

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**O USO DOS SÍMBOLOS DO CATOLICISMO POPULAR
TRADICIONAL PELA IURD**

Paulo César Nunes de Oliveira

GOIÂNIA

2006

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**O USO DOS SÍMBOLOS DO CATOLICISMO POPULAR TRADICIONAL PELA
IURD**

PAULO CEZAR NUNES DE OLIVEIRA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação *stricto sensu* em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás como requisito para obtenção do grau de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Alberto da Silva Moreira

GOIÂNIA

2006

O48u Oliveira, Paulo Cezar Nunes de.
O uso dos símbolos do catolicismo popular tradicional pela
IURD / Paulo Cezar Nunes de Oliveira. – 2006.
114 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Católica de Goiás,
Departamento de Filosofia e Teologia, 2006.

“Orientador: Prof. Dr. Alberto da Silva Moreira”.

1. Catolicismo popular. 2. Igreja Universal do Reino de
Deus. 3. Símbolo – catolicismo popular – re-significação. I.
Título.

CDU: 284.57(043)

264-93:284.57(043)

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA EM 31
DE AGOSTO DE 2006
E APROVADA COM NOTA 8,7 (OITO INTEIROS E SETE DÉCISMOS) PELA BANCA
EXAMINADORA

1) Dr. Alberto da Silva Moreira / UCG (Presidente)

2) Dra. Carolina Teles Lemos / UCG (Membro)

3) Dr. Jadir de Moraes Pessoa / UFG (Membro)

Dedico este trabalho à minha mãe, Eurípeda Canuta de Oliveira, que não sabe ler palavras, mas me ensinou a ler o mundo; e à minha sobrinha Edrísia, uma expressão dos meus sonhos adormecidos na memória.

Agradeço à Congregação do Santíssimo Redentor de Goiás e a todos os meus confrades, de um modo especial ao Padre Fabio Bento da Costa e o Padre Jesus Flores. Sem eles eu não teria entrado no mestrado.

Agradeço também a todos os professores que encontrei no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, pela compreensão e pela paciência que tiveram comigo.

Aos meus colegas de caminhada, especialmente Célia Vieira de Souza Rocha, pela loucura de ter me convidado a fazer um curso de pós-graduação, pelo companheirismo ao longo da minha vida e a Maria Lucia Pereira de Oliveira, minha “confessora”.

A outras duas amigas que caminharam comigo em momentos decisivos de minha vida: Luclécia Dias e Vanda Francisco Camargo.

Agradeço ainda ao professor Alberto da Silva Moreira, pela sua incrível capacidade de compreensão, ternura e principalmente pela sua arte da motivação. À secretária do Programa Geyza Pereira, a quem me faltam palavras para agradecê-la.

Lembre-se do poder das palavras.
Quem escreve constrói um castelo,
e quem lê passa a habitá-lo.

(Silvana Duboc)

RESUMO

OLIVEIRA, Paulo Cezar Nunes de. *O uso símbolos do catolicismo popular tradicional pela IURD*. (Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião). Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2006.

A presente dissertação coloca em debate a utilização dos símbolos do catolicismo popular tradicional pela Igreja Universal do Reino de Deus no Brasil. Sustenta que o uso destes símbolos por esta Instituição se constitui em uma das principais razões da sua expansão e consolidação. Argumenta ainda que estes símbolos são eficazes porque os mesmos são re-significados nas muitas práticas rituais da Igreja. Para demonstrar como se dá este processo, a pesquisa tematiza a grande importância que o simbólico possui na construção das experiências religiosas. Partindo deste pressuposto teórico, são inicialmente exploradas algumas das vertentes religiosas que foram compondo, ao longo da história, o complexo campo religioso brasileiro. O trabalho finaliza mostrando como alguns símbolos do catolicismo popular ganham novo sentido na teologia e nas práticas rituais da IURD.

Palavras-chave: Igreja Universal; Símbolos; Catolicismo Popular; Re-significação; Práticas Rituais.

ABSTRAC

OLIVEIRA, Paulo Cezar Nunes de. *The use of the Symbols of traditional popular Catholicism by the IURD*. (Master Dissertation on Sciences of Religion) Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2006.

This dissertation is about the using of symbols of traditional popular Catholicism by Church Universal Kingdom of God in Brazil. The author sustain that the use of these symbols for this Institution construct how one of the principal reason of your expansion and consolidation. Argument even that these symbols are effective because represents various signification in rituals of this Church. To demonstrate how these happen, this work expose the great importance that these symbols have in the construction of religious experience. The agreement with this theory, will be explored with this theory, be explore somewhat slope religious that compose, through of history, one complex field religious brasilian and finish show how somewhat symbols of Catholicism popular earn new sense in the theology and practice ritual of IURD.

Key-Words: Universal Church, Symbols, Popular Catholicism, Various Signification, Practice Ritual.

SUMÁRIO

RESUMO	8
ABSTRACT	9
1 INTRODUÇÃO	11
2 CRISE DE SENTIDO, PENTECOSTALISMOS E IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS	28
2.1 MUDANÇA DE PARADIGMA E CRISE DE SENTIDO	29
2.2 MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE: LUZES PARA AS NOVAS RE- CONFIGURAÇÕES RELIGIOSAS	32
2.2.1 Pos-modernidade e filiação religiosa	40
2.3 O PENTECOSTALISMO E SUAS TIPIIFICAÇÕES	42
2.4 O PENTECOSTALISMO NO BRASIL	46
2.4.1 O neopentecostalismo	52
2.4.2 Igreja Universal do Reino de Deus: uma história de sucesso	54
3 A METAMORFOSE DO SAGRADO: A RE-SEGNIFICAÇÃO DOS SÍMBOLOS DO CATOLISMO POPULAR NA IURD	62
3.1 Matriz cultural brasileira	63
3.1.1 O catolicismo ibérico e magia européia	65
3.1.2 Matriz africana e indígena	72
3.1.2.1 Matriz religiosa e sincretismo	75

3.2 Catolicismo popular tradicional	79
3.3 O PAPEL DO RITO NA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA	79
3.4 O SÍMBOLO	83
3.5 IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS: RE-SIGNIFICANDO SÍMBOLOS	87
3.5.1 As correntes de oração	92
3.5.2 O óleo santo	97
3.5.3 Outros elementos simbólicos	102
4 CONCLUSÃO	105
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	110

1 INTRODUÇÃO

A maioria dos escritos sobre religião nos últimos anos parece consolidar a tese de que os fenômenos religiosos, nos seus mais variados contornos, dimensões e alcances, têm ganhado visibilidade no mundo atual. Esta constatação, que pode parecer corriqueira aos ouvidos de pesquisadores das ciências da religião, se olhada na sua amplitude, apresenta uma série de possibilidades interpretativas¹.

“No Brasil hoje, assim como em todas as partes do mundo ocidental moderno, que se considerava liberto da opressão e do ‘ópio’ da religião, explode de novo, com intensa força, a sedução do Sagrado e do Divino, desreprimido e incontrolável” (BINGEMER, 1998, p. 79).

Contudo, o que nos parece mais relevante é a complexidade que os novos fenômenos religiosos apresentam, tanto aos olhos dos pesquisadores quanto para pessoa que procura fazer sua experiência religiosa.

“Na passagem do milênio, neste final de século, não escapa aos observadores atentos do fenômeno religioso a explosão de religiosidades e espiritualidades, revelando um novo interesse pela religião”. (CALIMAN, 1998, p.7)

¹ Para Alberto Antoniazzi (1998), o sagrado que se apresenta no momento atual está marcado por formas primitivas e selvagens, ao gosto da satisfação e das necessidades pessoais. Já Pierre Sanchis (1996, p.63-4) sustenta que não é possível conceituar simplesmente o que acontece no campo religioso brasileiro como uma volta ao sagrado ou um retorno ao religioso. Para ele, está em jogo elementos contínuos e descontínuos com traços históricos de pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade. Leonildo de Campos (1997, p. 30-60) faz um panorama das idas e vindas das pesquisas sobre o movimento pentecostal, considerando que o surgimento deste movimento pré-figuram esta volta ao sagrado. A partir deste apontamento, pode-se perceber uma gama enorme de correntes interpretativas. Há quem suspeite que o fenômeno pentecostal é uma forma marginal de religião: “Daí o emprego, para se descrever o pentecostalismo, a despeito de todas evidências contrárias, de categorias como ‘minorias cognitivas’, ‘ignorância’, ‘religiosidade primitiva’, e outras, cuja proliferação se dá em espaços marginais da sociedade a caminho da ‘maturidade’” (p.31). Entretanto, Alberto Moreira (2005, p. 111-125) argumenta que para analisar as novas reconfigurações religiosas no mundo de hoje é preciso levar em conta uma série de fatores, como o desenraizamento cultural, a falta de orientação no mundo moderno, a cultura do espetáculo e da experimentação, a massificação, a violência dentre outros fatores. Isso deixa claro que a eclosão destes movimentos religiosos não é uma realidade fácil de ser analisada.

Este interesse pelo sagrado parece estar na contramão daquilo que previa a modernidade. Marx, Freud e Nietzsche colocaram em xeque a sobrevivência da religião no mundo moderno. Estes mestres da suspeita², embora de modos diferentes, apresentaram proposições que não deixavam saída para a sobrevivência do sagrado numa realidade em que o homem fosse senhor de si mesmo, atingisse sua maioridade³, fato este prometido pela modernidade. Entretanto, o sagrado se mostra presente e com uma força de atração inquestionável.

Assim, o fenômeno religioso continua desafiando os estudiosos e cientistas que se dedicam ao tema, fazendo-nos, talvez, inclusive rever o chamado processo irreversível de secularização. (MOREIRA & ZICMAN, 1994, p.10-11).

É claro que existem suspeitas de que todo este interesse pela religião não passa de uma busca por satisfação de realizações pessoais⁴. Contudo, embora suspeitando desta busca pelo sagrado como mecanismo de satisfação pessoal, Alberto Antoniazzi sustenta que: “O fenômeno do sagrado e das religiões, neste final de milênio, apresenta-se como extremamente complexo. Não há uma explicação completa e abrangente do que está acontecendo” (1998, p.11).

Neste amplo cenário de efervescência religiosa, um olhar para o cristianismo de uma forma particular, irá constatar que o fenômeno pentecostal, pelo que se apresenta, ocupa um espaço singular e de maior relevância neste contexto de transformações. Há uma década, a revista Concilium dedicava um número exclusivo à discussão sobre o pentecostalismo, apontando-o como um desafio ecumênico

² Expressão cunhada por Paul Ricoeur. (MOREIRA & ZICMAN, 1994, p.9)

³ Maioridade está relacionada a razão autônoma. Kant sustenta que “a razão atinge maioridade quando ela aceita a dialética finitude-infinitude, instalada na própria estrutura dela e que constitui o movimento não só do pensamento teórico, mas do próprio existir humano. (LARA, p. 24)

⁴ Sobre este assunto, Alberto Antoniazzi sustenta que a sociedade competitiva, cheia de apelos a satisfações imediatas influencia de forma decisiva a experiência do sagrado, fazendo com que o fiel transfira para a esfera do religioso as suas aspirações sociais (CALIMAN, 1998, p.13). Leonildo de Campos também levanta esta suspeita quando avalia a declaração de muitos fiéis da IURD que se dizem satisfeitos de terem encontrado nesta Igreja o que procuravam (1997, p.199)

(Concílio, 1996, n. 256). Talvez, há dez anos, a visão que se tinha deste movimento ainda era marcada por uma postura de defesa. Não foram poucas as análises que procuraram compreender o pentecostalismo apenas como um desafio aos católicos e protestantes históricos e não como uma nova experiência religiosa com características bem definidas e não apenas um enxerto nos sulcos deixados pelas Igrejas majoritárias.

Por um tempo longo demais a teologia católica, protestante e ortodoxa desconheceu que os movimentos pentecostais se haviam transformado numa força espiritual e política. Enquanto o numero de membros das Igreja tradicionais vem caindo, aumenta nas Igrejas pentecostais – isto em âmbito mundial. (MOLTMANN/KUSCHEL, 1996, p.5)

O campo religioso brasileiro não está isento às transformações que acontecem em nível mundial. “A rápida expansão do pentecostalismo é, provavelmente, o fenômeno mais importante no cenário religioso do Brasil e talvez de toda a America Latina” (VALLE/SARTI, 1996, p.7) Este crescimento do pentecostalismo foi comprovado pelo Censo Demográfico de 2000⁵. Carecemos de dados mais recentes e precisos sobre os números de fiéis das confissões religiosas⁶. No entanto, tem-se debatido muito em alguns veículos de comunicação a tendência

⁵ De acordo com dados do IBGE, a Igreja católica perdeu espaço, na última década, para o crescimento das religiões evangélicas e de brasileiros que se consideram sem religião. A proporção evangélica da população brasileira subiu de 9,05% em 1991 para 15,45% em 2000 – um aumento de 70,7%. Em números absolutos, os evangélicos são hoje cerca de 26 milhões, o dobro dos 13 milhões de fiéis de 1991. disponível em:

<<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/populacao/religiao_Censo2000.pdf>
Acesso em 13 Agosto 2005.

⁶ Como foi visto, os últimos dados do IBGE são do ano de 2000. O CERIS – Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais – ligado a CNBB, publicou em 2001 um Caderno sobre o pentecostalismo no Brasil, mas não traz números de adeptos das denominações. Uma outra pesquisa do mesmo Instituto, atesta, contudo, uma tendência de crescimento do movimento pentecostal, uma vez que de todas as pessoas que migram de sua religião de origem, a maioria delas procuram uma dessas igrejas. Os números mostram que 58,9% das pessoas que deixam a Igreja Católica aderem a uma igreja pentecostal. O número de quem adere ao pentecostalismo vindo de igreja evangélicas tradicionais é de 50,7%. <http://www.ceris.org.br/download/MobReligiosaBrasil_2004.pdf> acesso em 14 julho de 2006.

da queda no número de católicos e protestantes tradicionais e o crescimento dos adeptos ao movimento pentecostal de tradição protestante⁷.

Numa tentativa de compreender melhor o fenômeno pentecostal, alguns autores apresentam critérios que permite dividi-lo, pelo menos no campo religioso brasileiro, em etapas. Mariano, concorda com Freston, quando o mesmo classifica o pentecostalismo brasileiro em três ondas de implantação de igrejas: primeira onda 1910; segunda onda: início da década de 1950 e terceira onda início da década de 1970 (MARIANO, 1999, p. 28-29).

Levando em conta estes cortes esquemáticos do pentecostalismo, o objeto de pesquisa deste trabalho está inserido no contexto da terceira onda: trata-se da Igreja Universal do Reino de Deus. De um modo mais específico, será abordado neste trabalho somente o uso que esta Igreja faz dos símbolos do catolicismo popular tradicional. A pergunta fundamental que norteia a reflexão é: por que a IURD⁸ faz uso dos símbolos do catolicismo popular tradicional e qual a relevância dos mesmos na sua estratégia de expansão e consolidação?

O interesse em dissertar sobre Igreja Universal do Reino de Deus pode ser resumido pela pergunta feita por Harney Cox, “O que pode nos ensinar um estudo cuidadoso do movimento religioso que mais transcende fronteiras e mais cresce no mundo: a Igreja Universal do Reino de Deus?”(2003, p. 7). No campo religioso brasileiro, as Igrejas tradicionais, principalmente a Igreja Católica, parecem perder espaço e poder de influência, enquanto a IURD parece trilhar um caminho oposto ao destas igrejas em decadência. Ora, se a Igreja Universal parece crescer num tempo

⁷ O jornal O Popular (4 Abril, 2004) publicou uma ampla reportagem sobre o panorama religioso no Brasil e em particular em Goiás, destacando o crescimento pentecostal. A Revista Isto É (22, setembro, 2004) apresentou que são grandes as perspectivas do crescimento pentecostal, visto que o Brasil exporta pastores para diversas partes do mundo. Já a Revista Carta Capital (23, junho, 2004) destaca o crescimento do pentecostalismo de cunho católico, deixando claro esta é a vertente do catolicismo que mais tem conquistado fiéis.

⁸ Em muitos momentos, este trabalho irá usar a abreviatura IURD para se referir à Igreja Universal do Reino de Deus.

histórico considerado secularizado e num campo religioso considerado tradicionalmente católico fica então a indagação: A Igreja Universal do Reino de Deus possui algum elemento específico que garantiu sua ascendência? Se este elemento existe, é possível identifica-lo? Além destas indagações, outra razão que me levou a pesquisar a Igreja Universal foi uma insatisfação com as explicações freqüentes que a hierarquia católica, geralmente marcada por uma tendência pouco científica e bastante confessional, dava para o crescimento desta Igreja.

Minha experiência de religioso e ao mesmo tempo de professor de teologia pastoral me fez perceber que as problemáticas sócio-culturais, na sua maioria, são ignoradas por uma grande parcela da cúpula católica quando se trata de analisar a IURD. A hierarquia católica geralmente se coloca na defensiva, tentando justificar o crescimento desta Igreja a partir de teorias da secularização, do subjetivismo e da busca de interesses materiais. Em síntese, busquei pesquisar a IURD por considerar que explicar a expansão desta Igreja simplesmente pelo uso do Marketing, de técnicas de comunicação de massa ou busca de interesses pessoais não me parecia totalmente satisfatório.

Outra tese que não parecia muito convincente é reduzir o crescimento da IURD a uma má atuação da pastoral católica, ou um demasiado envolvimento da Igreja católica com questões sociais. Posteriormente, aprofundando a pesquisa sobre a Igreja Universal, encontrei em alguns pesquisadores a confirmação de que a velha máxima da secularização e da má atuação da pastoral católica⁹ já não era mais suficiente para tratar do fenômeno do pentecostalismo.

⁹ A temática da ineficácia da pastoral católica como peça-chave para o crescimento do pentecostalismo é abordado por VALLE e SARTI como sendo uma das argumentações mais comuns entre os católicos que sempre tiveram a hegemonia do campo religioso brasileiro. “Perplexidade’ é a palavra que melhor resume o efeito destes novos números sobre as elites católicas, as quais, aferrando-se cegamente a uma definição ampla e tolerante de catolicismo que em outros momentos renegam, sempre julgavam possuir uma hegemonia religiosa sobre o país. Logo lhes vêm à mente uma explicação simplista e conservadora, segundo a qual o crescimento do pentecostalismo seria

[...] é um grande alívio saber que finalmente os estudiosos da religião podem deixar de lado o debate cansativo e vão sobre a chamada tese da 'secularização' e dar um passo adiante, examinando chaves de leitura que sejam mais ricas para a compreensão da religião no mundo contemporâneo (COX, 2003, p. 7).

No conjunto das minhas leituras fui percebendo que são muitas as pesquisas que procuram compreender o fenômeno da IURD. Vários são os ângulos de abordagem e muitas são as teses explicativas. A maioria destas teses abordou elementos particulares desta Igreja sem se pretender a dar uma explicação generalizante para este fenômeno religioso. Esta constatação levou-me a perceber que o crescimento da Igreja Universal está relacionado a muitos fatores, quais sejam: sua grande capacidade de lidar com o marketing; a fragilidade das relações sociais e familiares; o discurso sobre a prosperidade; a teologia da guerra santa; os desequilíbrios psico-afetivos; a anomia de muitos grupos sociais e alguns outros fatores que podem ser resumidos na insatisfação, na crise de sentido e busca de segurança. Todas estas teses, ao meu ver, agregam elementos a compreensão deste fenômeno.

Contudo, minha pergunta é: como a IURD é capaz de corresponder às mais variadas buscas dos mais variados e diferentes grupos de pessoas? Como esta Igreja foi capaz de agregar num único espaço religioso, respostas para tantas perguntas e conforto para tantas "almas"? Para responder a esta pergunta, levanto a hipótese de que no conjunto dos recursos e ferramentas utilizadas pela IURD para atender a estas muitas buscas uma delas é de fundamental importância: trata-se de sua capacidade de re-significar os símbolos do catolicismo popular tradicional brasileiro, re-significação esta que é trabalhada principalmente no conjunto de suas práticas rituais. Sendo este, também, o principal elemento responsável pelo sucesso da IURD.

provocado por uma suposta concentração da Igreja Católica na problemática política e social, em detrimento da atividade propriamente religiosa e pastoral. (1996, p.8)

A presença dos símbolos do catolicismo popular no pentecostalismo já fora estudado por Pierre Sanchis (1996), de tal modo que a tese que vamos trabalhar não é a absolutamente nova. Na opinião deste autor, o movimento pentecostal, e de um modo mais específico o neo-pentecostalismo faz um repto à “cultura católico-brasileira”. A capacidade de adequar os símbolos e os arquétipos religiosos do nosso imaginário popular às novas necessidades surgidas no mundo moderno é de fundamental importância para este movimento.

Leonildo de Campos (1997), também destaca a importância que a simbologia, de um modo geral e, mas precisamente os símbolos católicos e afro desempenha o culto iurdiano. Para ele, o que respalda o uso destes símbolos pela Igreja Universal é o resultado positivo que a mesma apresenta aos fiéis.

A lucratividade simbólica da Igreja Universal está no fato de ela poder, através do despertar da fé, contabilizar para si mesma, o privilégio da atribuição de significados a tais símbolos. É por meio dessa “legitimidade”, respaldada pelos “resultados positivos”, que palitos de madeira são percebidos como a “vara de Jacó”, e simples rosas personificam o próprio Senhor Jesus. Em outras palavras, pela capacidade de dotar os objetos de significado, a Igreja proclama que um pão não é simplesmente um pão e uma pedra é muito mais do que uma simples pedra. Dessa forma o objeto, ao receber um segundo sentido, permite a invasão rotineira, fria e desinteressante, pelas forças do imaginário. Assim, transfigurar-se a realidade material pela instalação, dentro e através dela, do sagrado invisível. Para que isso aconteça é preciso banalizar os símbolos de outros grupos religiosos e, eventualmente, até agredi-los ou destruí-los, como aconteceu em 12.10.1995, quando do rumoroso caso de “chute na santa”. (CAMPOS, 1997, p. 84)

Outro autor que também trabalha a íntima relação entre catolicismo popular e o crescimento do pentecostalismo é José Bittecourt Filho. Na sua análise, aponta que a migração de católicos para igrejas pentecostais está relacionada a mundos simbólicos, culturais e sociais. Para ele, a maior parte dos convertidos ao pentecostalismo vem do catolicismo tradicional, ligado a devoção de santos e milagres (1996, p.20).

A constatação de Sanchis, Campos e Bittencourt Filho reforça a nossa tese de que o crescimento da Igreja Universal do Reino de Deus está profundamente associado ao modo como esta instituição lida com os símbolos do catolicismo popular tradicional.

No que diz respeito à metodologia, trabalhei com duas fontes: pesquisa bibliográfica e a pesquisa de campo. Na pesquisa bibliográfica, como já foi mencionado anteriormente, foi utilizado para tratar do fenômeno pentecostal, história da Igreja Universal, bem como na elaboração geral do trabalho, os pesquisadores mais reconhecidos sobre este assunto foram Pierre Sanchis, Ricardo Mariano, Paul Freston, Bittencourt Filho, Leonildo de Campos entre outros. Na pesquisa de campo foi adotado o método qualitativo com a técnica da observação participante, com embasamento nas orientações de Gonzáles Rey¹⁰ (2005), Soriano (2004) e Tim May (2004).

A importância e ao mesmo tempo o grande desafio da pesquisa qualitativa com a técnica da observação é o envolvimento afetivo e efetivo do pesquisador.

A primeira vista, parece se tratar apenas de olhar, escutar, experienciar e escrever tudo, geralmente. Entretanto, é mais plausível argumentar que a observação participante é o método de pesquisa social cujas aplicação e análise são as mais exigentes e difíceis. (MAY, 2004, p.180).

¹⁰ Rey defende que a Epistemologia Qualitativa se define pelo caráter construtivo-interpretativo do conhecimento, o que de fato implica tomar o conhecimento como produção e não como apropriação linear de uma realidade que se nos apresenta. A realidade é um domínio infinito de campos inter-relacionados independente de nossas práticas. Esta perspectiva de análise, ou seja, enfatizar que o conhecimento é uma construção, uma produção humana, e não algo que está pronto para ser apropriado por um sujeito, implica que o pesquisador não pode ir para uma pesquisa disposto a comprovar sua tese, e corroborar seus conhecimentos. O conhecimento é um processo de construção que encontra sua legitimidade na capacidade de produzir, permanentemente, novas construções no curso da confrontação do pensamento do pesquisador com a multiplicidade de eventos empíricos coexistentes no processo investigativo. Portanto, não existe nada que possa garantir, de forma imediata e absoluta no processo de pesquisa, uma legitimidade absoluta da técnica empregada ou das conclusões preliminares para responder aos problemas que o pesquisador está estudando. A única tranquilidade que o pesquisador pode ter nesse sentido se refere ao fato de suas construções lhe permitirem novas construções e novas articulações entre elas capazes de aumentar a sensibilidade do modelo teórico em desenvolvimento para avançar na criação de novos momentos de inteligibilidade sobre o objeto estudado (REY, 2005, p. 5-7).

Para demonstrar a seriedade e a cientificidade da técnica, May destaca que “Se a observação envolve tornar-se parte de um grupo ou organização para entendê-los, então não é simplesmente o caso de ‘ficar por aí’” (2004, 184). A tarefa do pesquisador é adentrar ao grupo pesquisado sem perder sua orientação científica. É evidente que na técnica da observação participante não é possível estabelecer uma divisão abrupta entre pesquisador e objeto pesquisado. Penetrar num grupo social requer o mínimo de aceitação do mesmo.

Houve tempo em que as pesquisas elaboradas a partir do método qualitativo com a técnica da observação participante obrigavam o pesquisador a reservar suas impressões pessoais para o anexo do trabalho:

Com freqüência, na literatura sobre a prática da observação participante, as perguntas relativas ao acesso e à identidade do pesquisador como instrumento da produção de dados são considerados como inconveniências metodológicas e/ou teóricas a serem superadas. Então, as experiências concretas deles no campo são reservadas para volumes separados. (MAY, 2004, p. 186)

Entretanto, May argumenta que as experiências do pesquisador são de fundamental importância para a compreensão do objeto pesquisado. A delimitação de um objeto pesquisado, como também, uma hipótese de trabalho pode ser redirecionada pelas influências do pesquisador em campo.

[...] as experiências obtidas durante as negociações para acesso a um grupo ou organização, assim como as reflexões do pesquisador sobre a pesquisa em geral, são fundamentais para as metas de fortalecer o entendimento e a explicação das relações sócias. (MAY, 2004, p.186).

Partindo do pressuposto que a construção do conhecimento por meio da participação exige tempo para integração e posteriormente uma seleção das informações (MAY, 2004, p.173-4), comecei freqüentar templos da Igreja Universal do Reino de Deus em julho de 2004 e encerrei em junho de 2006. Todas as minhas

observações foram feitas em templos da cidade de Goiânia-Go. A participação ocorreu em Templos situados em bairros centrais desta cidade (Setor Central, Campinas) e em setores periféricos (Alphaville, Vera Cruz II).

A Igreja Universal apresenta uma organização temática em seus cultos: cada dia da semana é dedicado a um assunto específico. Neste período de pesquisa, participei de cultos realizados em todos os dias da semana e em diversas correntes e práticas rituais oferecidos por esta Igreja. O itinerário desta pesquisa é profundamente referendado por May:

Trabalho de campo é um processo contínuo de reflexão e alteração do foco das observações de acordo com os desenvolvimentos analíticos. Ele permite aos pesquisadores presenciarem as ações das pessoas em situações diferentes e fazerem-se rotineiramente uma miríade de perguntas a respeito das motivações, crenças e ações. (2004, 186).

Após entrar em contato com a liturgia e a organização da IURD, escolhi o Templo da IURD situada na Avenida Goiás, bairro central da Cidade de Goiânia-Go, como espaço para o aprofundamento da minha pesquisa. Focalizei os cultos das terças-feiras, denominados “Sessão de descarrego” e os cultos dominicais destinados ao louvor e a orações especiais. Às terças-feiras, participei dos cultos no horário das 19:00h e aos domingos no culto das 10:00h. Foram levados em conta para a pesquisa nove cultos de cada dia, ou seja, nove “sessões de descarrego” e nove “orações de louvor”, somando 18 cultos ao todo. Estes cultos selecionados se referem às visitas ocorridas entre os meses de fevereiro e maio de 2006. Fazer uma série de visitas para somente depois delimitar o campo de pesquisa faz parte das orientações de Soriano.

A técnica de observação ordinária pode ser empregada nas visitas preliminares a fim de reconhecer e delimitar a área de trabalho para

estruturar o marco teórico e conceitual, segundo dissemos no respectivo capítulo. Nesse primeiro momento, ela serve também para apurar hipóteses e adotar estratégias na aplicação das demais técnicas que serão utilizadas na pesquisa definitiva. (SORIANO, 2004, 146).

Na pesquisa não foram preenchidos questionários ou fichas, bem como não foram feitas nenhum tipo de gravação *in loco*. As informações foram recolhidas por meio de anotações e cruzamento de dados entre os conteúdos dos cultos freqüentados. A ausência de questionários, de gravações ou de qualquer outra prova material, como entrevistas, não invalida a cientificidade de uma pesquisa (SORIANO, 2004, p.147-153)

Foi utilizado também, mesmo que de forma secundária, alguns programas veiculados pela TV Record. Ao todo, foram tomados como fontes para este trabalho 4 programas, intitulados Vigésima Quinta Hora, gravados entre os meses de janeiro e junho de 2007¹¹.

Embora sabendo da complexidade de se fazer inferências universais a partir de observações particulares, julgamos que este tipo de análise na Igreja Universal é facilitada pela sua organização litúrgica. A padronização do culto, do discurso teológico e das ações simbólicas deixa transparecer que o ambiente geográfico pouco contribuiria para a minha pesquisa¹².

Cruzando os dados da pesquisa bibliográfica com a pesquisa de campo, foi possível, como já foi assinalado anteriormente, estabelecer um corte sistemático no complexo fenômeno religioso da IURD. A pesquisa se limitou a investigar a presença dos símbolos do catolicismo popular tradicional presentes nas práticas rituais desta

¹¹ No conjunto do “corpus” documental fornecidos pela própria IURD, este trabalho embasa-se, principalmente na imprensa, livros e jornais; na mídia eletrônica – internet e nas observações diretas nos templos. Os programas televisivos aqui mencionados tiveram papel secundário, servindo como suporte para a identificação e “lapidação” do material coletado.

¹² Uma coisa que chama muito a atenção de alguém, que visita um segundo templo da Igreja Universal, é a semelhança visual com o templo visitado anteriormente. Quem visitou um deles, praticamente conhece todos os demais, pois há uma padronização de cenários, aparências e maneiras de se atender o público. Assim também acontece com as estruturas cênicas, linguagem, ideologia e posturas dos agentes em todos os lugares onde há templos *iurdianos*. (Campos, 1997, p. 77)

Igreja. A intencionalidade foi responder as razões pelas quais a IURD faz uso destes símbolos e qual a importância dos mesmos na sua estratégia de expansão e consolidação.

Estruturalmente, o trabalho está organizado em dois capítulos. O primeiro inicia-se com um panorama das discussões sobre a crise de sentido no mundo atual. Em seguida, apresenta algumas considerações gerais sobre a pós-modernidade e suas influências na religião. Foram apresentadas também algumas discussões sobre as tipificações a respeito do conceito *pentecostal*, a história deste movimento e suas características no campo religioso brasileiro. Finalizando, foi traçada uma linha histórica da Igreja Universal do Reino de Deus e algumas das estruturas da organização desta Igreja.

As discussões sobre a crise de sentido e religião em contexto de pós-modernidade tiveram como objetivo visualizar o pluralismo e a fragmentação do campo religioso de um modo geral e mais especificamente no campo religioso brasileiro. Esta pluralidade, de certa maneira, facilita a ascensão do pentecostalismo, podendo oferecer pistas para a compreensão do uso dos símbolos do catolicismo popular tradicional pela Igreja Universal do Reino de Deus.

O segundo capítulo se ocupou em mostrar alguns elementos que atestam a possibilidade da existência de uma matriz religiosa brasileira ou na mais generalizante das hipóteses, uma religiosidade mínima, fruto de um sincretismo histórico que desembocou no que se chama de religiosidade popular ou catolicismo popular tradicional. Embora sabendo de todas as fragilidades desta tese, é de fundamental importância para este trabalho uma descrição dos elementos principais que formaram a religiosidade brasileira, visto que, está em discussão os símbolos do catolicismo popular tradicional, fruto desta mesma religiosidade. Para tecer estas

considerações, foram utilizadas as pesquisas de Jose Bittencourt Filho (1996 e 2003) que sustenta que:

Sabe-se da existência de uma matriz religiosa brasileira. Seria composta pelo catolicismo ibérico e a magia européia trazidos pelos colonizadores; a religião e a magia africana e indígena; e, mais tarde, pelo espiritismo e pelo catolicismo romanizado. (BITTENCOURT, 1996, p. 24)

Em seguida, o trabalho aponta a importância dos ritos e do imaginário simbólico na construção e no desenvolvimento de qualquer religião ou experiência religiosa. Estes dois conceitos foram trabalhados principalmente a partir de Cazeneuve(s/d) e Guy Rocher (1971). Até certo ponto, pode-se dizer que a identificação do crente com uma denominação religiosa se dá quando esta mesma denominação se funda sobre o mesmo imaginário simbólico dele. O inverso, em muitos casos, só adere a uma religião quando ela traz alguma mudança importante para si, quando ela é capaz de re-arranjar sua vida¹³.

O conceito de símbolo, rito e imaginário foram fundamentais para compreender a descrição e a análise de algumas práticas rituais da IURD, bem como, o papel dos símbolos do catolicismo popular tradicional presentes na mesma. A intencionalidade foi mostrar como estes símbolos atuam na estratégia de expansão e consolidação desta Igreja. A Igreja Universal, ao lançar mão dos símbolos do catolicismo popular e re-significar estes mesmos símbolos trabalha com um saber já sabido, isto é, com os símbolos do nosso imaginário religioso.

Por ser os símbolos e suas influências na experiência religiosa o foco desta pesquisa, a obra de Bourdieu (2003) foi de fundamental importância. No fundo,

¹³ A última pesquisa do CERIS demonstrou que a maioria das pessoas que deixou sua religião para se aderir a uma outra foi porque encontrou nesta outra denominação as respostas para suas buscas. Disponível em: <http://www.ceris.org.br/download/MobReligiosaBrasil_2004.pdf> acesso em 14 julho de 2006. Esta constatação reforça a tese de Durkheim (2003) de que não existem religiões falsas. A razão da religião está na sua capacidade de oferecer sentido a existência humana.

estudar a presença dos símbolos do catolicismo popular na Igreja Universal do Reino de Deus é investigar a maneira com que as igrejas e religiões lidam com o seu capital simbólico. Sincretismo, trânsito religioso e novas re-configurações religiosas estão intrinsecamente ligados a luta pelo monopólio dos bens de salvação¹⁴.

Em função de sua posição na estrutura da distribuição do capital de autoridade propriamente religiosa, as diferentes instâncias religiosas, indivíduos ou instituições, podem lançar mão do capital religioso na concorrência pelo monopólio da gestão de bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos leigos [...]. De um lado este capital religioso depende do estado, em um dado momento do tempo, da estrutura das relações objetivas entre a demanda religiosa (ou seja, os interesses religiosos dos diferentes grupos ou classe de leigos) e a oferta religiosa (ou seja, os serviços religiosos de tendência ortodoxa ou herética) que as diferentes instâncias são compelidas a produzir e a oferecer em virtude de sua posição na estrutura das relações de força religiosas (ou seja, em função de seu capital religioso) e, de outro lado, este capital religioso determina tanto a natureza, a forma e a força das estratégias que estas instâncias podem colocar a serviço da satisfação de seus interesses religiosos. (BOURDIEU, 2003, p. 57)

Por se tratar de re-significação, dois conceitos de Bourdieu serão de suma importância para este trabalho: trata-se da noção de *habitus* e de campo religioso.

Segundo este autor,

[...] o *habitus* [é o] sistema de disposições inconscientes que constitui o produto da interiorização das estruturas objetivas e que, enquanto lugar geométrico dos determinados objetivos e de uma determinação, do futuro objetivo e das esperanças subjetivas, tende a produzir práticas e, por esta via, carreiras objetivamente ajustadas às estruturas objetivas. (BOURDIEU, 2003, p. 201-202)

Já um campo religioso é definido por Bourdieu como sendo um espaço no interior do qual há uma luta pela imposição da definição do jogo e dos trunfos necessários para dominar nesse jogo. É neste lugar que acontecem as lutas pela

¹⁴ Também foram utilizadas as reflexões de Durkheim (2003) e Weber, (2001) para a construção de algumas análises no decorrer do trabalho.

dominação do monopólio religioso. É aí que cada empresa se salvação irá acumular e vender o seu capital simbólico.

Devo confessar que no conjunto das minhas observações na IURD, não foram poucos os momentos em que via no delineamento do discurso dos pastores e dos rituais oferecidos por esta Igreja metáforas de mim já conhecidas. Quando recebi, pela primeira vez, uma fita para amarrá-la em meu braço, hesitei. Guardei-a no bolso, mas depois que o pastor disse que queria ver todos levantando as mãos e se identificando como um dizimista fiel, frase esta escrita na fita, não tive como escapar. Igualei-me a multidão do templo, levantei os meus braços e orei com fervor. Comportar como um dos membros do grupo que está sendo pesquisado é importante para o teor da pesquisa.

Também se pode efetuar a observação estando dentro do grupo, sendo parte ativa dele. Neste caso, o pesquisador submete-se às regras formais e informais do grupo social, isto é, participa nos diversos atos e manifestações da vida do grupo e tem acesso a seus locais de reunião exclusivos. É por estas características que esta observação se denomina *participante*. Tanto ela quanto a observação ordinária têm suas vantagens e desvantagens, dependendo do que se pretenda pesquisar. (SORIANO, 2004, p. 146)

Por ocasião da minha ordenação sacerdotal, procurei uma loja de artesanato para comprar um pequeno vaso de barro. A vendedora me disse que todos eles tinham sido vendidos para a Igreja Universal, pois naquela semana eles iriam distribuir o óleo santo. Fui ao culto para pegar o óleo mas este só fora distribuído para quem desse uma oferta de até 50,00 reais, coisa que não fiz. Quase um mês depois, a IURD também distribuiu óleo santo, desta vez num recipiente de plástico e para todas as pessoas que dessem qualquer oferta. Desta vez peguei o óleo e notei uma diferença fundamental entre o discurso do primeiro para o discurso do segundo óleo. Por ocasião da distribuição do óleo no vaso de barro, os pastores reforçaram a idéia de que ali estava um óleo com o mesmo poder do óleo que antes fora usado para a

consagração dos reis de Israel. Já na segunda vez, o óleo distribuído estava relacionado somente a cura de alguma doença física ou psíquica.

Particpei também de rituais em que recebi o sangue do cordeiro, o sal abençoado, a água do Jordão, a coluna do templo de Israel entre tantos outros objetos. Contudo, a procissão com ramos, cantando Hosana hey em volta da catedral, no mesmo dia em que a Igreja Católica celebra o Domingo de Ramos, foi para mim uma experiência singular, pois observei neste gesto litúrgico, uma apropriação quase completa de um ritual tradicionalmente católico.

Este repto à cultura católico-brasileira, como sustenta Sanchis (1996), é um desafio aos pesquisadores que procuram compreender a IURD somente a partir dela mesma, sem levar em conta o lado da pessoa que a procura. Espero que com esta pesquisa, mais pessoas, principalmente aquelas ligadas à área da teologia, procurem pesquisar a Igreja Universal pelo viés da antropologia cultural. Uma abordagem que procure levar em conta a dimensão simbólica da religião e sua produção de sentido para o ser humano evitaria explicações reducionistas para o surgimento e crescimento desta Igreja, como vendas de milagres, atuação mercadológica, marketing entre outras.

Enfim, embora haja muitas fragilidades na composição do meu trabalho, principalmente pela falta de um maior rigor metodológico, penso que consegui demonstrar que a capacidade de re-significar os símbolos do catolicismo popular e equacioná-los com os novos anseios do mundo atual é de fundamental importância para compreendermos as razões pelas quais milhares de pessoas passam todos os dias pelos templos da Universal.

2 CRISE DE SENTIDO, PENTECOSTALISMOS E IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS

Pode-se dizer que para compreender a re-semantização dos símbolos do catolicismo popular tradicional que acontece nas práticas rituais da Igreja Universal do Reino de Deus, é indispensável um panorama das novas reconfigurações religiosas atuais, bem como, algumas considerações tipológicas e conceituais do pentecostalismo. Estas considerações, de caráter puramente introdutório, ajudarão a compreender as dinâmicas usadas pela IURD para re-significar e dar vida a símbolos do catolicismo popular tradicional que estão, aparentemente, em desuso. É bem verdade que este trabalho não irá mergulhar na complexidade e nas nuances das muitas mudanças que parecem operar no cotidiano do campo religioso brasileiro. O objetivo deste panorama é mostrar que esta pesquisa tem consciência das influências que a macro estrutura religiosa pode inferir ao objeto desta pesquisa.

Partindo desta perspectiva de análise, neste primeiro capítulo, foram apontadas algumas discussões a respeito da crise de sentido no mundo atual, o pluralismo e as novas configurações religiosas que estão acontecendo no campo religioso brasileiro. Um mapeamento destas questões, mesmo que de modo sintético e horizontal, impedirá um olhar sobre a Igreja Universal do Reino de Deus de forma descontextualizada. Isto implica dizer que está sendo apreciada uma organização religiosa que está situada num tempo e num espaço de conflitos e de muitas transformações religiosas. Este trabalho não está ignorando o macro campo religioso em movimento e suas transformações, nuances estas que precisam ser, no mínimo, assinaladas. Contudo, é preciso reconhecer que seria uma tarefa inglória, fazer um estudo das re-configurações simbólicas numa instituição religiosa específica, isto é, na IURD, analisando paralelamente este amplo cenário religioso e as suas nuances.

Depois destes apontamentos, o trabalho prossegue apresentando as principais discussões conceituais sobre o pentecostalismo, seu surgimento no Brasil e suas possíveis divisões enquanto estruturas didáticas de compreensão. Foi discutido também o prefixo “neo” acrescentado ao pentecostalismo e o lugar que a IURD¹⁵ se enquadra dentro das divisões características deste fenômeno. Estas considerações serão tecidas, principalmente a partir dos estudos feitos por Rolim(1995), Paul Freston(1996) e Ricardo Mariano(1999).

2.1 MUDANÇA DE PARADIGMA E CRISE DE SENTIDO

Parece que faz parte da condição humana elaborar uma escala de valores e um conjunto de conceitos que expliquem a sua própria existência e a do mundo¹⁶. Estas explicações procuram encontrar no cosmos uma ordem e uma finalidade. Para cada tempo histórico, o homem parece encontrar suas respostas, que, em alguns casos se contrapõem às respostas anteriores. É exatamente na passagem de uma para outra resposta que o ser humano se sente sem proteção, sem rumo e sem sustentabilidade.

A guiza de exemplo, levando em conta a epistemologia ocidental, é possível perceber na arquitetura platônica do mundo das idéias, no primeiro motor de Aristóteles, na teologia escolástica, no sujeito de Descartes explicações para toda a existência do cosmos. Tais paradigmas possuíam uma verdade unívoca e o universo

¹⁵ Não iremos apresentar um histórico detalhado da Igreja Universal do Reino de Deus e de suas estruturas religiosas. Estas considerações podem ser encontradas nas obras de Ricardo Mariano(1999) e de Leonildo de Campos(1997). Uma radiografia completa da IURD no mundo, bem como, discussões sobre suas possibilidades de sucesso da mesma podem ser encontradas na obra *Igreja Universal do Reino de Deus: Os novos conquistadores da fé* (ORO, CORTEN, DOZON, 2003)

¹⁶ É possível perceber tanto na filosofia grega, na lógica cartesiana quanto nos mitos das diversas tradições religiosas uma tentativa de explicar e dar razão à existência do mundo.

girava em torno de uma lógica operante. Este modo de compreender o mundo – cosmovisão¹⁷ – se assegurava em um paradigma que tinha como essência a idéia de uma constante que atravessa a realidade no seu todo e que assegurava ao intelecto a capacidade de captar o real na sua totalidade (HEIDEGGER, 1969, p. 185). As duas faces desta cosmovisão se mostraram de forma mais clara no âmbito da metafísica platônica – depois incorporada pelo cristianismo - e no linear da racionalidade cartesiana.

Mas todo modelo paradigmático possui suas contradições interiores e são estas contradições que os leva a falir. No exemplo citado acima, a idéia de uma constante que permeava toda a realidade se enfraqueceu. A metafísica ocidental se esvaiu e em seu lugar se encontra o vazio¹⁸. A verdade enquanto certeza da apreensão do real não pode se afirmar. A supremacia do sujeito e a racionalidade moderna também se mostraram inconsistentes. No lugar da verdade única surge uma pluralidade de verdades: pluralização do conhecimento.

Mas, como é próprio do espírito humano, a ruptura com um sistema estabelecido não se dá de forma pacífica.

Infelizmente, não é típico do ser humano aceitar, gentil e simplesmente, a falência dos seus pressupostos e desmantelamento da sua descrição de mundo habitual. Na mesma medida do potencial inovador do insurgente paradigma é inevitável a construção de um muro de resistência ao mesmo

¹⁷ Estaremos levando em conta o conceito de cosmovisão a partir das definições de Roberto Crema em sua obra, *Introdução à visão holística*. (CREMA, 1998)

¹⁸ A argumentação de que a metafísica ocidental não conseguiu se assegurar é feita por Nietzsche. Ao proclamar a morte de Deus, este estava, na opinião de Heidegger, denunciando que a era da metafísica chegava ao fim. Mas qual o significado da frase “Deus está morto”? Se o nome Deus na filosofia de Nietzsche é usado para designar toda a realidade supra-sensível, como sustenta Heidegger, esta frase traduz, acima de tudo, a carência de uma força geradora por parte do mundo supra-sensível. Toda a armação da metafísica ocidental, iniciada pelos gregos e incorporada pelo cristianismo, enfraqueceu-se, não possui mais poder de ação. “A frase ‘Deus está morto’ significa: que o mundo supra-sensível carece de força operante. A metafísica, isto é, a filosofia ocidental entendida como platonismo acabou.” Em outras palavras, Nietzsche denuncia que a metafísica platônica, que ironicamente detinha o fundamento último de todas as coisas não pode mais responder àquilo que encerra. Do mesmo modo, o mundo cristão das bem-aventuranças eternas, que estruturalmente está fundado nesta metafísica, também perdeu seu poder eficiente. (HEIDEGGER, 1969, p. 180)

por parte, principalmente, dos profissionais e especialistas que devotaram décadas da própria vida ao antigo paradigma (CREMA, 1998, p. 17).

Ainda no que se refere à crise que atual, pode se dizer que, não se trata apenas de uma revolução no âmbito da cultura, dos valores, da metafísica, da religião. Trata-se de uma crise do humano, e talvez a mais profunda já experimentada em toda história, sustenta Roberto Crema:

Para qualquer pessoa dotada de um mínimo da arte de *ver o óbvio* é tão fácil como atordoante constatar que vivemos uma crise sem igual, por seu aspecto avassalador. É uma crise vital: pela primeira vez, na parcela histórica conhecida, a espécie humana corre um risco iminente de autodestruição total (CREMA, 1998, p. 21).

De modo visível, esta crise é sentida nas suas manifestações. Tem-se falado de crise na Família, no Estado, na Ética, na Moral e em tantas outras instituições que seria dispensável enumerar. Pode ser vista ou sentida também em múltiplos e variados contornos, atingindo-nos profundamente, e de maneira extensiva. Trata-se de uma crise ética já enraizada no mais profundo do humano. Ligada a um processo histórico, ela representa em nossos dias, sinais evidentes de desgaste das bases sustentadoras do que nos é vital.

Estamos hoje, consciência de que uma crise, com múltiplos e variados contornos, nos atinge profundamente, e de maneira extensiva. Trata-se de uma crise ética já enraizada no mais profundo do *humano*. Ligada a um processo histórico, ela representa em nossos dias evidentes de desgaste das bases sustentadoras do que nos é *vital* (AGOSTINI, 1996, p101. grifo do autor)

Pela extensão e alcance das discussões sobre as diversas crises atuais, fica difícil encontrar elementos ou conceitos que possa apresentar uma síntese abrangente da questão. Contudo, fala-se com mais frequência que está em jogo todo o arcabouço de valores sobre os quais se apoiava a modernidade. Ora, a

modernidade não pode ser compreendida apenas como um conceito, mas como uma realidade: “As atitudes e os dilemas básicos do *ethos* moderno afetaram não só a conduta dos indivíduos, como também as concepções de mundo e as estruturas da sociedade” (CASTIÑEIRA, 1997, p.21. grifo do autor).

Como desdobramento da crise moderna, fala-se também do fim da modernidade e o advento de uma nova época da história humana. Para alguns estudiosos, a época atual pode ser conceituada como pós-moderna¹⁹. É preciso também perceber que a vida pós-moderna não é apenas um simples debate teórico ou acadêmico, pelo contrário, significa que as escolhas teóricas não são neutras ou arbitrarias. As abordagens teóricas que uma pessoa adota para si têm respaldo em concepções epistemológicas da realidade, em estreita articulação com as relações sociais concretas.

2.2 MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE: LUZES PARA AS NOVAS RE-CONFIGURAÇÕES RELIGIOSAS

Não há um consenso entre os teóricos se o momento atual pode ou não ser chamado de pós-moderno. As opiniões se divergem²⁰. A dificuldade é encontrar uma linha divisória que marque de forma acentuada o mundo delineado pela epistemologia cartesiana, símbolo da modernidade, e as mudanças culturais que se caracteriza pela fragmentação de toda a forma de pensar e conceber a realidade que estamos

¹⁹ Sobre este assunto, ver Angel Castiñeira (1997), Stefano Martelli (1995) e outros autores que serão mencionados quando o conceito pós-moderno for tratado adiante.

²⁰ Podemos citar aqui três exemplos. Anthony Giddens (1990) parece sustentar a tese de que o período histórico atual ainda pode ser compreendido como moderno, uma vez que faz parte da característica da modernidade certos elementos que são descontínuos. Zygmunt Bauman (2001) trabalha com a hipótese de uma modernidade líquida, mas não de um novo período histórico. Sergio Sauer (2003) faz um panorama das muitas possibilidades interpretativas que procuram conceituar o momento atual, dando destaque para a pós-modernidade enquanto tendência dominante. Angel Castiñeira (1997) e Vattimo (1996) sustentam a existência do fim da modernidade e o advento de uma nova era.

vivendo²¹. Em outras palavras: o que é essencial que caracteriza modernidade? E quais são os sinais que estes elementos não são mais operantes de nossa realidade?

Martelli citando Belohradsky sustenta:

“no fato de que o crescimento se subtraiu de qualquer modelo cultural. A modernidade funda-se sobre alguns valores (igualdade, autonomia, autoconsciência etc) que legitimam e ‘guiam’ o crescimento [...]” (MARTELLI, 1995, p. 426. aspas do autor)

Ainda falando da modernidade, na tentativa de posteriormente estabelecer alguns elementos que a diferencie do que se chama de época pós-moderna, vale mencionar que Martelli, reforça a tese de que a modernidade se caracteriza como um fenômeno que pressupõe da história e a certeza de um progresso irreversível citando Vattimo:

“dominada pela idéia da história do pensamento como progresso ‘iluminação’, que se desenvolve em base à sempre maior apropriação e reapropriação dos ‘fundamentos, os quais freqüentemente são pensados como as ‘origens’... A noção de ‘superação’ que tem tanta importância em toda a filosofia moderna, concebe o curso do pensamento como um desenvolvimento progressivo, no qual o novo se identifica como o valor pela mediação da recuperação e da apropriação do fundamento-origem” (MARTELLI, 1995, p. 421. aspas do autor)

Olhando a modernidade enquanto fenômeno global e a partir de seus pressupostos históricos, Alberto Moreira, no que se refere ao tempo histórico, as raízes da modernidade remontam ao século XVI, com centro no século XVIII com forte presença ainda no século XX.

²¹ De certo modo, apreço como sendo uma das principais características da pós-modernidade é a ausência de um modelo de sociedade, de um padrão normatizador das relações sociais. Além do mais, o paradigma de homem pós-moderno é marcado pela satisfação pessoal, pela busca da realização cotidiana, pelo seu próprio bem-estar. O consumo é o que delimita valores, sustenta o autor. Acredita ainda que o pós-modernismo representa uma sociedade sem história, ou no mínimo sem consciência histórica. A velocidade do tempo, ou quase a atemporalidade implantada pelos meios de comunicação imprime uma velocidade tal ao cotidiano, que o ser humano se comporta como um sem rumo.

A modernidade, como processo histórico complexo, supõe aquele período da história da Idade Moderna européia, que começa em meados do séc. 18, que socialmente é determinado pelas revoluções política e industrial, e que cultural e intelectualmente é marcado pelas idéias da primeira e segunda ilustração (MOREIRA, 1992. p. 08).

Na tentativa de apontar os elementos essenciais da modernidade Alberto Moreira, citando Weber, aponta três características²² que condensa os processos históricos e sociais que mencionados anteriormente: trata-se da racionalização “da economia, da política e da cultura” (MOREIRA, 1992. p. 09).

No plano econômico, pode-se dizer que o mundo medieval tinha uma produção voltada para o consumo. Cada feudo, com raras exceções, era auto-suficiente. A economia de trocas visava somente a subsistência. Não havia uma preocupação com o comércio como fonte de renda²³. As grandes navegações imprimiram um novo ritmo a vida da Europa. Os produtos vindos da Índia e depois das Américas fez do comércio a maior fonte de renda. Nascia o mercantilismo já com o germe do capitalismo que se desenvolveu ao leve toque mágico da revolução industrial.

No plano político, uma medida se torna visível e adquire fôlego na modernidade: trata-se da regulação do indivíduo e todas as suas ações por meio do Estado. A taxação dos produtos no ato da produção e da comercialização aliada a burocratização do Estado foram fatores fundamentais para que o Estado centralizasse o poder em torno de si.

²² Angel Castiñeira (1997), questiona a possibilidade do termo modernidade: “Modernidade é um termo ao qual muitas vezes se dá significados abusivos. Há quem empregue como *pressuposto positivo* [...] *modelo de procedimento* [...] ou *projeto não concluído* (p. 21, grifo do autor). Como proposta, sugere uma conceituação mais simplificada: “De uma forma simplificada, diríamos que a paulatina apropriação destes significados deu origem a uma forma de vida própria, um *ethos*, que teve início com os iluministas e que permanece, com diversas alterações, até nossos dias”(p. 21, grifo do autor)

²³ Citar algum livro de história.

A cultura é o terceiro fator que sofre uma profunda mudança na modernidade. O mundo medieval condensava num só arcabouço a arte, a moral, a ciência e toda forma de epistemologia. Com o advento da razão como a única mediação para a verdade, cai a autoridade da religião e da Igreja. O mundo se seculariza e entra num processo de desencantamento com o sobrenatural.

A articulação entre estes três elementos fez surgir na modernidade uma fé irrestrita na ciência e na técnica. A face da Terra tornou-se o paraíso a ser conquistado. O progresso contínuo que se pensava alcançar pela conjugação dos esforços e do fazer humano prometia a felicidade possível a todos. Pouco a pouco a racionalidade técnica foi capaz de se colocar como a “senhora do destino”.

Para Sauer, “o termo Modernidade é freqüentemente utilizado para caracterizar um período histórico que surgiu com o Renascimento em um contraponto a Antiguidade” (SAUER, 2003. p.3). Mas a Modernidade não se limita apenas a um momento histórico. Um dado que aconteceu como fruto de um processo irreversível. Citando Habermas, Sauer concorda que a modernidade é um “projeto inacabado” que resulta num grande esforço dos iluministas para dar as ciências a capacidade de emancipar e dar liberdade ao homem.

Em suma, Sauer sustenta que a modernidade sempre foi tomada como sendo um projeto que se moldou como contrária ao mundo medieval fundado nos valores da Tradição e da autoridade da Igreja:

(A Modernidade sempre foi tomada como uma oposição aberta a valores da tradição (Giddens) e religião (Pierucci). É tomada como base para sinônimo de secularização (entendida como um processo de privatização da fé), ou seja, a racionalidade moderna pressupõe uma exclusão entre fé e razão (SAUER, 2003, p. 56)

Já o debate sobre a Pós-modernidade tenta mostrar que há uma crise naquilo que seria o essencial da modernidade: a proposta da autonomia absoluta do

homem por meio da razão científica. Uma vez mais, a contribuição de Martelli citando Vattimo é esclarecedora: “o pós-moderno caracteriza-se não somente como novidade a respeito do moderno, mas também como dissolução da categoria do novo, como experiência do ‘fim da história’”(MARTELLI, 1995, p. 421).

Esta crise da razão científica é o suficiente para sustentar a tese do fim da modernidade e o advento de uma era pós-moderna? Como já foi mencionado anteriormente, não é possível fazer uma distinção conceitual nítida entre o que seria a modernidade e uma pós-modernidade. Contudo, há pensadores que sustentam que a não realização e a não emancipação total do homem frente à natureza é uma prova cabal que o pressuposto teórico mais radical deste período histórico cede espaço a um outro pressuposto teórico.

Mas o que caracterizaria o pós-moderno? Grosso modo, sem se aprofundar nas raízes e em discussões pormenorizadas, pode-se afirmar que uma das características mais visíveis da pós-modernidade é o multiculturalismo. “A situação de despotencialização, especialização e fragmentação de saber científico implica uma concepção ‘fraca da razão, que é característica da cultura ‘pós moderna’” (MARTELLI, 1995, p.419).

Mas porque este multiculturalismo expressa com tanta propriedade a falência da modernidade e o surgimento de uma nova era na história da humanidade? Ora esta tendência multicultural que se revela principalmente nas expressões artísticas denunciam que alguns dos valores em que se apoiava a modernidade estão sendo trocados por outros que opera com base em elementos contrários aos da modernidade.

Para Gehlen, como para Vattimo, o clima sociocultural atual é “pós-moderno, no sentido de que nela aparece definitivamente secularizada a ideologia do progresso, pois mudou a própria percepção do tempo e a relação com as formações sociais precedentes (MARTELLI, 1995, p.425).

Pode-se dizer que na atual sociedade, o impulso e a espontaneidade superam a razão. Os objetos de mercado ganharam vida, sentimentos e foram estetizados convertendo-se em simulacro do mundo real. O comportamento das pessoas e dos grupos sociais, em conseqüência, torna-se dirigido pelas ofertas de consumo e pelos mecanismos de comunicação de massa que vieram substituir os contatos sociais, mesmo os do grupo familiar. Criam-se fatos, criam-se valores, criam-se necessidades para alimentar a estrutura econômica de uma sociedade globalizada, que ao mesmo tempo valoriza de forma acentuada as culturas locais.

Embora seja difícil apontar datas ou fatos para estabelecer esta mudança de paradigma, pelo menos é possível enxergar com nitidez as marcas destas expressões culturais: a quebra da seqüência previsível na arquitetura e até na música, a presença de uma superposição constante de textos sobre textos na linguagem e o fim de barreiras estéticas, isto é, não existe mais o belo e o grotesco, toda e qualquer forma artística pode ser utilizada para expressar um sentimento, uma realidade ou um valor. Ainda para ilustrar esta descontinuidade, podemos ponderar a tendência de se eliminar as fronteiras entre a arte erudita e a arte popular, com intensa valorização desta última voltada para a cultura de massa. Este jeito de interpretar a realidade, sem duvida nenhuma, rompe com os paradigmas modernos da leitura elitista do real.

Em suma, o multiculturalismo se mostra com toda a sua força na intensificação do lúdico e do experimentalismo; a utilização deliberada da intertextualidade; a mistura de estilos; o exercício da metalinguagem; o alegórico, o hiper-real, o metonímico; o texto fragmentado; a exaltação do prazer; a presença do humor, a descontinuidade de todas as interpretações. Fica então a pergunta: quais

são as relações e as influências que a religião sofre e impõe no mundo atual, pós-moderno e fragmentado?

Na condição 'pós-moderna' delinea-se, para a Religião, uma condição até inédita sob certos aspectos, caracterizada pelo decantar da questão da secularização 'a partir do externo', isto é, pela mudança do quadro sociocultural geral e não somente por causa de um despertar interno. (MARTELLI, 1995, p.433).

Ora, a religião não é apenas uma estrutura metafísica que se preocupa com o além ou com o destino final da humanidade, nem somente um conjunto de normas para garantir um certo comportamento de um grupo. A religião é na sua totalidade a junção das duas coisas. "A religião nunca é apenas metafísica. Em todos os povos, as formas, os veículos e os objetos de culto são rodeados por uma aura de profunda seriedade moral", afirma Geertz (GEERTZ, 1998, p. 93). Ao mesmo tempo em que se configura num conjunto de valores morais destinados a controlar desde o modo de se alimentar até a libido sexual, aponta para um horizonte maior, para uma esfera do invisível onde estes mesmo valores, segundo cada crente, estão ancorados.

Pode-se dizer ainda que a religião trabalha com o sobrenatural, com o além, o utópico e o imaginário. Contudo, ao mesmo tempo em que se sustenta numa divindade, busca no contexto social as crenças, suas necessidades, e as regras que as conduzem. A religião subtrai da própria sociedade o seu ethos e devolve para esta mesma sociedade um outro ethos reformulado, modificado a partir de seus interesses e sua doutrina. Ora, "o ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete" (GEERTZ, 1998, p. 93). Uma vez incorporada ao ethos, a religião passa a ser então um dos principais elementos para se compreender a realidade. Desde este ponto de vista, a religião não pode ser

tomada somente na sua dimensão doutrinária, mas naquilo que ela parece ter de mais importante: sua capacidade de conferir sentido.

No fundo, portanto, não há religiões falsas. Todas são verdadeiras a seu modo: todas correspondem, ainda que de maneiras diferentes, a condições dadas da existência humana. Certamente não é impossível dispô-las segundo uma ordem hierárquica. Uma podem ser superiores as outras, no sentido de empregarem funções mentais mais elevadas, de serem mais ricas em idéias e em sentimentos, de nelas haver mais conceitos, monossensações e imagens, e de sua sistematização ser mais elaborada (DURKHEIM, 2003, p. VII).

Isso significa que toda religião, por mediar uma relação com o sagrado, encoraja e exige devoção, induz a uma aceitação intelectual e cognitiva, que significa dar sentido à ação ritual e cotidiana, e reforça o sentido da existência num todo. Dessa forma, pode-se compreender porque as pessoas comportam-se de uma maneira ou de outra. Estar numa religião, tomar para si um conjunto de crenças é se sujeitar ao que estas mesmas crenças propõe.

As crenças segundo Beck, (1970), são estruturas cognitivas abstratas, estruturadas em regras e pressupostos adquiridos durante o desenvolvimento da pessoa. Estes elementos são responsáveis por criar alguns padrões ou temas na percepção que o indivíduo tem de si mesmo e de suas experiências.

Na maioria das vezes, estas crenças começam na infância. E o indivíduo, ao longo de sua história de vida vai condensando valores sobre si mesmo, os outros e o mundo que o cerca. O interessante, porém, é que o conjunto de crenças que são os pilares de sustentação da pessoa, geralmente, não passa por um crivo de análise ou de crítica. Simplesmente são tomados como verdades absolutas. São crenças globais, rígidas e supergeneralizadas. Essas crenças influenciam o desenvolvimento de todo o ser da pessoa, uma vez que são elas que vão organizar a sua experiência

de uma forma coerente para funcionar de forma adaptativa (Rosen, *apud* Beck, 1997).

A crença tem ainda um poder de influenciar de forma inconsciente até mesmo aqueles que não são declaradamente adeptos de uma confissão religiosa. Como destaca Beck, (1997), em uma situação específica, as crenças subjacentes da pessoa influenciam sua percepção, que é expressa por pensamentos automáticos específicos a sua situação. Esses pensamentos, por sua vez, influenciam as emoções da pessoa enquanto os aspectos cognitivos vão formar sua visão de mundo. O quadro simbólico de como as coisas são na realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade, passam pelo crivo da matriz religiosa do indivíduo. “Atualmente a religião, em muitas de suas versões e modalidades, também é uma expressão importante de identidade individualizada, de fruição de sentimentos pessoais, de gosto e prazer” (PRANDI, 1999, p. 64).

Por isso, para se compreender a religião, é necessário olhar como se configura a realidade do fazer humano, seu cotidiano e suas esferas de conhecimento. O crente que vai num terreiro e se apresenta a um pai de santo, participa de um culto específico numa Igreja, reza uma novena, pode ser o mesmo que opera milhões de dólares numa bolsa de valores ou que ensina física quântica numa universidade.

2.2.1 Pos-modernidade e filiação religiosa

Como se nota, há uma estreita ligação entre as estruturas sociais e religiosas. Percebe-se que a mesma volatilidade que atravessa a cultura penetra a religião. As mudanças que operam na vida do indivíduo que rompem as barreiras do tradicional refletem nas escolhas religiosas. Ora, a religião que a maioria das pessoas professa hoje não é mais aquela herdada dos pais e da cultura, aquela com que se

nasce, mas sim a religião escolhida pelo indivíduo de acordo com seu gosto e sua necessidade. Eleger para si uma religião não obriga também o crente a permanecer fiel a escolha feita. A Igreja escolhida hoje pode ser facilmente abandonada amanhã em vista de uma outra que apresenta melhores rendimentos à vista do fiel.

Houve tempo em que a mudança de religião representava uma ruptura social e cultural, além de ruptura com a própria biografia, com adesão a novos valores, mudança de visão de mundo, adoção de novos modelos de conduta etc. A conversão era um drama, pessoal e familiar, representava uma mudança drástica de vida. O que significa hoje mudar de religião, quando a mudança religiosa parece não comover ninguém, como se mudar de religião fosse já um direito líquido e certo daquele que se transformou numa espécie de consumidor religioso?

Trata-se de uma pergunta não tão fácil de ser respondida. Lançando um olhar para os sujeitos que trocam de religião, tem-se a impressão que as conversões não alteram de modo tão substancial a vida do crente²⁴. Há, pois, uma relação entre diversidade religiosa e subjetividades: do mesmo modo que se metamorfoseiam as necessidades do homem pós-moderno, metamorfoseiam as religiões.

As mais díspares religiões, assim, surgem nas biografias dos adeptos como alternativas que se pode pôr de lado facilmente, que se pode abandonar a uma primeira experiência de insatisfação ou desafeto, a uma mínima decepção. São inesgotáveis as possibilidades de opção, intensa a competição entre elas, fraca sua capacidade de dar a última palavra. A religião de hoje é a religião da mudança rápida, da lealdade pequena, do compromisso descartável.

²⁴ Sobre o sentido de conversão, Maria Lucia (2006) apresenta uma ampla discussão a respeito do tema, apontando as mais diferentes possibilidades interpretativas sobre o conceito, a compreensão do mesmo no decorrer da história e as conseqüências que a conversão possui na vida de um crente. Uma das conclusões da autora é que a filiação religiosa, quanto a conversão, não representa uma mudança considerável na vida das pessoas no mundo de hoje.

Tomando a religião enquanto mercado de bens simbólicos, como sugere Bourdieu (2003), é possível detectar a existência de um grande shopping da fé. Mas o que isso tem a ver com o pentecostalismo? Quais são as ligações entre o pluralismo religioso com a Igreja Universal do Reino de Deus?

Os riscos de conclusões generalizadas são muitos. Entretanto, há uma certa plausibilidade supor que o pentecostalismo nas suas múltiplas faces e, mais especificamente, na sua última face, chamada neopentecostalismo, se estrutura a partir desta realidade fragmentada. Na medida em que cresce a fragmentação do campo religioso, cresce e diversifica também o movimento pentecostal. Comentando as influências da pós-modernidade na religião, Campos afirma:

O advento dessas novas opções de misticismo e de religiosidade, em substituição às ênfases na ação social, acabou por beneficiar também os novos movimentos religiosos de origem cristã, entre eles os movimentos carismático na Igreja Católica e o neopentecostalismo protestante (CAMPOS, 1997, p. 47)

2.3 O PENTECOSTALISMO E SUAS TIPIFICAÇÕES

O que se pode compreender por pentecostalismo? O termo é uma alusão a um fenômeno descrito na Bíblia, mais precisamente no segundo capítulo do livro dos Atos dos Apóstolos. A narrativa descreve a vinda do Espírito Santo sobre um grupo de apóstolos que se encontravam reunidos. Este momento ficou conhecido como o dia de pentecostes. Após receber o Espírito santo, os apóstolos começaram a falar línguas estranhas²⁵. De um ponto de vista pragmático, a expressão *falar em línguas* é

²⁵ No judaísmo antigo, o pentecostes era a segunda festa mais importante. Era chamada de festa das semanas, isto porque estava separada da páscoa por sete semanas. Já para os cristãos, pentecostes está associado a descida do Espírito Santo sobre os Apóstolos, descida esta acompanhada de muitas e extraordinária graças. (VICENT, 1969, p.396). MACKENZIE (1983) sublinha a etimologia da palavra: (do grego hepentekoste [hemera], “o 50º dia”). Também destaca a festa israelita da colheita. Outro detalhe apresentada é a relação desta festa com a outorga da Lei de Moises ao povo de Israel. Já para

tomada por muitos como sendo uma clara manifestação do Espírito Santo, uma experiência pentecostal²⁶.

Contudo, esta alusão à narrativa bíblica, pouco ilumina a realidade complexa do pentecostalismo na atualidade. Para Hunter,

[...] Em contraste com o que se observa como sendo o caráter monolítico do pentecostalismo, é a sua considerável diversidade que complica o processo de claramente identificar o que é 'pentecostal' (1996, p. 21).

Esta dificuldade de conceituar com precisão o que é o “pentecostal” aumenta à medida que cresce o movimento. Resta, então, tipificações pouco claras e muitas vezes metafóricas.

A ubiqüidade do movimento pentecostal-carismático internacional, à medida que vai firmemente avançando para o século XXI, dificulta as tentativas de classificação e clarificação. Diante de descrições como colcha de retalhos, arco-íris, calidoscópio, mosaico de guarda-chuva, talvez seja apropriado aplicar o veredicto de Dom Dix sobre a Igreja da Inglaterra, pois o pentecostalismo mundial é na verdade ‘uma massa amorfa de boa vontade pelagiana’.(1996, p. 21)

A afirmação de Hunter parece plausível. Comparar metaforicamente o pentecostalismo a uma colcha de retalhos parece ser uma postura razoável, dado a

os cristãos, o evento é de fundamental importância, uma vez que narra a experiência dos Apóstolos com Espírito Santo e a missão dos mesmos depois desta experiência: o surgimento da universalidade cristã. É provável que a narrativa seja uma alusão à história da torre de Babel, na qual a humanidade foi dividida pela diversidade de línguas. A unidade perdida em Babel é restaurada pela Igreja que nasce, aberta a diversidade e ao acolhimento de várias línguas e linguagens.

²⁶ A expressão “falar em línguas” é comum em todos os movimentos pentecostais sendo constantemente tomada como um sinal visível que o Espírito Santo está sobre a e pessoa (CORTEN, 1996). Muitos estudiosos, como César Valdo, Cecília Loreto, Brandt-Bessire, citados por Corten (1996) concordam que dentro dos movimentos pentecostais, o fenômeno da glossolalia é de fundamental importância. “O falar em línguas” é uma marca distintiva do pentecostalismo. ‘Movimento das línguas’ até durante um tempo apelido dado às novas Igrejas. Não se deve ter vergonha, repetia-se entre os crentes” (p.57). Mas apesar de toda ênfase dada ao fenômeno, “falar em línguas” não é uma obrigação de todo pentecostal. Geralmente, a experiência está associada a uma revelação particular, a uma graça do Espírito Santo. Dar-se a compreender que poucos são os escolhidos para fazer tal experiência, mesmo que todos sejam chamados. Freston (2006, p. 73-5) também destaca a importância do fenômeno glossolálico entre os primeiros pentecostais que vieram para o Brasil. ao seu modo de ver, “falar em línguas” parecia fazer parte dos conteúdos doutrinários destes primeiros grupos de pentecostais.

sua complexidade. Não é fácil amalgamar o que seriam os elementos essenciais ou singulares do pentecostalismo.

Rompendo as barreiras do metafórico e das comparações, uma das possibilidades de se melhor compreender o que é pentecostalismo, sem evidentemente pretender esgotar a conceito, é assinalar o momento histórico com suas nuances e seus personagens que fizeram aflorar esta configuração religiosa enquanto movimento tipificado. Nesta perspectiva de análise, o artigo de Hollenweger publicado pela revista *Concilium* é de grande utilidade. Para este autor, há pelo menos cinco raízes do movimento pentecostal: a raiz oral negra, a raiz católica, a raiz evangélica, a raiz crítica e a raiz ecumênica (HOLLENWEGER, 1996, p. 9-15).

Num evidente contraste com a religião dominante, a raiz mais antiga do pentecostalismo é negra, surgida num ambiente de exclusão e vista com desprezo por analistas da época.

A raiz mais importante dos movimentos pentecostais e carismáticos foi um despertar, ocorrido numa igreja de negros da Azusa Street, em Los Angeles, sob a direção de Willian J. Seymour (1870-1922), um ecumênico negro (Synan). La tudo foi entusiástico por um certo tempo, em parte como fenômeno corporais como choro, falar em linguas, danças, desmaios, visões e outros (HOLLENWEGER, 1996, p. 9).

Tais manifestações religiosas foram descritas por jornalistas da época em tom pejorativo, pois não compreendiam o que estava acontecendo no seio destas comunidades, sustenta Hollenweger. Entretanto, o movimento de Azusa Street vai tomando consistência à medida que propõe uma experiência religiosa acima das divisões de raça e de classe.

O movimento pentecostal é, ao que eu saiba, a única comunidade cristã do mundo que foi fundada por um cristão negro – com exceção naturalmente do próprio cristianismo que também não foi fundado por um europeu, mas por um contador de historias e curador oriental (HOLLENWEGER, 1996, p. 9).

Outros elementos peculiares também podem ser notados nesta raiz negra. Há uma nítida diferença entre as práticas rituais, doutrinárias e pastorais desta comunidade em relação a tradição religiosa da época:

A pregação não se fazia por doutrinas, mas por cantos, não por teses mas por danças, não por definições mas por descrições. Sua primeira profissão de fé não continha nenhuma definição de renascimento e batismo no Espírito. O falar em línguas só foi mencionado à margem (mas era uma experiência diária) e o batismo de adultos não foi considerado digno de menção. A coesão dos fieis não era expressa por uma exposição sistemática da fé ou por um credo, mas pela comunhão experimentada, por cantos e orações, por participação ativa na liturgia e na diaconia. (HOLLENWEGER, 1996, p. 9).

Esta experiência negra, embora sendo a mais importante do movimento pentecostal, foi ao poucos sendo copilada por uma classe média, retirando a participação de todos nos cultos e serviços das comunidades e transferido estes mesmos serviços a grupos de pastores especializados. Pouco a pouco, o fenômeno inicial ganha contornos diversificados à medida que ganha o mundo.

Esta difusão do movimento pentecostal pelo mundo atinge de cheio a Igreja católica. Nasce então muitos movimentos católicos que incorporam em seu discurso os elementos pentecostais, embora com alguns traços diferenciados. Esta influência, para Hollenweger, configura uma raiz católica do pentecostalismo. Estes elementos são, na sua maioria, de influência advindas de John Wesley, fundador da igreja metodista, que traduziu muitos livros católicos para seus pregadores (HOLLENWEGER, 1996).

A terceira raiz do pentecostalismo, descrita por Hollenweger, é a de cunho evangélico. Segundo este autor, trata-se de experiências de muitas igrejas que tiveram diferentes atuações. Esta variedade de manifestações e maneiras de atuar, não permite encaixar a raiz evangélica dentro de uma única análise:

Mesmo nas questões de ética sexual, definição do batismo no Espírito, ética social e individual, na questão da hermenêutica bíblica, na doutrina trinitária e na eclesiologia há um largo espectro de opiniões. Por isso, é muito problemático falar da 'doutrina' das igrejas pentecostais. O que une as igrejas pentecostais não é uma doutrina, mas uma experiência religiosa que, é interpretada e fundamentada de modo bastante diverso" (HOLLENWEGER, 1996, p. 12).

As manifestações religiosas, na sua grande maioria, vinculada a experiência emotiva, não impediu que o fenômeno pentecostal também tivesse sua raiz crítica. O fato de ter surgido num ambiente geográfico e social discriminado e marginalizado, permitiu ao movimento pentecostal a elaboração de uma ética social. Esta posição crítica também se estende a dimensão da reflexão teológica. "Encontrei, por exemplo, em revistas especializadas pentecostais a crítica mais abalizada à bênção de Toronto e aos evangelistas americanos de televisão e curas" (HOLLENWEGER, 1996, p.13)

Enfim, vale mencionar que

Todas as Igrejas pentecostais começaram como um movimento ecumênico de despertar. Não queriam fundar uma Igreja nova, mas reanimar as Igrejas existentes. Em alguns lugares conseguiram permanecer ecumênicas (HOLLENWEGER, 1996, p. 14).

Apontar as raízes pentecostais não nos garante uma resposta conceitual e segura sobre este movimento, uma vez que "não existe uma história global do movimento pentecostal" (HOLLENWEGER, 1996, p. 16). Contudo, levar em conta as raízes do pentecostalismo é importante para o objeto desta pesquisa, uma vez que, os elementos históricos ajudarão a compreender o tipo de pentecostalismo que veio para o Brasil.

2.4 O PENTECOSTALISMO NO BRASIL

Mas como o pentecostalismo tem sido visto pelos pesquisadores? Como o fenômeno tem sido destacado? Há várias possibilidades interpretativas. Entretanto,

elas estão interligadas, na sua grande maioria, a um estudo específico de uma Igreja. De fato, não é possível falar de pentecostalismo sem penetrar numa Igreja, ou num terreno geográfico e social particular e daí extrair elementos em vista de inferências gerais.

Restringindo o amplo leque do pentecostalismo ao campo religioso brasileiro, Rolim reafirma o que já foi trabalhado anteriormente sobre a origem do pentecostalismo: “A religião pentecostal não nasceu em terras brasileiras pela palavra e práticas cultuais de um carismático nativo. Veio de fora. Exportaram-na dos Estados Unidos de onde também vieram as igrejas evangélicas proselitistas”. (ROLIM, 1995, p. 21).

É bem verdade que a influência estrangeira não é somente no pentecostalismo. A religiosidade brasileira é sobretudo marcada pelo catolicismo, que também veio de um outro continente. Vale ressaltar também, que o protestantismo brasileiro não foge a esta lógica²⁷.

“Os primeiros missionários fundadores das igrejas pentecostais brasileiras era estrangeiros e nem sequer falavam o nosso idioma” (ROLIM, 1995, p.22). Tratava-se de Vingren e Daniel Berg, que pouco se interessou pelo mundo religioso e simbólico dos brasileiros simples. A preocupação estava na oração, o que densificou numa experiência religiosa desencarnada da realidade, com vigílias intermináveis, cantos e leituras bíblicas. Os dois missionários acabaram sendo expulsos (ROLIM, 1995, p.22).

A distância entre a cultura dos missionários que aqui chegaram e suas estratégias de ação, não permitiu que o pentecostalismo deslanchasse em pouco

²⁷ Como proposta de estruturação do protestantismo, Mendonça (1990), apresenta uma divisão mais detalhada que abarca o Protestantismo sob a ótica do crescimento ou da presença pentecostal. Divide o protestantismo em quatro blocos: O *Protestantismo de Imigração*, *Protestantismo de Missão*, *Protestantismo de Renovação*, também chamado de Pentecostalismo, e por fim o *Protestantismo de Mistificação*, que pode ser nomeado de Neopentecostalismo.

tempo. Embora na encontrando muitos obstáculos, por se estabelecer em áreas com forte presença protestante,²⁸ somente depois das fundações das igrejas assembléia de Deus e Congregação cristã, o movimento pentecostal passa a ser visualizado no território nacional (ROLIM, 1985, p.62-5).

Para Paul Freston, o pentecostalismo no Brasil, se olhado desde o ponto de vista histórico, apresenta três momentos relativamente distintos, aos quais ele chama de “ondas”:

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 para si durante 40 anos (...). A Congregação, após grande êxito inicial, permanece mais acanhada, mas a Assembléia se expande geograficamente nesse período como a Igreja protestante nacional por excelência (FRESTON, 1996, p.70)

É possível perceber que esta classificação feita por Freston leva em conta aspectos geográficos e históricos da formação destas Igrejas. As igrejas de primeira onda são assim conceituadas por serem as primeiras que chegam ao Brasil. Já as Igrejas da segunda onda, que surgem em torno da década de 50 a 60, são também marcadas, além do período histórico, pela geografia, uma vez que surgem em contexto basicamente paulistano. No final da Década de 70 e início década de 80, surgem as Igrejas da terceira onda, essencialmente cariocas.

Outro autor que também propõe uma divisão esquemática do pentecostalismo é Ricardo Mariano. Enquanto estrutura esquemática, segue a mesma de Freston, dividindo o pentecostalismo em três etapas, mas diferencia na forma de conceituar. Este autor leva em conta aspectos geográficos e históricos, mas

²⁸ Sobre as diferentes vertentes do protestantismo e quais as características das mesmas, bem como, o ingresso das mesmas no território brasileiro, ver Revista *Estudos da Religião*, número 18.

inclui também como critério em sua análise o conteúdo da mensagem teológica de cada grupo. Sua classificação das três vertentes de: “pentecostalismo clássico, deuteropentecostalismo e neopentecostalismo” (MARIANO, 1999, p.23).

Há muitas outras tipificações para pentecostalismo. Bittecourt, embora não se dado a um trabalho exclusivo nesta direção, como fez Freston, nomeia o que Mariano chamou de neo-pentecostalismo e Freston de terceira onda com o termo pentecostalismo autônomo.

Pentecostalismo autônomo (PA) é o grande fenômeno religioso brasileiro atual. Esta designação se contrapõe à de pentecostalismo clássico, igrejas originadas do movimento missionário pentecostal, dos EUA, no início do século. Por pentecostalismo autônomo designamos as denominações dissidentes daquele pentecostalismo e/ou formadas em torno de lideranças fortes (FRESTON, 1996, p.24).

Como a visibilidade maior no campo religioso brasileiro tem sido desta última etapa do pentecostalismo, não faltam conceituações na tentativa de compreender este movimento. Há autores que nomeiam as igrejas nascidas neste período de *supermercado da fé, agências de cura divina, seitas* entre outros²⁹.

Todas estas estruturas e esquemas propostos para se compreender o pentecostalismo não é capaz de esgotar as nuances e a pluralidade deste movimento. Nos restringindo ao campo religioso brasileiro, o pentecostalismo, desde que aqui chegou no início do século XX, tem adotado discursos e práticas que vão se metamorfoseando de acordo com a evolução do próprio contexto sócio-cultural da realidade brasileira. O pentecostalismo parece saber amalgamar discurso teológico com as necessidades afetivas do público que o procura. Como sustenta Mariano “O pentecostalismo brasileiro nunca foi homogêneo” (MARIANO, 1999, p. 23).

²⁹ Um autor que mostra estas várias possibilidades interpretativas é Leonildo de Campos (1997).

Embora enquadremos num mesmo grupo estrutural as igrejas Assembléia de Deus e Congregação Cristã, elas possuem claras distinções eclesiais, teológicas e doutrinárias³⁰. Campos constata que “é possível percebermos que a variedade de paradigmas e metodologias empregadas na abordagem do pentecostalismo provocou um emaranhado de termos e teorias (CAMPOS, 1997, p. 49). Cecília Loreto também suspeita que as nossas tipologias referentes ao movimentos pentecostal, ora peca pela abrangência, ora pela especificidade. Na sua opinião, não há um corte abrupto entre o que chamamos pentecostais de primeira onda e os de segunda onda, ou entre os de segunda onda e de terceira onda. Mas ao mesmo tempo, é muito difícil não perceber as grandes diferenças entre a Igreja Internacional da Graça de Deus e a IURD, que nós colocamos no mesmo bloco de análise³¹.

Entretanto, achamos oportuno destacar as considerações históricas e sociológicas feitas por alguns autores nas nuances do surgimento de cada uma destas vertentes do pentecostalismo. Para Gutierrez (1996) e Freston (1996) o surgimento da primeira onda com a chegada, em São Paulo, da Congregação Cristã (1910) e, em Belém, da Assembléia de Deus (1911) é marcado pela expansão do pentecostalismo para todos os continentes. Gutierrez (1996, p. 12) considera que esta primeira onda pode ser compreendida como o protestantismo de migração. Seus líderes estavam encharcadas de uma nova ideologia política, a ver, a economia de livre mercado em contraposição aos padrões de monopólio que existiam na época. Defendem ainda uma educação secular e autônoma sem interferência do Estado e da Igreja Católica. Estas igrejas procuram ainda, na medida do possível, garantir uma

³⁰ Podemos citar a diferença entre os conceitos usados para se referir ao dirigente da Igreja: pastor para a Assembléia de Deus e cooperador na Igreja Congregação Cristã. O uso obrigatório do véu para as mulheres nos cultos da Congregação Cristã se constitui como uma das marcas desta Igreja.

³¹ Estas considerações de Cecília Loreto fora coletada em palestra realizada no Primeiro Congresso de Pesquisa Bíblica e V Semana de Estudos da Religião, UCG-GO em setembro de 2005.

certa identidade do migrante, embora já apresenta alguns sinais de abertura e de inculturação.

Já a segunda onda está basicamente ligada ao processo de urbanização e a formação da sociedade de massas que vai se formando no Brasil por volta da década de 50-60. Estas transformações geográficas levam à profundas transformações culturais e sociais, conseqüentemente religiosas. O movimento pentecostal tem um novo impulso, passa a usar de novos métodos e muda, em muitos casos, sua teologia e doutrina. O estado de São Paulo passa a ser palco de novas Igrejas. É neste contexto que se dá a chegada da Igreja do Evangelho Quadrangular que usa novos métodos de comunicação de massa; a Igreja Deus é amor dá visibilidade a este novo modelo de comunicação e a nova doutrina que está surgindo: a mensagem centrada na cura divina. É claro que aqui poderíamos ampliar nossa discussão sobre as razões pelas quais a teologia da cura divina ganha espaço num país que se urbaniza de forma rápida e desordenada, sem infra-estrutura de saúde e de saneamento básico e o surgimento de muitas favelas. Contudo, importa nos aqui perceber que o pentecostalismo está se fragmentando e ganhando novos contornos.

Numa análise política mais ampla, Gutiérrez suspeita que estes missionários vindos de outros países (1996, p. 12), foram convidados por governantes latino-americano a contribuírem tanto com os valores do trabalho árduo como os valores da vida disciplinada, o que, com certeza, influenciou para uma mudança no campo social brasileiro.

A terceira onda que começa na década de 70, como já afirmamos anteriormente, se desenvolve no final do regime militar. Nascidas, na sua grande maioria, em cidades cariocas, estas Igrejas, segundo Freston (1996) se adapta as novas configurações surgidas com as mudanças políticas brasileiras. A comunicação

de massa é um outro fator de suma importância e que é assumida de forma expressiva por estas Igrejas.

Numa tentativa de diferenciar as três etapas no que se refere ao conteúdo doutrinário, Mariano sustenta que a diferença da primeira para a segunda onda está na ênfase que cada qual confere a um ou outro dom do Espírito Santo. O pentecostalismo clássico, fazendo jus ao termo utilizado pelo autor, enfatiza o dom de línguas, já o deuteropentecostalismo, o dom de cura, mas não significa que tanto uma como outra não faça uso de todos esses dons, inclusive o neopentecostalismo.

2.4.1 O neopentecostalismo.

Como foi apresentado, são muitas as tentativas de conceituar e estruturar o pentecostalismo. Embora, existam várias tipificações, este trabalho irá utilizar o termo neo-pentecostalismo para se referir a terceira vertente do pentecostalismo, ou seja, o grupo de Igrejas que surgem depois da década de 60, como já foi mencionado acima.

Mas o que significa o prefixo “neo” acrescentado ao pentecostalismo? Quais características estão presentes nesta etapa que merece uma denotação? Campos (1997) faz uma análise deste conceito e mostra como o mesmo, aparentemente claro carece de uma unidade semântica.

Contudo, é possível assinalar alguns elementos que parecem ser fortes características desta fase do pentecostalismo. Uma das mais notáveis é a preocupação com a vida terrena e com a realidade concreta do mundo. O que interessa é o aqui e agora. “E isso representa uma mudança muito grande nos rumos do movimento pentecostal. A ponto de se poder dizer que o neopentecostalismo

constitui a primeira vertente pentecostal de afirmação do mundo” (MARIANO, 1999, p.36).

O que Mariano está destacando é uma forte oposição entre as primeiras igrejas pentecostais brasileiras e as igrejas da última fase do pentecostalismo. Assembléia de Deus e Congregação Cristã, por exemplo, pregavam um ascetismo em relação aos bens terrenos. O objetivo destas Igrejas era garantir ao crente a salvação da alma, a vida eterna. Os dirigentes, não poucas vezes, exortavam seus fiéis a não se contaminarem com as coisas do mundo.

Outra característica dos neopentecostais reside no rompimento com a idéia da busca da salvação pelo ascetismo de rejeição do mundo. Com isso contrariam frontalmente a velha proposição pentecostal (forjada quando os crentes não contavam em seu meio com segmentos de classe média e muito menos com empresários, políticos, artistas e atletas de renome) de que a existência terrena do verdadeiro cristão seria dominada pela pobreza material e pelo sofrimento da carne. (MARIANO, 1999, p. 44)

Esta afirmação do mundo³² associada a uma busca dos bens materiais, fez com que o neopentecostalismo explorasse de uma maneira bastante acentuada a teologia da prosperidade³³. Alguns autores como Campos (1997), Mariano (1999) e

³² Na sua origem, o pentecostalismo se apresentava como uma corrente religiosa que tinha consciência do mundo e do mal que o assolava. “O pentecostalismo irrompeu entre os próprios pobres, marginalizados e sem-poder, os quais, no contexto da oração, tiveram a experiência de serem fortalecidos com o Espírito de Deus [...] (ELIZONDO, 1996, p.66). Mas a esperança para a libertação da situação de pobreza e miséria não seria feita pela revolução humana, pela interferência de Deus no hoje, mas num dia futuro, no juízo final, ao contrário dos neopentecostais. “O apego dos neopentecostais ao mundo é indistigável. Em contraste sobretudo, com o pentecostalismo clássico que enfatiza a salvação celestial e exorta constantemente o fiel a permanecer firme na fé diante da proximidade do Juízo Final, a preocupação primordial que transparece na mensagem neopentecostal é com a vida e com este mundo”(MARIANO, 1999, p. 44)

³³ Historicamente, a Teologia da prosperidade, assim como o movimento pentecostal, também teve o seu berço nos EUA. Nasceu na década de 40 e na década de 70 ganhou status doutrinário e visibilidade com apoio de grupos carismáticos deste país. A essência desta teologia está na relação é dando que se recebe. A graça divina está condicionada a disponibilidade do fiel de doar os seus dízimos e ofertas a uma igreja. Outro detalhe importante é a ênfase dada no poder da palavra. “Isto é, as palavras proferidas com fé encerram o poder de criar realidades, visto que o mundo espiritual, que determina o que acontece no mundo material, é regido pela palavra. Em suma: as palavras ditas com fé impelem Deus a agir.” (MARIANO, 1999, p.153)

Freston (1996) chegam a identificar este tipo de teologia como mais uma das características precisas deste movimento.

Alem da busca pela felicidade terrena, da ausência de um discurso focando na moral sexual, da aceitação dos prazeres como parte da proposta de Deus para a felicidade humana, o neopentecostalismo também se caracteriza por um aporte aos meios de comunicação de massa, de forma agressiva, competente e empreendedora. Não se pode negar que a Igreja Católica, por meio da Rádio Aparecida, e a Igreja Deus é Amor, com horários pagos em diversas emissoras, já faziam uso dos meios de comunicação. Nada porem se associa ao uso freqüente e empreendedor utilizado pelas Igrejas neopentecostais.

Após o deslanche dos neopentecostais na mídia, outras Igrejas também entraram na dinâmica da comunicação de massa. A Assembléia de Deus, por exemplo, timidamente vem ocupando seu espaço. A Igreja católica também passou a fazer o uso da TV como ferramenta de trabalho. De certo modo, o neopentecostalismo está mudando o comportamento de muitas igrejas e grupos religiosos. (MARIANO, 1999, p. 46)

2.4.2 Igreja Universal do Reino de Deus: uma história de sucesso

A Igreja Universal do Reino Deus nasceu em 1977, tem, portanto, menos de três décadas de história. Neste período, não são poucas as tentativas de explicação para o surgimento, consolidação e sucesso desta Igreja. Muitas também são as produções e os ângulos de abordagem³⁴. A Igreja Universal do Reino de Deus já foi

³⁴ Uma lista de teses de mestrado e doutorado sobre a Igreja Universal do Reino de Deus foi publica em forma anexo por Oro, Corten e Dozon (2004). Os estudos feitos de 1995 a 2001, disponíveis no site da CAPES, comprova esta gama ampla de abordagens. Contudo, é possível identificar alguns traços delineados nas pesquisas tais como: A Igreja Universal e suas relações e conflitos com a mídia,

estudada desde o ponto de vista da prosperidade (Mariano, 2003), enquanto império midiático (Campos, 1999 e Fonseca, 2003) e enquanto poder político ORO, DOZON, CORTÉN (2003) dentre tantas outras abordagens.

É bem verdade que nada começou de uma hora para outra. Sem condições de alugar um imóvel, o então pastor Edir Macedo iniciou as suas primeiras reuniões num coreto do Jardim do Méier. Orientado pelo Espírito Santo e revestido de uma fé inabalável, as suas palavras logo deram início à Igreja que atualmente mais cresce no mundo. Em 9 de julho de 1977, abriam-se oficialmente as portas da Igreja Universal do Reino de Deus".<<http://www.igrejauniversal.org.br>> acesso em 27-09-2005

A Igreja Universal do Reino de Deus é um fenômeno religioso recente, enigmático e atraente. Parece que não houve na história do Brasil nenhuma outra Igreja que obtivesse um crescimento proporcional comparável ao da IURD. Embora as pesquisas sobre este crescimento sejam sempre passíveis de uma certa suspeita, pois os dados nem sempre coincidem, é possível sustentar que se somadas as investidas no campo político, midiático ao número de fiéis, a IURD é o maior fenômeno religioso dos últimos tempos. “Embora as controvérsias dificultem o exame isento, é necessário estudar a IURD pois, salvo um grave acidente de percurso, poderá ter bastante influência na vida nacional” (FREESTON, 1996, p. 132)

Esta rápida expansão acaba impondo algumas dificuldades para se avaliar ou estudar este fenômeno religioso. A falta de uma história consolidada nos impede de fazer uma avaliação mais segura e acurada. É difícil fazer afirmações categóricas e decisivas sobre a Igreja Universal. O mais sensato, diante de um fenômeno tão desconcertante, é procurar identificar nos seus contornos elementos que nos ajudem a compreender este pequeno grupo do subúrbio do Rio que ganhou o mundo.

bem como as disputas da TV Record com a TV Globo; doença e cura na teologia e nos rituais da Igreja Universal; o demônio, o mal e os casos de exorcismos (365-9).

Tudo começou, como a própria Igreja indica na sua *home page*, de um pequeno grupo que se reunia num coreto. Por trás deste grupo, estava o obstinado Edir Macedo. Homem que aos 18 anos de idade, por influência de sua irmã, se incorpora à Igreja de Nova Vida. “Após doze anos como membro da Nova Vida, em 1975 Macedo, farto do elitismo desta igreja e sem apoio para suas atividades evangelísticas, consideradas agressivas, decidiu partir para vãos altos” (MARIANO, 1999, p. 55).

Foram os poucos que acreditavam no novo investimento. Nem o próprio grupo do pastor era totalmente confiante. Contudo, Edir Macedo decidiu investir tudo na sua fundação religiosa:

Em 1977, aos 33 anos, Edir deixou o emprego para se dedicar ao trabalho religioso. De origem católica, entrava na Igreja de Nova Vida na adolescência após breve passagem pela umbanda. A Nova Vida foi berço de três grupos da terceira onda (IURD, IIGD E Cristo Vive) cujos fundadores (Macedo, Soares e Miguel Ângelo respectivamente) foram membros lá. Não é por acaso. A Nova Vida foi pioneira de um carismatismo de classe média, um tanto à frente do seu tempo no Brasil. Por isso, e pelo estilo de liderança do fundador estrangeiro, não cresceu muito entre a classe média propriamente, mas atraiu pessoas de classe média baixa que aproveitaram o treinamento para elaborarem receitas inovadoras para o pentecostalismo de massas. (FREESTON, 1996, p. 132).

A inovação da IURD no campo religioso brasileiro está associada também as influências estrangeiras que a mesma recebeu por meio do seu fundador, o Bispo Macedo. A Igreja da Nova Vida, da qual Macedo fora membro, teve a sua origem com um canadense que, ao romper com a Assembléia de Deus, cria uma nova denominação religiosa, na qual já prefigurava alguns elementos que hoje são encontrados na Igreja Universal, como a presença de elementos católicos.

O fundador canadense da Nova Vida, Robert McAlister, rompeu com a AD em 1960 para elaborar um pentecostalismo menos legalista e com um estilo calcada na incipiente renovação carismática norte-americana. Investiu muito na mídia. A organização era bastante centralizada e personalista. Foi a primeira igreja pentecostal a adotar o episcopado no Brasil; como estrangeiro influenciado pelo ecumenismo pragmático do movimento

carismático, McAlister, conhecido como Bispo Roberto, teve a liberdade de introduzir esse traço mais 'católico'. (FRESTON, 1996, p. 133).

Pode-se dizer que o perfil do fundador da IURD é de um homem pragmático, que condensa uma incrível capacidade de lidar com as palavras e símbolos que por sua vez produzem discursos que são capazes que tocar as pessoas. Outra característica do bispo Macedo é a sua capacidade de transformar os elementos adversos ao seu favor. Quando fora preso, utilizou o episódio para se colocar como um homem perseguido e desta forma se comparar a Jesus Cristo.

Depois destas rápidas informações sobre a personalidade do bispo Macedo, é importante olhar o contexto amplo em que nasce a IURD. Como foi visto, a Igreja Universal do Reino de Deus desabrocha no fim dos anos 70. O mundo ainda vivia o aspecto da bipolaridade político da Guerra Fria, o planeta estava imerso em um grande tabuleiro de xadrez, as duas superpotências (EUA e URSS), disputavam ideologicamente o comando mundial. O Brasil se insere nesse contexto como "país em desenvolvimento", sendo que, no ano de 1964 sofrerá o tão conhecido Golpe Militar. O novo regime que o Brasil vivenciava tentava demonstrar ares de crescimento econômico, político e conseqüentemente social, mas não foi bem assim. Em 1977, ano do surgimento da Universal, o país atravessava dias tempestuosos. Todo o primeiro semestre de 1977 foi politicamente bastante atribulado, assinalando-se o fechamento do Congresso, em virtude de desacordos interpartidários a respeito da reforma constitucional, e a cassação de vários dissidentes. O salário mínimo bem antes da ditadura militar amargava perdas. Podemos observar que antes de 1958 o salário veio sofrendo grandes quedas, minando a força do trabalhador humilde. A Igreja Universal do Reino de Deus nasce em meio a esse tumultuado contexto

político-econômico, e que, nos últimos suspiros do regime militar, anos 80, vai se fortalecer grandiosamente.

Embora seja possível elencar uma série de elementos que confluíram para o deslançar da IURD, não se pode negar que a trajetória desta Igreja é, no mínimo, surpreendente. No final dos seus três primeiros anos de existência, contava com 21 templos em cinco Estados brasileiros. Oito anos depois, 1985, tinha chegado a contar 195 templos em 14 Estados e no Distrito Federal. No final da sua primeira década de existência chegou a 356 templos e com seguidores o suficiente para lotar o Maracanã (ORO, CORTÉN, DOZON, 2004, p.58-9). O *site* da IURD, bem como seu maior jornal, *Folha Universal*, exaltam o crescimento desta Igreja e sustenta que a mesma está presente em mais de 80 países. Embora os números não sejam muito confiáveis, mesmo que haja um exagero, eles são impressionantes.

O *site* oficial da denominação informa que a Universal possui cerca de 4 mil templos no Brasil. Já o Censo Demográfico de 2000 revela que ela dispõe de 2 milhões de adeptos, o que, no campo pentecostal, a deixa atrás apenas da Assembléia de Deus e da Congregação Cristã no Brasil. Importa destacar que a expansão da Universal, além de por si só, beirar o extraordinário, tal a sua magnitude, ampliou e aprofundou as transformações pelas quais tem passado o campo religioso brasileiro nas últimas décadas. (ORO, CORTÉN, DOZON, 2004, p. 59)

Para Paulo Bonfatti, os iurdianos estão por toda parte. É impossível não notá-los (2000, p. 17). As inferências da igreja universal na mídia, na cultura, na política, nos trabalhos sociais, nas favelas, nos presídios, no Nordeste e as amplas campanhas feitas por meio de seus membros, no corpo a corpo, distribuindo jornal e convidando as pessoas para irem aos templos, faz com eles delimitem o seu espaço, tanto geograficamente quanto culturalmente.

Mas não é somente no Brasil que a Igreja Universal tem conquistado espaço. Somente a título de informação, vale mencionar que vários países da América do Sul,

bem como os países africanos, há muito tempo conhecem a IURD. Segundo Semán (2004), a IURD está na Argentina desde o final da década de 80 e já conta hoje com mais de 70 templos. Neste país, a Igreja utiliza os padrões clássicos da comunicação, alugando horários em rádios e TVs. Um destaque é sua forte atuação na área social, principalmente com a juventude (p.69-78).

Na Venezuela, a Igreja Universal chegou em 1995 (POLLAK-ELTZ). Com o mesmo lema: pare de sofrer, a Igreja segue a estratégia de usar a mídia, alugando horários nos meios de comunicação. O fato interessante é que a maioria dos pastores é formada por brasileiros (79-91). Exemplos como estes mostram o quanto o conceito “Universal” presente no nome da Igreja está sendo levando a cabo por seus dirigentes³⁵.

Dois outros fatores geralmente são destacados nas pesquisas sobre a Igreja Universal do Reino de Deus: o uso da mídia e seu discurso teológico³⁶. Grosso modo, vale mencionar que a IURD é proprietária de um conglomerado de TVs e Rádios, além de publicar semanalmente o jornal *Folha Universal*, hoje em formato tablóide com tiragem superior a um milhão de exemplares.

No que diz respeito às questões políticas, a posição da IURD tem sido de apoiar candidaturas conservadoras e de hostilizar à esquerda³⁷. Ela prega o individualismo e sua receita de enriquecimento é baseada na libertação do trabalho assalariado, conforme Freston (1996, p. 135).

³⁵ Um panorama bem atualizado da Igreja Universal no mundo pode ser encontrado em Oro, Corten e Dozon (2004).

³⁶ Sobre o uso da mídia ver Campos (1997) e sobre o uso do discurso Medeiros ,<<http://150.162.90.250/teses/PHST0235.pdf>>, bem como as outras teses que apresentamos na nota 23.

³⁷ Em 2002 a Igreja Universal, mesmo que de forma indireta, apoiou o Candidato Luiz Inácio Lula da Silva, por meio da Aliança feita com o PL, partido no qual estava filiada o bispo Marcelo Crivela. Em a IURD criou um partido político, registrado no TSE com o nome de PMR (Partido Municipalista Renovador), o partido apoiou Lula na eleição de 2006. Sem dúvida estes dois fatos, no mínimo, servem para colocar sob suspeita a de Freston sobre a posição política desta Igreja e abrir a pergunta pelo futuro da presença política da IURD no Brasil.

Analisando o que diz Freston (1996) no parágrafo acima pode-se dizer que a Igreja Universal não se preocupa em organizar coletivamente as pessoas que ali chegam. A Igreja Universal não parece preocupada com questões de empregabilidade, ou com as relações empregado-patrão. O que eles pregam em seus cultos é que o fiel precisa ser audacioso, e ser um empreendedor. Dessa forma eximem a Igreja de qualquer responsabilidade pela frustração ou pelo insucesso na inclusão social do fiel da IURD.

No que se refere à doutrina e a teologia da IURD, o que se apresenta de forma mais visível é a teologia da guerra santa ou guerra espiritual, manifestada no exorcismo e na luta contra o demônio. Não se pode esquecer também da teologia da prosperidade é sua boa relação com os bens materiais.

Para se afirmar com suas diferenças, a IURD mantém uma relação nada amigável com as outras igrejas e religiões brasileiras. Há uma forte oposição em relação as religiões afro-brasileiras (ORO, 2000, p. 286). Na verdade, a Igreja Universal faz verdadeira demonização destas religiões e de suas entidades, que são sempre invocadas em seus cultos e, após serem “desmoralizadas”, são “expulsas” por seus pastores. Freston (1996) e Sanchis (1996), demonstram ainda a guerra contra as igrejas tradicionais e o catolicismo enfatizada pela IURD. Em muitos casos, segundo Freston (1996, pp. 140-141), esta luta é manifestada por meio da guerra simbólica do exorcismo, que, ao seu modo de ver não é uma prática com fins em si mesmo, é uma demonstração de poder do bem sobre o mal e visa, poder este que está nas mãos dos pastores e bispos desta Igreja.

É sua atuação na guerra pela posse dos bens simbólicos de maior valor faz da Igreja Universal uma vencedora. Ao contrário de praticamente todas as religiões e igrejas que atuam no campo religioso brasileiro, ela não tem escrúpulos em lançar

mão a todos os recursos simbólicos das mais diferentes tradições religiosas e manipulá-los ao seu favor.

É a exploração sistemática da polissemia dos símbolos da religiosidade matricial, muito além dos limites demarcados pela ortodoxia pentecostal. Disso decorre uma ampla e diversificada oferta de bens simbólicos, subordinada a preferências e convências individuais. Estamos perante um autêntico 'supermercado religioso', no qual bens e objetos são expostos e oferecidos para suscitar e satisfazer os anseios de consumidores (MARIANO, 1999, p.24).

3 A METAMORFOSE DO SAGRADO: A RE-SIGNIFICAÇÃO DOS SÍMBOLOS DO CATOLISMO POPULAR NA IURD

No capítulo anterior foi apresentado um rápido panorama das discussões sobre crise de sentido no mundo atual e como a mesma interfere na configuração do campo religioso brasileiro. A constatação inicial é que o pentecostalismo se beneficia desta pluralidade religiosa. A IURD, por sua vez, cresce e se consolida lançando mão de muitos recursos e ferramentas para conquistar seus fiéis. Dentre estes recursos e ferramentas, este trabalho focou os símbolos do catolicismo popular tradicional que são re-significados nas práticas rituais desta Igreja. O intento da pesquisa é mostrar que estes símbolos se constituem num dos principais elementos responsáveis pelo sucesso desta denominação.

Para tal demonstrar como se dá este processo de re-significação, inevitavelmente é preciso tecer alguns comentários sobre a matriz religiosa brasileira. Mesmo se tratando de um conceito nada consensual, é apontar algumas vertentes que deixaram alguns traços nítidos na religiosidade do povo brasileiro. São estes traços que irão ajudar a identificar quais símbolos estão presentes no imaginário religioso popular e que são amplamente reclamados pela IURD.

Um segundo ponto discutido neste trabalho é a importância do rito e do símbolo e suas implicações para a escolha e adesão de uma pessoa a um grupo religioso. Sem dúvida, o símbolo media a experiência do crente com o transcendente e o ritual é a materialização desta mediação por meio de ações concretas. Na IURD, a importância de se participar de um ritual é amplamente reforçada pelos seus dirigentes.

Articulando estes elementos teóricos com a pesquisa de campo, será feita a descrição de algumas práticas rituais da IURD, com destaque para os símbolos do catolicismo popular tradicional presentes nestas mesmas práticas. Este percurso irá ajudar não compreender algumas das nuances dos rituais iurdianos e a importância que os mesmos ocupam na estratégia de expansão e consolidação desta igreja.

3.1 Matriz cultural brasileira

O povo brasileiro herdou, das práticas religiosas dos índios nativos e dos escravos da África, algumas religiões que vieram mais tarde a ser reforçadas com doutrinas espiritualistas, esotéricas e tantas outras [...] (MACEDO, 2004, p.13)

A existência ou não de uma cultura religiosa brasileira já foi e continua sendo razão de muitos debates. Não se pode negar uma certa dificuldade para limitar o que seria um elemento *brasileiro*, principalmente pelas múltiplas influências recebidas dos mais diversos povos que fizeram parte da história deste país. Diante desta realidade, este trabalho não irá adentrar as discussões pormenorizadas sobre esta problemática. Limitar-se-á a dissertar sobre alguns elementos-chaves que ajudarão a diagnosticar uma base mínima de religiosidade, símbolos e ritos que fazem parte do imaginário do povo brasileiro. Não será feita também uma inserção detalhada nas variantes culturais dos muitos povos presentes no território pré-colombiano e dos que aqui chegaram. Vale dizer que o interesse aqui é pela matriz cultural religiosa, mais especificamente, e não pela matriz cultural no seu todo.

Mas o se pode entender como matriz religiosa brasileira? Para Bittencourt (1996), trata-se da confluência dos principais grupos culturais que ao longo da história foram compondo o povo brasileiro.

Tendo como pressuposto a pesquisa de Bittencourt, este trabalho irá apontar alguns elementos desta matriz religiosa brasileira. Estarão incluídos na reflexão a cultura africana, indígena e o catolicismo ibérico e romano³⁸. No conjunto destas quatro vertentes, será destacado como alguns símbolos das religiões africanas e indígenas sobreviveram a imposição da cristianização européia e como o próprio cristianismo, tanto católico quanto protestante, acabou absorvendo os elementos de todos estes grupos religiosos. Este sincretismo religioso associado a muitos outros fatores, como a ausência de um clero qualificado, gerou o que se conhece como religiosidade popular brasileira.

Muito rica em suas manifestações, a religião do povo brasileiro brotava de três raízes: a herança das crenças medievais em que o sagrado e o misterioso apareciam em todas as atividades do dia-a-dia e que recebeu farta contribuição das culturas indígenas e africana, criando uma prática religiosa que ocupava lugar de destaque na vida familiar e individual. Religiosidade que se transmitia em família, ou passava de pessoa a pessoa, numa troca de experiências do poder maravilhoso de certas orações, devoções e benzeções. (HAUCK, 1985, 112)

Se a religiosidade brasileira é marcada pela pluralidade e especialmente pela visão mágica da realidade, é para nós de fundamental importância apontarmos como estes elementos estão presentes na Igreja Universal ou no mínimo sublinhar como esta igreja lida com estes elementos. Pois como sustenta Campos, para se falar dos objetos litúrgicos e do culto da IURD é necessário levarmos em conta a idéia do *mana*, que embora sendo um conceito muito discutido, pode nos oferecer elementos que ajude na compreensão das cerimônias desta igreja (CAMPOS, 1997, p. 75)

“A bem da verdade, deve-se considerar a Matriz Religiosa Brasileira como o resultado inerente ao encontro de culturas e mundi-vivências” (BITTENCOURT, 49,

³⁸ Este trabalho não irá se ocupar no período da romanização do catolicismo brasileiro, visto que, na concepção de Azzi (1978), este período não pode ser considerado parte da formação do catolicismo popular tradicional.

2003). Ou seja, não se pode pensar a religiosidade brasileira sem levar em conta este universo sincrético. Mas quais foram os grupos que formaram nossa matriz cultural? Quais elementos simbólicos e religiosos compuseram nosso imaginário religioso?

Como já foi assinalado anteriormente, a matriz religiosa do Brasil, segundo Bittecourt, pode ser mensurada a partir de quatro elementos culturais relativamente delineados: catolicismo ibérico, catolicismo romano, religiões africanas e religiões indígenas. É claro que se pode ignorar a grande importância do kardecismo e do próprio protestantismo, religiões também presentes na história do Brasil, contudo, sem o mesmo peso histórico dos grupos nomeados acima.

3.1.1 O catolicismo ibérico e magia européia

Catolicismo ibérico é uma conceituação para definir o tipo de catolicismo que se desenvolveu nos países de Portugal e Espanha. Trata-se, pois, de um tipo de religião que não estava vinculado diretamente ao Papa, mas aos reis destes países. Este tipo de relação ficou conhecido como Igreja de padroado. Foi este o catolicismo que veio para o Brasil nas caravelas de Cabral. Por concessão da Santa Sé, os reis de Portugal gozavam de direito e poder as novas terras. Deste modo, os monarcas se constituíam, além de chefes materiais também verdadeiros chefes espirituais por ordem e delegação de Roma.

De um modo geral, a Igreja que foi implantada aqui nas novas terras dependia diretamente da coroa portuguesa. Eram os monarcas os responsáveis pela cristianização do Brasil, providenciando padres e religiosos para a catequese dos

nativos e dos escravos trazidos da África, bem como, garantir aos vindos de Portugal o acesso aos bens espirituais.

Uma vez que a responsabilidade de oferecer os serviços religiosos estava a serviço da coroa, a mesma não poupou esforços para desempenhar bem esta função, como também tirar proveitos desta situação. A empresa colonizadora, era considerada, antes de tudo, uma empresa de salvação:

“Quem pesquisa documentos brasileiros do período português fica impressionado pela segurança que neles transparece a respeito da empresa colonial: ela é uma empresa sagrada. Escreve Dom João III ‘rei de Portugal’ ao primeiro governo geral do Brasil, Tomé de Sousa: ‘A principal causa que me levou a povoar o Brasil foi que a gente do Brasil se convertesse a nossa santa fé católica’”. (HOORNAERT, 1991, p.32)

Para empreender a evangelização, a coroa portuguesa se valeu da idéia da “guerra santa”. As novas terras foram vistas como um território a ser conquistado, aos moldes do que se fazia na Europa com as expedições “cruzadas” à Jerusalém. De certo modo, o catolicismo ibérico se torna um catolicismo guerreiro e intolerante. “Foi por causa de uma ideologia que os portugueses vindos para cá, às mais das vezes humildes comerciantes, deixaram de ser tolerantes para com os índios” (HOORNAERT, 1991, p.33). As muitas guerras impetradas contra estes povos tiveram, por trás de si, uma ideologia religiosa. Era necessário converter as criaturas para que salvassem suas almas. Quem não se submetesse ao domínio da nova religião tinha que ser eliminado, pois, de alguma maneira, tinha ligações com o mal.

Esta ideologia fez com que a cruz, ao longo da história do Brasil, caminhasse lado a lado com a espada³⁹. A transposição da guerra social para a guerra espiritual

³⁹ Um exemplo é a catequese feita no Brasil. Do mesmo que na Europa, a criança era tomada como uma tábua rasa, um ser que precisa ser construído, um adulto em miniatura. Para ensinar-lhe a religião, a Igreja freqüentemente os arrancava das tribos e da cultura onde viviam e os colocavam em aldeamentos. “É o método totalitário de sempre, sem o menor respeito pelas culturas dos povos, nem

foi povoando o imaginário coletivo da população. As diversas divindades foram se transformando em deuses e deusas guerreiras. Os santos, vindos de Portugal, às vezes figuras pacatas, ganharam estatus de soldados, sargentos e generais (HOORNAERT, 1991). Mas como os índios e escravos reagiram a esta realidade?

Os efeitos do espírito guerreiro católico não demoraram a se manifestar: índios e africanos responderam logo ao desafio da violência sagrada, transformando seus espíritos e orixás em deuses vingativos e violentos. Olho por olho, dente por dente. (HOORNAERT, 1991, p.352)

É bem verdade que esta idéia da guerra não está presente somente no catolicismo ibérico⁴⁰. Pode-se dizer que todas as religiões monoteístas viveram ou ainda vivem fortes momentos de guerra santa, alimentados por uma teologia dualista. A pergunta então seria: existe algum diferencial do catolicismo guerreiro ibérico, ou algum elemento simbólico que ainda permanece vivo na religiosidade brasileira? A resposta é sim. A teologia da “guerra santa” que é amplamente usada pelo pentecostalismo no Brasil personifica as entidades de bem e mal nas diferentes divindades e figuras sacras dos povos que ajudaram a compor a matriz cultural brasileira.

De um modo bem visível, a Igreja Universal do Reino de Deus explora a teologia da guerra santa, personificando o mal na pessoa do demônio, identificado nas divindades afros e indígenas. Geralmente, estas divindades são acusadas de serem violentas, vingativas e agirem em somente em vista da destruição das pessoas. De certo modo, esta visão está de acordo com o que disse Hoornaert (2001)

pela autoridade dos pais sobre os filhos, nem muito menos pela personalidade da criança ou pela autonomia política das comunidades indígenas”. (HOORNAERT, 1994, p. 334)

⁴⁰ Sobre a guerra santa HOORNAERT (1991) sustenta que a mesma não estava presente no início do cristianismo. A igreja perseguida das origens condenava a violência em nome do Evangelho. Contudo, no final do século VI, quando a Igreja passa se perseguida a perseguidora, tem início a idéia da conversão dos infiéis por meio da força.

sobre a forma que os africanos e indígenas conceberam suas divindades após a violência dos deuses dos colonizadores.

Vale destacar que a Igreja Universal do Reino de Deus não cria uma tradição sobre o demônio. Ela parte de elementos que estão umbricados no bojo da cultura e da religiosidade. A diferença está no modo de lidar com esta divindade. A IURD identifica o demônio com toda espécie de mal que acontece no mundo e na vida das pessoas. É claro que também não é de hoje que o mal é identificado como sendo obra de uma divindade oposta a um Deus do bem. Para explicar a existência do mal no mundo, o cristianismo sempre usou de satanás e de suas astúcias. O curioso, contudo, é como Universal articula seu discurso aos fiéis na tentativa de mostrá-los que toda espécie de problema existente no mundo é obra do demônio. Desemprego, doença, fome, dívida, terremotos, guerras, problemas afetivos, nervosismo são obras do diabo⁴¹.

Mas quem é o demônio? Onde podemos identificá-lo? Com quem ele se parece? Aqui está o ponto mais conflitante da IURD. Em quase todos os cultos desta igreja, o demônio é personificado nas religiões afro-brasileiras. Os cultos espíritas e kardecistas também não ficam impunes. A IURD travou, ao seu modo de dizer, uma guerra contra as forças do mal. Os demônios, presentes principalmente nas denominações religiosas que citamos, são a razão da desgraça no mundo e por isso precisam ser exterminados.

⁴¹ O conceito diabo, demônio e satanás está sendo usando como sinônimos de forma indiscriminada isto porque, na IURD, estes nomes são tomados com o mesmo sentido. Todos eles representam as forças do mal que pode agir no homem. Embora sabemos que etimologicamente e nas raízes cristãs estes entes, se assim podemos chamá-los, possuem significados diferentes e até mesmo representam realidades diferentes. No tempo de Jesus, por exemplo, o demônio era identificado, na maioria das vezes, com as doenças psicossomáticas. A palavra satanás está ligada, na raiz hebraica, ao termo adversário, enquanto diabo é tudo aquilo que divide.

No best-seller – *Orixás, caboclos e guias – deuses ou demônios*, Edir Macedo, faz uma varredura nas várias formas de culto³ às entidades afro-brasileiras, bem como suas correlações sincréticas com o catolicismo ortodoxo e popular. Macedo deixa bem claro que Deus é o único salvador, o único caminho para a libertação e conquista do fiel. Qualquer outra forma de relação espiritual é deverás perigosa e pode levar a pessoal a compactuar com seres malignos. Ele sustenta ainda que existem até círculos de crescimento, doutrinações e estudos de doutrinas espíritas, onde não somente os ensinamentos de Jesus, mas os de toda a Bíblia, são distorcidos, para que os demônios se deleitem enquanto enganam a humanidade.

Doutrinas, ensinamentos, cerimônias, reuniões de caridade e tantas outras coisas artificios usados pelos demônios para prender os incautos. Daí para frente é quase impossível evitar contatos mais íntimos com os espíritos, que levam essas pessoas ao ponto de abrirem a vida, totalmente, à ação de satanás e seus demônios”. (MACEDO, 2004, p. 80-1)

Talvez seja este um dos elementos do catolicismo ibérico, mais claramente presente na cultura religiosa brasileira e, de modo mais especial, na Igreja Universal do Reino de Deus.

Outra herança importante desta união entre a coroa portuguesa com a Igreja de Roma foi a implantação das confrarias, um tipo de associação religiosa com uma finalidade específica, dirigida, na sua maioria por leigos. Este tipo de organização religiosa já era muito valorado positivamente em Portugal.

Estas confrarias trabalhavam praticando obras de misericórdia em hospitais e asilos e, por abrir espaços para que os negros se organizassem, acabou servindo como pontes de aculturação e de mudança social principalmente para os negros. O princípio central das confrarias medievais era o do culto comum e assistência mútua.

³ A crença em bruxas, gnomos, pirâmides e cristais são chamados pela Universal de “alto espiritismo”.

A devoção ao mesmo santo significando a unidade dos irmãos na proteção e salvaguarda dos interesses comuns.

É importante notar que esta organização em torno de uma confraria é um desdobramento da noção de padroado. Do mesmo modo que o Rei era o “patrão-pai” da Igreja Católica portuguesa, o santo era o “patrão-pai” do grupo que se reunia em torno dele. As relações religiosas geradas nas confrarias eram de trocas de favores. O Santo garantia boas colheitas enquanto os fiéis agradeciam com boas festas e longas procissões. Está, pois, presente aí a magia européia e a teologia da retribuição⁴².

No período medieval, na Europa, o imaginário que povoava as mentes era a adoração aos santos, as imagens, a espera dos milagres e a grande devoção aos seus santos protetores ou padroeiros de suas igrejas. É nesse clima e com esses valores culturais que vão se definindo representações sociais e se delineando as mentes de homens e mulheres, dando um sentido social a essas crenças. Nesse contexto histórico, a proteção dos santos conferia um sentido de identidade e existência corporativa a pequenas instituições que, do contrário, seriam indiferenciadas. O imaginário europeu, como destaca Bittencourt (2003, p. 47), “era povoado tanto da existência de paraísos terrestres de paz e prosperidade, como de

⁴² Historicamente, a teologia da prosperidade, assim como o movimento pentecostal, também teve o seu berço nos EUA. Nasceu na década de 40 e na década de 70 ganhou status doutrinário e visibilidade com apoio de grupos carismáticos deste país. A essência desta teologia está na relação é dando que se recebe. A graça divina está condicionada a disponibilidade do fiel de doar os seus dízimos e ofertas a uma igreja. A teologia da retribuição é um dos pilares da Igreja Universal do Reino de Deus. É claro que se trata de uma lógica que parece ocupar grande parte das teologias de todas as religiões. O curioso, porém, é que no período colonial e no catolicismo popular tradicional, o católico prometia ao santo parte de sua colheita ou um animal de qualidade, caso tudo ocorresse bem com a lavoura ou com o rebanho. No mundo urbano, a IURD repete esta mesma lógica quando discursa a importância de doar boas ofertas para alcançar os bens divinos. A diferença é que no catolicismo popular, o fiel não se obrigava a cumprir sua parte, caso o santo não cumprisse a dele. A promessa era paga depois do benefício recebido, ao passo que na Igreja Universal, o depósito tem que ser feito antecipadamente. A pessoa precisa doar sua oferta se quiser receber a “graça” de Deus. No que se refere ao dízimo, a lógica utilizada pela IURD não é diferente. Os fiéis são convidados a dar o “dízimo na fé”, expressão que significa que as pessoas precisam depositar no cofre da Igreja a décima parte daquilo que ele gostaria de ganhar no mês seguinte.

terras onde viveriam monstros perigosos e criaturas demoníacas” A Igreja medieval atribuía poderes aos santos e era ministradora da graça divina, o ritual básico era o benzimento com sal e água para a saúde do corpo e a expulsão dos maus espíritos. Incluíam a presença de um padre e o uso de água benta e da persignação. Existia a idéia de exorcismo, o esconjuro do demônio, expulsando-o de algum objeto material por meio de preces e da invocação do nome de Deus.

Podemos concluir: no período colonial, marcado pela fé na providencia, as imagens dos santos eram realmente imagens, marcado pela fé na providência, as imagens dos santos eram realmente imagens do Brasil. Elas nos revelam a verdade a respeito do Brasil. O simbolismo religioso diz respeito a experiências humanas concretas, ele fornece material para interpretar a vida dos antepassados. (HOORNEART, 1991, p.45)

É quase que indispensável argumentar sobre a presença destes elementos simbólicos ainda na religiosidade brasileira e de modo especial na IURD. Rituais com o uso do sal, de águas das mais variadas naturezas, a imposição das mãos e pedidos de bênçãos, como também objetos variados são amplamente utilizados por esta Igreja.

A Igreja Universal tem razão em atribuir parte de seu sucesso ao emprego desses *pontos de contato*, porque essa estratégia permite a retomada de uma atividade coletiva de fundamental importância para o ser humano, abandonada pelo protestantismo histórico, ou seja, a capacidade de elaborar e readaptar os símbolos cúlticos. (CAMPOS, 1997, p. 83)

Este catolicismo ibérico vai se desenvolvendo numa estreita relação com as religiões indígenas e com as crenças africanas. Este sincretismo inicial contribui para a formação de um imaginário religioso controverso, cheio de seres sobrenaturais em constante luta, o que refletia e ajudava a refletir as práticas e as relações sociais.

Jose Bittencourt Filho, citado por Bonfatti sustenta que é possível encontrar nestas raízes matriciais alguns referenciais ainda presentes na religiosidade brasileira até os dias de hoje:

[...] uma visão panorâmica do campo religioso [vemos] alguns traços marcantes, convergências e condutas padronizadas, que nos fazem inferir a presenças de um substrato religioso cultural. [...] uma complexa interação de conceitos e idéias religiosas que se amalgamaram num processo multissecular e, em decorrência, de onde nasce a mentalidade religiosa da média dos brasileiros, independentemente da situação de classe não qual se encontrem. Vale dizer que essa mentalidade expande sua base social por meio de processos incontroláveis, para num determinado momento histórico, incorporar-se ao inconsciente e ao consciente coletivo. (BONFATI, 2000, p.57)

Até agora falamos do catolicismo ibérico. E a religião africana e indígena? Como se deu o encontro destas três grandes tradições?

3.1.2 Matriz africana e indígena

Existe uma estreita ligação entre a matriz religiosa africana e a matriz religiosa indígena. Não se trata de fazer aqui uma simetria, ignorando as muitas diferenças culturais dos povos da América pré-colombiana e dos muitos grupos de negros que vieram para o Brasil. Trata-se, pois, de perceber que tanto as religiões indígenas, quanto africanas eram profundamente marcadas pela sacralização de objetos da natureza. “Tantos para os indígenas quanto para os africanos, as forças da natureza eram presididas por espíritos superiores e/ou personagens míticos, e concebiam o ser humano imerso num mundo sobrecarregado de mistério” (BITTENCOURT, 2003, p.50).

Os colonizadores, não poucas vezes, fizeram uso deste imaginário simbólico para transmitir a fé católica. É verdade que a chegada dos negros no Brasil exigiu um período de acomodação e adaptação de ambos os lados. Os negros precisavam ser catequizados, batizados e assumir o catolicismo e para isso a Igreja católica não media esforços para empreender tal tarefa. Contudo, em muitos casos, a Igreja acabava absorvendo elementos da cultura africana, como por exemplo, o culto a Senhora por meio das irmandades. (BITTENCOURT, 2003, p. 60-1)

Dispersos por todo o Brasil, os africanos tiveram que aceitar muitos elementos católicos, mas combinando-os com algumas de suas divindades. Este processo sincrético, foi uma forma de sobrevivência e resistência (BITTENCOURT, 2003, p. 59). Os negros, traziam consigo as religiões ancestrais e aceitaram os conteúdos das religiões indígenas quando semelhantes aos seus, e ainda conviveram com a religião dos brancos, uma vez que seus senhores não aceitavam outra forma de manifestação religiosa. Os africanos camuflam suas crenças por meio de justaposição dos orixás com os santos católicos. Mas, pela condição de escravo, poderia ser vantajosa a conversão, que poderia ser um instrumento de ascensão social para o negro, que passaria a ter algumas regalias. “[...] cronistas nos informam que na maioria dos quilombos eram praticados ritos que mesclavam usos indígenas e africanos com o Catolicismo” (BITTENCOURT, 2003, p. 61)

No que se refere a religião indígena, nos primeiros anos da colonização, foram muitas as discussões sobre a catequização dos índios. Importa ressaltar que segundo Bastian (*apud*, Cipriani, 2000), os colonizadores destruíram os lugares sagrados indígenas, bem como os símbolos da fé deste povo, e construíram os seus

símbolos que garantiriam a continuidade simbólica com o espaço e o imaginário religiosos anterior⁴³.

Vale lembrar ainda a função terapêutica da religião indígena. No conjunto das crenças, passadas de geração para geração, e essas manifestações religiosas variavam conforme o tempo e a região, mas praticamente todas elas tinham um xamã. Para Austin (*apud*, Cipriani, 2002), este é o elo que liga as religiões indígenas.

Saúde, doença e cura é tema presente em todas as religiões. Entretanto, no pentecostalismo, as curas por meio de ações miraculosas, de interferências diretas das divindades, bem como, doenças provocadas por seres maléficos e hostis a Deus é assunto sempre presente⁴⁴. Na Igreja Universal do Reino de Deus, há uma grande ênfase nos cultos destinados às curas. Alias, é quase impossível ir a um culto desta Igreja e não ver um testemunho de alguém que foi curado. “Durante todos esses anos, nas nossas igrejas temos aprendido com testemunhos incontestáveis, que os demônios são a principal causas das doenças”. (MACEDO, 2004, p. 93)

Enfim, seria para nós de grande valia uma checagem completa do quadro geográfico das importações de escravos negros da África, bem como dos grupos e nações indígenas encontrados aqui no Brasil. Um trabalho desta natureza nos impediria de fazer uma avaliação genérica sobre a pluralidade das crenças e suas muitas nuances, bem como, da repercussão que as mesmas tiveram ao longo da nossa história e que em muitos casos perduram até hoje. Contudo, achamos que as considerações feitas até agora afirma Bittencourt:

⁴³ Um exemplo desta aproximação sincrética e continuidade simbólica é a construção do Santuário de Nossa Senhora de Guadalupe, no México, no local onde antes era cultuada uma deusa indígena.

⁴⁴ Uma visão mais detalhada sobre as concepções de saúde e doença no universo simbólico pentecostal pode ser encontrado em Lemos (2004)

A par disso, é preciso estar advertidos quanto ao fato de que as abordagens teóricas relativas à religião não podem descurar as idiosincrasias culturais, ou seja, a despeito das determinações históricas, existem valores que insistem em subsistir acima dos limites de tempo e espaço. Sobretudo nos ritos, nas festas e nos valores religiosos partilhados, o tempo e o espaço são premeditadamente “suspensos”, num ritmo pendular, para que prevaleça a natureza especial dos conteúdos simbólicos que são neles recapitulados, segundo uma urdidura sempre nova, no intuito de prover que o essencial permaneça incólume. Este essencial são os valores retidos nas camadas abissais da existência social e que muitos desejam que permaneçam imutáveis e perenes. É neste sentido que afirmamos a existência da Matriz Religiosa Brasileira. (BITTENCOURT, 2004, p. 27)

3.1.2.1 Matriz religiosa e sincretismo

Não há dúvida de que a matriz religiosa brasileira é altamente sincrética. Mas o que se pode entender por sincrético? Segundo Sergio Figueiredo Ferreti, “Etimologicamente, significa atuar como os cretenses, que costumavam estar divididos entre si e que se uniam diante do inimigo comum; significa, portanto, unir elementos ou grupos com idéias opostas” (2004, p.13). Olhando para o campo religioso brasileiro na atualidade e o equacionando-o com as diversas vertentes religiosas que estavam presentes e vieram para o Brasil, é possível perceber que diversos elementos se encaixam dentro desta conceituação de sincretismo.

Olhar o sincretismo como essa capacidade de unir elementos díspares e até contraditórios provoca uma série de interpretações sobre o conceito. Nas abordagens religiosas, existem aquelas que vêem em tudo o que é sincrético uma forma inferior de religião, enquanto no campo social, por exemplo, há os que defendem o sincretismo como uma forma de resistência dos grupos mais fracos no conjunto das forças atuantes.

Mesmo sendo tema muito abordado e encontrado na realidade, é criticado e tratado com preconceito por vários autores; alguns consideram que o conceito deve ser esclarecido. Pode-se tratar de idéias de sincretismo como máscara colonial para escapar à dominação, a hipótese do sincretismo como estratégia de resistência ou, ainda, de sincretismo como justaposição e outras tem sido criticadas". O evolucionismo viu o sincretismo como ilusão da catequese, a teoria culturalista estudou o sincretismo como aculturação ou reinterpretarão. Outros procuram entender o sincretismo utilizando pares de conceitos opostos como mistura *versus* pureza, embaquecimento *versus* empretecimento, ou caipiridade *versus* africanidade. O tema continua sendo debatido na atualidade e surgem sempre novas visões (FERRETI, 2004, p. 14).

Estas muitas possibilidades interpretativas revelam que não há um consenso em torno do conceito. Contudo, Ferreti apresenta alguns autores que abordam o sincretismo de maneira positiva. Leonardo Boff, por exemplo, sustenta que todas as religiões são sincréticas enquanto Raimundo Panikkar vê o sincretismo como um elemento conciliador entre as religiões (*apud* FERRETI, 1994, 17-18)

Enfim, conciliador ou não, o que não se pode negar é que a religiosidade brasileira é altamente sincrética. É identificar, nas mais diferentes tradições e denominações religiosas deste país uma mistura de símbolos e doutrinas na que vão desde o catolicismo ibérico, da magia européia, passando pelas religiões africanas e indígenas. São símbolos e experiências que estão intimamente cristalizado nos corações e nas mentes deste povo, ou seja, no ethos cultural brasileiro.

Segue-se que, as grandes sínteses sincréticas gestadas ao longo dos primeiros séculos da existência do Brasil foram resultantes, em primeira instância, das relações de poder estabelecidas pelo regime colonial, bem como no encontro de culturas, pois se sabe que tal encontro, no caso, propiciado pelo colonialismo, induz as pessoas e os grupos envolvidos a refazerem suas respectivas identidades uma vez confrontados entre si sistemas simbólico e religiosos. (BITTENCOURT, 2003, p.53)

3.2 Catolicismo popular tradicional

Existem, pelo menos, duas questões metodológicas importantes envolvendo o conceito catolicismo popular tradicional. Primeiro: o que se entende por catolicismo popular? E segundo: porque tradicional? É preciso reconhecer que há muitas discussões sobre o conceito “popular” quando se trata de religião. Este trabalho não irá adentrar as nuances do conceito. Limitar-se-á a fazer algumas considerações importantes para a consistência da pesquisa.

Quando se afirma a existência de um catolicismo popular, está também afirmando a existência de um outro catolicismo⁴⁵. Aparentemente, trata-se de uma afirmação contraditória, uma vez que costuma-se pensar a existência de um único catolicismo. Entretanto, a religião nem as denominações ou movimentos religiosos são tão uniformes quanto se imagina.

O conceito de religião apresentado refere-se ao fenômeno religioso, de modo geral, ou seja, referidos autores não a especificam como religião popular ou oficial. No entanto, segundo Gramsci (1981), a religião não é um conjunto ideológico homogêneo, mas subdividido concretamente em sub-religiões. (LEMOS, 2005, p. 33)

Ainda na visão de Lemos, o catolicismo, por trás da aparente áurea de homogeneidade, se forma em torno de grupos sociais e culturais. É certo que há uma grande tentativa se manter ideologicamente unitária. Mas é possível perceber

⁴⁵ Há quem não concorde em conceber dois tipos de catolicismo no Brasil. Hoornaert (1991), mesmo não citando autores comenta: “Diante do assunto que passamos a apresentar [comentando o conceito de catolicismo popular], existem três atitudes bem distintas: uns negam simplesmente a existência de um catolicismo popular distinto do catolicismo estabelecido ou patriarcal: no Brasil só há um catolicismo que constitui o ‘cimento da unidade nacional’. Outros aceitam o catolicismo popular mas lhe negam toda originalidade e todo valor: o catolicismo vivido pelo povo é simplesmente a interiorização dos temas apresentados pela religião dominante. A nossa posição é a seguinte: existe um catolicismo popular distinto do catolicismo patriarcal. O povo tem uma cultura própria e podemos mesmo afirmar que o catolicismo popular constitui a cultura mais original e mais rica que o Brasil já produziu durante os quatrocentos e tantos anos de sua história”. (p.99)

dentro do macro catolicismo, os catolicismos das mulheres, dos camponeses, dos burgueses, dentre tanto outros grupos. (LEMOS, 2005, p. 33)

Se é possível conceber muitas religiões dentro de uma mesma religião e catolicismos dentro do catolicismo, falta então conceituar o que se entende então por catolicismo popular tradicional.

O conceito popular vem de povo e, geralmente, quando se refere a religião está associado a uma grau inferior da fé. Conceito este, claro, impetrado desde a óptica de um outro, no caso, do grupo dominante de uma religião, também chamado de oficial ou ortodoxo⁴⁶.

No que se refere ao catolicismo popular, seu seio é a Igreja Católica. Entretanto, o conceito quer definir o tipo de catolicismo que se desenvolveu no Brasil, sem um rígido controle das instituições eclesásticas. Este catolicismo é popular porque não esteve sob uma organização hierárquica religiosa, mas sim, foi formado, ampliando a alimentado pelo povo. Este catolicismo convergiu experiências das religiosidades vindas da África e indígenas, da magia européia, do catolicismo ibérico e tantas outras religiosidades⁴⁷.

Falta esclarecer em que consistiria este “tradicional”, no conceito catolicismo popular. Para isso, vale apresentar as observações feitas por Azzi (1978). Segundo ele, o catolicismo que se desenvolve aqui no Brasil nos primeiros séculos é nitidamente marcado pela presença luso-brasileira, forte atuação dos leigos, tem um caráter doméstico e familiar além de uma forte incidência social (p.9).

⁴⁶ Uma reflexão mais aprofundada sobre o sentido que se emprega ao conceito de religiosidade popular pode ser encontrado na Revista Concilium, n.206, 1986. Sobre o conceito de catolicismo popular Lemos (2005), argumenta que, muitos autores, fazem considerações tão abrangentes que não se chega a notar diferença entre catolicismo popular e religiosidade popular.

⁴⁷ Lemos (2004) citar alguns autores que além das matrizes apresentadas neste trabalho, também sustenta a importância de outras influências religiosas, como a dos judeus (cristãos-novos) e o kardecismo. (p. 33-8)

Estas características se opõem ao catolicismo renovado, que é romano, clerical, tridentino, individual e sacramental, implantado no Brasil após o terceiro século. “Existe outro dado importante a ser considerado: o catolicismo tradicional, por sua origem lusitana e por seu aspecto social, está mais profundamente vinculado à cultura do povo brasileiro”. (AZZI, 1978, p.9)

3.3 O PAPEL DO RITO NA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

O deste trabalho pela importância do rito numa experiência religiosa e a importância que o mesmo tem na IURD, tem como pressuposto as considerações de Cazeneuve:

[...] os ritos constituem um terreno de investigação privilegiado, mais ainda talvez mais que os mitos. Com efeito, não é assim tão inconcebível que os homens inventem histórias para traduzir sob uma forma simbólica, testemunhos que definitivamente se podem reconduzir às estruturas simples. (CAZENEUVE, s/d, p. 8)

Além de se constituir como um elemento privilegiado de pesquisa, qual o valor e o lugar do rito no conjunto de uma experiência religiosa? Trata-se de uma pergunta fundamental para a nossa pesquisa. É preciso, contudo, relacionar a resposta desta pergunta com a estratégia da Igreja Universal do Reino de Deus para verificarmos se há aí uma equivalência de valores, ou seja, se a importância do rito no conjunto da experiência religiosa corresponde ao enfoque dado pela IURD.

Levando em conta esta perspectiva, partiremos da conceituação que Cazeneuve faz da palavra rito, que ao nosso modo de ver é de suma importância para compreendermos as práticas rituais da IURD.

[...] o que é um rito? É um acto que pode ser individual ou coletivo, mas que sempre, mesmo quando bastante flexível para comportar uma margem de improvisação, permanece fiel a certas regras que constituem precisamente o

que há nele de ritual. Um gesto, uma palavra que não repetiriam qualquer coisa de um outro gesto ou de uma outra palavra ou de que nenhum elemento estaria destinado a ser repetido, poderiam adequar-se ao rigor dos actos mágicos ou religiosos, mas não de actos rituais. (CAZENEUVE, s/d, p.10)

Esta consideração, naturalmente abrangente, nos remete às práticas rituais iurdianas nos permitindo fazer algumas inferências razoáveis. A primeira delas é que notei, em praticamente todos os cultos, as dimensões individuais e coletivas dos ritos. Em alguns cantos, os pastores exigiam de toda assembléia gestos como bater palmas, colocar as mãos cruzadas sobre a cabeça, erguer os braços em sentido de oração e pedido. Ao mesmo tempo, quando era lançado o desafio da maior oferta, o ritual se operava de forma individual. Enfim, há um conjunto de situações em que a importância maior é a coletividade e outras em que a importância é o ato individual.

Chamamos atenção ainda para o que Cazeneuve chamou de parte fixa e parte flutuante do rito. Aqui, entra em discussão o que podemos conceituar de estrutura mínima que garante ao rito sua identificação com a sua origem, ou com o que ele quer evocar. Embora, provocando uma série de mudanças nos rituais, a IURD não desvaloriza principalmente os gestos que parecem estar na origem de um rito: “a repetição é dada na própria essência do rito” (CAZENEUVE, s/d, p.10). Essa rigidez do rito é essencial para que o mesmo permaneça exercendo sua força e seu poder e a IURD parece saber disso.

Mas é justamente o campo da improvisação e da mudança que mais nos interessa. É certo que os ritos precisam preservar alguns traços essenciais para transmitir uma idéia, provocar uma experiência. É isto que a Igreja Universal faz quando coloca em frente ao altar uma cruz sem o Cristo. Contudo, ao mesmo tempo, os pastores não se ajoelham diante daquela cruz com a mesma intencionalidade que os católicos. Na maior parte dos casos, a cruz, nos ritos católicos é objeto de

adoração, veneração e louvação. Na IURD, a cruz é invocada como sinal de vitória. Podemos ilustrar esta nossa afirmação descrevendo o gesto litúrgico acontecido numa das sessões de sábado, dia destinado às curas afetivas. Neste dia, o pastor entrou em silêncio, não cumprimentou o público, ajoelhou-se diante da Cruz e começou a orar:

Senhor, teus filhos estão aqui hoje para te pedir a sua bênção. Não a bênção material, mas a bênção para a alma, para o coração. Teus filhos sofrem [enumerou vários sofrimentos], e a tua cruz vazia, Senhor, é para nós sinal de vitória [...]. Por meio do sangue de seu Filho derramado na cruz, ó Pai, possamos ser curados, lavados de todas as nossas doenças [...]. Tua cruz está vazia meu Pai [...]. (Coleta realizada no Templo Maior, Av. Goiás, no dia 16-08-2006, 19:00h)

Nesta observação percebemos claramente continuidades e rupturas nos rituais da IURD. A igreja conserva a cruz e o gesto de se ajoelhar diante da mesma, mas muda o sentido e a intencionalidade do gesto. “Enfim, a IURD não é somente um império; é também um aparelho de (re) significação dos imaginários”. (CORTEN, DOZON e ORO, 2003, p.45).

Para Cazeneuve, os ritos, aos olhos de um observador positivista, não tem a menor importância ou funcionalidade. Contudo, esta seria apenas uma observação ingênua, uma vez que os ritos estão entrelaçados com o que há de mais profundo na condição humana:

Desejando nós investigar porque é que a humanidade recorreu à expressão ritual, isto é, saber que problemas fundamentais a atitude ritual pode ser proposta como solução, é toda a condição humana que é posta em jogo e é a ela que nos referimos em última instância. (CAZENEUVE, s/d, p.22)

Qual é mesmo a função dos ritos? Para responder a esta pergunta de forma satisfatória, teríamos que adentrar a pluralidade dos ritos e propor uma escala de

classificação dos mesmos. Entretanto, concordamos com Cazeneuve que sustenta ser o rito uma forma de afirmação da vida:

[...] certos ritos puderam nascer do desejo de preservar contra todo o perigo o ideal de uma vida sem imprevisto e sem angustia, em suma, de uma condição humana bem estabilizada, bem definida, que não levantasse ulteriores problemas. (CAZENEUVE, s/d, p.29)

Assim, poderíamos dizer que os rituais surgiram com o objetivo de dar segurança ao ser humano e espantar o desconhecido, seja ele um monstro, um eclipse ou a própria morte. Contudo, o desconhecido, nem sempre pode ser completamente afastado, daí que muitos ritos, principalmente os ritos religiosos procuram dominar o que Otto chamou de *numinoso*.

Se levarmos em conta que o rito é um dos principais elementos da religião, compreenderemos porque a mesma se manifesta como garantidora da vida:

A principal motivação para os indivíduos buscarem a religião é garantir sua vida no aqui e agora. Se observarmos em quais necessidades se concentram os pedidos dos crentes quando recorrem a uma divindade, veremos que a grande maioria se refere à busca de saúde, emprego, moradia, boas relações sociais na família e, fora dela, garantia de que nenhum acidente fatal consigo ou com algum membro de sua família, ou seja, a preocupação é com as suas necessidades de sobrevivência cotidiana. (LEMOS, 2005, p.28)

Destas rápidas considerações⁴⁸, fica claro para nós que no conjunto da experiência religiosa o rito é de fundamental importância. Mas é preciso que olhemos mais atentamente as estruturas do rito e principalmente como o mesmo se desenvolve no conjunto de uma cerimônia. É aí que vamos encontrar, no desenrolar das práticas rituais, os elementos simbólicos que dão coesão e sentido ao rito.

⁴⁸ Uma visão mais abrangente das funções dos ritos pode ser encontrada em Durkheim (2003).

3.4 O SÍMBOLO

A pergunta inicial se assemelha a mesma feita anteriormente sobre o rito: qual a importância do símbolo no conjunto de uma experiência religiosa e de forma particular nos cultos da Igreja Universal do Reino de Deus? Sem dúvida, se trata de uma pergunta complexa, importante e de difícil resposta. Qualquer definição para exprimir o que significa este conceito pode parecer vazio, inconsistente ou incapaz de abranger sua grandeza.

De uma forma abrangente, pode-se dizer que o símbolo é um dos elementos mediadores e provocadores da experiência religiosa. O símbolo cria, transmite e muda valores. Ele permite a transubstanciação da natureza, do elemento material, das coisas sensíveis. O símbolo suscita o invisível, cria pertença, delimita espaços. “É verdade que os homens não vivem só de pão. Vivem também de símbolos, porque sem eles não haveria ordem, nem sentido para a vida, e nem vontade de viver”. (ALVES, 1984, p. 35)

Todas estas afirmações não se constituem nenhuma novidade para qualquer pesquisador das ciências da religião. Mas o que é, e o que podemos nomear com a palavra símbolo? Trias o vê “como a revelação sensível e manifesta do sagrado” (TRIAS, 2000, p.117). Já para Guy Rocher

A maneira mais simples de definir o símbolo é dizer que é ‘qualquer coisa que toma o lugar de outra coisa’ ou ainda ‘qualquer coisa que substitui e evoca uma outra coisa’. Uma estátua evoca simbolicamente um personagem, um acontecimento ou uma idéia, e assegura-lhe assim presença e acção contínua. Uma palavra substitui simbolicamente uma coisa e consegue evocá-la sem que seja necessária a presença física da coisa. (ROCHER, 1971, p.156)

Etimologicamente, a palavra símbolo deriva de *sym-baleim*. Trata-se de um termo geralmente usado para significar o re-encontro de uma coisa que fora bi-

partida. “Com efeito, far-se-á referência à ação mediante a qual ‘lança-se ao mesmo tempo’ (*sym-baleim*) dois fragmentos de uma moeda ou medalha dividida, que formam, em sinal de reconhecimento, uma aliança” (TRIAS, 2000, p.117).

Explicitando a origem da palavra e as relações que a mesma envolvia, Severino Croatto comenta:

Por sua etimologia (do grego *sim-ballo*, ou *sym-ballo*), o símbolo refere-se a união de duas coisas. Era costume grego que, ao se fazer um contrato, fosse quebrado em duas partes um objeto de cerâmica, então cada pessoa levava um dos pedaços. Uma reclamação posterior era legitimada pela reconstrução (“pôr junto = *symballo*) da cerâmica destruída, cujas metades deviam coincidir. A união das partes permitia reconhecer que a amizade permanecia intacta (CROATTO, 2001, p.85)

Na Igreja Universal, a idéia de juntar duas metades é extramente valorizada. O discurso dualista reforça, quando não cria, nas pessoas um sentimento de dependência a uma divindade. De um modo geral, a pregação supervaloriza um reencontro com Deus, que ao nosso modo de ver, pode ser entendido como a outra metade do ser humano⁴⁹.

Os objetos, tanto na experiência religiosa mais ampla, como assinala Mircea Elaide (s/d: 41), como também na Igreja Universal, são sinais detonadores de emoção e de estados místicos subjetivos e, como tal, provocam a reorganização de sentimentos e de significados naqueles, que têm uma percepção confusa ou pouco apurada do mundo que os rodeia. Os “pontos de contato” agem dialeticamente, pois permitem uma espiritualização do material e uma materialização do espiritual. São autênticos símbolos na medida em que servem de ponte entre duas realidades, uma visível e outra, não menos importante, invisível aos sentidos, captadas intuitivamente pela fé. (CAMPOS, 1997, p. 83)

⁴⁹ Na IURD não há meio termo. Ou a pessoa é dependente de Deus ou é dependente do Diabo. Neste sentido, o ser humano se apresenta sempre como um ser incompleto que se, não busca sua outra parte em Deus é preenchido pelo Diabo.

Como se nota, os símbolos unem duas partes. Na experiência religiosa é o elemento simbólico que é o canal entre os seres humanos e a divindade. Esta relação proposta pelo símbolo, também cria um sistema de relações entre os indivíduos que comungam da mesma expressão simbólica. Lemos, *apud Gertz* sustenta que o símbolo sagrado serve para definir o ethos de um povo:

A religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos seres humanos. [...] Ela desempenha estas funções por ser um sistema de símbolos e os símbolos são incorporações concretas de idéias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças, no caso dos símbolos sagrados estes servem para sintetizar o tom, o caráter e a qualidade de vida de um povo. (LEMOS, 2005, p.28)

Levando em conta este pressuposto que o ser humano é um animal simbólico, e que os símbolos sagrados desempenham uma função de destaque no conjunto das relações sociais, é preciso então verificar como se dão as trocas simbólicas e qual a relevância que as mesmas possuem enquanto caráter definidor das relações humanas. Ora, no conjunto das relações sociais e religiosas, o símbolo possui duas funções básicas, como sustenta Guy Rocher:

Relativamente à acção social, os símbolos preenchem duas funções essenciais, que dizem respeito aos próprios fundamentos da orientação normativa da acção: a função de *comunicação* e a função de *participação*. Pela primeira, o simbolismo serve para a transmissão de mensagens entre os dois sujeitos ou uma pluralidade de sujeitos. Pela segunda, favorece ou apela o sentimento de pertença a grupos ou a coletividades, serve também para exprimir modos de pertença ou, finalmente, concretizar certos caracteres da organização dos grupos ou das colectividades em proveito dos que nelas participam e por vezes também daqueles que têm relações com esses grupos ou coletividades. (ROCHER, 1971, 160)

Mas não podemos pensar que estas duas dimensões dos símbolos estão separadas. Como sustenta Rocher

[...] é evidente que nenhuma das duas funções dos símbolos exclui a outra; pode dizer-se designadamente que o simbolismo de comunicação favorece a participação e que o simbolismo de participação estabelece modos de comunicação, o que é absolutamente exacto. Na realidade, quase todos os símbolos preenchem simultaneamente as duas funções, segundo modalidades diversas, embora certos símbolos tenham tarefa mais específica promover a participação dos membros duma colectividade, como veremos mais adiante, enquanto outros são mais particularmente símbolos de comunicação. (ROCHER, 1971, p. 160)

3.5 IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS: RE-SIGNIFICANDO SÍMBOLOS

Minha irmã, você pode até assistir à TV, fazer suas orações, pagar o dízimo [...], mas é preciso que você venha à Igreja, participe do culto, para receber as bênçãos de Deus. Só orar em casa, assistir ao programa não basta [...] (Programa S. O. S. Espiritual, veiculado no dia 01 de junho de 2006).

Não são poucas as vezes em que pastores e bispos da IURD, tanto nos programas radiofônicos quanto nos programas televisivos, expressam aos fiéis a necessidade da participação num culto e, em muitos casos, de um ritual particular. Há, de um modo geral, um reconhecimento da importância de assistir aos programas de TV ou ouvir pelo rádio as pregações. É comum ouvir os pregadores desta Igreja destacar que seus programas são fontes de bênçãos. Contudo, não deixam de ressaltar que além de pagar o dízimo, o fiel precisa ir a um templo, fazer um ritual, rezar na assembléia juntamente com as outras pessoas e se comprometer a ser assíduo a uma ou outra prática ritual.

Sobre a fidelidade ao culto, o pastor Rosemberg, no culto chamado de seminário da Fé, no Templo da IURD na Avenida Goiás, argumentou:

Tenho insistido com vocês para serem mais assíduos no seminário da Fé. Tem gente que pensa que basta ir a sessão de descarrego que está tudo resolvido. Se vocês afastam os demônios, mas não se fortalecem na fé, estudando a palavra de Deus, os demônios podem voltar. Isso não significa que a sessão de descarrego não seja importante. É muito importante sim, meus irmãos, mas todos os nossos cultos são importantes. (Sessão do dia 09 de novembro de 2005)

A importância do culto também aparece na doutrina básica da Igreja Universal do Reino de Deus. Os dez passos para libertação, uma espécie de decálogo iurdiano, destaca que, em primeiro lugar, é preciso aceitar Jesus Cristo: “Isso inclui mais do que uma simples resolução mental. Aceitar no sentido bíblico, significa crer, confiar e seguir” (MACEDO, 2004, p. 133). Já o segundo passo é participar das reuniões de libertação.

A participação nas reuniões de libertação é muito importante para aquele que, sinceramente, deseja ter uma nova vida, afastada da influência dos demônios. Há demônios que não se manifestam em uma ou outra reunião; há aqueles que apanham as pessoas quando estas saem da igreja ou mesmo em seus lares [...] Saiba que o diabo nunca se dará por satisfeito ao perder uma batalha. Ele procurará se reabilitar, e essa uma das principais razões pelas quais aquele que deseja uma libertação completa não pode deixar de participar de reuniões desse tipo. (MACEDO, 2004, p. 134)

Esta grande valorização que a Igreja Universal dá aos seus cultos e as suas práticas rituais, nos leva a algumas considerações gerais sobre as relações entre estes elementos e a experiência religiosa de um modo geral e de forma particular a que acontece nesta igreja.

Como vimos, as práticas rituais e os símbolos são essenciais numa experiência religiosa. A dimensão do sagrado, o transcendente e uma gama de valores são experimentados nos símbolos e no rito. O rito cria pertença, delimita espaços e transmite valores. O símbolo coloca o fiel em contato com Outro, com o além e torna visível uma realidade invisível. Mas por quais razões um símbolo é capaz de transmitir uma mensagem para uma pessoa ou grupo social enquanto o mesmo símbolo não é capaz de nada dizer para outro grupo?

No símbolo sempre existem duas coisas separadas, mas que se complementam. Na verdade, uma parte remete à outra. Há, assim, sempre uma duplicidade de sentido, ou melhor, uma multiplicidade de sentidos. Coisas concretas de nosso mundo fenomênico são (ou podem ser)

transformadas ou constituídas em símbolos, mas o segundo sentido sempre é uma transsignificação em relação ao objeto natural. (REIMER, 2005, 82-3)

Ora o símbolo e, principalmente o símbolo religioso, só é capaz de transmitir um valor, provocar uma experiência ou apontar para o transcendente se de alguma maneira está vinculado ao crente. Como vimos, na etimologia da palavra, o símbolo junta duas metades. Esta perspectiva de análise nos obriga a compreender qual o substrato simbólico religioso em que opera a Igreja Universal do Reino de Deus.

São muitas as pesquisas que procuram explicar o crescimento da IURD pela chave da teologia da prosperidade. De fato, quem visita um templo da Universal é tomado pelo insistente discurso dos bens materiais. Não há nenhuma condenação do ter, como nas velhas práticas acéticas da Igreja Católica, de protestantes tradicionais e de algumas igrejas do pentecostalismo inicial. Não podemos negar que no discurso da IURD, ser pobre é ser amaldiçoado. O sinal visível de quem está do lado de Deus são os bens materiais.

Embora achamos que todas as chaves interpretativas possuem sua razão de ser e oferecem elementos para a compreensão do fenômeno da IURD, achamos que se faz importante olharmos como o crente absorve o discurso desta igreja. Em outras palavras: por que o discurso da IURD é eficaz? Sabemos que nenhuma resposta isolada seria capaz de responder a uma pergunta tão complexa. Entretanto, nossa pesquisa irá focar a liturgia da IURD como uma das possíveis chaves interpretativas de seu sucesso. Nesta nossa análise, o estudo de Leonildo Campos (1997) será para nós de suma importância. Sua obra *Teatro, Templo e mercado* nos fornecerá vários elementos que configuram dentro de nossa análise.

A liturgia da IURD é extremamente festiva. Mesmo quando está em jogo problemas como doenças, sofrimentos, tentações, pobreza, o culto é permeado por uma alta dose de otimismo que chega proporcionar uma embriaguez:

A liturgia da Igreja Universal traz a tona uma festividade, que nos lembra a alegria do culto a Dionísio, que quase desconhecia a repressão, a negação das coisas boas da vida ou, até mesmo, a manifestação de uma consciência de culpa. Com isso, essa Igreja abandona a ética herdada pelo pentecostalismo dos movimentos *holiness* e do puritanismo inglês, que por mais de sete décadas influenciou decisivamente a prática e o culto pentecostal (CAMPOS, 1997, p.73).

É claro que um ritual envolvente tem maior capacidade de atrair as pessoas. A IURD parece saber muito bem que o conjunto de uma cerimônia não pode ficar restrita a ritos de senta-levanta. Como esta Igreja descobriu isso? É bem provável que a IURD tenha algum tipo de estudo próprio que a ajude elaborar suas práticas rituais. Contudo, nossa pesquisa nesta Igreja nos levou a pensar que a liturgia da IURD, lança mão de recursos simbólicos e de práticas rituais presentes na religiosidade brasileira. O púlpito da IURD não é tão original como as vezes imaginamos. Uma matriz contendo uma lógica para a transmissão de um conteúdo parece ser padrão em todos os cultos desta Igreja. Quando assistimos cultos de diferentes partes do Brasil, veiculados pela TV, percebemos que não há uma variação de conteúdo. O mesmo discurso produzido pelo pastor que apresenta o programa de TV, pode ser encontrado na Igreja Universal da Avenida Goiás, ou na Igreja do setor Alphaville, periferia de Goiânia. O que parece mudar, ao nosso modo de ver é a ênfase dada num ou noutro problema que parece estar mais perto do público para o qual o pastor está falando. Esta matriz geral com pequenas variações também foi detectada por Campos:

A administração central da Igreja oferece, contudo, apenas a matriz com um enredo principal, cabendo aos responsáveis regionais dar cores locais às

dramatizações e espetáculos. É dentro desse espaço que o pastor local exerce a sua liberdade e criatividade, incorporando à liturgia elementos da religiosidade popular local. Dessa forma, o neopentecostalismo faz brotar de um tronco matricial, onde se misturam tradições “pagãs”, católicas, afro-brasileiras, judaicas e protestantes, uma forma aparentemente original, mas não tanto, como veremos, de se cultuar a Deus. Dai, a influência de antigos cultos da natureza, a atração pelos topos sagrados, lugares altos, cachoeiras e praias, bem como a tendência em se usarem símbolos universais, como água, ar, terra e fogo, ao lado de ritos herdados dos períodos de nomadismo ou da antiga civilização agrária, inesgotáveis fontes de símbolos e mitos (CAMPOS, 1997, p. 72)

Pierre Sanchis também faz esta constatação:

Do lado da Igreja Católica, existe certa tomada de consciência de que estas relações extra-ordinárias com o sobrenatural tem um lastro histórico denso na história da Igreja. Um padre chegava a dizer-me ‘Eles operam por meio de arquétipos religiosos que a própria Igreja católica lhes entregou: pecado, diabo, tentação do mundo, salvação difícil, inferno milagre[...]’ (SANCHIS, 1996, p. 51-2)

É provável que se fizemos um estudo mais aprofundado, iríamos perceber que alguns destes arquétipos presentes na liturgia da Igreja Universal não são de propriedade exclusiva do catolicismo popular tradicional. Como apontou Campos (1997), a IURD é sincrética e mistura os mais variados recursos simbólicos para atingir sua finalidade. Contudo, o que nos chamou mais atenção foi a força com que o ritual parece operar na vida do crente. Aqui, entra, ao nosso modo de ver, o diferencial da IURD. Enquanto a maioria das igrejas pentecostais recusava e tentava manter velado qualquer símbolo que tivesse uma forte ligação com o catolicismo, a IURD faz exatamente o contrário.

Podemos enumerar aqui uma série de elementos que julgamos ser marcas do catolicismo popular tradicional e que estão presentes nos cultos da IURD: exorcismo, testemunhos, fogueira santa, correntes de orações, sal, óleo santo, sangue do cordeiro, água benta, estola, fitas para serem amarrados no braço, procissões, cores litúrgicas, cruz entre outros.

É claro que alguns destes elementos já estavam presentes em outras igrejas pentecostais e neo-pentecostais. O exorcismo, por exemplo, é uma prática comum na Igreja Deus é Amor que também utiliza o testemunho, assim como a Assembléia de Deus. Entretanto, nenhuma Igreja Pentecostal usa de forma tão evidente elementos simbólicos como a IURD. Ao que sabemos, esta igreja foi a primeira no Brasil a usar o termo bispo, por exemplo.

O observador, ao chegar a um templo iurdiano pela primeira vez, se impressiona com o relativo despojamento do ambiente, aparentemente muito pobre, se comparado com a suntuosidade dos templos católicos ou a profusão de imagens nos terreiros de umbanda ou candomblé. Entretanto, tal despojamento é apenas aparente, pois há uma riqueza simbólica escondida atrás do aparente e funcional 'salão de supermercado' ou de 'teatro' (CAMPOS, 1997, p. 77)

Esta constatação de Campos tem sua razão de ser. A IURD não explora os símbolos da mesma maneira que outras religiões e igrejas, que os difunde em painéis, pinturas ou adereços dispostos no templo. A sua riqueza simbólica está diluída no culto, e aparece numa constante interação com os fiéis.

3.5.1 As correntes de oração

Buscar as bênçãos de Deus é o desejo de milhares de pessoas. Todavia, há fiéis que, por mais que tenham fé em Deus, orem e clamem, não conseguem encontrar a solução para os seus problemas através de orações. Às vezes, eles estão sendo perseguidos por influências malignas. Nesses casos, ter fé pode não ser o suficiente para livrar-se dos males, que lhes atormentam. Com o objetivo de resolver as dificuldades, que parecem insolúveis, e acreditando que, por maior que sejam as barreiras, para Deus não existe nada impossível, a Igreja Universal do Reino de Deus promove diversas correntes de oração para todos os males. Disponível em: <<http://www.arcauniversal.com.br>>. Acesso em 22 junho 2006.

Os cultos na IURD são temáticos. Cada dia da semana é destinado a um tipo de oração específica, que por sua vez focam públicos diferenciados. As segundas-feiras o culto tem como objetivo a prosperidade; terça-feira acontece a

sessão de descarrego e reunião da cura; quarta-feira o tema é Filhos de Deus, uma “espécie de catequese” que as vezes é intitulada de chamado as vezes de seminário da fé; quinta-feira o culto e as orações são destinadas à Família; sexta-feira destinada a Libertação; no sábado acontece a Terapia do Amor; o dia de domingo é destinado ao louvor e a adoração. Em alguns domingos também acontece a santa ceia.

Esta divisão temática dos cultos para cada parece estar de acordo com a constatação de Eliade: “Tal como o espaço, o Tempo também não é, para o homem religioso, nem homogêneo nem contínuo. Há por um lado, os intervalos de Tempo sagrado[...]” (ELIADE, 2001, p.63). Esta racionalidade também permite que a IURD ofereça um produto religioso diversificado, capaz de suprir as necessidades de uma população com múltiplas experiências religiosas e multiplas expectativas a respeito do sagrado.

À semelhança do que acontece no catolicismo popular e também nos cultos afro-brasileiros, a ênfase da prática religiosa pentecostal está no plano da vida diária, na solução dos problemas existenciais. Para as pessoas a quem a vida nega quase tudo, questões transcendentais como a origem do mundo e do homem, assim como o seu destino final jogam pouco. Céu e inferno estão presentes no discurso pentecostal, mas a prática religiosa caminha pelos meandros complicados dos problemas cotidianos. Essa característica pentecostal da ênfase na solução dos problemas do em nível do cotidiano é que o aproxima do catolicismo popular e das religiões populares em geral (LEMOS, 2005, p.49).

Esta organização estratégica e, ao nosso modo de ver, altamente racionalizada, coloca a disposição dos fiéis uma série de possibilidades que eles não encontrariam em outras igrejas. Vale mencionar que nenhuma outra organização religiosa, racionalizou de forma tão eficaz sua produção religiosa. Na Igreja Assembléia de Deus há somente três tipos de cultos, os abertos a todas as pessoas, os restritos aos fiéis com maior tempo de vida eclesial e um culto destinado aos

jovens. Uma ou outra Igreja possui mais variações e ao longo do ano tem seus momentos festivos com temáticas específicas. Outra Igreja que também segue este padrão é a Congregação Cristã. São três cultos, um aberto a todos, geralmente aos domingos à noite, um culto destinado aos jovens, no domingo de manhã e um culto de estudo e revisão de vida para os crentes com maior tempo de vida eclesial. Sazonalmente, esta Igreja também tem suas festividades. Merece também nosso destaque a Igreja Deus é amor. Trata-se da Igreja que propagou os cultos destinados aos exorcismos e curas. Mas não saiu desta dupla relação. Questões de cunho afetivo ou financeiro não são abordados nesta Igreja.

No conjunto desta racionalização temática dos cultos, nos chama a atenção para o que a IURD denomina de correntes de oração. Não se trata aqui de fazer uma relação puramente mecânica com as novenas católicas. É preciso analisar quais as perspectivas, intencionalidades e finalidades que esta prática ritual possui no catolicismo popular e como ela aparece agora nos cultos iurdianos.

Uma primeira constatação se refere ao período de duração. No catolicismo, muitas novenas são rezadas durante nove dias consecutivos enquanto outras são realizadas em nove semanas sucessivas e em dias determinados. Na IURD, as correntes de orações seguem ao mesmo padrão. Há correntes realizadas em nove dias consecutivos e também as que são realizadas em nove semanas em dias específicos. Este último caso é o mais comum.

Durante a semana há várias correntes de oração. Na segunda acontece a corrente dos 318 homens de Deus. O público alvo são empresários que se sentem fracassados em seus negócios. Irei descrever aqui alguns elementos essenciais do

discurso que circunda esta corrente de oração. O primeiro dado que chama a atenção é que se trata da corrente de oração que mais tem espaço nos programas de TV⁵⁰.

Nas observações que fiz, o público deste culto, na sua grande maioria são homens, que se vestem bem e aparentam ser de uma classe média para alta. No estacionamento do Templo da IURD na Avenida Goiás, a maioria dos veículos são de luxo como muitos carros importados. Esta constatação nos leva a pensar que a IURD não é apenas uma religião de pobres ou de classe baixa, mas sim, uma religião dos desesperados, angustiados, pessoas que se encontram em situações limites por diversas circunstâncias. Pelo menos, este é o discurso utilizado pelos pastores e bispos.

No Templo da IURD, situado na Avenida 24 de Outubro, bairro de Campinas, Goiânia, no qual fui impedido de entrar, por ter recusado a bênção do obreiro na porta da Igreja, pude ouvir o pastor que pregava com ênfase:

É preciso não quebrar a corrente. Tem muita gente que começa a fazer a corrente e logo desiste. Tem gente que desiste porque os negócios começam a dar certo (...) é nessa hora que precisamos nos fortalecer na fé. Quem quebrar a corrente tem que começar tudo de novo. Tem gente que chega pra mim e pergunta: 'pastor, eu não pude vir na semana passada, o que eu faço?' eu respondo logo: se você quebrar a corrente você estará quebrando a bênção de Deus⁵¹.

⁵⁰ Dos 21 programas que assisti entre os meses de maio de 2004 a junho de 2006, a maioria deles dispensaram cerca de 1/3 de seu tempo para fazer propaganda desta corrente de oração. Os outros dois terços dos programas quase que na sua totalidade são destinados a testemunhos de curas, de pessoas que estavam em situações difíceis e que depois que começaram a pagar o dízimo melhoraram de vida. Percebi também uma grande ênfase na importância de se participar do culto. Em quase todos os diálogos entre os pastores ou bispos apresentadores com os telespectadores, eles faziam a pergunta se o irmão ou irmã participava de uma igreja.

⁵¹ Fiz esta observação do lado de fora do Templo, no dia 07 de agosto de 2006. A razão pela qual fui impedido de entrar, na argumentação de um obreiro, foi porque recusei a receber a bênção na entrada do Templo. Para os obreiros que estavam fazendo o acolhimento, quem não aceita receber a bênção não está disposto também a aceitar Jesus. Esta foi a única vez que fui abordado desta maneira e a única vez que fui proibido de entrar em um templo da IURD.

Nestas correntes de oração da prosperidade, a pregação dos pastores é um misto de conselhos administrativos com doses auto-estima. Contudo, interessa para nós verificar que estrutura simbólica da corrente está vinculada a estrutura da novena católica. Para um fiel católico, uma novena para ser válida não pode ser quebrada, caso isso ocorra, é preciso recomeçar as orações. Outro detalhe que nos parece importante é há duas maneiras do fiel iurdiano fazer sua novenas. Há aquelas que são propostas pela Igreja com uma temática específica e há também as novenas em que o fiel pode fazer de um modo particular para conseguir algum tipo de favor próprio.

Há muitas outras correntes sazonais e inovadoras criadas pela IURD. Recentemente, foi lançado o congresso dos empresários. Trata-se de reuniões em grandes templos ou estádios destinados a grandes encontros de pessoas que procuram sair de crises financeiras ou aumentar seus negócios.

Olhando para a “Corrente dos Filhos de Deus”, é possível perceber claramente estas duas possibilidades de orações. Frequentemente a IURD lança uma corrente de oração para aplacar a ira de filhos nervosos. As mães e pais são convidados a fazerem nove dias de jejuns, ou orações de joelhos antes do nascer do sol para que o filho se converta ou deixe de ser agressivo. Correntes desta natureza são comuns.

No que se refere à finalidade, as novenas do catolicismo popular, na sua grande maioria tem como objetivo alcançar um tipo de favor de uma divindade. Este favor é entendido por alguns fieis como graça, milagre ou bênção. A forma e conteúdo das novenas são variáveis de acordo com aquilo que se deseja alcançar. Há procuras individuais e buscas coletivas. No meio rural, por exemplo, é muito comum uma comunidade fazer uma novena a espera para conseguir de um santo a bênção para a roça. Novenas coletivas com objetivo de conseguir chuvas também

são muito comuns. Contudo, não podemos esquecer das muitas novenas em que o crente procura alcançar um favor em especial. Um caso típico são as novenas a Santo Antonio casamenteiro.

Vamos encontrar nas correntes de oração da IURD uma construção ritual bastante próxima das novenas católicas. A primeira relação que nos chama a atenção é a estrutura do tempo. Em alguns casos, a IURD propõe aos seus fieis nove dias de orações ininterruptas e em outros casos as correntes de oração se estendem por nove semanas, sendo que o fiel precisa realiza-la num determinado dia específico toda semana.

Pode-se então afirmar que a IURD faz um repto a cultura católico-brasileira como afirma Sanchis? Nesta primeira comparação, fica claro para nós que a mesma estrutura simbólica da novena utilizada pela catolicismo popular está presente nas correntes de oração da IURD. É claro que há uma mudança de termos e de alguns conteúdos, mas, ao nosso modo de ver, se conserva uma estrutura básica.

Este tipo de relação estabelecida entre o crente e a divindade, seja o próprio Deus ou um santo, pode ser compreendida dentro dos padrões da teologia da retribuição. Aliás, esta é a base das experiências religiosas baseadas em promessas, ou troca de favores. Tanto no catolicismo popular, quanto nas correntes de oração da IURD, o crente faz um ritual na espera de ser recompensado.

3.5.2 O óleo santo

É mais comum o óleo santo ser distribuído na sessão do descarrego. Contudo, sua distribuição também acontece em cultos com outras temáticas. O uso deste recurso simbólico não pode ser encarado de forma individual ou numa simples

correspondência a unção dos doentes no catolicismo popular. É preciso que olhemos o conjunto da prática ritual em que o mesmo está inserido.

Na segunda semana de fevereiro de 2006 a Igreja Universal anunciava em seus programas televisivos, especialmente no programa 25^a Hora, a distribuição do óleo santo. O anúncio era acompanhado do texto bíblico retirado de Tiago 5, 14: “Está alguém entre vós doente? Chame os presbíteros da Igreja, e estes façam oração sobre ele, unguendo-o com óleo, em nome do Senhor”. Enquanto o texto bíblico era apresentado na tela, uma voz de fundo fazia a leitura, misturando imagens de sofrimento, de doentes em filas de hospitais, intercalando-as com pessoas recebendo o óleo em Templos da IURD.

Depois de assistir a esta chamada na TV, participei dos cultos na quarta, sexta, sábado e domingo da mesma semana, para ver como “o marketing” do óleo santo se dava no decorrer da semana. Em praticamente todos os cultos, os pastores convidavam as pessoas para receber o óleo santo na terça-feira seguinte, na qual aconteceria a sessão de descarrego. Em praticamente todos os cultos, o discurso dos pastores seguia a mesma lógica: o óleo santo traria a cura para doenças físicas, espirituais, afetivas, financeiras etc. Como notamos, o trabalho simbólico não acontece de forma abrupta. Ele é devidamente preparado com um discurso próprio e com finalidade específica.

Em cada culto, como é de costume, os obreiros entregavam uma série de envelopes para que os fieis pudessem colocar seus pedidos para serem depositados na urna no dia do culto em que o óleo santo seria distribuído. Para cada envelope distribuído, o pastor falava de um tipo de pedido especial, todos eles relacionados ao óleo santo que o fiel receberia na terça-feira seguinte, na sessão de descarrego espiritual.

No dia prometido para a distribuição do óleo, 14 de fevereiro de 2006, a IURD estava repleta de obreiros e, segundo o pastor Rosemberg, a Igreja estava recebendo ainda a visita de alguns pastores vindos de outros estados e, que todos eles orariam juntos para abençoar aquele óleo.

A cerimônia começou com uma forte boa noite. Diante da resposta tímida da maioria, o pastor perguntou ao público, se “nós” não estávamos felizes naquele dia. Em seguida, começou a narrar alguns problemas que ele estava enfrentando. Sem dar detalhes, afirmou que precisa da oração de todos, porque a “obra de Deus, pesava em seus ombros”. Uma postura desta natureza não é novidade. Existem ocasiões em que os pastores da IURD se fazem de vítima, principalmente quando querem reforçar a idéia de que mesmo dentro da Igreja, as pessoas podem fracassar.

O pastor continuou a cerimônia convidando a todos para ficarem de fé e cantou com ênfase, um cântico, tradicionalmente conhecido no catolicismo popular: “Se as águas do mar da vida”. Percebe-se aí uma certa amalgamento de elementos simbólicos. Na tradição do catolicismo popular, este cântico, geralmente é proclamado em velórios, ou para pessoas moribundas ou com grandes dificuldades. Trata-se de um cântico terapêutico em todos os sentidos. Neste culto específico que está sendo analisado, ele parece ter exercido o mesmo sentido.

O capital de autoridade propriamente religiosa de que dispões uma instância religiosa depende da força material e simbólica dos grupos ou classes que ela pode mobilizar oferecendo-lhes bens e serviços capazes de satisfazer seus interesses religiosos, sendo que a natureza destes bens e serviços depende, por sua vez, do capital de autoridade religiosa de que dispõe levando-se em conta a mediação operada pela posição da instância produtora na estrutura do campo religioso. (BOURDIEU, 2003, p. 58)

O objeto mediador no início do culto, foi o cântico. Mas a cerimônia estava somente no início. Os rituais foram se encaixando, com hinos, fala, gestos e diálogo com o público até culminar no momento decisivo.

Para iniciar a distribuição do óleo, o pastor perguntou primeiro quem gostaria de ser abençoado por Deus. Quase todos levantaram as mãos, respondendo de forma positiva a pergunta do pastor. Foi aí então que o pastor pediu aos obreiros que colocassem os potes de óleo em cima do altar, pediu a Igreja que orasse fervorosamente com ele pedindo a bênção para aquele óleo e em seguida fez o grande desafio:

Eu sei que todos querem ser abençoados, é ou não é? [...] mas a bênção de Deus só pode penetrar os corações que estão abertos [...] este óleo que aqui está não é um óleo que você vai levar para casa e comer não. Este é um óleo santo, que você levar para passar na sua testa. Aliás, nós vamos ungir a sua testa [...] este óleo é para curar as suas dores, as suas mágoas – tem gente que está magoada – este óleo vai tirar a mágoa do coração desta pessoa [...] mas eu quero saber quem quer realmente ser abençoado. Porque tem gente que fala que quer, mas não quer. A obra de Deus precisa de sua ajuda. E quem levantar agora do seu banco e vir aqui no altar e depositar 500 reais, vai levar para casa a primeira bênção, as primícias das bênçãos[...] (Coleta realizada no Templo da IURD, Av. Goiás, Goiânia-Go: 14 fevereiro 2006, 19:00h)

Como é de costume, o pastor foi abaixando a oferta para receber a bênção do óleo. Até R\$ 50,00, além da bênção, a pessoa levava para casa um recipiente com o óleo bento, para ungir quem da família, estivesse precisando, argumentava o pastor. Abaixo deste valor, a pessoa apenas recebia a unção. Por fim, o pastor convidou a todos para ofertar qualquer valor em troca do óleo sacro. Neste momento, uma grande parte dos presentes, se levantou e caminhou em direção ao altar. Depois de todos serem ungidos, o pastor pediu que aqueles que receberam o óleo bento para levar para casa levantassem os mesmos e afirmou que estavam levando para as suas casas a saúde, a paz e a prosperidade.

Como se deu a re-semantização neste ritual?⁵² Em primeiro lugar, a IURD manteve a materialidade do elemento simbólico: o óleo. Manteve também a idéia terapêutica envolvendo este elemento material além de, neste culto, fazer uso de cânticos relacionados a momentos de dor/fraqueza – cura/força. Entretanto, no ritual, ampliou-se os horizontes das enfermidades e conseqüentemente o horizonte das curas proporcionadas por óleo sacro. Outra mudança fundamental é propriedade do elemento sagrado. No catolicismo popular tradicional, o óleo santo – chamado de unção dos extremos – estava sobre a tutela exclusiva dos ministros dos sacerdotes. Na IURD, pelo contrário, os elementos sagrados foram para a mão da pessoa, possibilitando a mesma utilizá-lo da maneira como lhe convier. Sem dúvida, o óleo continua óleo, com função terapêutica, mas o que se compreende por terapia sofre várias alterações.

Não vamos entrar na discussão da mercantilização do sagrado e da venda de bens simbólicos que está presente nestas praticas rituais, nossa intencionalidade é perceber como as práticas rituais e simbólicas transmitem sua mensagem e como esta mensagem encontra fusão no universo simbólico do individuo que busca os cultos da IURD. Nesta perspectiva, vale focalizar nossa análise no culto anunciado e na distribuição do óleo santo e como os presentes naquele culto se interagiram

Presenciei a distribuição do óleo santo, ou a unção com o óleo em vários cultos. Em praticamente todos eles, a unção fora associada com algum tipo de cura seja física, espiritual, sentimental ou a melhoria financeira. Em maio de 2006, a ofensiva com o óleo santo me pareceu mais ousada. Muitas pessoas, usando

⁵² Sobre a importância do ritual vale mencionar que: “Um rito sempre compreende um conjunto de ações gestuais. No rito da saudação, por exemplo, há sempre vários elementos em jogo: olhar, sorrir, dar a mão, dizer alguma palavra etc. Assim, um rito sempre é visual e socioespacial, isto é, um rito visualiza determinado conteúdo e sempre envolve uma ação humana dentro de um determinado espaço, em geral em um espaço considerado sagrado. Ritos são uma forma de imitação de coisas feitas ou ordenadas por uma divindade conforme determinados relatos (palavra)” (REIMER, 5005, p.89)

camisetas com dizeres religiosos e se identificando como obreiras ou voluntárias da Igreja, percorreram muitos bairros de Goiânia distribuindo um panfleto e um pequeno vasilhame, com uma capacidade de aproximadamente 30ml, para todas as pessoas que quisessem receber o óleo santo no próximo domingo, na sessão das 10:00h. Talvez, o elemento diferencial deste convite está na agressividade da propaganda: ao distribuir aquele recipiente na rua, indo até às pessoas, a IURD usou de um mecanismo de atração para as pessoas.

Para a Igreja Universal, as pessoas devem ser atraídas com “iscas” apropriadas. Um povo “supersticioso, idólatra, e ignorante, como o povo brasileiro”, precisa receber iscas ao seu nível, porque, como diz o bispo, segundo Mário Justino (1995:74), “para cada peixe deve ser usada determinada isca” . (CAMPOS, 1997, p. 83)

Alem do uso do óleo para a unção dos fiéis em seus templos, a IURD também faz uso deste óleo na consagração de seus pastores e bispos. Esta prática ritual muito se assemelha às práticas de rituais católicos, o que nos leva a acreditar que ao inserir um determinado símbolo em seu culto, a IURD procura aqueles que já possui uma correspondência no imaginário religioso. Analisando esta dinâmica de interação entre os objetos e sua representação num grupo social podemos sustentar que se um objeto é capaz de possibilitar uma interação social é porque o mesmo possui uma representação coletiva. No caso do óleo na IURD, ele só é capaz de transmitir uma experiência do sagrado porque está subjacente naqueles que o procuram com esta finalidade.

3.5.3 Outros elementos simbólicos

Enfim, é no mínimo impressionante a criatividade com que a IURD trabalha com o elemento simbólico. Em alguns cultos são distribuídos sal abençoados em

pequenos saquinhos. São também feitos rituais em que os fieis são convidados a passar pelo vale do sal. As pessoas também são convidadas a trazer o sal de casa para ser abençoado no Templo.

Recentemente, no culto da segunda-feira, a reunião da prosperidade, com os 318 homens de Deus, A Igreja Universal ofereceu uma estola sagrada para todos aqueles que desejassem serem revestidos da força do alto e alcançar as bênçãos de Deus. Este discurso nos chamou a atenção de uma forma bastante particular. Não estamos somente diante de uma re-significação de um símbolo, que no meio religioso, é típico do catolicismo, mas que representa uma esfera de poder.

E o dízimo? É possível fazer uma relação do dízimo enquanto promessa? Nossa preocupação, como já afirmamos, é procurar esta correspondência possível entre as práticas rituais da IURD com a religiosidade brasileira. Se não podemos fazer aí uma correspondência mecânica, não podemos ignorar que o discurso que acompanha o dízimo é completamente retributivo, o que coloca na mesma linha das promessas feitas aos santos e santas do catolicismo popular. a diferença é que o fiel da IURD não precisa de um intermediário, ele faz seu contato direto com a divindade.

Merece destaque ainda o testemunho na Igreja Universal. Trata-se dos elementos que mereceria uma dissertação à parte. Os testemunhos exercem uma das funções mais importantes nos mecanismos utilizados pela IURD para provar que sua proposta dá resultados. Não há sequer um culto que não haja um espaço destinado aos testemunhos. Nos programas de Radio e TV eles são largamente explorados. Mais quais as ligações deste elemento simbólico com o catolicismo popular brasileiro?

Lúcia tinha uma vida amarrada, pois dependia do marido, que trabalhava , mais o que ganhava não dava para suprir sua necessidades ao ponto de ser ajudada pela irmã. Começou a trabalhar com vendas, mais tudo que fazia dava errado, ficou endividada seu nome foi para o SPC e tudo que tentava não

fluía. Após frequentar a reunião dos 318 na Igreja Universal, começou a fazer as correntes aonde recebeu forças, hoje tem seu salão de estética aonde tem sido muito abençoada. Pagou suas dívidas, limpou seu nome, conquistou 2 carros e uma fábrica de bolo. Disponível em: <<http://www.catedralmundial.com.br/testemunhos.php>> acesso em 21-05-2007

É verdade que os testemunhos se constituem uma prática muito comum nas igrejas pentecostais. Na IURD, eles obedecem a uma certa lógica ou padrão sistêmico de discurso. Seja no culto, no programa de rádio ou televisão, o fiel, na maioria das vezes, começa com um breve relato de sua vida, uma espécie de autobiografia ressaltando a sua própria história de vida no “antes” e “depois” da conversão à igreja. Este ato de relembra própria vida certamente não é um ato involuntário e livre de distorções, como lembra Bosi: “na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer” (1987, p. 17). Afinal os testemunhos objetivam servir de exemplo para ouvintes e telespectadores que possam estar passando por situações parecidas e buscam solução para seus problemas. Logo, o que está em jogo não é necessariamente a veracidade da história contada, mas o poder simbólico que ela exerce sobre os ouvintes:

A veracidade do narrador não nos preocupou: com certeza seus erros e lapsos são menos graves em suas conseqüências que as omissões (...). Nosso interesse está no que foi lembrado, no que foi escolhido para perpetuar-se na história de sua vida. (BOSI, 1987, p.1)

Na nossa análise, do modo como os testemunhos são apresentados na IURD, eles possuem se não o mesmo, mas uma referencia muito próxima as tábuas votivas da tradição católica. Esculpir uma parte do corpo que, segundo a pessoa foi curada por uma divindade e deixa-la em uma igreja ou santuário, parece ter a mesma intencionalidade do discurso no púlpito, rádio ou pela TV: provar que uma “proposta”

religiosa funciona. Que a divindade tem poder. Que a pessoa está correta em professar a fé que professa.

Quem visita os Santuários católicos, especialmente o de Nossa Senhora Aparecida, Aparecida-São Paulo, e Santuário do Divino Pai Eterno, Trindade-Goiás era encontrar um espaço destinado aos testemunhos votivos de modo geral. Este espaço, chamado de “sala dos milagres” guarda os mais variados tipos de testemunhos. Ao lado de fotos de desastres, doentes, amputados, vitórias, jogos entre tantas outras coisas, estão também fios de cabelos, barba e objetos de uso pessoal das mais variadas naturezas. Não faltam também cadeiras-de-roda, muletas e partes do corpo humano esculpidas em madeira, gesso ou plástico⁵³.

Sem dúvida, há uma gama de símbolos do catolicismo popular que não foram tratados aqui. O uso da cruz, por exemplo, mereceria todo um estudo a parte. Trata-se, do símbolo, quase que por excelência do catolicismo popular tradicional. Como sustenta Azzi (1978), o Brasil é o território da cruz: Ilha de Vera Cruz, Terra de Santa Cruz e tantos outros cruzeiros. Ao fazer o uso da cruz em seus cultos e em seus templos, a IURD, praticamente está reivindicando para si o direito sobre os bens simbólicos da tradição religiosa brasileira e ao mesmo tempo contestando a propriedade destes bens por parte da Igreja Católica.

Seria também interessante um estudo sobre as cores litúrgicas da Igreja Universal. O uso do branco pelos bispos e pastores gera um grande impacto no imaginário simbólico das pessoas: o sentido de pureza, a terapia do médico, a túnica do padre ou a veste dos pais e mães de santo. É claro que não estamos levando em conta toda a simbologia gestual do culto iurdiano. O púlpito-altar-palco (CAMPOS,

⁵³ Visita in loco realizada na primeira semana de Julho de 2006. Padre Domingos, responsável pela “sala dos milagres” do Santuário do Divino Pai Eterno afirmou que, numa pesquisa feita pelo Santuário, este espaço ficou em segundo lugar em importância para os Romeiros, perdendo somente para a Imagem do Divino Pai Eterno.

1997) é um espaço rico em elementos produtores de sentimentos e de sentido. Há, com certeza, muitas questões relacionadas aos símbolos ainda para serem estudadas na Igreja Universal do Reino de Deus. Creio, no entanto, que o resultado da pesquisa deixou claro que os símbolos são de suma importância no desenvolvimento desta Igreja.

4 CONCLUSÃO

Começamos nosso trabalho partindo do pressuposto que a IURD re-significa os símbolos do catolicismo popular tradicional em suas práticas rituais. Tínhamos ainda como pressuposto que esta prática é de fundamental importância para o crescimento desta Igreja. Mas a pergunta era: por que esta tática da IURD funciona? Esta é a pergunta feita por muitas pessoas. De fato, é impressionante a capacidade que esta Igreja possui de re-significar símbolos e como estes símbolos são capazes de corresponder às expectativas dos fiéis. Mas por que os símbolos e de forma particular os símbolos do catolicismo popular tradicional funcionam? Este trabalho mostrou que, sem dúvida, eles funcionam porque

O ser humano é um ser fundamentalmente simbólico, construímos símbolos o tempo todo. A linguagem é a forma por excelência dessa dimensão simbolizadora dos humanos. No campo da religião, o símbolo é o nível mais imediato e elementar da comunicação da experiência religiosa. (REIMER, 2005, p. 82)

Não se pode esquecer também da eficiência da linguagem pentecostal. Carregada de emoção e partido dos problemas cotidianos, a IURD apresenta uma proposta que está a altura das expectativas das pessoas. O Deus apresentado na Igreja Universal é um Deus que se preocupa com o sofrimento das pessoas, seja ele de ordem física ou sentimental. É desta maneira que a religião desempenha o seu papel: respondendo às perguntas relativas ao além e, principalmente sobre o aqui e o agora (LEMOS, 2005).

É possível dizer que há uma simetria entre as expectativas das pessoas que buscam a IURD e a proposta que esta Igreja oferece. Pelo menos, dois níveis deste encontro é claramente percebido: busca de uma ordem metafísica para o mundo e para a vida por parte do crente e oferta de um Deus todo-poderoso que vence o mal

oferecido pela Igreja Universal; drama, sofrimento afetivo e material do crente com a oferta do consolo, amparo e prosperidade oferecido por esta denominação.

Muitas pessoas que procuram esta Igreja querem encontrar uma razão para a vida no sentido metafísico. São pessoas que estão desorientadas diante das rápidas mudanças culturais e valorativas. Geralmente, se acham perdidas no caos da sociedade atual. Não aceitam a hipótese de que o mundo não esteja sendo conduzido por Deus. Este sentimento de impotência diante do caos do mundo fragmentado e pós-moderno é fortemente combatido na IURD. O mundo, para os iurdianos, está nas mãos de Deus, tem um destino e uma finalidade. Este destino é a felicidade de todos os seres humanos.

Se você está sofrendo, não tem mais esperança, se tudo está dando errado em sua vida, não se desespere... Venha-nos visitar [...] Vá até uma de nossas igrejas. Procure um bispo, fale com um pastor [...]. Nós vamos oferecer uma saída para sua vida, uma solução para os seus problemas. (Programa S.O.S Espiritual, 25, janeiro, 2007)

Um segundo nível é, com certeza, de muito maior importância e presença na Igreja Universal são as buscas relacionadas aos problemas cotidianos. A maioria dos testemunhos apresentados é de pessoas que estavam com problemas afetivos, desencontros familiares, doenças e passando por fortes dificuldades financeiras. E como a IURD responde a estas questões? Ela não coloca a culpa num sistema político, não se perde numa antropologia racional, não cria uma teodicéia sobre o sofrimento além das capacidades da compreensão seus fiéis.

Ela prefere mergulhar suas raízes na angústia que sufoca as grandes massas empobrecidas em todo o mundo – angústia financeira, familiar, sentimental e problemas de saúde –, angústia vivida no grande imaginário das forças invisíveis. Quando a IURD põe em cena demônios e os leva a dizer seus nomes por meio dos exorcismos, [...] acaba expulsando a angústia. (ORO, CORTÉN, DOZON, 2003, p. 36)

Considerando esta simetria entre a busca dos fiéis e a oferta feita pela IURD, resta então considerar porque os símbolos do catolicismo popular tradicional são eficazes. Aqui entra a importância da linguagem⁵⁴ utilizada pela Igreja Universal. Ela é capaz de lidar com estes elementos de forma compreensiva e significativa. “Faz isso retomando a linguagem das crenças mais subterrâneas, pois é lá que a angústia vai alojar. Por meio de tentativas, [...] vai procurar em cada sociedade uma certa linguagem do inconsciente. (ORO, CORTÉN, DOZON, 2003, p. 36)

Esta percepção faz com a IURD adapte o seu discurso a cada realidade cultural, mas sem perder de vista a estratégia de dialogar com estes elementos simbólicos mais substanciais. Entretanto, é possível perceber que a lógica do discurso iurdiano possui uma estrutura que parece obedecer a uma lógica de certos elementos.

Curiosamente, os países em que houve uma maior expansão das religiões africanas e um grande movimento sincrético são os que a IURD vem tendo maior facilidade em ser aceita. Para fins de ilustração, a IURD tem tido algum acesso entre a população hispânica dos Estados Unidos, mas com a outra parte da população tem encontrado grande dificuldade. Existem também dados apontando o pentecostalismo como possuidor de uma grande raiz histórica africana (CORTEN, 1996, PP. 49-50). São dados que merecem ser mais aprofundados e que o tempo dará mais subsídios a outros pesquisadores para fazê-lo. (BONFATTI, 2000, p.61)

Sem dúvida, esta apropriação simbólica não está isenta de uma estratégia de ascensão e de poder. Quem consegue monopolizar um tipo de capital simbólico tem o poder sobre os agentes nele interessados.

Exercer um poder simbólico não consiste meramente em acrescentar a uma potência “real”, mas sim em duplicar e reforçar a dominação efectiva pela apropriação dos símbolos e garantir a obediência pela conjugação das relações de sentido e poderio. Os bens simbólicos, que qualquer sociedade fabrica, nada têm de irrisório e não existem, efectivamente, em quantidade

⁵⁴ Talvez seja importante notar que no âmbito da linguagem, a globalização tem facilitado o discurso pentecostal. O rompimento de barreiras culturais e geográficas parece apontar para a existência de uma simbologia universal. O sucesso da mensagem da IURD é maior ou menor, na medida em que faz descobrir os símbolos das culturas locais, e estabelece uma conexão com a sua retórica

ilimitada. Alguns deles são particularmente raros e preciosos. [...] Do mesmo modo, os guardiões do imaginário social são simultaneamente, guardiões do sagrado. (BACZKO, 1984, p. 294-300)

A IURD consegue oferecer um elemento simbólico diferenciado a partir do substrato simbólico já existente. Outro dado importante é que nos países em que a IURD não conseguiu adentrar os elementos culturais dos povos locais seu crescimento tem sido pífio (ORO, CORTEN, DOZON, 2003). Saber captar este substrato cultural e transforma-lo em material simbólico de grande valor, é re-significar o imaginário, é interferir no *habitus*, é criar identidades. Tudo isso é possível pela manipulação inteligente do saber já sabido e já vivido pelas pessoas que procuram esta denominação.

A percepção da unidade simbólica da tríade dentro da IURD possibilita uma maior percepção da *experiência* do fiel dentro da IURD, a partir de seus próprios referenciais pessoalmente assimilados pela matriz e pelo sincretismo religioso. Contudo, existem também elementos explícitos e aparentemente de articulações próprias que essa Igreja vem construindo dentro de seu universo. São elementos do *mundo iurdiano* que vêm fazendo sentido e encaixando-se na vivência da tríade, sempre dentro de uma dimensão sincrética e ligados à matriz religiosa brasileira. (BONFATTI, 2000, p. 61-2)

Esperamos com isso ter mostrado a importância que os símbolos do catolicismo popular tradicional possuem no crescimento da IURD, bem como para toda religiosidade brasileira. Qualquer pesquisa, que se proponha a conhecer a Igreja Universal não pode prescindir de uma abordagem desta natureza. Seria também de grande valia uma investigação sobre a “de-potencialização” dos símbolos utilizados pela IURD. Afinal: até quando a IURD será capaz de re-significar os símbolos do catolicismo popular tradicional? Por ser uma instituição nova, fica difícil fazer uma previsão mais segura sobre o futuro da IURD, contudo, achamos que este trabalho trás uma grande contribuição, quando lança luzes para um dos principais elementos que agem na estratégia de expansão desta Igreja e que futuramente precisa ser aprofundado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINI, Nilo. Teologia Moral: o que você precisa saber e viver. Petrópolis: Vozes, 1996

ALVES, Rubem Azevedo. *O que é religião*. 1ªed. São Paulo. Abril Cultural: Brasiliense, 1984.

ANTONIAZZI, Alberto et alli. *Nem anjos nem demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Rio de Janeiro: CERIS, Petrópolis: Vozes, 1996

_____. O sagrado e as religiões no limiar do terceiro milênio. In: CALIMAN, SDB, Pe. Cleto (Org.). *A Sedução do Sagrado: O fenômeno religioso na virada do Milênio*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998. p.11-19.

AZZI, Riolando. O catolicismo popular no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1978.

BASTIDE, R. Geografia das religiões africanas no Brasil. In: *As religiões africanas no Brasil* (Volume 11). Pioneira, 1971.

BAUMAN, Zygmunt. Modernidade Líquida. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2001

BECK, Judith S. Terapia cognitiva – Teoria e prática. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997

BINGEMER, Maria Clara L. A sedução do sagrado. In: CALIMAN, SDB, Pe. Cleto (Org.). *A Sedução do Sagrado: O fenômeno religioso na virada do Milênio*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998. p.79 -115.

BONFATTI, Paulo. *A expressão popular do Sagrado: Uma análise psicoantropológica da Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: Ed. Paulinas, 2000.

BOSI, Ecléa. Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos. 2ª Edição. São Paulo: Editora da USP,

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 5ª edição: São Paulo, Perspectiva, 2003.

_____. *Coisas ditas*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1990.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Memória do Sagrado: estudos de religião e ritual*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

CALIMAN, SDB, Pe. Cleto. (org.). *A Sedução do Sagrado: O fenômeno religioso na virada do Milênio*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um

empreendimento neopentecostal - Petrópolis. Vozes: são Paulo, Simpósio Editora e UMESP, 1997

CARTA CAPITAL, n. 296, 23 jun. 2004.

CASTIÑERA, Angel. A experiência de Deus na pós-modernidade. Petrópolis: Vozes, 1997

CAZENEUVE, Jean. Sociologia do rito. Porto, Ed. *sl* p. 7-14; 23-33; 189-215

Censo Demográfico: IBGE *disponível* em
<<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/populacao/religiao_Censo2000.pdf>> Acesso em 13 Agosto 2005

CERIS

<<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/populacao/religiao_Censo2000.pdf>> Acesso em 13 Agosto 2005.

CERIS. <http://www.ceris.org.br/download/MobReligiosaBrasil_2004.pdf> acesso em 14 julho de 2006.

CIPRIANI, R. *et alii*. Os efeitos políticos da mudança religiosa da América Latina. Em: *Identidade e mudança na religiosidade Latino-americana*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2000.

CIPRIANI, R. *et alii*. Mesoamérica: Deuses de ontem, deuses de hoje. Em: *Identidade e mudança na religiosidade latino americana*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2001.

Concilium. Rio de Janeiro: Vozes, n.265, 1996

CORTEN. André. Os pobres e o Espírito Santo. Petrópolis: Vozes, 1996

COX, Harney. Prefácio. In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André & DOZON, Jean-Pierre (org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: Os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Ed. Paulinas, 2003. p. 7-11

CREMA, Roberto. *Introdução à visão holística*. Sammus Editorial, 1989.

CROATTO , Severino. As linguagens da Experiência Religiosa. São Paulo: Paulinas, 2001

DURKHEIM, Émile. As formas elementares de vida religiosa. Trad. Paulo Neves. São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2003.

ELIZONDO, Virgil. Cura Pentecostal e Libertação: Resposta da Teologia da Libertação. *Concilium*. Petrópolis: Vozes, 1996. n. 256, 63-69

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. Trad. Sonia Cristina Tamer., São Paulo: Martins Fontes 1991.

_____. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____o sagrado e o profano : A essência das religiões. São Paulo :Martins Fontes, 1992.

Estudos da Religião, São Paulo, n.18, jun. 2000

FERRETI, Sergio Figueiredo. Sincretismo, religião e culturas populares. *Caminhos*, v.2, n.1, p 13-30, jan/jun.2004

FILHO, José Bittencourt. Matriz religiosa brasileira - Religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. Remedio Amargo. In: *Nem anjos nem demônios: interprtções sociológicas do pentecostalimo*. Petrópolis, ed. Vozes, 1996 p. 24 -33

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro, In: *Nem anjos nem demônios: interprtções sociológicas do pentecostalimo*. (orgs) Petrópolis, ed. Vozes, 1996 p. 67 -162

GEERTZ, Crifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro. Ed. I TC, 1989.

GIDDENS, A. As conseqüências da modernidade. Trad. Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1990

GUTIÉRREZ, Benjamin F. Os pentecostais na América latina: um desafio às igrejas histórias. In: *Na força do espírito*. São Paulo: Aipral, 1996.

GUTIÉRREZ, F. B., & CAMPOS, S.L. (texto de Gutierrez) Os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas. In: *Na força do espírito*. S. Paulo, aipral. 1996

HAUCK. João Fagundes. In: *Historia da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.

HEIDEGGER, Martin. *Sendas Perdidas Holwege*. Tradução: José Rovira Armengol. Bueno Aires: Editorial Losada S.A: 2º.Ed., 1969. pp. 174 – 221.

HOLLENWEGER. W.J. De Azusa-Street ao Fenômeno de Toronto: Raízes históricas do movimento pentecostal. In: *CONCILIUM*, Rio de Janeiro: Vozes, n.265, 1996, p.8-20

HOORNEART, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800*. Petrópolis: Vozes, 1991

HOORNEART, Eduardo. *Historia do Cristianismo na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulus, 1994

HUNTER.,H. D. In: *Concilium*, Rio de Janeiro: Vozes, n.265, 1996

Isto é, n. 1824, 22 set. 2004.

Igreja Universal do Reino de Deus. <<http://www.igrejauniversal.org.br>> acesso em 27-09-2005

LARA, Tiago Adão. Razão: Experiência de finitude e apelo de transcendência. In: CALIMAN, SDB, Pe. Cleto (Org.). *A Sedução do Sagrado: O fenômeno religioso na virada do Milênio*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998. p.79 -115.

LEMOS, Carolina Teles. *Religião, Gênero e Sexualidade*. Goiânia: UCG, 2005

_____. Sob a Ação de Deus (Bem) ou do Diabo (Mal): concepções de saúde e doença no universo neopentecostal brasileiro. *Caminhos*, v.2, n.2, p. 245-260, jul./dez. 2004

ROCHER, Guy. *Sociologia Geral*. Trad. Ana Ravare. Lisboa, Editricial Presença, 1971, p. 155-182

MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios*. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal. 2004

MARIANO, Ricardo. *Neo pentecostais - sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995

MAY, Tim. *Pesquisa Social: questões, métodos e processos*. Tradução de Carlos Alberto Silveira Netto Soares. Porto Alegre: Artmed, 2004.

MEDEIROS, Rangel de Oliveira. *Igreja Universal do Reino de Deus: a construção discursiva da inclusão e da exclusão social – 1977 – 2004*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis Goiânia, 2005, Disponível em: <<http://150.162.90.250/teses/PHST0235.pdf>>, Acesso em 10, janeiro, 2006

MENDONÇA, Antonio Gouveia. O protestantismo latino-americano entre a racionalidade e o misticismo. *Estudos da Religião*, n.18 p. 69-98, jun. 2000

MOLTMANN/KUSCHEI. Editorial: *Concilium*, Rio de Janeiro: Vozes, n.265, 1996.

MOREIRA, Alberto. O Homem perante o novo milênio. In: *Cadernos do Ifan* n° 1, Bragança Paulista (SP): Edusf, 1992.

_____. Panorama Religioso no Brasil. In: LAGO , Lorenzo; REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Org.). *O sagrado e as construções de mundo*. Goiânia: Universia/Editora da UCG. 2005, p.111-125

MOREIRA, Alberto & ZICMAN, Renée (org.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis, RJ : Vozes, 2° ed. 1994.

O popular. Goiânia. 4 abril 2004, p. 3, 7-10

ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 1999.

PEREIRA., Maria Lucia de Oliveira. *Aspectos psicossociais da conversão religiosa. Um estudo de caso na Igreja Universal do Reino de Deus*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2006.

POLLAK-ELTZ, Angelina. A Igreja Universal na Venezuela. In: ORO, Ari Pedro, CORTEN, André & DOZON, Jean-Pierre (org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: Os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Ed. Paulinas, 2003. p. 79-92

PRANDI, Reginaldo. *Religião, biografia e conversão: escolhas religiosas e mudanças de religião*. disponível em: <http://www.ifcs.ufrj.br/jornadas/>

_____: *a religião do planeta global*. In: ORO, Ari Pedro e Steil, Carlos Alberto (orgs). *Globalização e Religião*, tradução Andréia O.L. Cardarelo. Petrópolis: Vozes, 1999.

REIMER, Horaldo. Elementos e estrutura do fenômeno religioso. In: LAGO, Lorenzo; REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Org.). *O sagrado e as construções de mundo*. Goiânia: Universia/Editora da UCG. 2005

REY, Fernando González. Pesquisa qualitativa e subjetividade: os processos de construção da informação. Trad. Marcel Aristides Ferrada silva. São Paulo, Thomson, 2005.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Regras gerais para apresentação de trabalhos acadêmicos*. Goiânia, (Apostila Programa Pós-Graduação em Ciências da Religião – Universidade Católica de Goiás), 2006

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985

_____. *Pentecostalismo: Brasil e América Latina*. 1a edição. Petrópolis: Vozes, 1995

SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: *Nem anjos nem demônios - Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. 2a edição. Petrópolis (RJ): Vozes, 1996. p. 34-66

SAUR, Sergio. Religião e pós-modernidade: anotações esparsas de um debate contemporâneo. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v 13, p.55-74, set. 2003

SILVA, Tomaz da Silva (org.). *Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos culturais*. Petrópolis, RJ : Vozes, 2* ed. 2000.

SORIANO, Raúl Rojas Soriano. *Manual de pesquisa social*, Petrópolis: Vozes, 2004

TEIXEIRA, Faustino. *Sociologia da Religião: enfoques teóricos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

THOMAS, K. A magia da igreja medieval. In: *Religião e Declínio da Magia*. Cia das Letras. 2000.

TRIAS, Eugênio. *Pensar Religião: o símbolo e o sagrado*. In Jacques Derrida e Gianni Vattimo (Orgs). O Seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000

VALLE/SARTI. O risco das comparações apressadas. In: *Nem anjos nem demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Rio de Janeiro: CERIS, Petrópolis: Vozes, 1996

VATTIMO, Gianni. O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 1996

VICENTINO, C. A reforma religiosa. In: *História Geral*. São Paulo: Scipioni, 2ª ed. 1997.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Trad. Regis Barbosa e Karem Elisabe Barbosa. Brasília, Ed. UNB, 1991

<<http://www.arcauniversal.com.br>>. Acesso em 17 maio, 2006

<<http://www.arcauniversal.com.br>>. Acesso em 22 junho 2006.

<<http://www.catedralmundial.com.br/testemunhos.php>>. Acesso em 21-05-2007