas vezes paradoxais, visões religiosas. Lançam-se, dessa forma, as bases para a contestação dos paradigmas religiosos tradicionais e a formação de novos tipos de religiosidades, criando uma acentuada liberdade de escolha e maior oferta de filiações religiosas que possam se adequar às constantes mutações culturais.

O hibridismo cultural entre diferentes povos que formaram o Brasil, durante toda a história brasileira, permitiu que se fundissem modos de vida e concepções de mundo

presentes todo o tempo, desde a conquista européia⁴³, e acentuadas nas últimas décadas graças à “situação pós-moderna”.

Embora o número de católicos permaneça elevado, totalizando cerca de 125 milhões de pessoas, há de se considerar a “dupla (ou mais) pertença”, como resultado daquele indivíduo pós-moderno multi-identitário, fazendo com que muitos adeptos de “religiões misturadas” se denominem católicos, embora suas crenças sejam construções individuais feitas a partir de múltiplas experiências religiosas. Assim sendo, no Brasil, parece ser mais significativo os modos de crença que as religiões nominais. Um grupo bastante significativo, que sinaliza uma coexistência de crenças indicando a vivência de uma estrutura pré-moderna mais baseada no rito e no mito, é o de católicos não-praticantes, constituindo aqueles fiéis que apenas se batizam, casam e são enterrados segundo os rituais da Igreja, mas que mantêm um cotidiano permeado por várias práticas e concepções não-católicas.

Um exemplo emblemático desse sujeito religioso pós-moderno pode ser encontrado no filme “O pagador de promessas” (1962), de Anselmo Duarte. No filme, o personagem principal, Zé do Burro, faz uma promessa a Santa Bárbara, para que esta salve o seu burro, que está doente. Com a cura do animal, o homem parte para cumprir seu compromisso: levar, nas costas e a pé, uma pesada cruz de madeira até a igreja de Salvador. Ao chegar ao seu destino, o encontra a resistência do padre Olavo, que se nega a permitir sua entrada na igreja, pelo fato da promessa ter sido feita em um terreiro de Umbanda.

A película nos mostra, em seu transcorrer, os sentimentos sinceros de Zé do Burro, sua devoção e, principalmente, seu sincretismo inocente, ainda que o mesmo se considere nominalmente católico. Por analogia clara, percebemos que o personagem do padre simboliza as estruturas rígidas da modernidade, enquanto que o pagador de promessas nos mostra sua múltipla e facetada fé religiosa afro-católica, revelando o sujeito descentrado e fragmentado de que fala Stuart Hall, em “A identidade cultural na pós-modernidade” (1998).

Fluxo e refluxo nas religiões do Brasil

⁴³ Para constatar isso, basta ver Sônia Siqueira, em seu livro “A inquisição portuguesa e a sociedade colonial”, onde a autora mostra que uma das maiores dificuldades da Metrópole, nos primeiros séculos da colonização, foi combater a heterodoxia entre as crenças indígenas e o catolicismo romano.

Em números absolutos, podemos afirmar que os católicos perderam o maior número de adeptos. Esses dados demonstram no Brasil aquilo que ocorre em todo o globo: a crise das religiões majoritárias graças ao crescimento da liberdade religiosa no espaço público. Entretanto, ainda é cedo para falarmos de um “futuro evangélico para o Brasil”, visto que o segmento dos “sem religião” surge como força relativizante na disputa católicos x protestantes. Somem-se a isso as reações católicas contra a perda de fiéis: as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e a Renovação Católica Carismática (RCC), sendo este último um grande expoente das transformações culturais da atualidade, com a incorporação de um modelo de culto semelhante aos pentecostais. Preferencialmente, ao sair do catolicismo, o indivíduo opta pelo pentecostalismo, em primeiro lugar, e pelos “sem religião”.

Os espíritas-kardecistas fluem de volta para os católicos ou escolhem ficar “sem religião”. A opção pelo catolicismo em primeiro lugar pode ser encontrada no fato desta ser uma religião tradicional de onde se originou a maioria dos adeptos dos outros cultos e, principalmente, pela afinidade identitária com que muitos espíritas se enxergam, pois na sua visão, nunca deixaram de ser católicos, e as práticas de ambas as confissões, segundo esses “católicos-espíritas” não são excludentes, podendo o indivíduo optar por uma ou outra identidade, dependendo simplesmente da ocasião. Os afro-brasileiros, quando saem de sua religião, escolhem ir para o catolicismo ou, preferencialmente, ficar “sem religião”.

Se o catolicismo figura como “doador universal”, os “sem religião” fazem o papel oposto, funcionando como “receptor universal” de todas as confissões religiosas, sendo este evento explicado pelo caráter secularizador da sociedade brasileira. Esse fluxo, todavia, não implica em uma caminhada rumo ao ateísmo, pois muitas pessoas compõem o próprio repertório particular de crenças e práticas religiosas, sem necessariamente estarem vinculadas a alguma religião ou instituição.

Um dos exemplos atuais mais significativos de composição desses arranjos particulares é formado pelos circuitos esotéricos e neo-esotéricos, cuja religiosidade não se expressa prioritariamente pela filiação a uma instituição, mas é definida por um determinado estilo de vida, fenômeno muito presente nas classes média e alta dos grandes centros urbanos.

A maior parte dos protestantes históricos (79,5%), quando abandona sua crença, passa para os “sem religião”, como um resultado da tendência secularizante

dos conteúdos específicos do protestantismo histórico. O protestantismo histórico obteve, segundo dados do último Censo, queda de seus membros em detrimento das aspirações pentecostais. Uma primeira explicação para o abandono da religião tradicional pelos protestantes se deve ao “cansaço religioso”, fenômeno compreendido pela fé solitária, a exclusiva dependência individual tanto quanto à ética quanto à salvação, bem como o contínuo envolvimento nas atividades da igreja, como dever inelutável.

As estruturas das religiões tradicionais, tanto o catolicismo quanto o protestantismo histórico, demonstram a rigidez de um mundo que se descentra, tornando-se, muitas vezes, um fardo pesado para o florescimento de uma identidade pós-moderna, fazendo com que seus fiéis migrem para denominações cujo discurso se aproxime do discurso pós-moderno.

Os pentecostais protestantes aparecem como grupo de maior crescimento percentual, juntamente com os “sem religião”. Seu maior campo de colheita é o catolicismo. Os pentecostais pouco atraem os kardecistas – o que se explica pelas diferenças sociais que caracterizam estes segmentos –, mas confrontam-se com algumas de suas idéias como espíritos de mortos e reencarnação.

Os afro-brasileiros, por sua vez, estão na esfera de ação dos pentecostais por serem alvos privilegiados da evangelização e modelo simbólico religioso a ser combatido. Dentro da esfera pentecostal, podemos encontrar um grupo de formação recente: os neopentecostais, que se encontram em franca expansão em todo território nacional e no mundo. Para se ter uma idéia, a Igreja Universal do Reino de Deus, exemplo emblemático de aspiração neopentecostal, está presente em 171, enquanto que a empresa multinacional de fast-food, McDonalds, encontra-se em 115. A Igreja Universal construiu uma religiosidade que condenou – e ao mesmo tempo validou – os conteúdos de outras religiões, contudo, paradoxalmente, assimilou as formas de apresentação e certos mecanismos de funcionamento de práticas encontradas particularmente na umbanda. Ela ficou mais semelhante à religiosidade adversária ao construir um sincretismo às avessas, que associou as entidades da umbanda e orixás do candomblé ao pólo negativo do cristianismo: o diabo.

Se originalmente os universos foram formados em contextos diferentes, a interação (produto do trânsito de pessoas e idéias) gerou uma religiosidade que mistura exus com glossolalia, exorcismo com transe, de tal maneira que se

estabeleceu uma continuidade pela qual as entidades conseguiram transitar e esses universos puderam, pelo transe, se comunicar. Os pares negação/inversão e assimilação/continuidade são os mecanismos fundamentais pelos quais se processaram essa antropofagia religiosa. Graças a esses binômios, a Universal pôde manter o proselitismo de fiéis e, ao mesmo tempo, ser sincrética com outras crenças, que, juntamente com os infortúnios vividos pela população brasileira, formam o alimento constitutivo do seu simbolismo religioso. Essas características incorporam muito bem, pela ressignificação e conformação de símbolos, aquela identidade pós-moderna, conciliando uma crise de identidades fragmentadas, abrigando-as sob uma identidade neopentecostal pós-moderna, congregando os múltiplos sistemas de significação e representação cultural, como resultado de mudanças estruturais e institucionais.

A crescente busca pela filiação religiosa pentecostal e neopentecostal também sinaliza uma busca por segurança na atualidade, através da figura da comunidade religiosa. Essas denominações se caracterizam por um forte sentimento de pertença e de grupo, onde os indivíduos, em troca de sua liberdade, associam-se uns aos outros. Estar na comunidade significa ter apoio contra um inimigo comum, que, no caso das igrejas neopentecostais, é o diabo, como mencionado acima.

Não se pode ter segurança e liberdade ao mesmo tempo. Ao aderir à comunidade, adere-se também às suas crenças e ao seu estilo de vida, correndo-se o risco de ser expulso caso não se aja de acordo com as regras vigentes. No neopentecostalismo da Igreja Universal, por exemplo, observamos o exercício de um poder extraterritorial que supera a capacidade de controle do modelo de Panóptico⁴⁴. Nesta igreja, o indivíduo possui a segurança da comunidade, simbolizada pelos cultos, pelas orações, manifestações do Espírito Santo, milagres, etc, mas seus movimentos e liberdade de ação estão restritos pela conformação dos valores ali vigentes, sem a necessidade de vigias ou paredes reforçadas, bastando semear na consciência do fiel a constante presença do maligno e dos olhos de Deus.

Na pós-modernidade, os seres humanos se ocupam daquilo que lhe importam, dos problemas que podem resolver. Assim, as religiões tradicionais, voltadas para temas transcendentais e de pouca ou quase nenhuma tangibilidade, perdem seus

⁴⁴ Modelo utilizado por Michel Foucault e citado por Zygmunt Bauman, em *Modernidade Líquida*, para ilustrar um modelo de controle social rígido e inelutável.

adeptos para formas de religiosidade que se proponham a temas mais terrenos, ou perdem aderentes para a ausência de religiosidade.

O fundamentalismo e a rigidez das doutrinas das religiões majoritárias constituem um embaraço para a formação e fluidez das identidades fragmentadas e descentradas da pós-modernidade e um obstáculo a ser diluído no processo de formação de uma modernidade cada vez mais líquida, na qual a velocidade das transformações tem por conseqüência o surgimento de confissões religiosas voltadas para essa acelerada mudança de cenário cultural.

A transitoriedade da fé individual, os frágeis compromissos e laços estabelecidos com determinada doutrina religiosa, a pluralidade de crença e práticas pelo indivíduo e o abandono de uma confissão transcendente, como resultado da secularização e da liberdade de escolha, são resultados da erosão sofrida pela narrativa cristã no decorrer da construção de um discurso pós-moderno cuja permeabilidade, por novos e múltiplos contextos, necessita de uma estrutura capaz de reter, pelo tempo necessário, os conteúdos de uma realidade constantemente plural, fragmentada e descentrada.

A construção da identidade Universal do Reino de Deus

“Quando aceitei Jesus na Igreja Universal, consegui deixar o cigarro e até as farras de finais de semana. Desde então, tenho dedicado minha vida à Palavra de Deus e aos trabalhos da igreja”.

“No dia em que me converti, também fui liberta dos demônios, pois era uma jovem muito namoradeira e não assumia compromissos sérios. Hoje, sou noiva de um servo de Deus e já estamos pensando em marcar a data de casamento”.

“Quando aceitei Jesus em meu coração, todas as portas se abriram para mim. Alguns amigos da época em que eu era do mundo se afastaram. Fazer o quê, né? Jesus hoje é meu melhor amigo”.

Os três depoimentos acima, coletados na sede da Igreja Universal em João Pessoa, referem-se à conversão dos indivíduos entrevistados. No meio protestante em geral, assim como nas igrejas neopentecostais, tal evento também é conhecido como “novo nascimento” e tem como fundamento a passagem bíblica presente no

evangelho de João, capítulo 3, versículo 3, em que Jesus instrui Nicodemos, um sábio entre os judeus, de que, sem o novo nascimento, qualquer pessoa “não pode ver o reino de Deus” (João 3:3).

Para o crente, o novo nascimento, ou conversão, sinaliza o fim de sua vida pregressa, uma ruptura com um modelo de vida ao qual ele estava habituado e do qual abdica, para viver segundo as premissas bíblicas e da denominação a que se filia. Nas igrejas protestantes tradicionais, esse ato se resume ao momento em que, no culto, publicamente, o indivíduo ergue a mão atendendo ao apelo que o pastor faz após a pregação. Na igreja universal, entretanto, tal passagem pode abranger não somente esse momento, mas inclui também o exorcismo e a cura, os quais estudaremos posteriormente. Centremo-nos, por hora, no momento de conversão, que dá início ao processo de construção identitária na IURD.

Existindo como receptor universal de fiéis de todas as confissões religiosas, a Igreja Universal torna-se um universo plural de crenças e práticas identitárias que se organiza em torno de uma doutrina extremamente verticalizada pela liderança da igreja. Diferentemente das igrejas tradicionais, em que a conversão é, muitas vezes, radical, o fiel iurdiano sente-se mais confortável, pois ainda é possível conservar traços de suas identidades anteriores. Para isso, basta observamos, por exemplo, que não se exige que a pessoa restrinja seu repertório musical às canções evangélicas, mas a própria igreja, em um culto denominado “Corrente do amor”, incorpora baladas românticas seculares e momentos de paqueras entre seus membros.

No que se refere ao processo de conversão protestante, Hulda Stadtler observou que “demanda de todos os seus membros a observância sistemática das obrigações para com a doutrina e o comportamento, e o controle dessas obrigações está institucionalizado por comissões de supervisão” (Stadtler, s/d, p. 2). As formas de controle sobre o fiel se dão em duas instâncias: a pessoal e a institucional. Ao se vincular a uma igreja pentecostal fundamentalista ou protestante tradicional, o indivíduo se submete ao meticuloso e sistemático estudo da Bíblia, com a memorização de versículos e passagens dos textos sagrados, e, muitas vezes, aos trabalhos de comissões especialmente designadas para orientar e conduzir o novo convertido nos caminhos doutrinários da sua nova igreja.

Essa reflexividade, entretanto, como afirma Giddens, é um traço peculiar da modernidade tardia; para ele, “todos os homens monitoram continuamente as

circunstâncias de suas atividades como parte do fazer o que fazem” (Giddens, 2002: p. 39). Tal reflexividade inerente, porém, é radicalizada ao extremo no que concerne à adesão religiosa pentecostal, pois todas as ações devem remeter a um comportamento cristão exemplar e cuja inspiração pode ser encontrada na pergunta exaustivamente formulada pelo crente: “que Jesus faria em meu lugar?”.

Tal nível de envolvimento acarreta necessariamente em uma nova estruturação do raciocínio e, por conseguinte, da conduta diária. Para alguns autores, tal esforço produz o que Antônio Gouvêa Mendonça chama de “cansaço de religião” (Mendonça, 2006, p.91), que acarreta, diversas vezes, o abandono de determinadas confissões. Isso se mostrou claro, quando entrevistamos um vigilante, ex-membro da Assembléia de Deus, na cidade de Bayeux: *“Saí da igreja, porque era muito difícil: sempre tinha que dar certas satisfações aos irmãos; não podia jogar minhas peladas nem andar de bermuda, não podia ser amigo das pessoas do mundo”*.

Na Igreja Universal, esse nível de comprometimento se traduz de duas formas menos radicais: a presença nos cultos e a fidelidade nos dízimos e ofertas. No que se refere à conduta diária da vida, observamos as mudanças estudadas no primeiro capítulo e um modelo de santificação menos penoso, posto que o ideário da igreja sinaliza um certo alinhamento com as práticas seculares da modernidade tardia. Basta que, para isso, captemos o posicionamento favorável da igreja, por exemplo, no que se refere ao aborto, à participação em movimentos sociais e no usufruto material do resultado do trabalho do crente.

O novo nascimento fornece ao crente um forte sentimento de acolhida e, posteriormente, de pertença. É a partir do sentido do novo nascimento, incluindo a tríade conversão, exorcismo e cura (Bonfatti), que se assume uma nova significação e uma orientação de vida que muitas vezes é ausente nestes tempos de rápidas transformações e mutações de valores. Tem-se em mente, nos discursos proferidos, a porta de entrada para um novo sistema simbólico e paradigmático que inclui, como dissemos, a arquitetura de uma nova identidade que, na prática, abriga sob si movimentos identitários comuns ao cotidiano do fiel e a sua história de vida.

Ao tratarmos de conversão, exorcismo e cura, confrontamo-nos com um problema conceitual bastante comum quando se refere a confissões religiosas, posto que essas três noções se entrelaçam. Mariza Soares, por exemplo, não diz que o exorcismo está ligado necessariamente à conversão, mas pode ser entendido como

“cura milagrosa (Soares, 1990). Cecília Mariz diz que “converter é curar” (Mariz, 1994c, p.86). Mônica Barros afirma que “cura e libertação estão intimamente relacionadas” (Barros, 1995, p. 112).

Apesar desse imbricado entrelaçamento conceitual o qual pode gerar mesmo alguma confusão, chama-nos atenção o fato desses três processos ocorrerem independentemente entre si e por produzirem, pelas peculiaridades de sua ritualística e significação, processos de identificação e diferença e que esses três elementos podem ser encontrados de forma distinta na fala dos próprios fiéis, posto que nem todos, por exemplo, passaram pelo exorcismo.

O próprio impacto psicológico do novo nascimento, que abrange a tríade supracitada, já produz, em si, o sentimento de verdade e coerência presente nas experiências simbólicas envolvendo o sagrado. Para o crente, como constatamos em nossas entrevistas, esse processo foi, durante todo o tempo, dirigido por Deus e, como se observou em uma das falas, “tudo contribuiu para que eu [o fiel] aparecesse na igreja naquele dia e ouvisse a mensagem que foi direcionada especificamente para mim [grifo nosso]”. Vemos também nesse relato um sentido de individualização do crente, posto que Deus se dirige não à multidão que se encontra na igreja, mas a uma pessoa específica. Com a “radicalização desse aspecto da modernidade” como uma das características da contemporaneidade, nada mais promissor que sentir-se único e especial enquanto criatura de Deus. Como afirma Giddens, “a idéia de que cada pessoa tem um caráter único e potencialidades sociais [...] é alheia à cultura pré-moderna” (Giddens, 2002, p. 97).

Exorcismo e o nascimento do “eu” autêntico.

O exorcismo implica, assim como a conversão, uma nova postura diante da vida. É um dos momentos em que o indivíduo abandona um “estilo de vida” (Giddens, 2002) e passa por um processo de construção de auto-identidade completamente novo que resultará em um outro estilo.

O sentido de “estilo de vida” nos é bastante útil, pois é basicamente disso que trata a conversão. Porém, havemos que distinguir os estilos de vida antes e depois da conversão e do exorcismo. Por definição, Giddens diz que estilo de vida pode ser entendido como “um conjunto mais ou menos integrado de práticas que um indivíduo abraça” e “envolve um conjunto de hábitos e orientações” (Giddens: 2002: pp 79 e

80). Convém lembrar que qualquer que seja o estilo de vida optado e/ou condicionado, ele envolve uma série de pluralidade de escolhas. As circunstâncias que abrangem essas escolhas tomam aspectos diferentes em estilos de vida diferentes, mas percebemos como a IURD consegue conciliar alguns desses aspectos.

Um estilo de vida neopentecostal restringe especialmente a pluralidade de escolhas, uma vez que possui diretrizes normativas claras e específicas sobre que decisões se pode e se deve tomar. O desconforto, por exemplo, gerado pelo confronto de situações que se oponham a esse estilo de vida é sanado de duas formas possíveis: Primeiro, evitar se deparar com essas mesmas situações confrontantes na medida em que a totalidade da vida espiritual encontra-se no ambiente da igreja; segundo, quando essa oposição for inevitável, fazer o crente entender que isso deriva simplesmente da vontade de Deus para sua edificação. Assim, tendo a pluralidade de escolhas restrita e o desconforto causado pelas situações de escolha justificados, a IURD alcança “a emancipação de situações de opressão”, pois este, segundo Giddens, é “meio necessário de ampliar o alcance de certos tipos de opção por estilo de vida” (Ibidem: p. 84). Um homem, professor de ensino médio em uma escola pública do estado, deu o seguinte testemunho: “hoje, minha vida é trabalhar, cuidar da família e ir à igreja. Deixei essa coisa de beber e sair pra farrar, graças a Deus. Minha alegria hoje é Jesus e viver em sua casa”.

Na Igreja Universal, são comuns os rituais de expulsão de demônios. Embora a manifestação espiritual de entidades diabólicas possa, segundo a igreja, acontecer a qualquer hora e em qualquer lugar, existe uma reunião determinada em que elas ocorrem: chama-se “Corrente da Libertação”. Transcrevemos aqui um diálogo ocorrido entre um pastor e uma mulher considerada possesa, em um desses cultos:

[...]

Pastor: Quem é você? Fala teu nome, condenado!

Entidade: Meu nome é Pomba-Gira.

Pastor: Como você entrou na vida dela?

Entidade: Macumba! Macumba!

Pastor: O que você quer na vida dela, demônio?

Entidade: Eu quero destruir a vida dela, da família dela!

Pastor: O que você faz de mal pra ela?

Entidade: Eu encho ela de vícios. Ela trai o marido, esquece os filhos. Ela bebe, ela fuma, ela falta no trabalho. Ela é minha! Ela é minha!

[...]

Invocando a autoridade do nome de Jesus, o pastor finalmente expulsa o demônio, e a mulher, exaurida, é amparada pelos obreiros da igreja. Para finalizar o ritual, o pastor faz uma oração de agradecimento a Deus.

Nesse trecho, já podemos perceber a hibridação religiosa da IURD, partindo de algumas observações: a não-negação da validade da macumba e o envolvimento direto de uma entidade da umbanda, no caso, a Pomba-Gira.

No ritual, ocorre a destruição do falso “eu”, representado pela influência da entidade, e dá-se início à reestruturação de uma identidade relacional, estruturada na negação do “eu” anterior o qual é, agora, o “outro”. Estrategicamente, e aqui não discutimos intencionalidade e sim o sucesso de sua implantação, o novo indivíduo que surge após o exorcismo não se aparta em sua totalidade do anterior, uma vez a igreja conserva em suas práticas alguns dos elementos contidos nas crenças que busca negar. Vale igualmente salientar que o crédito dado aos poderes malignos também tem forte apelo ao psicológico do crente. O mal é, segundo Bonfatti, na IURD, “uma dimensão extremamente real, vivida e reafirmada todos os dias” (Bonfatti, 2000: p. 95).

Cabe aqui falarmos do segundo descentramento do sujeito ao qual se refere Stuart Hall (2006) em “A identidade cultural na pós-modernidade”. Tratando de questões referentes ao inconsciente e à construção do eu, Hall nos lembra que, para Freud e seus posteriores leitores, a identidade é formada através do tempo e possui aspectos contraditórios e não-resolvidos. Aqui, interessa-nos falar de um eu bom e um eu ruim, posto que suas definições podem abranger outras contradições identitárias. Na prática do exorcismo, o crente vivencia conscientemente a separação entre seu eu bom e seu eu ruim personificado na figura do demônio.

Essa separação permite vivenciar a característica relacional das identidades, pois cria-se um “outro” que, a partir de então, torna-se a negação do eu autêntico surgido após o exorcismo. O “outro” não desaparece completamente de cena, porque, como é enfatizado nos discursos proferidos pelos pastores, o outro eu, o eu ruim, está sempre “bramindo como um leão, procurando a quem possa tragar”. Um fiel nos disse que “não gostaria de voltar a ser aquela pessoa briguenta e reparigueira”(sic) e que “fazia isso porque o diabo atormentava” e que também é agora “uma nova pessoa”.

Percebe-se, assim, o que Hall chama de quarto descentramento do sujeito. Esse descentramento baseia-se na ideia foucaultiana de “poder disciplinar”. Para Hall,

o poder disciplinar descentra, uma vez que individualiza mais ainda, por meio da vigilância e regulação constantes, o sujeito. Na Universal do Reino de Deus, isso acontece, porque o sujeito, uma vez liberto do diabo, não está livre de sua influência em nenhum momento.

Mesmo após passar pela conversão e pelo exorcismo, o crente precisa estar em constante observância de seu comportamento, das leis de Deus e da doutrina da igreja. O “outro” foi extirpado, mas permanece como possibilidade de retorno a uma origem pecaminosa, e a solução para evitar isso está de posse dos pastores, que delegam poderes e detêm os conhecimentos necessários, para reconhecer e combater o mal.

Em um outro depoimento, uma fiel relatou que “havia uma moça que manifestava demônio toda vez que vinha no culto” (sic) e que “o pastor disse que isso acontecia, porque ela sempre dava abertura para o diabo” e que “por isso, ela vivia cheia de problemas e das doenças, arrumando homem em tudo quanto é canto” (sic). Vemos nesse testemunho um entrelaçamento entre processo de cura e exorcismo, uma vez que a moça de quem se fala “não é da igreja e só faz umas visitas de vez em quando”, ficando, portanto, excluída a conversão e nos mostrando a possibilidade múltipla de rearticulação entre esses três processos ou entre dois deles.

Cura como formação de identidade e diferença.

Entendemos por “cura”, no contexto da Universal do Reino de Deus, a resolução definitiva de males, físicos, mentais e sociais, que provoquem sofrimento ou desconforto no indivíduo. Cabe, nessa conceituação, a cura de doenças físicas e psíquicas, a reestruturação financeira e a união espiritual entre Deus e o fiel. Diferentemente do exorcismo, a cura tem um alcance mais abrangente, posto que o próprio ato de expulsar um demônio também significa um ato de trazer cura. Para Bonfatti, “na IURD, todas as doenças são vistas como divinas e, por assim serem, somente numa dimensão divina podem ser tratadas ou lidadas” (Bonfatti, 2000, p. 130).

Para a IURD, o mal é exterior ao indivíduo e (diferente de certas igrejas do protestantismo histórico em que a culpa pelos males sofridos recai sobre o livre arbítrio do crente, que decidiu voluntariamente praticar o desvio) por isso, independe muitas

vezes do crente ser afetado por determinada doença. A questão, assim, traduz-se em querer ou não permanecer enfermo e, somente após a cura, assumir a responsabilidade pela influência maligna em sua vida. Para Pierre Sanchis, o crente da IURD “liberta em parte a consciência de sua responsabilidade moral” (Sanchis, s/d, p. 2).

Analisaremos como os processos de cura divina engendram processos de identidade e diferenciação e, a partir de então, como se estruturam as relações de poder que advêm da interação lingüística entre binários opostos.

“Pare de sofrer”. Esse é o *slogan* visto por milhões de pessoas que sintonizam suas televisões e aparelhos de rádio nos programas da Igreja Universal. As chamadas abrangidas por esse apelo remetem aos mais variados sofrimentos de nossa sociedade atual: depressão, doenças, problemas financeiros, problemas psicológicos, divórcio, desemprego, entre outros. Para a liderança da igreja, todos esses males são considerados de origem espiritual e são tratados como doença. Na IURD, para toda doença existe a possibilidade de cura.

Em seu livro “Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?”, o Bispo Macedo desvela o universo espiritual a que o mundo material está inevitavelmente submetido. Baseado na premissa de que “Deus nos criou para uma vida abundante”, e abundante adquire aqui um sentido que ultrapassa o de prosperidade material, o líder máximo da IURD aponta os problemas, e o conseqüente sofrimento, como resultados da influência do mal sobre a humanidade. Para ele, o homem sem Deus é um ser doente.

É interessante perceber, nesse discurso, uma estratégia de diferenciação e identificação que ocorre simultaneamente. Segundo Tomaz Tadeu da Silva (2007), identidade e diferença são interdependentes e resultam do ato de criação lingüístico. Ao dizer “você é doente”, o Bispo Macedo lança também vários não-ditos: “você não é saudável”, “você precisa de cura”, “você precisa de salvação”. Como todo enunciado da fala, ela também esconde.

Tratando identidade e diferença como relações sociais, Silva explicita que essas relações demonstram, na verdade, relações de poder. Dessa feita, identificação e diferenciação não podem ser considerados processos inocentes, posto que traduzem a vontade de diversos grupos sociais terem acesso a bens sociais, simbólicos ou materiais:

São outras tantas marcas da presença do poder: incluir/excluir (“estes pertencem, aqueles não”); demarcar fronteiras (“nós” e “eles”); classificar (“bons e maus”, “puros e impuros”, “desenvolvidos e primitivos”, “racionais e irracionais”); normalizar (“nós somos normais; eles são anormais”) (Silva, 2007, pp. 81, 82).

Ao afirmar “pare de sofrer”, a IURD diz implicitamente “você tem a doença; nós, a cura”. Com isso, demarca-se uma fronteira representada pelos pronomes “nós” e “você” e suas implicações sociais referentes às relações de poder. Tal classificação está alinhada com a capacidade de demarcar novas posições do sujeito e sua capacidade de circulação entre essas fronteiras delimitadoras e delimitadas. Em depoimento, uma fiel afirmou que “quando se entra verdadeiramente na igreja, todas as mazelas vão embora” e que seu marido “possuía um coração duro, porque não entendia as mensagens e as coisas boas da igreja”. Para ela, seu marido está hierarquicamente em posição inferior, pois se encontra fora das fronteiras demarcadas pelo discurso identificador e diferenciador da liderança da igreja.

O universo classificatório lingüístico da IURD é primordialmente binário: céu e inferno, Deus e diabo, saúde e doença, riqueza e pobreza, salvos e perdidos. Para Jacques Derrida (1991), essa é a principal forma de classificação, pois cria duas classes polarizadas. Curar significa separar o mundo entre sãos e doentes. O binarismo opositivo derivado daí cria um termo que recebe valor positivo em detrimento da negatividade de seu outro, no caso o doente. Nós, os curados, e eles, ou você, os doentes, são fixados como normal e anormal, respectivamente. A normalização implica na fixação de uma identidade desejável, única, tornando-se, dessa forma, a identidade e suas negações os desvios.

Em um culto de libertação realizado em uma igreja da periferia de João Pessoa, o pastor convida a congregação para ir à frente receber oração. Percebendo que algumas pessoas ainda permaneciam sentadas nos bancos, o sacerdote proferiu o seguinte discurso: “Você que ficou de fora desta corrente, não seja covarde, seja valente! Deus não escolhe os medrosos! Os patriarcas de Israel não se acovardaram diante do inimigo, eles foram homens de fé, homens corajosos!”. Vemos claramente o uso abusivo dos binarismos e a valoração positiva de “os de dentro” (nós), “os corajosos”, “os valentes”, e a negativização de “você”, “os covardes” e “os medrosos”.

Liderança: Weber revisitado.

A Igreja Universal possui uma liderança verticalizada e se centraliza em torno de seu líder carismático. Os membros e os pastores, titulares ou auxiliares, não deliberam acerca da doutrina, que se fundamenta na interpretação bíblica feita pelo próprio Edir Macedo e transmitida ao Conselho Mundial de Bispos, a instância máxima. Todas as publicações passam pelo crivo de alguns bispos responsáveis pela editora e de Macedo.

Ao tratarmos da liderança da Igreja Universal, hierarquia composta basicamente por pastores e bispos, deparamo-nos com uma questão bastante comum tanto na abordagem sociológica quanto na midiática e, por conseguinte, no senso comum: a intencionalidade dos agentes.

Os escândalos financeiros, a abordagem teológica no que diz respeito ao dinheiro e as acusações feitas pelo Ministério Público trouxeram uma carga negativa para a liderança da igreja. A respeito das interpretações acerca da intenção e probidade dos líderes iurdianos, Bonfatti enfatiza que

O que se pode observar é que, de certa forma, elas estão direta ou indiretamente ligadas às teorias que explicam o fenômeno neopentecostal por intermédio das intenções duvidosas de suas igrejas (por exemplo, o exercício de poder e exploração econômica), das quais a IURD é uma das expoentes. (Bonfatti, 2000, p. 32)

Nosso trabalho, entretanto, procurou centrar-se principalmente nas concepções de mundo que são fomentadas e construídas entre os fiéis, desviando o debate das intencionalidades presentes nos discursos da liderança e focando-se nos efeitos produzidos entre os membros da Igreja Universal. Interessam-nos mais a receptividade e os processos de elaboração identitária os quais, apesar de partir da iniciativa de seu corpo dirigente, induzem os indivíduos a se posicionarem de formas específicas enquanto sujeitos receptores desses discursos.

Em “O poder da identidade”, Manuel Castells nos apresenta um problema ao fazer a diferenciação entre papel social e identidade. Para ele, os papéis organizam funções que “são definidas por normas estruturadas pelas instituições e organizações da sociedade” (Castells, 1999, p. 23) e as identidades organizam os significados para os próprios atores, sendo, portanto, autodefinidas. Quando analisamos as identidades da liderança da igreja, recorreremos ao estilo de vida a que optaram, para conciliar,

então, as definições de papel social e identidade. Na verdade, o próprio Castells nos adverte que ambos os conceitos não estão isentos de imbricação, posto que, do ponto de vista dos atores, os pastores, no caso, seus papéis de líder são as mais importantes autodefinições.

Em seus estudos de Sociologia da Religião, Weber apontou três importantes tipos de religiosos: sacerdote, mago e profeta. Conseguimos perceber, por meio das práticas discursivas tanto de fiéis quanto de atores, que esses três tipos identificados por Weber compartilham da autodefinição e papel social dentro dos mesmos sujeitos. Embora alguns desses papéis possam ser muitas vezes conflitantes entre si, o descentramento dos sujeitos na contemporaneidade permite que os atores façam uso deliberado de elementos funcionais e de autodefinição desses três tipos. Assim, os tipos de atividade religiosa dentro do universo iurdiano compõem as identidades dos líderes da igreja.

Em sua análise, Weber procurou delimitar as funções exercidas por cada tipo de religioso ao mesmo tempo em que nos apresentou sua fluidez e, por vezes, contradição. Por tradição, os pastores e bispos são denominados sacerdotes, e aqui encontramos o tipo mais “puro” de autodefinição que acompanha aquela elencada por Weber. Os pastores, ou sacerdotes, assim como observou Weber, estão “a serviço de uma associação com base em relações associativas de natureza qualquer, isto é, como empregados ou órgãos desta e no interesse de seus membros” (Weber, 1999, p 294). Em seguida, visando a universalizar seu conceito, Weber trará uma caracterização mais aprimorada:

Para nossos fins, fazemos mais justiça às diversas e imperfeitas possibilidades de distinção ao tomarmos como característica essencial a adaptação de um círculo especial de pessoas ao exercício regular de culto, vinculado a determinadas normas, a determinados tempos e lugares e que se refere a determinadas associações. (Ibidem, p. 295)

No que se refere ao saber, há transições entre as funções de mago e sacerdote. Organizada em um estrutura hierárquica definida e com uma ética religiosa sistematizada, a IURD, entretanto, não transmite seus saberes de forma racionalizada, como se dá com o modelo de sacerdócio elencado por Weber, mas se aproxima bastante do modelo do mago, baseado em ensino empírico de seu corpo pastoral. A esse respeito, Ricardo Mariano relata que “em sua maioria, [pastores]

titulares e auxiliares não possuem formação teológica em seminários e faculdades de teologia. [...] O aprendizado pastoral se dá na prática” (Mariano, 2003, p. 56). A esse respeito, Mariano no informa:

A igreja, que por vários anos manteve, no Rio de Janeiro, a Faculdade Teológica Universal do Reino de Deus (Faturd), que oferecia cursos básicos (três anos) e de bacharelado (quatro anos), desistiu de prover formação teológica aos pastores quando percebeu que isso, além de gastar inutilmente seu tempo, tenderia a diminuir seu fervor e distanciá-los das demandas imediatas de seus fiéis. (Mariano, 2005, p. 63)

É interessante perceber como elementos de magia e culto transitam com a maior fluidez durante as celebrações. Nos rituais de exorcismo, os demônios são forçados e conjurados por orações e, curiosamente, espicaçados por algum objeto de valor mágico: pode ser uma rosa, um manto, um óleo abençoado, entre outros⁴⁵. Referindo-se a um ritual de exorcismo, um homem de 42 anos, funcionário público de nível fundamental comentou que “bastou o cão olhar para o pastor, que o bicho já começou a se manifestar (sic).

Em todos os cultos, há referência a elementos mágicos chamados de “pontos de contato”. Segundo Macedo, pontos de contatos são “elementos usados para despertar a fé das pessoas, de modo que elas tenham acesso a uma resposta de Deus” (Macedo, 1999, p. 101). Em um depoimento, uma senhora aposentada nos relatou que depois que passou a ungir as portas e janelas de sua casa com o óleo santo de Israel distribuído em uma das celebrações, sentiu que o “marido parou mais de beber e fica mais tempo dentro de casa”. Uma outra mulher, de 49 anos, empregada doméstica, disse que levava, para a casa da patroa, rosas abençoadas pelo pastor, a fim de que houvesse paz naquele lar. Em um culto televisionado, um pastor ensinava a igreja a fazer um óleo santo utilizando ingredientes domésticos de forte valor simbólico tais como sal, arruda, azeite de oliva, entre outros. Segundo o pastor, o óleo santo “alivia as dores do corpo e da alma”⁴⁶.

⁴⁵ Em uma visita feita a uma Igreja Universal no bairro dos Funcionários II, uma possessa foi obrigada a se ajoelhar diante de uma Bíblia aberta e a olhar para ela. Em um outro culto, em outra igreja, o pastor expulsou o demônio utilizando a gravata que usava naquela ocasião.

⁴⁶ Culto televisionado exibido em março de 2008. No programa, o pastor fazia uso de um liquidificador, para misturar todos os ingredientes. Ao finalizar, fez uma oração de imposição de mãos sobre o eletrodoméstico.

Ao nos confrontarmos com a conceituação weberiana de profeta, deparamo-nos com a afirmação de que o profeta não recebe remuneração, mas o caráter primordial de sua função é a vocação e o carisma pessoal. Na IURD, podemos afirmar que o profeta encarna na pessoa de seu líder máximo, o Bispo Edir Macedo.

O processo de formação da doutrina da Igreja Universal está inseparavelmente ligada à história de vida de seu fundador. Edir Macedo possuiu ligações iniciais com a umbanda, foi membro da Igreja Pentecostal de Nova Vida e o posterior rompimento e fundação da Igreja Universal do Reino de Deus. Na qualidade de convertido, Macedo é um profeta, como elucidou Stadtler acima. Como líder, sua identidade de profeta se revela pelo seu carisma pessoal aplicado ao trabalho religioso. Sua personalidade está tão ligada aos trabalhos da igreja que, em nossas entrevistas feitas a não-membros da igreja, ressaltou-se bastante que umas das características mais curiosas da IURD é a semelhança vocal entre os pastores que apresentam programas de televisão e rádio herdada do próprio Macedo⁴⁷.

A autoridade do líder máximo da igreja nos remete a Weber e aos seus tipos de dominação: a dominação tradicional, a carismática e a racional-legal. Sob esse aspecto, a figura do bispo primaz da IURD incorpora emblematicamente o conceito apresentado por Weber:

Denominamos “carisma” uma qualidade pessoal considerada extracotidiana (na origem, magicamente condicionada, no caso tanto dos profetas quanto dos sábios curandeiros ou jurídicos, chefes de caçadores e heróis de guerra) e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extracotidianos específicos ou então se a toma como enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como *líder*. (Weber, 1999, pp 158 e 159)

Para os crentes da IURD, Edir Macedo é o escolhido de Deus para a libertação dos povos. Nem mesmo as acusações que pesam sobre ele afastam essa idéia. Uma professora de educação infantil, de 37 anos, nos contou que “todas as perseguições que o bispo [Macedo] sofre só mostra que ele é um homem ungido por Deus, porque o diabo não joga pedra em árvores que não dá bons frutos, não é verdade? Quanto

⁴⁷ Foram entrevistadas 35 pessoas não-membros da Igreja Universal sobre suas opiniões acerca da igreja. No que se refere aos pastores, umas das afirmações mais recorrentes foi “até a voz é igual” além das costumeiras alusões a roubo, exploração “falsos crentes”.

mais perseguem a igreja e o bispo, mais eles crescem e mais aparecem os sinais de Deus”.

Porém, é necessário frisarmos que essa mudança é significativa, primordial até, tanto no protestantismo histórico quanto no pentecostalismo fundamentalista e no neopentecostalismo. Referimo-nos ao novo posicionamento que o sujeito assume acerca de sua significação e seu papel no mundo enquanto *fiel*. Para Stadtler, todo novo convertido passa a se perceber como “*profeta de Deus*”. Ele adquire, então, um novo papel social, pois “cada crente tem a obrigação de transmitir a mensagem de Cristo como uma forma de alterar o que há de errado no mundo” (Stadtler, s/d, p. 3). A esse respeito, o Bispo Macedo lançou recentemente um livro emblemático, “Plano de poder: Deus, os cristãos e a política”, em que conclama os cristão brasileiros a se articularem e, então, tomarem à frente da política brasileira, como parte do plano de Deus para o Brasil e na busca de sanar os males da população, sob os auspícios divinos. É papel dos profetas de Deus, como ordenou Jesus no dia de sua ascensão aos céus, ir “por todo o mundo e pregar o evangelho a toda criatura”.

Capítulo 3

A mundialização da fé: a Igreja Universal na América Latina, em Portugal e nos Estados Unidos.

Atribuo à ação do Espírito Santo o crescimento da Igreja.

Não se trata de *marketing* bem feito, boa administração, nem qualquer razão humana.

É ação do Espírito Santo mesmo!

Edir Macedo

Quando nos referimos à mundialização da fé, especificamente da Igreja Universal do Reino de Deus, tratamos não de agentes missionários ou representantes institucionais em trabalho pelo mundo, mas referimos-nos à institucionalização e internalização de aspirações religiosas de origem brasileira, que se instalam em países variados, para competir pela adesão de fiéis e que acabam por incorporar elementos da cultura local, sem abrir mão da “brasilianidade” inerente ao surgimento de sua instituição de origem. Ao falarmos de mundialização, globalização, transnacionalismo, referimos-nos especificamente a fenômenos que recrudesceram na modernidade, sendo, portanto, necessária uma breve reflexão sobre esse período sociológico.

Quando adentramos no campo do pensamento sociológico acerca da contemporaneidade, esbarramos em um dilema que se trava no campo da teoria social: modernidade ou pós-modernidade? Muito se tem discutido e pouco se chegou a um consenso entre os diversos estudiosos. Basicamente, o enfrentamento entre os teóricos se dá em duas frentes: aqueles que dizem que a modernidade não acabou, como Giddens (1991), Eagleton (1998), Habermas (1985), entre outros, e os que afirmam que já vivemos uma condição pós-moderna, como Harvey (1996), Lyotard (1993), Jameson (1997), Laclau (1998), etc. Entretanto, parece haver concordância entre estudiosos de ambos os lados em que a contemporaneidade vive um momento

singular, seja na afirmação do projeto Iluminista, com as conseqüências da modernidade (Giddens, 1991), seja na transformação do discurso moderno em pós-moderno (Laclau, 1998).

Em nosso trabalho, estamos muito mais interessados nas transformações pelas quais passam o mundo contemporâneo que sua classificação enquanto fim ou radicalização da modernidade. Para esta dissertação, os debates sobre pós-modernismo ou modernidade radicalizada, ultramodernidade ou hipermodernidade são infrutíferos, pois, independente de sua classificação na Teoria Social, centramos nos movimentos provocados pelas mudanças no jogos das identidades, no capitalismo transnacional, nos processos de mundialização e as novas aspirações religiosas.

Nesse processo de mundialização, como afirma Ari Pedro Oro, as instituições transnacionais “questionam a soberania do Estado e sua pretensão de reivindicar o direito exclusivo de agir no cenário internacional” (Oro, 2004, p. 140). Sua mundialização significa o enraizamento de elementos da cultura local e, por conseguinte, a readaptação de práticas e discursos de origem brasileira.

Ao tratar da mundialização da cultura, Renato Ortiz (1994) observou que, no processo de integração entre as estruturas permanentes do capitalismo e a história da cultura das sociedades capitalistas, “uma cultura mundializada não implica o aniquilamento das outras manifestações culturais, ela co-habita e se alimenta delas” (Ortiz, 1994, p 27). Nesse sentido, a mundialização da Igreja Universal segue o mesmo caminho, posto que, nos países em que se estabeleceu, a igreja incorporou elementos da cultura local, embora, em alguns casos, como no México, seu crescimento foi barrado por ela.

Refletindo sobre a mundialização da cultura, a partir da perspectiva apresentada por Renato Ortiz, Giovani de Lorenzi Pires afirma que “não haveria um choque de culturas entre o comum e o diverso, mas uma tendência de aproximação entre as lógicas que os conformam, em que o local, para garantir sua sobrevivência, precisa adequar-se ao mundial” (Pires, s/d, p. 2). no caso da mundialização da Universal do Reino de Deus, o local é privilegiado, uma vez que sua expansão e

consolidação depende da hibridização com as culturas autóctones, invertendo a ordem da sobrevivência no decorrer de sua mundialização.

As discussões acerca da modernidade e suas conseqüências, como a secularização, o desenvolvimento da técnica no processo produtivo, a separação entre Estado e Igreja, entre outras, trouxe, nas Ciências Sociais, a idéia do fim da religião. Renato Ortiz (2004) observou que esses aspectos não trouxeram a extinção da religiosidade, mas declinaram sua hegemonia de organização social:

[...] o processo de secularização confina a esfera de sua atuação [da religião] a limites mais restritos, mas não a apaga enquanto fenômeno social. [...] Na verdade, a modernidade desloca, sem eliminá-lo, o lugar que ela ocupava nas sociedades passadas. O fim do monopólio religioso não coincide, portanto, com o declínio *tout court* da religião, sua quebra significa justamente pluralidade, diversidade religiosa, seja do ponto de vista individual, seja coletivo (em termos lógicos não há pois necessidade de imaginarmos o “retorno” de algo que nunca expirou). A sociedade moderna, na sua estrutura, é multi-religiosa. (Ortiz, 2004, p. 62)

Ao forjar a noção de Estado-nação, a modernidade cindiu os espaços de atuação do religioso e do secular ao modelar o papel estruturador de um cenário social pertencente ao Estado-nação. Com a globalização e o enfraquecimento do Estado-nação, as fronteiras abrem espaço para a transnacionalização da modernidade-mundo. Nesse sentido, o caráter universalista da religião lhe conferiu novas possibilidades de ação.

Inserindo, nesta discussão, Portugal e Estados Unidos no campo de ação da Igreja Universal, queremos chamar atenção para dois aspectos: os estudos pós-coloniais e o papel exercido outrora por esses dois países no que se refere à expansão religiosa: as missões jesuíticas portuguesas a partir do século XVI e o avanço missionário estadunidense de princípio do século XX, o qual deu origem ao pentecostalismo brasileiro. Ironicamente, na atualidade, ambos os países têm sido alvo dos projetos da Universal do Reino de Deus. Agora, os colonizadores são colonizados. Porém, seguindo os aspectos das estruturas hodiernas, e evangelização não é feita por imposição, como no caso português, ou como negação do mundo e de

outras doutrinas, como os primeiros missionários norte-americanos, mas ela se integra com as culturas locais.

A crítica pós-colonialista, a grosso modo, procura deslocar, nas Ciências Sociais, o eixo de discussão da Europa. Como fenômeno de abrangência mundial, incluindo os países desenvolvidos, a expansão da Igreja Universal, como instituição de origem brasileira, tem forte base nos estudos de intelectuais brasileiros, portanto, da periferia, e mesmo quando estudiosos dos países do Primeiro Mundo se debruçam sobre o crescimento da IURD faz-se necessário recorrer ao aprofundamento em questões típicas do mundo em desenvolvimento, como a pobreza, a exclusão social, o sincretismo religioso, o hibridismo cultural, entre outros. A IURD pode ser abordada a partir de uma perspectiva pós-colonial quando a) desloca o eixo de discussão dos grandes centros hegemônicos na medida em que se insere nesses locais e introduz elementos de brasilianidade na cultura local; b) contesta o *status* ontológico das narrativas religiosas hegemônicas dos modelos imperialistas; c) posiciona-se nas discussões a respeito do modelo de globalização e suas conseqüências nos setores migrantes e desfavorecidos das populações locais.

A expansão consolidada da Igreja Universal começa a acontecer no início da década de 1990, mas sua expansão pela América Latina tem seu começo no Uruguai, quando a igreja abre seu primeiro templo em 1985. Era de se esperar que seu crescimento se desse pelo berço em que foi criada e onde o tronco lingüístico latino facilitou sua proliferação pelos vários países do subcontinente.

Participando da pluralidade de outros países, a IURD necessitou rever suas estratégias de expansão e consolidação, pois o campo religioso dos demais países apresentava diferentes barreiras para seu crescimento. Enquanto, no Brasil, a Igreja Universal precisou demonizar as entidades do candomblé, na Argentina, por exemplo, sua abordagem se centrou nos males psicológicos (Oro, p. 50). Um dos principais entraves para a liderança da igreja, fora do Brasil, tem sido o culto à Virgem Maria, o qual está fortemente enraizado na cultura católica, especialmente na latino-americana.

A transnacionalização da IURD, na América Latina, apresenta problemas que são peculiares à religiosidade de cada povo a que pretende evangelizar. Apesar

desses empecilhos, a dinâmica e a influência da Igreja universal têm sido vistos como resultado de uma abordagem mercadológica do campo religioso, com estratégias de *marketing* e propaganda, apontando, dessa forma, a IURD “como a expressão religiosa de um mercado que pretende se totalizar e dominar inclusive o campo religioso” (Campos, 1997, p 467). São observadas, assim, características empresariais em sua forma de expansão pelo mundo, avizinhandose, desta forma, com um modelo de globalização das empresas capitalistas:

Nas sociedades contemporâneas, em que os indivíduos são crescentemente orientados para decidir livremente a respeito de que modelo de religiosidade vão adotar (quando escolhem um), o que as organizações religiosas oferecem tem que ser atrativo para os potenciais consumidores. (Guerra, s/d, p.1)

Nosso estudo, entretanto, concentra-se não especialmente na forma de sua expansão, mas interessa-nos saber as estratégias utilizadas pela Igreja Universal em diferentes contextos religiosos, seus impactos em culturas distintas da religiosidade brasileira, os conflitos gerados pela sua expansão e os métodos adotados, para contornar problemas inerentes ao conflito gerado na disputa por fiéis de outras confissões religiosas. Caberá aqui neste capítulo a análise da implantação de um modelo religioso de origem brasileira e suas reinvenções em diferentes configurações na América Latina. O subcontinente latino foi o passo inicial para a mundialização de uma igreja cujo primeiro templo foi uma antiga casa funerária, no Rio de Janeiro.

A evangelização de *los hermanos*: a IURD na Argentina.

Ao despontar em terreno argentino, no final da década de 1980, a IURD passou por um processo de lento crescimento, com abertura esparsas de templos e uma assistência mínima de fiéis. Por um certo tempo, oscilou entre retrocessos e fraca expansão. Atualmente, no entanto, figura entre as confissões religiosas relativamente permanentes no país. Em relato recente em seu site na Internet, a IURD apontou uma reunião em que estavam presentes mais de dois mil jovens de diversas províncias do país e a adesão à denominação de um número de cerca de duzentas pessoas em um único evento⁴⁸. Segundo o relato encontrado no site, o culto se centrou,

⁴⁸ Capturado de <http://www.igrejauniversal.org.br/interna.jsp?codigo=121294> em 13 de fevereiro de 2008.

diferentemente do Brasil, em mensagens de salvação, apresentações musicais e na analogia de elementos mágicos. Não houve alusões ao demônio ou entidades malignas. Ironicamente, apesar do novo modelo estratégico adotado em solo argentino, a IURD tem sido estigmatizada, embora de forma muito sutil, com as religiões de origem afro-brasileira (Silva, 2007, p. 72).

Revelando um campo religioso diverso do brasileiro, o avanço religioso na Argentina precisou sofrer transformações a partir de 1995 acarretando, em consequência, considerável crescimento até a atualidade (Semán, p. 69). Ainda segundo Semán, o crescimento na Argentina adquiriu um modelo de capilarização, a partir da adesão das classes médias principalmente após a crise pela qual o país passou na década de 90. A esse respeito, o autor nos informa:

[...] a denominação se expande de modo que sua implantação tende a ser capilar: as estratégias evangelizadoras que privilegiam a direção do recrutamento impulsionada para cima nos primeiros tempos (as classes médias), ao se combinarem com a emergência de núcleos de fiéis argentinos (que são ativos, procuram contenção institucional e são oriundos de uma mesma zona), induzem o nascimento de novos templos (Semán, pp., 69 e 70).

Desde sua implementação no Brasil, a IURD centrou seu discurso na ascensão social das camadas baixas da população. Essa estratégia, porém, teve que sofrer modificações quando a Argentina passou por uma forte crise no início deste século. Obviamente, para alcançar os setores que se empobreciam, a IURD modificou sua fala visando a alcançar os anseios e temas das classes empobrecidas. Isso significou admitir que havia pobres entre seus fiéis, tratando-se de estratos sociais “que estão sofrendo fortemente os efeitos recessivos da política neoliberal” (Oro e Semán, 2001).

Estrategicamente, a igreja direcionou fortemente seu discurso para os problemas sociais que despontavam e se agravavam naquele período. Essa adesão de uma membresia com maiores capitais simbólicos, a classe média empobrecida, criou dois blocos participativos na denominação: um núcleo primevo, oriundo dos discursos mágico-sacramentais e pertencentes às camadas sociais mais pobres, e um outro mais instruído, composto pelas classes empobrecidas pela crise nacional e

cuja tendência era a imposição no controle dos trabalhos da igreja. A direção principal dos trabalhos, entretanto, continuava monopolizada pela liderança de origem brasileira.

Na mídia, os métodos de evangelização e ocupação da programação se assemelham ao brasileiro: programação nos horários noturnos e a contratação de tempo que privilegie a relação custo – abrangência. A ênfase das falas gira em torno da prosperidade material, personificada nos ideais da classe média argentina, e nas transformações causadas pela mudança de horizonte moral e pela conversão. Vê-se aqui o relaxamento das estratégias de demonização do mundo e de outras denominações e relegamento a um segundo plano do binarismo bem/mal muito comum nas falas iurdianas.

É interessante percebermos que, diferentemente do que ocorre no Brasil, umbanda e IURD têm pouco enfrentamento na Argentina. Isso se dá por dois motivos: ambas as religiões têm pouca visibilidade, ao mesmo tempo em que ambas sofrem ataques de vários atores sociais argentinos. Embora haja enfrentamentos, estes são muito sutis e de pouca expressividade. Geralmente, durante os programas midiáticos e os discursos proferidos, a alusão à umbanda e seus supostos males se dá de forma indireta, com referências a termos utilizados nas religiões afro-brasileiras, como “despacho” e “trabalho”. É comum também a IURD recolher depoimentos de apóstatas da umbanda, fiéis ou pais e mães de santo.

Como resultado de seu crescimento, a Igreja Universal esbarra na hostilidade de setores católicos e evangélicos que disputam o monopólio do campo religioso nas províncias argentinas. Contra o avanço neopentecostal, representado pela IURD, a reação mais comum tem sido a articulação católica e interdenominacional, no caso dos evangélicos, para boicotar cultos e aberturas de templos, bem como a associação da imagem da Igreja Universal à degradação sociocultural ligada à crise pela qual passou o país. Como resultado, o departamento jurídico da IURD, na Argentina, é um dos mais desenvolvidos na América Latina (Semán, 2003, p. 73). Esse contexto gera, paradoxalmente, em solo brasileiro, um dos argumentos mais utilizados em sua retórica de legitimação: as perseguições sofridas pela igreja e as promessas de vitória sinalizadas pelo avanço numérico em terras estrangeiras.

Como estratégia de expansão, a IURD adotou três importantes posturas que se ligam diretamente ao contexto argentino. Tal reestruturação significou, a longo prazo o relativo sucesso perpetrado pela IURD apesar das adversidades e sinalizou o ganho de experiência religiosa na evangelização de outros povos diferentes do brasileiro.

Em primeiro lugar, a Igreja Universal mudou o foco da internalização do conflito entre forças religiosas hostis, relegando a um segundo plano a demonização dos exus e entidades do panteão do candomblé afro-brasileiro, para se centrar na cura a partir de visões cosmológicas. Sem abandonar a guerra contra as entidades afro-brasileiras e afro-americanas, a guerra espiritual mira contra a inveja, o curandeiro, o mau-olhado e os “feitiços acionados pelos inimigos íntimos da família e da vizinhança” (Semán, 2003, p. 74). Nesse caso, a demonização não desaparece, mas sua associação é reformulada, é psicologizada e liga-se aos males que afetam as sociedades modernas: o estresse, a depressão e outras perturbações nervosas. É um esquema que traz a interação, como nos mostra Ari Pedro Oro, entre a cultura psicologizada e a religiosidade popular (Oro, 2004, p. 142).

Em segundo lugar, temos os mesmo elementos psicologizados ligados diretamente à teologia da prosperidade e ao reconhecimento do papel individual na construção de valores pessoais:

[...] deve-se dizer que a Igreja Universal incorporou outro dado da realidade cultural local ao reconhecer o peso das ideologias psicologizantes e ao se servir delas para promover a teologia da prosperidade. Tanto o direito ao prazer e à prática da introspecção como o discernimento do mal nas atitudes pessoais – e não exclusivamente nas entidades sobrenaturais – são partes decisiva dos desenvolvimentos locais.

Em terceiro lugar temos a cautela da Igreja Universal ao se confrontar com outros grupos religiosos, católicos ou protestantes. Na Argentina, a IURD se resguarda da polêmica ao evitar, em cultos públicos, uma postura anticatólica e, paralelamente, procura se aproximar do tipo de religiosidade católica associando suas práticas ao catolicismo romano: cultos de Natal, distribuição de cruzes, chamando

seus locais de culto de “santuário”, entre outras. Com isso, a igreja procura se desviar da antipatia que poderia causar ao atacar a religião legítima da Argentina.

A Igreja Universal na Venezuela

Os primeiros pastores chegaram em terras venezuelanas em 1995. Como no Brasil, sua primeira sede foi em um local que outrora diferia muito de uma igreja: um estacionamento pertencente ao governo. Lá, a Igreja Universal recebeu o nome de *Oración Fuerte al Espíritu Santo*, mas seu lema mais conhecido continuou, em espanhol, *Pare de sufrir*. Sua rápida expansão se refletiu na transformação estrutural do estacionamento que lhe serviu como marco inicial: espaço amplo para mil e duzentos assentos confortáveis, uma piscina batismal por trás do altar e um sistema central de ar-condicionado. A inscrição “*Jesus Cristo es el Señor*” pode ser vista na parede central, em frente ao auditório. Em apenas sete anos, a IURD abriu sessenta templos a partir de sua sede, em Caracas.

Como é característico em sua estrutura expansionista, a liderança principal das igrejas está a cargo de pastores brasileiros. O modelo hierárquico segue aquele adotado no Brasil, com a alta rotatividade de pastores, que ficam no máximo dois anos em cada igreja, e sua formação teológica fundamentada na práxis cotidiana e sob a orientação de um bispo que, por sua vez, recebe instruções do Conselho Mundial de Bispos. Segundo Angelina Pollak-Eltz (2004), a estrutura de celebrações é semelhante à brasileira, com ênfase em perguntas estereotipadas, gestos exagerados, movimentos corporais e breves meditações.

O semanário impresso “Folha Universal” recebeu o nome “Pare de Sufrir” e possui tiragem de cento e cinquenta mil exemplares. Tal qual acontece no Brasil, o tele-evangelismo tem forte presença na Venezuela, com programas diários na televisão e, principalmente, no rádio. A programação se resume a testemunhos de fiéis da igreja e a convites feitos a católicos, protestantes e descrentes, para que compareçam às diversas reuniões da igreja, cujos temas, como no Brasil, diferem em cada dia da semana: *Cadena de la prosperidad*, nas segundas; *Cadena de la salud*, nas terças; *Cadena de los hijos de Dios*, nas quartas; *Cadena de la familia*, nas

quintas; *Cadena de la liberación*, nas sextas-feiras, sendo este último um dos mais freqüentados. Os sábados são dedicados à *Terapia del amor* e, aos domingos, ocorre o *Gran encuentro con Dios*.

Diferentemente do que acontece no Brasil, os pastores na Venezuela recebem orientação de não se envolver em assuntos políticos, restringindo suas mensagens à libertação de maus-espíritos e a importância de ser dizimista. A Teologia da Prosperidade é assunto recorrente nos cultos, nas publicações e nos programas da mídia.

No que remete à guerra santa em terreno venezuelano, as estratégias de combate focam-se no culto de Maria Lionza, assim descrito por Pollak-Eltz:

En primer lugar está proliferando el **Culto** de María **Lionza** que se basa en la mitología indígena y el espiritismo francés de principios de siglo. Últimamente el **culto** ha sido influenciado mucho por la Santería cubana. En los centros los mediums caen en trance para recibir espíritus indígenas, espíritus de la naturaleza, espíritus de personajes famosos o divinidades afrocubanas, que pueden ser consultados por los clientes en pos de curar sus malestares y para solucionar sus problemas. Luego estas mismas entidades llevan a cabo ritos exorcísticos para sacar el mal y para proteger la persona contra nuevos ataques de malhechores. María **Lionza** fue durante mucho tiempo el personaje principal, pero perdió su posición central a las divinidades africanas, consideradas muy potentes. El **culto** tiene muchas facetas y en cada centro se invocan otras entidades y se practican ritos algo diferentes. Para los adeptos, el **culto** ofrece la aparente solución de problemas, la cura de enfermedades, la posibilidad de alcanzar un puesto importante dentro de la jerarquía, como "banco" (dirigente) o médium y un espíritu de "comunitas". (Pollak-Eltz, 1992, p. 26)

Tal culto tem sido um dos principais rivais da IURD, pois promete ao fiel as mesmas benesses: libertação, cura e prosperidade. Por não fazer parte do imaginário venezuelano, que, segundo André Corten, é um imaginário aberto, isto é, comporta múltiplas possibilidades de inserção de agentes religiosos, as entidades afro-brasileiras recebem pouca atenção por parte dos pastores e das investidas da igreja.

Por ser um país com elevado nível de pobreza, o perfil sócio-econômico do freqüentador da IURD se compõe basicamente da classe média com baixa escolaridade, pequenos comerciantes, donas-de-casa e desempregados. O contingente feminino atinge cerca de 70% da membresia (Pollak-Eltz, 2003). O aspecto liberal de sua filiação religiosa permitiu um rápido avanço da Igreja Universal, pois se verificou que muitos dos freqüentadores dos cultos denominam-se católicos ou “sem religião” (Gruzon, 2000).

Ainda de acordo com Pollak-Eltz, a aproximação religiosa dos venezuelanos com a Igreja Universal está muito próxima das noções de mercado que envolvem o crescimento da IURD naquele país. Segundo no mostra a autora, “apenas alguns poucos fiéis decidem se tornar colaboradores” e “os visitantes buscam solução para um ou mais problemas [...]; quando o problema é solucionado, eles talvez só retornem à IURD quando surgir um novo problema” (Pollak-Eltz, 2003, p. 88). O tipo de ligação que se tem com a igreja se dá basicamente pelo pagamento, por meio de dízimos e ofertas, dos milagres recebidos. Mesmo o batismo, que no protestantismo histórico e no pentecostalismo clássico significa filiação institucional, não dá garantias de adesão.

Como no Brasil, os “pontos de contatos” são um ponto forte da doutrina iurdiana, revelando a incorporação de elementos populares da religiosidade latino-americana: distribuição de tecidos abençoados, óleos consagrados, rosas que absorvem o mal, fitas brancas que, em contato com a pele, absorvem doenças, água milagrosa do rio Jordão, pedrinhas consagradas, martelos e espadas em miniatura para combater o mal e a utilização de fotografias para abençoar as pessoas que não estão presentes nos locais de celebração.

Com o avanço das políticas neo-liberais na América Latina e o conseqüente enfraquecimento do Estado-nação e suas responsabilidades, juntamente com a mundanização do sagrado, cujo propósito é acabar com os males sociais por intermédio da intervenção religiosa, seriam fatores explicativos do crescimento da IURD na Venezuela. Some-se a isso o multiculturalismo presente na religiosidade popular latino-americana, a qual mescla rituais do espiritismo, dos cultos afro-americanos e crenças do catolicismo popular. Na Igreja Universal, as pessoas têm encontrado uma resposta imediata para as circunstâncias da vida, feito que não acompanha a proposta das igrejas tradicionais, católicas e protestantes.

A IURD no México.

Sob o nome de *Iglesia Universal del Reino de Dios Oración Fuerte al Espiritu Santu*, a Igreja Universal se instalou no México. Segundo Paul Freston, em oito anos, de 1993 a 2001, a IURD conseguiu implantar oito templos, totalizando um número de dezessete igrejas naquele país (Freston, 2001b, p.200). Com tão pouca expressividade, faltam estudos consolidados sobre o crescimento da Universal em solo mexicano: de acordo com Marie-Christine Doran, mesmo a Revista Acadêmica para el Estudio de las Religiones, um dos principais periódicos dedicados ao fenômeno religioso no México, não se debruça mais acuradamente sobre a Igreja Universal, seus métodos e sua clientela (Doran, 2003, p. 94).

No caso mexicano, cabe-nos analisar não o crescimento da IURD, mas sua estagnação. Segundo Freston (2001b), vários fatores contribuem para o fraco avanço do neopentecostalismo iurdiano naquele país. Em primeiro lugar, o número total de evangélicos, tradicionais e pentecostais, é muito baixo, compreendendo apenas 5,2% da população total⁴⁹. Ainda segundo o Censo, a porcentagem de evangélicos cresceu menos de 1% no espaço de dez anos. Outro fator explicativo, segundo Gama Navarro (2001) seria a ausência de articulação, por parte de Igreja Universal com outros grupos religiosos menores, a fim de que possa “negociar com o Estado numa relação corporativa” (Navarro, 2001, p. 190).

Para Doran (2003), uma das principais dificuldades encontradas pela IURD em seu processo de expansão no México tem sido problemas com a imigração, o que resultou na expulsão de cerca de cinqüenta pastores entre 1994 e 2000 (Doran, 2003, p. 94). Cabe aqui salientar que, segundo as leis federais do México, uma organização religiosa não pode possuir bens federais, o que limitaria o espaço midiático da Igreja Universal, posto que esta estaria impedida de adquirir estações de rádios e televisões. Entretanto, as leis não delimitam o tempo que uma instituição religiosa pode ocupar na mídia. Apesar disso, a IURD possui apenas um programa radiofônico que transmite sua programação de segunda a sábado, pela manhã e à tarde.

⁴⁹ Dados do *XII Censo General de Población 2000*.

Outro fator de impedimento da expansão iurdiana pode ser encontrado no imaginário religioso mexicano, o qual é extremamente apegado ao culto da *Virgem de Guadalupe*, gerando a predominância do imaginário “católico do milagre” (Doran, 2003, p. 97) cujo fenômeno engendra representações hegemônicas no cotidiano popular. Para Blancarte (1992), a relativa autonomia da veneração popular mexicana à *Virgem de Guadalupe* permitiu formas de cultos autônomas, inseridas da cultura indígena local e a introdução de oferendas e certos tipos de danças. Isso permitiu que o catolicismo popular se apropriasse desse hibridismo religioso, inaceitável no catolicismo oficial, mas de grande valor e importância para o neopentecostalismo iurdiano. Some-se a isso as constantes narrativas de milagres de aparições da virgem em santuários localizados em regiões pobres e frequentados por pessoas dos estratos sociais mais baixos (Freston, 2001b, p. 204).

Sendo assim, no México, a expansão da Igreja Universal encontrou fortes barreiras no campo jurídico e no imaginário popular do culto de veneração à *Virgem de Guadalupe*, sendo este último um elemento que, no campo das disputas religiosas, constituía uma das estratégias da IURD, isto é, a incorporação de elementos da religiosidade popular local e suas ressignificações dentro do universo doutrinário da igreja.

A vez do antigo colonizador: Portugal evangelizado.

A Igreja Universal começou em terras lusitanas em 1989, com a chegada de dois pastores brasileiros. Para a liderança brasileira, Portugal seria a porta de entrada para a evangelização da Europa. Portugal era um terreno extremamente propício para a instalação da igreja, pois não haveria problemas com a língua nativa. O período de adaptação foi suficiente para tratar apenas de questões de instalações do templo e alguns trâmites burocráticos referentes à imigração. Mesmo contando com apenas dois pastores, a Igreja Universal rapidamente se instalou e, em pouco tempo, começava a celebrar seus três cultos diários e a arregimentar os curiosos que atentavam para aquela igreja brasileira que se propunha a solucionar seus problemas.

No que se refere ao campo religioso português, os pastores que lá se instalaram puderam tomar como padrão de evangelização o Brasil, uma vez que ambos os países sustentam uma maioria católica. Isso significou a falta de de

necessidade de reconhecer “as continuidades e os pontos de vulnerabilidade de uma religiosidade de contraste” (Mafra, 2003, p. 167). O trabalho de proselitismo se centrou na demonização da idolatria e do culto às imagens.

Em um de seus estudos sobre a expansão iurdiana em Portugal, Cláudia Mafra (2003) se baseia no estudo etnográfico feito por dois jornalistas portugueses que acompanharam a entrada e instalação da IURD em terras lusitanas. A autora nos mostra, então, a expansão da Universal a partir da exploração da economia portuguesa que começava a se globalizar naquele momento. Ela nos aponta o crescimento da IURD ligada à bancarrota das pequenas empresas, principalmente as de comunicação, e à constante desregulamentação da força de trabalho portuguesa, incluindo aí a supressão de direitos trabalhistas, que permitiram que muitos fiéis fossem arrematados para o trabalho “voluntário” em troca de nenhum benefício.

Rapidamente, a partir dessas continuidades culturais e às estratégias de evangelização midiática, a Universal se espalhou por Portugal. Embora os dados apresentados pela igreja fizessem menção a um número de duzentos mil fiéis, a imprensa portuguesa, “fortemente marcada por uma cultura anticlerical e secularizada” (Mafra, 2003, p. 169) desmentia essa quantia e procurava sinalizar um rebanho que se constituía basicamente de aposentados, donas de casa, imigrantes africanos de língua portuguesa e pessoas de baixa escolaridade. A igreja, então, serviu de ponto de confluência para a parcela da população excluída das benesses dos processos globalizantes da modernidade.

Um dos entraves encontrados pela Universal em Portugal foi o sentimento xenófobo despertado a partir de denúncias que concomitantemente explodiam no Brasil na década de 1990. Rapidamente, acusações de vilipêndio e charlatanismo povoaram a imprensa portuguesa. A expressão do sentimento de repúdio àquela instituição de origem estrangeira aconteceu quando a IURD tentou comprar uma tradicional casa de espetáculos, o Coliseu do Porto. Setores da sociedade civil, especialmente artistas e intelectuais, conseguiram se articular, a fim de barrar a apropriação de “um símbolo da vida portuense” (Oro, 2004). Entretanto, malgrado as articulações contrárias por parte da mídia e de setores civis da população, a Igreja Universal logrou sucesso em espaço lusitano,

tanto que em 1994 ela tinha treze salas em todo o país, e em 1999 já chegava a mais de noventa lugares. Isto significa que, tanto como no Brasil, os embates espetaculares entre imprensa e igreja pareciam provocar o resultado inverso do previsto: de 1995 em diante [...] a igreja cresceu exponencialmente (Mafra, 2001, p. 9).

É interessante percebermos como a IURD soube organizar seu projeto de expansão portuguesa a partir das conseqüências da globalização naquele país. Sendo um dos países com a economia e industrialização mais fracas do território europeu, os pastores da Universal, brasileiros, ligaram o nascimento da igreja a um contexto conturbado de sub-desenvolvimento nacional e cujas raízes estavam na influência do diabo. O discurso utilizado em Portugal, então, baseou-se na demonização dos problemas sociais que afligiam a população portuguesa: o atraso nacional, o descaso dos políticos com os desamparados, os idosos, as pessoas de baixa qualificação educacional, entre outros. Na fala da igreja, os vagabundos se tornavam turistas (Bauman, 1999) ao adentrar no universo espiritual da instituição; trazia também a possibilidade de se movimentarem, e movimentarem o mundo, por meio da adoção da lógica iurdiana, isto é, a necessidade de se tornarem consumidores na sociedade global se concretizava no templo ao se tornarem consumidores de bens simbólicos e agentes ativos, através da batalha espiritual contra o demônio, das transformações pela qual passava, e passa, Portugal. O aprendizado que o enfrentamento contra as forças diabólicas brasileiras trouxe para a Universal legitimaria sua entrada em terras do ultramar.

Aqui, a IURD adotou um tipo de expansão que se alinha com a lógica de mercado das empresas capitalistas. Trata-se da competição com a cultura popular, por intermédio da substituição das festas populares pelas festas da igreja, e da competição com igrejas de outras denominações. Estrategicamente, a igreja adotou os signos da modernidade na busca por mais fiéis: inaugurações de templos luxuosos, grandes celebrações de aniversários de fundações de igrejas locais, festas com cantores brasileiros de renome internacional, entre outros.

Essa competição também se assemelha à cultura portuguesa do que se chama “sociedade de bairro”, como nos informa Oro:

a Universal soube se acomodar na cultura portuguesa. Um exemplo é a reprodução da sociabilidade da "sociedade de bairro", expressão

usada por Antonio Firmino da Costa. Nessa sociedade, a territorialidade é fundamental e os bairros entram em disputa entre si pelo mais "autêntico" e "genuíno", tendo sempre relações com uma sede. Não se trata, de parte da Universal, de se inserir na sociedade de bairro, mas de se apropriar desse modo de ser próprio da sociedade de bairro, onde associações locais atuam como mediadoras com o poder municipal. A Universal compôs uma rede também territorializada, formada por quase cem espaços de culto, que desde 1992 tem Lisboa como sede, mais especificamente, a Igreja do Império. (Oro, 2004, p. 145)

Todos esses fatores, a fim de demonstrar que a igreja e seus membros não estavam excluídas dos aspectos modernos da globalização e de criar um sentimento de pertença fortalecido pela interação entre a igreja e a “sociedade de bairro”. Some-se a isso a idéia de “prosperidade com compromisso moral” (Mafra, 2003, p. 172): obras de caridade para os miseráveis, evangelização de países pobres e a atenção evangelística voltada para os excluídos.

A Igreja Universal nos Estados Unidos.

Apesar de não possuir um número tão expressivo de templos na América do Norte, a expansão universal nesse país possui um valor simbólico muito forte, como nos mostra um relato de Manoel Francisco, um de seus pastores:

[...] a base da Igreja Universal sempre será o Brasil, não há como negar isto. Aqui está o “fogo” maior. Mas na América, o que conta muito é a questão do prestígio. A Igreja pode ser pequena lá, mas quando se diz: ‘Nós temos Igrejas em Nova York’, todo mundo já se espanta. Portugal e Argentina podem estar crescendo mais, porém quando se fala em Igreja nos Estados Unidos, é outra conversa. Todo mundo já vem: ‘Pô, como vocês conseguiram entrar lá?’ E nós sabemos que a Igreja crescendo lá, mandará força, prestígio e reconhecimento para todo o mundo. (Pastor Manoel Francisco, Revista Plenitude, n°. 54, 1991)

A Igreja Universal chegou aos Estados Unidos no ano de 1994 sob o nome de *Iglesia Universal del Reino de Dios*, revelando sua aproximação com os imigrantes de

fala espanhola e sua predileção pelos imigrantes, muitos dos quais em situação ilegal em busca do *american dream*. Os americanos nativos ou imigrantes já integrados, quer sejam pobres, negros, brancos, hispano ou asiáticos, não são o objetivo central da IURD, pois partilham de uma rede social relativamente consolidada: família, escola, igreja. Seguindo seu modelo mundial de evangelização, os pastores são quase exclusivamente brasileiros. Eric Kramer nos dá um bom panorama do tipo de expansão transnacional praticada pela Universal do Reino de Deus nos Estados Unidos:

O número de brasileiros em posições de autoridade serve como um índice de como a organização da Igreja na esfera transnacional constitui uma extensão do que já existe no Brasil e noutras partes. A IURD segue um padrão de transnacionalismo "de cima", ou de ordem institucional, como missão. Em contraste com outras igrejas transnacionais estabelecidas nos EUA, a IURD não se identifica com seu país de origem nem se apresenta como "igreja étnica", como, por exemplo, agem congregações brasileiras de católicos, batistas e assembleianos ao redor de Boston. (Kramer, 2003, p. 73)

Ligando-se aos imigrantes hispânicos, a Igreja Universal depende diretamente de um fenômeno acentuado na modernidade: as migrações. Os fluxos migratórios não são um evento recente na história da humanidade. Desde o surgimento dos primeiros humanos, na África, passando pela colonização do Novo Mundo, a partir do século XIV, grupos humanos se deslocam pelo globo a todo momento. Entretanto, como parte dos efeitos da globalização do capitalismo e a conseqüente integração dos mercados e empresas internacionais, a intensidade migratória experimentou um recrudescimento intenso nas últimas décadas. Para Maria Ioannes Baganha (2002), a desregulação do Estado-nação cria um mercado de trabalho global:

A entrada em funcionamento deste último mercado [o mercado de trabalho global] implicaria uma equalização do preço do trabalho indiferenciado ou pouco qualificado, conduzindo necessariamente a uma dramática queda do poder de consumo da esmagadora maioria da população dos estados ocidentais [...]. (Baganha, 2002, p. 138)

Entretanto, como nos alerta Manuel Castells (2006), e como parte de um processo não-homogêneo excludente, a globalização do trabalho privilegia os mais

capacitados enquanto a mão-de-obra com pouca qualificação esbarra nos trâmites burocráticos de imigração, significando que essa parte dos postos de trabalho é ocupada primordialmente por trabalhadores nativos. Levando-se em consideração que “no mundo inteiro existe uma migração cada vez maior” (Castells, 2006, p. 172) e que as vagas de emprego não-especializada estão ocupadas principalmente por trabalhadores locais, resta, para boa parte dos grupos migrantes, viver a marginalidade nos países receptores, sobrevivendo de subempregos, da assistência social de organizações não-governamentais e sob o preconceito. É justamente nesse cenário que a Igreja Universal insere seu discurso de confissão positiva com a inserção de um novo elemento: a cidadania estadunidense.

Como concentra seu foco de ação sobre pessoas que se deslocaram de seu país de origem em busca de melhores condições de vida, o evangelismo se baseia principalmente na Teologia da Prosperidade ou “Teologia da Saúde e da Riqueza” (Gerrard-Burnett, 2004, p. 154) ou ainda Confissão Positiva. Sobre esta última nomenclatura, Ricardo Mariano nos informa que

Confessar a posse dessas bênçãos [vida abundante, saúde, vitória sobre o o diabo, etc.] requer do cristão crer e declarar verbalmente que elas lhe foram concedidas por Deus e orar em agradecimento pela sua fruição como se já as tivesse recebido efetivamente, a despeito de sua inexistência concreta, de sua irrealdade. (Mariano, 2003, p. 243)

Embora a Teologia da Prosperidade não seja uma novidade nos Estados Unidos, a Universal tem chamado a atenção da mídia ao dar pesada ênfase ao tema em seus cultos e publicações. Artigos na imprensa estadunidense revelam as pesadas críticas de que a igreja é alvo: “Igreja tem lucro com fiéis” (New York Post, 23/07/2000), “A teologia da prosperidade enfia a mão no bolso” (Washington Post, 13/02/2001).

Segundo Souza e Magalhães (2002), a Teologia da Prosperidade resulta do desdobramento do fundamentalismo religioso após a crise de 1929, com a reorientação de sua ética para uma maior atuação na esfera pública. A partir de 1970, consolida-se enquanto doutrina e se difunde no meio evangélico com o auxílio dos veículos de comunicação de massas. Basicamente, a Teologia da Prosperidade diz que, a partir de uma confissão positiva, o cristão passa a ter o direito de usufruir das riquezas materiais de que dispõe enquanto descendência de Abraão. Inclui-se

também no rol de promessas a saúde perfeita, o poder sobre as forças malignas, a felicidade plena e a solução de todos os problemas. Em contrapartida, o crente deve se comprometer a ser fiel nos dízimos e nas ofertas. O rápido crescimento da Universal entre imigrantes latinos revela que o discurso da prosperidade, tal como se sucede no Brasil, encontrou nas aflições e anseios dos hispânicos em solo americano um terreno fértil e uma resposta rápida para aquela parcela distante da assistência social estadunidense.

Como no Brasil, a prática do exorcismo também é muito comum entre os imigrantes frequentadores da Igreja Universal e se foca principalmente em males tangíveis, mas que têm sua origem na influência maligna: o desemprego, o tráfico de drogas, as gangues, a prostituição, a jogatina, a AIDS, entre outros. Esses são problemas comuns em bairros estadunidenses compostos por maioria de imigrantes ilegais.

Considerações finais

Muito se tem discutido atualmente acerca das religiões pentecostais e, de maneira mais polêmica e emocional, do neopentecostalismo. Por estar fundamentada na Teologia da Prosperidade, tais inspirações religiosas são constantemente tomadas como exploradoras, alienantes. Discordamos de tais preceitos, uma vez que, para fins científicos, tais constatações são, por vezes, subjetivas demais e deveras influenciadas pelos contra-ataques da religião “oficial”, o Catolicismo Romano. Acreditamos que exista caráter cultural que englobe diversos fatores contribuintes para o crescimento e aceitação das seitas neopentecostais. Começamos pela escolha do conceito de capitalismo em Max Weber.

Weber estabelecerá, em seu estudo sobre a ética protestante do princípio da Reforma e o espírito do capitalismo, um sentido cultural ao termo “capitalismo”. É o “capitalismo vivenciado pelas pessoas na condução metódica da vida de todo dia”⁵⁰. Em contraposição não necessariamente absoluta a esta visão, temos as interpretações marxistas, baseadas nos escritos de Karl Marx, as quais vêem o capitalismo como um modo de produção cujos meios estão concentrados nas mãos dos capitalistas, também chamados genericamente de burguesia. Discordamos desta segunda visão por ela, de uma forma geral, desprezar os elementos psíquicos e antropológicos das culturas capitalistas os quais permitem a aceitação e inserção do e no sistema vigente da sociedade contemporânea. Sem essa percepção até o combate ao capitalismo – para os que desejarem combatê-lo – fica mais difícil, quanto mais sua “simples” compreensão acadêmica.

Esse processo de conquista de almas já foi interpretado como puro fanatismo, exploração de gente humilde por espertalhões, desqualificado por boçal e vítima dos preconceitos mais pitorescos. (...) Nada mais errado. Tantas almas foram ganhas para o "Deus vivo" -- professado sempre aos gritos pelos evangélicos neopentecostais em cultos (...) -- porque de alguma maneira a religião acabou sendo útil aos convertidos.⁵¹

⁵⁰ Para maiores informações, ver a Apresentação à nova edição de A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo, lançada em comemoração ao centenário da obra de Max Weber, pela Companhia das Letras.

⁵¹ Fonte: Revista Veja. 02 de julho de 1997, reportagem especial de capa.

Com a adoção desta visão cultural do capitalismo, deparamo-nos frente a outro debate polêmico já citado aqui: o caráter “exploracionista” anexado às religiões neopentecostais. Munidos da concepção de capitalismo construída por Max Weber, propomos também uma interpretação sócio-cultural do pentecostalismo por esta abarcar melhor as especificidades de tais inspirações religiosas. É também senso-comum, entre muitos autores, considerar o crescimento neopentecostal como fruto da miséria e exclusão social:

O movimento pentecostal surge como alternativa para os setores marginalizados e pobres que procuram sobreviver em meio às contradições violentas do sistema capitalista. (...) as populações pobres vão encontrar, mesmo que em parte, um amparo em religiões de caráter sectário e espiritualizante, mas que possuem uma linguagem que lhes é acessível.⁵²

É também muito comum conceituar o neopentecostalismo como a “religião dos pobres”, afirmação essa justificada pela formação de seus quadros predominantemente das classes subalternas. Tal visão reforçaria o caráter exploracionista da pobreza e boa vontade de seus membros. Como explicar, então, a crescente adesão das classes dominantes e a dinâmica social presente no meio destas igrejas? Mais uma vez, encontramos em Weber a resposta. Em seu estudo, Weber constatará que, nas religiões reformadas – igrejas advindas da Reforma Protestante – a busca e acumulação de capital será algo perfeitamente bom e recomendável, pois é reflexo da graça divina sobre a vida do indivíduo. Formulação constatada em reportagem da revista Veja:

Na própria raiz o protestantismo possui a fórmula para pacificar o espírito de quem tem ou persegue a riqueza – numa contraposição à máxima católica de que é mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha que um rico entrar no reino dos céus. Lucrar é legítimo, e a fortuna recompensa quem mais trabalha, reza a inspiração protestante. (...) Várias igrejas evangélicas têm departamentos para atrair gente rica ou famosa. (...) Essas igrejas oferecem espaço a quem quer rezar num templo sem ouvir condenações sumárias ao capitalismo, como ocorre em certas paróquias católicas.⁵³

⁵² CAMPOS, jr. Luís Carlos. 1995, pp. 115-6.

⁵³ Fonte: Revista Veja, 3 de julho de 2002, reportagem de capa.

Autores como Galindo, Ricardo Mariano, Peter e Fry, possuem uma visão unilateralista do neopentecostalismo, os quais o enxergam como *conseqüência direta da pobreza e desespero das classes pobres*⁵⁴. Além dos motivos citados acima, desconsideramos tais interpretações por serem elas simplistas, imbuídas do *preconceito iluminista de que somente o discurso racional pode autorizar os movimentos sociais*⁵⁵ e, principalmente, por não levar em conta as esferas do sagrado, a experiência do ser humano com o místico, com o transcendental, embora a contribuição desses estudiosos seja de relevância para o nosso estudo, a exemplo da categoria de classificação proposta por Ricardo Mariano em sua dissertação de mestrado.

Uma das principais características verificáveis das religiões neopentecostais é o apelo ao simbólico e ao mistério, a constante recorrência a elementos espirituais, para explicar a realidade material. Esse fator permite ao homem uma religião vivenciada, passiva de verificação por seus membros. Tais experiências transcendem as explicações economicistas e devem ser buscadas em outros estudos científicos, como a antropologia, a fenomenologia e a psicanálise. Estas considerações podem ser encontradas no estudo sobre o êxtase religioso, feito pelo antropólogo escocês Ian M. Lewis, que entende que os “estados de exaltação espiritual nos quais o crente se crê possuído pela divindade (...) são encontrados em quase todas as religiões” (LEWIS, 1971), nos estudos fenomenológicos de Mircea Eliade e nas abordagens do imaginário em Gilber Durand (1995 e 2001) e em Gaston Bachelard, nos estudos da imaginação baseados na percepção dos quatro elementos primordiais: a terra, a água, o ar e o fogo.

Por último, nos contraporemos à máxima que diz que toda religião leva à submissão e alienação, que “a religião é o ópio do povo”, como é repetido, insensatamente, pelo senso comum. O desenrolar dos acontecimentos contemporâneos tem nos mostrado que as igrejas evangélicas, principalmente as de aspirações pentecostais, articulam-se para a formação de partidos políticos e lançamento de candidaturas. Como chamar alienante uma religião que induz a participação política e fomenta a dinâmica social, com a inserção dos indivíduos no sistema?

⁵⁴ BOVKALOVSKI e MAGALHÃES. 2002, p. 90.

⁵⁵ Idem. Ibidem, p. 90

Na política, os evangélicos são um trator. (...) Uma das razões para o PL ser cortejado pelo presidencialista petista Luís Inácio Lula da Silva é o fato de o partido ter enorme rebanho ligado à Igreja Universal do Reino de Deus. Enquanto os bispos da Diocese do Piauí baixavam no início do ano uma proibição à candidatura de seus padres a cargos políticos, igrejas protestantes do Brasil inteiro já estavam em ebulição com as preliminares do próximo processo eleitoral.⁵⁶

Como podemos ver, considerar os aspectos do pentecostalismo, e mais especificamente do neopentecostalismo, como fruto da exploração descomedida de seus líderes religiosos ou unicamente a fuga da miséria, violência, exclusão social e todos os males que castigam as populações é também desconsiderar a multiplicidade de elementos sócio-culturais que permitem a inserção de tal fenômeno no meio de sociedades predominantemente católicas e a crescente adesão das camadas superiores, que refuta a idéia de “religião dos pobres”.

⁵⁶ Fonte: Revista Veja, 3 de julho de 2002, reportagem de capa.

Bibliografia

BORDIEU, Pierre. A Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 2004.

CAMPOS Jr. Luís de. Pentecostalismo. Sentidos da Palavra Divina. São Paulo: Editora Ática, 1995. 166 p.

CARIA, Telmo H. A construção etnográfica do conhecimento em Ciências Sociais: reflexividade e fronteiras. In: Experiência etnográfica em Ciências Sociais. Porto, Afrontamento, pp. 9-20 [1º capítulo, de apresentação da temática e do livro].

CORTEN, André. Os Pobres e o Espírito Santo. O Pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Vozes, 1999.

CRIVELA, Bispo Marcelo. 501 Pensamentos do Bispo Macedo. Rio de Janeiro: Universal, 1998

DURAND, Gilbert. A fé do sapateiro. Editora Universidade de Brasília. Brasília, DF. 1995.

_____. As estruturas antropológicas do imaginário. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. O Imaginário. Rio de Janeiro: Difel, 2004

ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano – A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. Imagens e Símbolos. São Paulo: Mastins Fontes, 1991

_____. Mito e Realidade. São Paulo: Perspectiva, 1990

_____. Tratado de História das Religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1998

FRESTON, Paul Charles. Breve histórico do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto. Et al. Nem Anjos Nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994

JUNG, Carl Gustav(org.). O homem e seus símbolos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

MAGALHÃES, Marionilde Dias Brepohl. Os pentecostais: entre a fé e a política. In: Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 22, nº 43, pp. 85 – 105, 2002.

MACEDO, Bispo Edir. Aliança com Deus. Rio de Janeiro: Universal, 1997

_____. Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus Vol. 1 e 2. Rio de Janeiro: Universal, 1998

_____. Mensagens. Rio de Janeiro: Universal, 1998

_____. O Perfeito Sacrifício: o significado espiritual do dízimo e ofertas. Rio de Janeiro: Universal, 1997

_____. Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?. Rio de Janeiro: Universal, 1998

MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: Sociologia do Pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 2001

_____. A Expansão Pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. In: Estudos Avançados, nº. 18, 2004.

_____. “Os pentecostais e a teologia da prosperidade”. In *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, 1996, nº 44

MEDEIROS, Rangel de Oliveira. Igreja Universal Do Reino De Deus: A Construção Discursiva Da Inclusão E Da Exclusão Social – 1977 – 2004. Dissertação de mestrado.

OLIVA, Margarida. O Diabo e o Reino de Deus: Porque Proliferam as Seitas. São Paulo: Musa, 1999

SIEPIERSKY, Carlos Tadeu. “De Bem Com a Vida”: O Sagrado Num Mundo Em Transformação – Um estudo sobre a Igreja Renascer em Cristo e a presença evangélica na sociedade brasileira contemporânea, 2001.

WEBER, Max. A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo; tradução de José Marcos Mariane de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004

_____. Ciência e Política: Duas vocações. São Paulo: Cultrix, S/D.

_____. Conceitos básicos de sociologia. São Paulo: Editora Moraes, 1989.

_____. Economia e Sociedade. Vol. I e II. Brasília: Editora da UNB, 1999.