

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

A IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS NO URUGUAI: UM ESTUDO
ANTROPOLOGICO SOBRE NARRATIVAS.

YAMILA ROVITTO BARRAGAN

Dissertação apresentada no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Ari Pedro Oro

Porto Alegre, 2006.

Agradecimentos

São muitas as pessoas a quem deveria agradecer por ter feito possível a realização deste trabalho.

Fico muito grata pela orientação do Professor Ari Pedro Oro quem teve a paciência de lidar com uma aluna por vezes ligada demais ao individualismo próprio de sua matriz cultural nativa. Seu trabalho sobre o campo religioso em geral e sobre o pentecostalismo em particular, foi fonte de inspiração e guia para mim, desde há muitos anos, quando eu apenas começava a conhecer a antropologia e os estudos sobre religião.

Agradeço também ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e a todos seus professores e funcionários pela oportunidade e a honra de ser parte dele.

Gostaria também expressar meu agradecimento especial aos professores que me guiaram dentro do vasto campo da antropologia desde suas excelentes aulas: Ao Professor Carlos Steil que expandiu meus horizontes ao respeito do campo político e, junto ao Professor Sérgio Baptista, nas complexidades da teoria antropológica contemporânea; ao Professor Bernardo Lewgoy, que fez com que os clássicos da teoria antropológica cobraram novo interesse em nossas reflexões; a Professora Maria Eunice Maciel quem nos mostrou a importância simbólica dos objetos e os gestos da vida cotidiana; a Professora Claudia Fonseca que com os estimulantes debates que propicia nas suas aulas, acabou com muitos dos meus preconceitos e me reconciliou com a rica produção antropológica norte-americana; as Professoras

Cornelia Eckert e Ana Luisa Carvalho da Rocha que me ensinaram o valor da humildade na busca do conhecimento, a importância da etnografia como encontro traduzido com verossimilhança na escrita e/ou na imagem, e que me mostraram as fascinantes possibilidades das narrativas visuais na produção do conhecimento antropológico.

Fico também muito grata pelo apoio financeiro da Fundação CAPES e do PRONEX, cuja generosidade fez este trabalho possível, fornecendo as condições materiais necessárias para sua realização.

Ao Mestre Guillermo Fernández, a quem devo o esforço de tentar dar uma dimensão estética aos meus desenhos.

A Professora Eliane Frenkel, quem teve paciência e a eficiência de fazer a correção deste texto na sua versão portuguesa.

Aos meus colegas e amigos do PPGAS e do NER, que me ensinaram, junto com a língua português-brasileira, o "jeito" amável e generoso do povo brasileiro, e sua particular expressão gaúcha, tão parecida, tão diferente...

As pessoas que me deram seu tempo e compartilharam comigo as histórias de suas vidas e os momentos que passamos juntos: a Anita, Mara, Juan, Maria, Raquel, e a tantos outros.

Especialmente quero agradecer a minha família pelo apoio incondicional que sempre me deram, pelo carinho e pela confiança.

E ao Nicolas, como sempre, por tudo.

RESUMO

A máquina narrativa da Igreja Universal do Reino de Deus movimenta recursos não só lingüísticos, mas também outros que incluem processos imaginativos engajados com o corpo, encenando nas suas performances uma teodicéia de guerra onde a luta final tem lugar nos corpos das pessoas, acionando uma forte mobilização das emoções.

De outra parte, o Estado-nação uruguaio é fruto de uma intensa luta simbólica e política desenvolvida no final do século XIX e princípios do século XX, da qual surgiu triunfadora uma língua legítima moderna, secularizada e estadocêntrica que deu lugar a um forte processo de individualização e homogeneização das pessoas como indivíduos cidadãos.

Os processos de conversão para esta Igreja implicam tempos e graus de engajamento diferenciados nas narrativas dos fiéis, que se acomodam à impronta individualista e igualitária herdada da tradição moderna uruguaia, e às próprias necessidades das pessoas que articulam diferencialmente com a máquina narrativa da Igreja.

A irrupção da Igreja Universal no campo religiosos uruguaio tem resultado numa forte interpelação da língua legítima do Estado-nação com sua arraigada secularização e sua tradicional demarcação entre o espaço público e a privatização do religioso.

Palavras chave: narrativa, religião, indivíduo, conversão.

RÉSUMÉ

La "machine narrative" de l'Église Universelle du Royaume de Dieu met en mouvement des recours linguistiques ainsi que d'autres recours comprenant des processus imaginatifs liés au corporel. Ses performances mettent en scène une théodicée de guerre où la lutte finale a lieu à l'intérieur du corps de la personne, entraînant une forte mobilisation des émotions.

D'autre part, l'État-nation uruguayen est le fruit d'une lutte profonde, symbolique et politique déroulée à la fin du XIXe. siècle et au début du XXe. de laquelle naquit, triomphante, une langue légitime moderne -sécularisée et centrée dans l'État- qui donna lieu à un fort processus d'individualisation et d'homogénéisation des personnes en tant qu'individus citoyens.

Pour cette Église, les processus de conversion impliquent des temps et des degrés d'engagement différenciés dans la narrative des fidèles qui s'accommode à l'empreinte individualiste et égalitaire, héritée de la tradition moderne uruguayenne, ainsi qu'aux besoins des personnes elles-mêmes, qui s'articulent différemment avec la machine narrative de l'Église.

L'irruption de l'Église Universelle dans le champ religieux uruguayen a comme résultat une forte interpellation de la langue légitime de l'État-nation dont la sécularisation est fortement enracinée et la démarcation entre l'espace public et le caractère privé du religieux est traditionnelle.

Mots-clés: narrative, religion, individu, conversion.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
Objeto de pesquisa.....	2
Justificativa.....	4
Pressupostos teóricos.....	7
Problemática.....	11
Metodologia.....	12
CAPÍTULO 1 – A UNIVERSALIDADE DO REINO DE DEUS E A REPÚBLICA LAICA.....	19
1.1. A constituição do Estado-nação.....	19
1.2. A transnacionalização do Reino de Deus.....	31
1.3. A Igreja Universal do Reino de Deus no Uruguai.....	42
CAPÍTULO 2 – LÍNGUA LEGÍTIMA, LINGUAS ILEGÍTIMAS: O ESPAÇO PÚBLICO EM DISPUTA.....	56
2.1. A máquina narrativa da IURD e as mitologias do Estado nação: conflito religioso e alinhamentos políticos.....	59
2.2. O indivíduo, o cidadão, o fiel.....	67
CAPÍTULO 3 – SOCIABILIDADE E SOLIDÃO: O INDIVÍDUO E A “COMUNITAS” NO ÂMBITO DA IURD EM MONTEVIDÉU.....	78
3.1. A questão da conversão no contexto da IURD em Montevideú.....	84
3.2. Narrativas de conversão.....	87
3.3. A “consulta” ou “atendimento” como espaço significativo de trocas simbólicas entre pastores e fiéis.....	106

CAPÍTULO 4 – EMOÇÃO, IMAGINÁRIO E EXPERIÊNCIA DO SAGRADO NO ÂMBITO DA IURD EM MONTEVEIDÉU.....	114
4.1. “Não ver para crer”: a realidade mágica do invisível.....	114
4.2. Experiências de transe e visões.....	122
4.3. Mundos visíveis. Uma aproximação à IURD em Uruguai através do desenho.....	127
CONCLUSÕES	141
REFERENCIAS.....	150

Introdução

A Igreja Universal do Reino de Deus constitui um fenômeno social relativamente recente que, nos diversos países onde se tem instalado, vem atraindo a atenção de cientistas sociais de diversas áreas, desde a antropologia, passando pela sociologia, as ciências da comunicação e as ciências políticas, até a teologia.

Portanto, o corpus de conhecimento reunido a propósito desta igreja é bastante amplo e heterogêneo, visto que os diversos aspectos do fenômeno têm sido abordados desde perspectivas com diferentes orientações metodológicas e teóricas.

Fundada em 1977 no Rio de Janeiro por Edir Macedo como uma das tantas cisões dentro do campo religioso chamado de neopentecostal brasileiro, a IURD surpreende o observador pelo seu incontestável poder econômico, mas, principalmente, por seu crescimento vertiginoso atingindo hoje milhares de templos pelo mundo todo.

Poder-se-ia dizer que a Igreja Universal do Reino de Deus tem seguido no Uruguai o mesmo padrão global de expansão que utilizou nos restantes países nos quais se instalara.

Segundo seu livro institucional “Louvores do Reino”, o templo da cidade de Rivera, na fronteira com o Brasil, parece ter sido um dos primeiros ensaios

de expansão fora do Brasil¹, depois do estabelecimento de dois templos em New York.

O capítulo uruguaio da IURD tem acompanhado desde então a evolução geral da igreja "global", no aprimoramento dos seus recursos organizacionais, suas inovações rituais e seu aperfeiçoamento mediático, mas também se consolidou localmente incorporando as sutis diferenças da língua vernácula: se os fiéis têm incorporado em suas vidas um formato narrativo estereotipado provisto pela igreja, também a igreja tem assimilado essas sutis diferenças através do contato com a sociedade uruguaia e as narrativas particulares dos fiéis.

É nessas narrativas específicas que procuramos encontrar a síntese de um processo que implica a imbricação de um discurso religioso singular, com as histórias pessoais dos fiéis marcadas pela pertença a uma sociedade nacional particular fortemente secularizada e estadocêntrica (GUIGOU, 2003; BARRAN, 1988; GEYMONAT y CAETANO, 2004).

Objeto de pesquisa.

O objeto desta pesquisa centra-se na análise das narrativas dos processos de conversão e das trajetórias de vida através das quais, fiéis da IURD em Montevideu redefinem seu lugar no mundo, interpretam seu passado e projetam-se no futuro sob o marco das soluções que a igreja propõe num contexto cultural particular.

¹ A data de instalação da IURD no Uruguai é estimativa. Com base na informação do livro institucional "Louvores do Reino" onde constam os endereços dos templos no exterior de Brasil (dois em New York e o templo de Rivera), inferimos que teve lugar entre os últimos anos da década de 80 e inícios da década de 90.

Contrariamente ao que se chama de “conversão paulina”, que implica uma ruptura radical com o passado, no contexto da IURD, a conversão pode ser considerada como um processo que implica rupturas, mas também reinterpretções das trajetórias de vida pessoais, que culminam –ou não- na integração do seu “novo ser religioso” (BIRMAN, 1996, p, 99).

Através da análise das trajetórias de vida, as narrativas de conversão e as testemunhas, os discursos e práticas dos fiéis da IURD em Montevideu, tenta-se uma aproximação interpretativa aos processos pelos quais as versões locais do drama geral representado por essa Igreja se inscreve nas pessoas, gerando uma nova concepção discursiva do “si mesmo” (DIAZ, 1999; PIÑA, 1991; RICOEUR, 1995), tanto no ato da testemunha como parte de sua pertença religiosa, quanto na situação do encontro etnográfico que eu propiciei.

Por outro lado, o discurso iurdiano irrompe como “língua ilegítima” num contexto nacional onde a “língua legítima” (BOURDIEU, 1985, p, 73) é aquela que se impôs às outras em final do século XIX e início do XX, e que marcou a sociedade uruguaia com uma impronta secularizada que aderiu a um ideal “moderno”, positivista, no qual –como em todo processo secularizador- Deus e principalmente a Igreja Católica foram destronados, e que focalizou a crença no Estado, na razão e no progresso (BARRAN, 1988; GUIGOU, 2003; GEYMONAT, CAETANO, 2004).

Considerando que tanto os fiéis da IURD em Montevideu quanto eu partilhamos diferencialmente o “ethos” particular decorrente dessa construção mítico-histórica nacional, a construção dialógica que se propõe poderia aludir a um diálogo mais extenso e mais tenso: aquele que através de conflitos, debates políticos e acusações têm lugar entre essa “língua legítima” secular e

estadocêntrica e os discursos religiosos que a interpelam conquistando nova legitimidade.

Justificativa

Tanto pela importância que tem conquistado devido a sua acelerada expansão internacional quanto pela forte consolidação nos vários países nos quais se fincou, a IURD tornou-se referência incontornável dentro do campo dos estudos sobre religião. Por outro lado, uma reflexão sobre as sociedades nacionais nas quais se inseriu não pode deixar de considerar sua presença, que na maioria dos casos, implica conflitos dentro do campo religioso e, por vezes, incursões na arena política.

Dois aspectos fazem da IURD um fenômeno religioso particularmente expressivo segundo Oro, Corten e Dozon (ORO; CORTEN; DOZON, 2003, p. 13):² seu caráter multinacional e o uso estratégico dos meios de comunicação, especialmente a TV.

Uma de suas principais características é sua vocação pela expansão internacional e sua capacidade de adaptação às particularidades locais, tarefa na qual tem um papel fundamental a figura do pastor missionário e a própria estrutura organizacional da igreja, hierárquica e centralizada, que controla os limites destes pastores evitando cisões.

O uso da mídia como ferramenta de penetração e proselitismo tem sido uma das estratégias mais eficazes que a IURD incorporou para ampliar e

² “A Igreja Universal do Reino de Deus –IURD- talvez não seja, em número de adeptos, a mais importante das novas igrejas surgidas no Terceiro Mundo ao longo do século XX, mas ela o é, incontestavelmente, por outros motivos: de um lado, por seu caráter multinacional e, de outro, por sua grande habilidade com os aparelhos da mídia, em especial a televisão. (ORO; CORTEN; DOZON, 2003, p. 13).

difundir os efeitos da “máquina narrativa” (CORTEN, 1996, p. 231) que exprime o sentido nessa empresa. A este propósito, cabe destacar o império mediático que a IURD construiu no Brasil com a compra da rede Record de televisão em 1989 e sua expansão a todos os estados do Brasil com a compra de emissoras de rádio e TV, TV a cabo, revistas e jornais³. No exterior do Brasil, a estratégia mediática está voltada em princípio à procura de espaços na televisão e na rádio por meio de aluguel e à obtenção de concessões e/ou aquisição de emissoras caso as leis e as circunstâncias políticas e econômicas locais assim o permitam.

Segundo Corten, Dozon e Oro, a IURD, essa “máquina narrativa do sucesso” articula sua “vocação universal” com uma hábil manipula o da m dia, exprimindo uma transforma o do religioso, que citando Garrard-Burnett chamam de religiosidade pós-moderna:

Ela (a IURD) consegue apresentar uma concep o do religioso que, imediatamente, leva em conta os problemas cotidianos de uma popula o maltratada pelas muta es sociais e econ micas. Esse religioso transformado responde a um individualismo e a uma preocupa o do indivíduo consigo mesmo que atingem os rincões mais afastados do planeta. (CORTEN; DOZON; ORO, 2003, p. 15).

Assim, a IURD aparece para estes autores como um fenômeno religioso que tem a particularidade de constituir-se como a expressão de uma religiosidade que na tradi o do pentecostalismo “prefigura sua evolu o” (CORTEN 1999a,

³ Alexandre Brasil Fonseca faz uma análise exaustiva sobre a utiliza o dos meios de comunica o na complexa maquinaria institucional da Igreja Universal do Reino de Deus, no seu artigo “A Igreja Universal: um império mediático” (FONSECA, 2003).

apud ORO; CORTEN; DOZON, 2003, p.20) no contexto das sociedades modernas transnacionalizadas.

Embora a penetração da IURD no Uruguai tenha começado como um desbordamento das fronteiras nacionais entre os dois países, com a instalação de um primeiro templo na cidade de Rivera-Livramento, quase como uma continuação “natural” do processo de expansão no interior do Brasil, as circunstâncias sociais, políticas e culturais próprias deste contexto particular têm representado mais um desafio de adaptação local da “máquina narrativa” iurdiana.

Com efeito, a IURD deparou-se com a realidade de um imaginário social historicamente secularizado e laico que, se bem ampara a liberdade de cultos por um lado, marginaliza as manifestações religiosas ao âmbito do privado por outro.

Por outra parte, a irrupção da IURD nos meios de comunicação maciços no Uruguai com sua agressiva satanização de outras manifestações religiosas e seu sucesso no recrutamento de fiéis, tem alterado essa ordem tácita que excluía as manifestações religiosas do cenário público e as recluía a uma convivência pacífica na esfera do privado, gerando uma transformação não só dentro do campo religioso, mas introduzindo mudanças nas relações entre o religioso e o político.

Neste sentido, a presença e a expansão da IURD no Uruguai interpelam a “língua legítima” do estado-nação uruguaio e suas mitologias, precisamente num momento em que estas aparecem acusando sintomas de esgotamento.

No campo do religioso, a IURD se inscreve no Uruguai dentro do movimento neopentecostal do qual se nutre e ao qual por sua vez alimenta,

registrando-se um trânsito intenso de fiéis entre as diferentes denominações. Porém, a IURD tem sido a principal beneficiária deste trânsito desde que seu crescimento, em grande medida, deve-se ao recrutamento de fiéis com um passado pentecostal, além de católicos, afro-umbandistas e outros.

Pressupostos teóricos

O eixo conceitual deste trabalho centra-se em torno à problemática das narrativas, sejam estas as narrativas particulares dos fiéis, as “máquinas narrativas” institucionais da Igreja Universal, as narrativas fundantes do estado-nação uruguaio, ou a minha própria, que tenta dar conta de alguns dos seus possíveis entrecruzamentos.

Sem pretender fazer deste trabalho um exercício hermenêutico, a ênfase colocada no estudo de narrativas remete necessariamente aos conceitos elaborados por Paul Ricoeur, principalmente no que se refere ao descentramento do interesse saussureano pelo signo (e a extrapolação estruturalista desta semiologia a outras unidades de análise mais amplas) para a análise do símbolo, recuperando a dimensão temporal que aqueles tinham deixado fora no seu olhar privilegiado sobre a “langue” em detrimento da “parole”.

Essa recuperação da dimensão temporal, da “fala”, habilita, ou melhor, hierarquiza uma ciência da oração ou do discurso, uma semântica, voltada para uma busca do sentido⁴.

⁴ Segundo explicita Guigou: “La `reconologización´ hermenéutica de Ricoeur supone que el sentido ya está instalado en el discurso. Pero lejos de la concepción aristotélica del `instante´, la temporalidad discursiva o el narrar suponen que el sentido ya es parte de la narrativa, y ese sentido instalado también supone una temporalidad, que en tanto reconfiguración narrativa del

Toma-se então aqui como eixo articulador a hipótese de base de Ricoeur:

...existe entre a atividade de narrar uma história e o caráter temporal da experiência humana uma correlação que não é puramente acidental, mas apresenta uma forma de necessidade transcultural. Ou, em outras palavras: que o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo, e que a narrativa atinge seu pleno significado quando se torna uma condição da existência temporal. (RICOEUR, 1994, p. 85)

É nesta perspectiva que se situa André Corten quando faz referência ao discurso da IURD como narrativa estereotipada: “Les besoins de la narration et en particulier d’une narration que se déroule dans un temps bref obligent à une refiguration du temps.” (CORTEN, 1997, p. 5). Estas narrativas estereotipadas da IURD têm sido descritas por Corten em termos de “máquina narrativa”:

Para A. Corten, o neopentecostalismo, especialmente a Igreja Universal, é portador de um discurso simples que funciona como uma máquina narrativa, segundo a expressão de U. Eco, semelhante ao que ocorre em certos tipos de romance ou de novela. Ou seja, assim como romances, tipo James Bond de Fleming, obedecem a um desenrolar rigorosamente semelhante – o interesse do público atando-se à disposição da nova cópia do jogo – da mesma forma a Igreja Universal põe em prática uma máquina narrativa estereotipada, mas não absolutamente mecânica, que funciona para o sucesso, o êxito, a eficácia. (ORO, 1997, p.18).

tiempo, produce (a la vez que es parte) de otra temporalidad. Es así que la narración implica un trabajo sobre el lenguaje, en el cual los segmentos de sentido se amplían reconfigurándose en la narración". (GUIGOU, 1995, p.139-140).

A partir deste conceito que dá conta dos aparelhos discursivos sistemáticos que a Igreja põe em jogo onde quer que ela se assentar - uma mudança permanente em torno de um núcleo de crença mínimo que permanece estável – tenta-se descrever a versão local do drama narrado pela Igreja em interação com outras narrativas religiosas e principalmente com as narrativas seculares do estado-nação, na interseção que se produz entre estas nos relatos dos fiéis.

Por outra parte, o conceito de “discurso performativo” de P. Bourdieu será utilizado para analisar as formas em que essas “máquinas narrativas” se constituem em criadoras de realidade.

Embora a IURD seja hoje uma Igreja “instituída”⁵ no Brasil, ou seja, uma igreja que conseguiu se impor a uma parte da sociedade, possuidora de um forte capital econômico e simbólico acumulado, engajada num surpreendente processo de expansão internacional, não devemos esquecer que essa situação atual é resultante de uma luta de representações (não esgotada) no seio do campo religioso brasileiro.

No caso de Uruguai, essa luta pela legitimidade confronta a Igreja não apenas com os possíveis concorrentes religiosos no sentido clássico, mas com uma língua legítima que se amarra com a matriz laica de uma religião civil historicamente produzida a partir do estado.

Assim, tal como aponta Bourdieu, se

⁵ “En este caso, instituir es consagrar, es decir, sancionar y santificar un estado de cosas, un orden establecido, como hace justamente una constitución en el sentido jurídico-político del término” (BOURDIEU, P. 1985, p.80).

El acto de magia social consistente en intentar producir la existencia de una cosa nombrada puede tener éxito si quien la lleva a cabo es capaz de conseguir que se reconozca a su palabra el poder que ella se arroga por una usurpación provisional o definitiva, la de imponer una nueva visión del mundo social: regere fines, regere sacra, consagrar un nuevo límite. (BOURDIEU, 1985, p. 90).

a IURD debería desenvolver um discurso performativo eficaz para estabelecer como legítima uma nova definição das fronteiras e dar existência e realidade a seus rituais de consagração, exorcismos, etc. pelo menos para uma parte da sociedade.

No que refere às narrativas individuais de conversão, tenta-se uma aproximação numa perspectiva que acompanha de perto os estudos sobre conversão no campo pentecostal realizados por Clara Mafra e Patrícia Birman. Mafra introduz o conceito de “conversão minimalista” que tem como foco de atenção o indivíduo:

“... o meio pentecostal tem aberto seu referencial simbólico para conviver com as nuances e ambigüidades normalmente associadas às buscas de mudança de comportamento (e de adesão a novas ou ampliação das redes de significado compartilhadas) cuja responsabilidade repousa sobre o próprio indivíduo [...] a transformação individual não se faz de uma só vez, com a substituição de uma fonte de sentido por outra, mas exige um trabalho lento de reconstituição de referentes do passado e do presente da pessoa, que muitas vezes tem que lidar com categorias latentes de significado” (MAFRA, 2005, p. 3).

No contexto da IURD a ênfase não é colocada na “conversão” como condição de pertença, como demarcação entre um “dentro” e um “fora” da Igreja: “Todos são bem-vindos”. Os processos de incorporação à Igreja são

marcados pelas trajetórias individuais e os percursos dos fiéis, os tempos e as nuances de cada um.

Neste sentido, parece apropriado fazer uso dos conceitos de “projeto” e “campo de possibilidades” no entendimento de que como aponta seu autor, estas noções “podem ajudar a análise de trajetórias e biografias enquanto expressão de um quadro sócio-histórico, sem esvaziá-las arbitrariamente de suas peculiaridades e singularidades” (VELHO, 1994, p. 40).

Problemática

A problemática que tentamos desvendar nesta pesquisa tem a ver com esses “projetos individuais” e esses “campos de possibilidades” e as formas em que eles se transparentam em narrativas de conversão, narrativas biográficas, institucionais ou nacionais.

As pessoas que assistem à IURD no Uruguai chegam lá portando consigo histórias de desespero, de angústia, de privações e desgraças, de projetos mal sucedidos, procurando “a última possibilidade”. Mas, quem são essas pessoas? Quais esses projetos mal sucedidos? Quais esses “campos de possibilidades” que ficaram fechados para elas? Como ingressa a narrativa da IURD como nova “opção” para a articulação de seus projetos particulares?

Em outras palavras, tenta-se compreender como a “máquina narrativa” da IURD -com toda sua parafernália transnacionalizada- ingressa no campo religioso uruguaio acomodando-se -não sem conflitos- às modalidades da língua política vernácula, disputando espaços à tradição que, paradoxalmente, é, no caso de Uruguai, uma tradição “moderna”.

Metodologia

Em se tratando de uma pesquisa antropológica, a metodologia aplicada é a etnográfica, entendida como diálogo entre três interlocutores: os “nativos” (neste caso fiéis, pastores e obreiros da IURD em Montevideú), a pesquisadora e o possível leitor, onde o papel da pesquisadora tentou ser aquele de instrumento ou ferramenta, intérprete ou tradutora entre universos de significação diferentes. Tentamos, pois, estabelecer uma relação de sentido, uma relação de conhecimento, que no caso do conhecimento antropológico é, segundo Viveiros de Castro, uma relação social.⁶

A etnografia que apresentamos é o resultado de uma construção realizada a partir das narrativas das trajetórias de vida de fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus em Montevideú, no entendido que estas constituem não o relato unívoco de “uma vida” linearmente ordenada, sucessiva e lógica, mas como constructos que, a partir do presente, reinterpretam constantemente o passado, já que como aponta Berger “o passado é maleável e flexível, modificando-se constantemente à medida que nossa memória reinterpreta e reexplica o que aconteceu.” (BERGER, 1976, p. 66).

No caso da Igreja Universal do Reino de Deus, o estudo das narrativas de trajetórias de vida dos fiéis (também dos pastores e obreiros), ganha maior significação dado que o recurso de prestar depoimento ou testemunho faz parte da “máquina narrativa” da Igreja. Neste contexto, o “depoimento” tem

⁶ “O conhecimento antropológico é imediatamente uma relação social, pois é o efeito das relações que constituem reciprocamente o sujeito que ele conhece, e a causa de uma transformação (toda relação é uma transformação) na constituição relacional de ambos.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.113).

características polivalentes. Constitui um dos eixos da ação mediática da igreja como garantia de eficácia e veracidade (como propaganda institucional) e representa um papel importante na re-construção de “si mesmo” dos fiéis, que reinterpretem seu passado a partir do esquema narrativo estereotipado proporcionado pela máquina comunicacional da Igreja.

Para nós, o uso do testemunho como recurso da narrativa maior da igreja, introduz uma outra dimensão narrativa nos relatos de vida dos fiéis, que reinterpretem essa narração estereotipada realizada no marco da igreja, na nova situação de diálogo do encontro etnográfico.

Por outra parte, de acordo com Piña, o relato não é só importante enquanto relato, mas como manifestação de “outra coisa”:

cada texto autobiográfico puede concebirse como un camino, un material para el conocimiento de las estructuras narrativas (dramáticas incluso) con que el hablante construye el `sí mismo´ y sus procesos específicos de atribución de sentido. (PIÑA, 1991, p.102)

Assim, nas narrativas de vida dos fiéis da IURD em Montevideú, aparecem retalhos da narrativa maior da Igreja misturados, superpostos, articulados -ou não- com fragmentos de outras estruturas narrativas (nacionais, religiosas), a partir dos quais os indivíduos constroem seus próprios relatos pessoais.

Dado que a “máquina narrativa” da IURD se exprime -não só no Uruguai, mas em toda parte- performativamente, numa dinâmica que inclui elementos lingüísticos e não lingüístizados, a observação participante tem resultado uma ferramenta indispensável para a compreensão dos rituais, do uso do espaço e

do tempo nos templos, e das formas de sociabilidade e circulação de pessoas, objetos, etc.

De outro lado, tanto a “máquina narrativa” da IURD quanto às próprias experiências de vida dos fiéis e outros atores apoiam-se na dimensão da imagem e do imaginário (imagens televisivas, imagens evocadas, recursos estéticos). Portanto, consideramos pertinente incluímos nós também esses recursos na construção de nossa narração, não como ilustração naturalista do texto escrito, mas como problema.

Nesse sentido, e no marco de uma instituição que interdita o uso de câmaras fotográficas ou outros meios técnicos no interior dos templos, temos ensaiado o registro de cenas e personagens por meio da ferramenta do desenho, que se apresenta como recurso etnográfico válido na hora de problematizar a relação dos fiéis com o mundo material (visível) e o mundo sobrenatural (invisível) no contexto de uma igreja no qual boa parte do seu repertório imagônico põe-se em jogo entanto os fiéis permanecem com os olhos fechados, mediante um jogo evocativo que acontece em sua imaginação e que geralmente prescinde de uma representação “visível” destas imagens evocadas.

A realização desses “desenhos etnográficos” tem significado um processo de aprendizado e de reflexão metodológica ao implicar uma operação de montagem, de elaboração a-posteriori, que supõe uma distância temporal e espacial da cena representada, reconstituída em imagens desenhadas a partir da memória, da imaginação criadora, do trabalho da mão e da composição formal. Entanto materialização visual de minhas representações sobre o objeto

de estudo, tem contribuído à reflexão geral sobre ele e em particular às questões relacionadas com o imaginário.

O trabalho de campo foi desenvolvido em duas etapas: numa primeira etapa, ao longo do ano de 2004, fiz um acompanhamento dos programas televisivos da IURD com uma freqüência mensal em Montevideu e semanal em Porto Alegre, mais algumas visitas ao Templo Maior⁷ de Montevideu e de Porto Alegre e alguns templos menores em ambas as cidades, já que no momento pensava em realizar um estudo comparativo entre as versões locais da IURD nestas duas cidades, tarefa que como logo compreendi na seguinte etapa do trabalho de campo, ultrapassava as possibilidades de tempo e dedicação que os prazos acadêmicos prevêem para uma dissertação de mestrado.

Durante os meses de janeiro e fevereiro de 2005 realizei um acompanhamento quase diário da programação televisiva da IURD em Montevideu e assisti aos cultos do Templo Maior semanalmente, estabelecendo alguns contatos pessoais com fiéis e obreiras sem chegar a uma negociação formal com as autoridades da Igreja sobre minha presença. Durante esta fase exploratória da pesquisa foi redefinido o objeto de estudo, centrando-se este nas atividades da IURD em Montevideu.

A segunda etapa do trabalho de campo se desenvolveu no período de julho a novembro de 2005, uma vez terminados os créditos do terceiro semestre do mestrado. Nesta fase da pesquisa procurei estabelecer contato com os pastores do Templo Maior em Montevideu negociando minha presença nele, conseguindo ser aceita “como una persona más”, porém sem restrições

⁷ No Uruguay o termo utilizado pela Igreja para referir-se a sua sede principal é, dentre outros, “Templo Mayor”, o qual seria equivalente a “Catedral da Fé”, como é chamado no Brasil. No entanto, a Igreja anuncia desde o mês de setembro a construção de sua nova “Catedral de la Fé”.

para assistir aos cultos, tomar notas e conversar com as pessoas -incluindo pastores e obreiros- desde que aquelas conversas não fossem “entrevistas” e eu não usasse gravadores ou câmaras.

Durantes esses meses, assisti regularmente aos cultos, mas, sobretudo, aos interlúdios entre sessão e sessão, momentos em que os pastores atendem pessoalmente os fiéis e em que estes circulam pelo templo estabelecendo a maioria dos intercâmbios interpessoais, incluindo os diálogos propiciados por mim.

Nestes diálogos levantei as opiniões e testemunhos de umas quarenta pessoas – na maioria mulheres- dentre as quais consegui estabelecer laços mais estáveis com cinco fiéis (quatro mulheres e um homem), duas obreiras e dois pastores. Todavia, não foi possível conseguir um bom rapport com os obreiros e pastores mais jovens e, portanto, de menor hierarquia, provavelmente devido às interdições que a Igreja impõe respeito à concessão de entrevistas.

Na época em que assisti regularmente ao Templo Maior da IURD em Montevideu, circulavam nele rumores sobre roubos efetuados por estranhos durante os cultos. Estes rumores eram confirmados pelos pastores que alertavam os assistentes para serem cuidadosos com os estranhos, gerando entre os fiéis um clima de desconfiança pelo outro num lugar onde a maioria das pessoas é desconhecida entre si. A mobilização destes medos articula com o discurso da “máquina narrativa” iurdiana, mas também se traduz entre os fiéis em uma preservação do individual, cuja maior expressão neste contexto, é a preservação da intimidade do lar. Assim, o acesso aos lares dos entrevistados foi muito limitado, reduzindo as possibilidades de realizar entrevistas gravadas

nos casos em que a continuidade das relações estabelecida entre nós habilitou um relaxamento da desconfiança inicial.

Os aspectos relacionados com as hesitações, dilacerações, conflitos e tensões suscitados ao longo do trabalho de campo serão apresentados nos capítulos seguintes em interação com as narrativas dos meus interlocutores, os textos institucionais da igreja e os conceitos teóricos que guiam esta dissertação.

No capítulo primeiro apresentam-se os aspectos gerais do contexto cultural nacional uruguaio onde a Igreja Universal tem-se instalado, bem como um panorama geral dos aspectos mais relevantes e característicos desta igreja. A ênfase neste capítulo esta colocada nas características do processo de conformação do estado-nação uruguaio e sua particular matriz laica e secularizante por uma parte, e nas particularidades da “máquina narrativa” iurdiana por outra, bem como na singularidade do seu processo de inserção neste contexto cultural particular.

No segundo capítulo tentamos esboçar algumas das tensões resultantes do contato e da interação destes dois universos de significação que aparecem dicotomizados numa análise sociológica, como uma “língua legítima” (estado nação) e uma “língua ilegítima” (discurso religioso) em disputa pelo espaço público. Estas categorias são discutidas a propósito do conflito religioso suscitado pela Igreja Universal contra as religiões afro-umbandistas e suas conseqüências no campo político, e contrastado com as percepções que sobre este conflito surgem das narrativas dos fiéis.

O terceiro capítulo explora, através das narrativas de conversão e trajetórias de vida dos fiéis, os aspectos relativos à experiência dos indivíduos

no âmbito da igreja como cidadãos, e como fiéis, com ênfase nos espaços de sociabilidade no interior da igreja, e os processos de batismo e conversão em relação às conexões e desconexões entre racionalidade crítica e fé.

No quarto capítulo tenta-se abordar a relação dos fiéis com o sagrado, explorando a mobilização das emoções que a igreja promove, a articulação de mundos visíveis e invisíveis na construção de suas narrativas, e os aspectos relativos aos imaginários que nelas se tecem.

Capítulo 1- A universalidade do Reino de Deus e a República Laica

1.1- A Constituição do estado nação

*“La esencia de una nación es que todos los individuos
tienen muchas cosas en común y también que han
olvidado muchas cosas”
Ernest Renan⁸*

Resultaria excessivamente ambicioso tentar aqui aprofundar nos avatares históricos e nos processos sociais, políticos e econômicos que conformaram o que é hoje a “República Oriental del Uruguay” como Estado-nação. No entanto, procuraremos aproveitar a profusa produção acadêmica existente (principalmente proveniente do campo da história) para tentar uma caracterização (sempre provisional, sempre inconclusa) desse construto histórico chamado Uruguai.

Assim, é fundamental para o caso que nos ocupa salientar a importância da profundidade histórica do Estado como regulador da vida social e econômica destes territórios desde a tardia colonização espanhola até nossos dias, dado que é esse Estado o que se constituiu como espinha dorsal da sociedade civil e da nação uruguaia.

Se, como aponta Hobsbawm “Las naciones no construyen estados y nacionalismos, sino que ocurre al revés” (HOBBSAWM, 1995, p.18), não poderíamos encontrar um caso mais claro do que o uruguaio.

⁸ (RENAN, 2000, p. 57)

Sendo como foram estes territórios da Banda Oriental os últimos a serem colonizados pelos espanhóis em disputa com os portugueses, e tendo como tinham uma população autóctone das mais reduzidas do continente, a única força organizada era a autoridade espanhola, -primeira forma de poder estatal do que seria logo o Estado Uruguaio- frente a uma sociedade inorgânica e dispersa.

A esse respeito ilustram-nos Barrán e Nahum:

La posesión de la tierra, la posibilidad de comerciar, los suministros al ejército y la marina, la fortuna personal en otras palabras, así como la fundación de ciudades y la defensa del territorio, no dependían de la iniciativa privada o vecinal, como en las colonias inglesas del norte, sino de la iniciativa estatal: la tierra fue distribuída por el Estado mediante mecanismos en que éste era supremo juez; [...] las ciudades y pueblos más importantes se debieron a la voluntad del Estado español de frenar la expansión portuguesa y la defensa del territorio estuvo a su cargo.

Se ha dicho: el ganado precedió al colono; se debería añadir: y el Estado también, si recordamos que fue debido a la iniciativa y al encuadre militar y administrativo hispano-portugués que la región se pobló. (BARRÁN; NAHUM, 1986, p. 40).

Numa perspectiva histórica de “longa duração”, o Estado-nação moderno uruguaio, cuja fundação e permanência é o aspecto que mais nos interessa nesta breve contextualização, não é unicamente fruto da vontade visionária de um grupo de liberais e maçons, mas a resultante de conjunturas históricas atípicas no contexto latino-americano que fizeram do Estado um eixo estruturador mais poderoso que a sociedade civil e os interesses particulares

das classes dominantes que, apesar de tê-lo usado em seu benefício, nunca conseguiram dominá-lo completamente nem independizar-se dele.⁹

Assim, o processo de modernização do Estado uruguaio, que expandiu seus alcances e acabou monopolizando a maioria das funções da vida pública nas primeiras décadas do século XX, exprime tendências que já se vislumbravam no início do século XIX, no que diz respeito a sua importância na estruturação da vida pública em comparação com uma sociedade civil que nunca conseguiu se desenvolver nem se organizar independentemente dele.

Esta centralidade do Estado moderno uruguaio conseguiu sua consolidação no período compreendido entre 1870 e 1930, e teve sua maior expressão política no movimento chamado de “batllismo” devido ao nome de seu líder e principal ideólogo: José Batlle y Ordóñez, quem governou o país por dois períodos presidenciais entre 1903 e 1916, radicalizando as concepções sobre o estado moderno liberal além da teoria liberal clássica, constituindo junto com sua equipe de governo o que se chamou de “Estado Interventor”, e que representou o monopólio do Estado sobre a cultura e o ensino, a proteção à indústria, à agropecuária, às obras públicas, à saúde pública e aos problemas sociais.

Se foi durante todo aquele período que se gestou o processo de modernização e criação da nação uruguaia com seu correlato secularizador e laicizador, foi no período batllista que este se radicalizou.

⁹ “La diferencia entre las clases altas de las sociedades latinoamericanas jerarquizadas de 1830 y la uruguayas, partícipes de una sociedad novísima y casi igualitaria, en la que `bastaba el color blanco de la cara para que todos se crean con iguales derechos´ como dirá quejosamente Manuel Herrera y Obes en 1847, radicaba en que las clases altas del Perú o de Venezuela podían usar al Estado y subordinarlo a sus fines porque su poder económico era independiente y anterior a él. En cambio, los terratenientes uruguayos o los prestamistas montevideanos de 1830 dependían de quien controlara el gobierno para mantenerse en sus estancias o cobrar sus créditos contra el Estado, los más lucrativos. [...] El Estado era el que dispensaba la fortuna y decidía el `lugar social´ de cada uno” (BARRÁN; NAHUM, 1986, p.41).

Das cúpulas do poder de um Estado todopoderoso, foi no período batllista que frutificaram as “utopias principistas” de final do século XIX, através de uma concepção “liberal-racional-afrancesada” do mundo. Assim, “todo lo que estuviera teñido de fuerte individualismo libertario y notorio anticlericalismo, fue bebido como el agua cristalina por este grupo de dirigentes” (BARRÁN; NAHUM, 1986, p.107).

Entre os últimos decênios do século XIX e os primeiros do século XX, sob o signo da “modernização” e a partir do poder do Estado marcado por uma forte impronta positivista-racionalista, foram construídos os mitos e as narrações da nação uruguaia.

Segundo os historiadores Caetano e Geymonat, quatro são os processos que marcaram fundamentalmente essa construção: a reforma escolar vareliana (1877), a nacionalização dos imigrantes, a radicalização da secularização e o impulso da medicalização. (CAETANO; GEYMONAT, 1997, p. 36).

Mas detenhamo-nos por um momento no conceito de nação, para tentar dessencializá-lo da própria carga homogeneizante e unificadora com que os enunciadores-narradores uruguaiois a dotaram.

Homi Bhabha nos lembra assim que Hobsbawm “escribe la historia de la moderna nación occidental desde la perspectiva del margen de la nación y el exilio del migrante” (BHABHA, 1994, p.176) dando conta do fato histórico de que a emergência da nação moderna é concomitante dos maiores e mais longos períodos de migração maciça no Ocidente e de expansão colonial no Oriente.

A “nação” moderna é para Bhabha não uma forma acabada e essencial, ontologicamente fechada da natureza de um povo, ou uma entidade cultural holística, mas o efeito da ambivalência de uma estratégia narrativa:

... una forma oscura y ubicua de vivir la localidad de la cultura. Esta localidad es más alrededor de la temporalidad que sobre la historicidad. Una forma de vida que es más compleja que la “comunidad”; más simbólica que la “sociedad”; más connotativa que el “país”; menos patriótica que la “patria”, menos homogénea que la hegemonía; menos centrada que el ciudadano; más colectiva que “el sujeto”; más psíquica que la urbanidad; más híbrida en la articulación de las diferencias e identificaciones culturales de lo que puede representarse en cualquier estructuración jerárquica o binaria del antagonismo social. (BHABHA, 1994, p. 176)

Voltando ao processo fundacional da nação uruguaia (mas também do resto das nações latino americanas), Achugar coloca que estas identidades nacionais poderiam ser consideradas como “comunidades interpretativas” ou “formaciones discursivas” a partir das quais se produzia um discurso fundante e uma “ordem ritual”.

Este “orden ritual” se constituyó en el ámbito público y, como es obvio, supuso la obliteración de todo aquello que, aún cuando presente en la memoria popular, no contribuyera a la consolidación de la memoria oficial” (ACHUGAR, 1998, p. 20-21)

A produção deste “discurso fundante” e esta “ordem ritual” tiveram –e ainda têm- um lugar privilegiado na órbita do Estado que, centrando seus esforços na construção de uma “nação moderna uruguaia”, aplicou um modelo

de “cidadania hiperintegradora” sobre uma população que, na época, contava com um forte contingente de imigrantes europeus¹⁰.

Neste processo, no qual a escola pública¹¹ teve um papel fundamental, tampouco foi menor a ênfase na secularização radical do Estado e a invenção de uma “religião civil”¹². De fato, estes quatro aspectos interagiram solidariamente na constituição dos mitos desta nação e destes sujeitos-cidadãos: foi a partir das escolas públicas reformadas desde 1877 que se difundiu essa religião civil ancorada num laicismo oficial que por sua vez coletava os efeitos de um processo de secularização radical da sociedade e do Estado, mas que também significava a dissolução das diferenças, as peculiaridades de adscrição étnica, religiosa, cultural, em benefício do novo conjunto de representações e mitos que cristalizaram na homogeneidade do sujeito-cidadão.

Se esta “religião civil” que se constrói a partir do Estado tem na escola pública seus “templos” mais eficazes, as artes, a arquitetura, a pintura, a música e a literatura são também instrumentos que colaboraram eficientemente no projeto de construção da nação. Os monumentos e as alegorias que consagram a “memória” heróica da nação proliferam neste período de consolidação do “nacional”. Assim, no ato solene da colocação da pedra

¹⁰ Segundo Barrán “De 1840 a 1890, Montevideo poseyó de un 60 a un 50% de población extranjera, casi toda europea. El Censo de 1860 mostró un 35% de extranjeros en todo el país” (BARRAN, 1988, p. 21).

¹¹ “É durante o governo de Latorre (1876-80) que se emite a ‘Ley de Educación Común’ (1877), de especial importância no processo de laicização e constituição da religião civil. Em 1877 José Pedro Varela assume o cargo de Diretor da Instrução Pública, oferecido pelo governo de Latorre, ingressando nas escolas um modelo de laicismo radical, embora atenuado no início pela possibilidade de uma educação religiosa ‘optativa’[...] a escola era tornada gratuita e obrigatória, fora da potestade da Igreja.” (GUIGOU, 2000, p. 53).

¹² “La religión civil consiste en el proceso de sacralización de ciertos rasgos de la vida comunitaria a través de rituales públicos, liturgias cívicas o políticas y piedades populares encaminadas a conferir y a reforzar la identidad y el orden en una colectividad socialmente homogénea, atribuyéndole trascendencia mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos mundanos o sobrenaturales así como de carga épica a su historia” (GINER, S. apud CAETANO; GEYMONAT, 1997, p. 29).

fundamental do “Palacio Legislativo”¹³ (o Congreso Nacional), o então Presidente da República, o cidadão José Batlle y Ordóñez, proclama no seu discurso: “De aquí irradiará a todo el país um fulgor intelectual y moral cada vez más intenso. Aquí se elaborará la felicidad, la grandeza y el honor de la patria” (BAUSERO, 1968, p. 41).

O pintor Juan Manuel Blanes iria plasmar “para sempre” o panteão dos heróis nacionais e toda a iconografia de batalhas e acontecimentos históricos que constituem o repertório imagônico que, geração após geração, temos incorporado os uruguaios conjuntamente com os hinos e os atos patrióticos, como as representações e os rituais dessa religião civil difundida nas escolas públicas, laicas, gratuitas e obrigatórias.

Como se poderá ver a seguir, a laicidade “à uruguaia” ficou de fato bem longe de um conceito de neutralidade, reduzindo seus limites à neutralidade do Estado em relação à tolerância religiosa no âmbito do privado, mas reservando o espaço público para uso exclusivo das mitologias de sua religião civil: se nas escolas públicas estão interditados os símbolos e as referências religiosas, os escolares cantam nas festividades patrióticas (dentre outros) o “Himno a Artigas”, um fragmento de cuja letra diz o seguinte:

“El *Padre nuestro* Artigas

¹³ Na construção deste emblemático edifício não se pouparam esforços para proclamar alegoricamente os fundamentos simbólicos da nação. Baste como exemplo a descrição de um dos grupos escultóricos que adornam o frontispício da Câmara de Representantes: “a la izquierda, la Representación Nacional tutela todas las fuerzas vivas del país, el trabajo del agro, las industrias, el fuego sagrado del hogar. A la derecha, el mismo Poder del Estado con la luz de la ciencia elimina los peligros en la marcha del país y secunda las nuevas sanas ideas que en él nacen. Sobre la entrada de la cámara de Senadores: en el centro, en figura de bulto, el país, representado por una potente imagen viril, vela porque sea observado su sacro código. En el grupo que limita el bajo relieve por la izquierda vemos al espíritu de las leyes que nivela todas las categorías sociales y hermana a todos los hijos de la patria. En el grupo de la derecha el mismo espíritu, ayudado por la justicia y el orden y bajo los auspicios de la verdad, indica al país sus altos designios” (descrições do escultor Castiglioni coletadas por Bausero) (BAUSERO, 1968, p. 30-31).

Señor de nuestra Tierra

Que como un sol llevaba

La Libertad en pos

El es para los Pueblos

El **Verbo** de la Gloria

Para la Historia un genio

Para la Patria un **Dios.**"

Embora este hino tenha tido sua maior difusão na época da ditadura militar dos anos 70, na qual os militares tentaram firmar sua legitimidade simbólica nas glórias militares do século XIX, não deixa de representar uma das possíveis atualizações "mitopráticas"¹⁴ da religião civil cunhada no início do século XX.

Seja como for, o processo de secularização levado a cabo sob a forma de uma violenta guerra simbólica entre o Estado e a Igreja Católica, constitui um fator central na construção da nação uruguaia e sua religião civil.

O termo "secularização" traz consigo os ecos dos debates acadêmicos sobre as "teorias da secularização"¹⁵ que emergiram nos anos 60, e que,

¹⁴ O conceito de "mitopraxis" devido a Marshall Sahlins é retomado por Guigou a respeito da nação laica uruguaia e sua religião civil: "Assim, as diversas levas de crianças que freqüentaram a escola não seriam simples reprodutores, estranhos sujeitos de ideologia, no marco de uma aparelhagem de Estado. A reprodução é uma possibilidade da cultura, mas esta pode ter marcos de pluralidade. Não é o transporte da `essência` da nação consignada em relação a crianças `essencialistas`, mas o conjunto de mitos e representações `básicas` que podem ser atualizados de diversas formas, desde a mito-praxis como quase continuidade textual na prática, até mito-praxis diferenciais que se apropriam de maneira diferencial do mesmo repertório simbólico, resignificando-o de maneira diferente, e inclusive oposta." (GUIGOU, 2000, p. 74).

¹⁵ No campo da sociologia da religião, autores como B.R. Wilson ("Religion in secular society", 1966); K. Dobbelaere ("Secularization: A multi-dimensional concept"); T. Luckmann ("Invisible religion", 1967), P. Berger ("The sacred canopy", 1967) colocaram no centro da discussão a idéia de uma relação necessária entre modernização e secularização e de um inevitável devenir de desencantamento do mundo.

exprimindo o caráter moderno da época, auguravam o fim da religião, como resultado do sucesso da modernidade associada à secularização.¹⁶

De certa forma, poderíamos considerar que estas teorias formam parte do mesmo espírito de época (moderno e ocidental) que alimentou os esforços secularizadores dos que tentamos dar conta aqui, não como prova da validade generalizadora destas teorias, mas como processo histórico particular.

Neste sentido considera-se aqui o fenômeno secularizador no Uruguai:

... en tanto proceso que generó la progresiva privatización de la esfera de lo religioso, dentro de un contexto de modernización liberal que ofrecía como una de sus características más relevantes la delimitación originaria de una determinada modalidad de frontera entre lo público y lo privado (CAETANO; GEYMONAT, 1997, p.26).

Ao longo desse processo secularizador¹⁷ promovido a partir do poder do Estado, a privatização das diferenças avançou concomitantemente com a

¹⁶ Sobre este ponto assinala Hellemans: "They all contain the same message: modernization brings secularization in its wake, there is an abyss between religion and modernity, religion and modernity stand in a relationship of mutual opposition. The secularization theorists do emphasize that this opposition or antithesis is not a matter of ill-will or politics. They think of it as a structural property of modernity.[...] Secularization is thus seen as the result of objective processes in modern society, of modernization in general or of its many concomitants or sub-processes (industrialization, urbanization, rationalization, differentiation and the like." (HELLEMANS, 1998, p. 69-70).

¹⁷ Apresentamos aqui um breve quadro sinóptico dos fatos que foram marco neste processo:

- 1861: Secularização dos cemitérios
- 1876: Reforma Escolar
- 1879. Organização do Registro Civil do Estado
- 1885: Lei de Matrimônio Civil Obrigatório
- Lei de Conventos. Proíbe a fundação de conventos e regulamenta o funcionamento dos já existentes
- 1906. Retirada de imagens religiosas dos hospitais
- 1907, 1910, 1913: Leis progressivas que culminam com a autorização do divórcio pela vontade única da mulher.
- 1907: Eliminação do juramento sacramental para os legisladores.
- 1909: Implantação do ensino laico nas escolas públicas radicalizando o modelo do ano 1877.
- 1910: Monopólio na gestão da assistência sanitária pública por parte do Estado.
- 1911: Supressão de toda referência religiosa no Código militar. Supressão de honras e sacramentos nos ritos militares.
- 1917: Separação formal da Igreja Católica do Estado
- 1919: Mudam os nomes dos feriados católicos

monopolização do espaço público pelas narrativas da religião civil, que adquiriram por meio de uma prolongada batalha simbólica, a força de uma “língua legítima”: a da nação uruguaia nascente.

Múltiplas foram as vozes que se alçaram nesse prolongado debate entre católicos e anticlericais¹⁸ que chegou a sua radicalização mais intensa durante o período do batllismo e que mobilizou as consciências da sociedade toda.

Os editoriais do jornal oficial “El Día” proclamavam:

La ciencia conoce el bacilo religioso y conoce también el medio de asegurar a la humanidad una perfecta inmunidad. El embrutecimiento mediante el fanatismo religioso y la superstición clerical está neutralizado por la luz de las escuelas laicas. Pronto liquidaremos el último vínculo entre el Estado y la Iglesia, para asegurar de este modo la grandeza de la sociedad y la familia, comprometida por la acción funesta de los que, como el clero católico, abominan de las dignidades familiares y sólo se preocupan de la sociedad para exprimirla y explotarla. Nuestro pueblo ilustrado acerca de la farsa clerical, se ha redimido del yugo de los viejos ídolos (BARRAN; NAHUM, 1985, p. 47).

Enquanto o Arcebispo de Montevideú Mons. Ricardo Isasa, por sua vez, contra-atacava:

Con qué arrojo y desplante se presenta la incredulidad frente a la Iglesia [...] Y ¿cuál es el ideal de la incredulidad? Descristianizar al mundo volviendo al paganismo, independizarse de Dios destruyendo el reinado social de Jesucristo y, para remate de sus glorias, negar a Dios

¹⁸ “... si bien había por entonces muchos `liberalismos´ y muchos `catolicismos´, el contexto de época y la propia lógica de confrontación empujaban hacia los dualismos irreductibles y las dialécticas de guerra. [...] Por un lado, se levantaba el plan de la `laicización absoluta´ de lo público y una paralela privatización radical de las manifestaciones religiosas, por el otro, se planteaba la `defensa de las estructuras cristianas de la sociedad´.” (CAETANO; GEYMONAT, 1997, p. 168).

pregonando que el mundo se ha hecho a sí mismo y que el hombre viene del mono. [...] Resumiendo, tenemos que esta máxima de "Iglesia separada del Estado" es una consecuencia del espíritu de rebelión contra todo lo sobrenatural que infecta la moderna civilización. (CAETANO; GEYMONAT, 1997, p.125-126).

Mas se o "espírito de rebelião" que infetava a "moderna civilização" conseguiu impor-se na sociedade uruguaia, isso não significou uma perseguição do religioso senão uma estreita privatização.

A separação da Igreja Católica do Estado concluiu um longo processo de "divórcio" que ficou sancionado na Constituição, junto com a consagração da liberdade de culto e a tolerância religiosa¹⁹.

Esta sanção jurídica acabou por delimitar uma fronteira nítida entre o campo do religioso (restrito à esfera do privado) e o campo político-público, que se mantiveram relativamente separados durante o transcurso de quase um século.

Se o projeto da nação laica foi, sem dúvida, a constituição de uma sociedade homogênea e igualitária composta por indivíduos livres, sujeitos-cidadãos de uma democracia moderna que fazia do Estado o produtor e o centro de uma religião civil pública, privatizando as diferenças, nem por isso pode-se afirmar a existência dessa tal nação homogênea, laica e secularizada,

¹⁹ Depois de longas discussões no âmbito do Congresso Nacional, que provam as paixões políticas que agitavam estes temas na época, a fórmula negociada sobre a separação da Igreja Católica do Estado uruguaio, deu lugar à "Enmienda 24" da Constituição da República no seu Artigo Nº 5, nos seguintes termos: "Todos los cultos religiosos son libres en el Uruguay. El Estado no sostiene religión alguna. Reconoce a la Iglesia Católica el dominio de todos los templos que hayan sido, total o parcialmente, construidos con fondos del erario nacional, exceptuándose solo las capillas destinadas al servicio de asilos, hospitales, cárceles u otros establecimientos. Declara asimismo exentos de toda clase de impuestos a los templos consagrados actualmente al culto de las diversas religiones." (CAETANO; GEYMONAT, 1997, p. 110-111).

sem cair nas armadilhas dessas mesmas estratégias narrativas modernas, totalizadoras.

Porém, tampouco podemos elidir os efeitos que todo esse processo teve e tem sobre a sociedade uruguaia, marcada pela impronta da secularização e da laicidade, do individualismo liberal e da privatização da diferença, bem como a da onipresença do Estado na vida pública.

Cabe lembrar aqui a advertência de Barrán quando escreve:

Probablemente hayamos elegido como clave interpretativa de la historia uruguaya a su matriz liberal tanto porque ella refleja una parte de la complejidad de lo real, como porque a ella hemos apostado como ciudadanos. A veces se escribe la Historia que se prefiere. La Historia en nuestro país –como en otros, por cierto- todavía justifica, interpreta y legitima el relato que la nación y su sociedad se hacen a sí mismos para estructurarse y darse esperanzas y, aunque oficio, todavía no es sólo eso. (BARRAN, 1998, p. 33).

São essas então as narrativas sobre o Estado e a nação uruguaia com as que se depara a narrativa maior da IURD ao instalar-se neste país, adaptando-se por vezes a elas, confrontando-as quase sempre.

1.2 - A transnacionalização do Reino de Deus.

“A visão que temos recebido de Deus quanto às almas é a seguinte: o mundo é o campo de guerra entre os filhos da Luz e os das trevas”.
Bispo Edir Macedo²⁰

Dado o extraordinário desenvolvimento que a Igreja Universal do Reino de Deus tem demonstrado no decorrer de sua curta existência, o interesse que tem suscitado como fenômeno religioso dentro do campo acadêmico (sobretudo no Brasil) produziu-se uma ampla bibliografia que inclui pelo menos onze teses de doutorado e quarenta dissertações de mestrado só no Brasil²¹, além dos trabalhos, livros e artigos de proeminentes especialistas da religião. Portanto, e sem pretender abundar em detalhes, os aspectos e características gerais descritos aqui sobre esta Igreja, provêm fundamentalmente da consulta desta bibliografia.²²

A Igreja Universal do Reino de Deus pode ser considerada uma das maiores igrejas autóctones brasileiras dentro do movimento neopentecostal, a “terceira vaga” do pentecostalismo histórico segundo a classificação já clássica de Paul Freston (ORO; CORTEN; DOZON, 2003). Segundo Cartaxo Rolim,

²⁰ (MACEDO, 2005, p.83)

²¹ Segundo relevamento de Oro, Corten e Dozon, mais três teses sobre a IURD foram defendidas nos EEUU, uma na França e mais outra na Suécia (CORTEN; DOZON; ORO, 2003, p. 365).

²² Oro, Corten e Dozon oferecem uma descrição geral detalhada dos avatares da IURD a respeito da sua inserção no campo religioso pentecostal, sua transnacionalização, sua relação com o dinheiro e a política, sua estrutura e seu funcionamento global (CORTEN; DOZON; ORO, 2003) Por sua parte, Corten desenvolve o conceito de “máquina narrativa” para dar conta de sua peculiar estrutura discursiva, (CORTEN, 1996). Oro, retomando este conceito, aprofunda nos aspectos relativos ao conflito religioso que esta igreja promove sob a forma de “guerra santa” (ORO, 1997 e também GUIGOU, 1997; JUNGBLUT, 1992; MARIZ, 1997; SOARES, M. 1990; SOARES, L. 1993.) Freston e Oro, por sua vez, ocupam-se das relações do campo evangélico com a política no Brasil (FRESTON, 1993); (ORO, 2003 e 2004). Entre outros autores, Machado de Almeida, (MACHADO DE ALMEIDA, 1996), Sílvia Novaes (NOVAES, 1990), Ricardo Mariano (MARIANO, 1995), Pierre Sanchis (SANCHIS, 1994), Patricia Birman (BIRMAN, 1996) Reginaldo Prandi (PRANDI, 1991), Antonio Pierucci (PIERUCCI, 1996), Alejandro Frigerio (FRIGERIO, 1997) e Pablo Semán (SEMAN, 1997) abordam desde diferentes perspectivas o estudo da Igreja Universal.

citado por André Corten, “o pentecostalismo autóctone é o grande fenômeno religioso brasileiro.” (ROLIM apud CORTEN, 1996, p. 74). Seja como herdeiro da tradição metodista anglo-saxônica, seja como expressão da emoção africana²³, Corten assinala que “o pentecostalismo é um fenômeno transnacionalizado” (Corten, 1996, p. 54), e que esta transnacionalização se manifesta igualmente no próprio interior do Brasil sob a forma de “guerra de religiões”, também chamada de “guerra espiritual” (CORTEN, apud ORO, 1997, p. 10), “conflito religioso” (SOARES apud ORO, 1997, p. 10) ou “guerra santa” (ORO, 1997, p. 10).

Sobre uma matriz religiosa que J. J. de Carvalho caracterizou como predominantemente espírita (CARVALHO, 1999, p. 10), o conflito religioso promovido no contexto brasileiro principalmente pela IURD contra as religiões afro-brasileiras (mas também contra a Igreja Católica e outras) torna-se, como bem analisa Oro, (ORO, 1997, p. 10-33) um dos elementos constitutivos da identidade da Igreja.

É nessa oposição (e não negação) do outro que se constrói grande parte da identidade institucional e que se fundamenta a própria missão: “Nossa Igreja foi erigida para um trabalho especial [...] a libertação das pessoas endemoninhadas”. (MACEDO, 1987, p. 16), e esse demônio é o outro: os espíritos malignos que se identificam principalmente (no Brasil e também no

²³ “Origem africana, origem metodista? O pentecostalismo é um fenômeno religioso transnacionalizado. É em vão sopesar hoje o que faz parte da emoção religiosa anglo-saxônica e da emoção africana. O metodismo não foi simplesmente exportado sob a forma do pentecostalismo. Por um lado ele era “contaminado constitutivamente” por elementos africanos. Por outro, em particular o pentecostalismo brasileiro, teve quase sempre um desenvolvimento autóctone. Estes dois aspectos de “contaminação constitutiva” e de “desenvolvimento nativo” são as marcas não de uma exportação mas de uma transnacionalização.” (CORTEN, 1996, p.54)

Uruguai), com os deuses e as entidades afro-brasileiras, as quais são chamadas de “espíritos malignos” e “encostos”.

O eixo do discurso teológico da IURD é a confrontação permanente entre o bem e o mal, núcleo mínimo de crença, oposição binária onde o pólo positivo é sempre o mesmo (Deus, Jesus, o Espírito Santo) com o qual a Igreja se identifica e o negativo é variável e múltiplo, permitindo diversas adaptações locais ou conjunturais.

Nesse confronto “fundacional”, constitutivo da IURD no campo religioso brasileiro, exprime-se o que J. J. de Carvalho chama de “um complexo sistema de interação e contágio simbólico, na medida em que as mesmas entidades sobrenaturais migram de um sistema religioso para outro”. (CARVALHO, 1999, p.14).

Em efeito, a “realidade” destas entidades é afirmada pela IURD e converte-se em contraparte indispensável da sua própria existência: como poderia legitimar sua própria existência sem a presença do demônio? Ainda poderíamos dizer que no caso do Brasil (onde nasceu a Igreja) essas entidades não só tem migrado de um sistema religioso para outro, mas que fazem parte dele desde o início.

A IURD é hoje uma igreja “instituída” no sentido bourdiano, mas mesmo possuindo um importante capital econômico e simbólico acumulado e uma enorme expansão internacional, precisa ainda manter uma luta de representações dentro do campo religioso brasileiro.

Desde uma perspectiva bourdiana, a IURD teve (e ainda tem) de desenvolver um discurso performativo para estabelecer como legítima uma nova definição das fronteiras mediante um ato de “magia social” capaz de fazer

realidade sua própria existência, caso consiga fazer-se reconhecer por uma parte da sociedade.

No caso da IURD, esse ato de “magia social” aconteceu em dois níveis: por um lado, a instituição de uma nova igreja a partir da cisão, da usurpação do poder de representação sacerdotal levado a cabo pelo atual bispo Macedo, e a outro nível -bem mais importante- mediante um ato de inversão simbólica a respeito do universo espiritual preexistente: a satanização do outro sagrado, o mundo espírita, e principalmente das entidades afro-brasileiras.

Nesse sentido e no momento atual, “a Universal constitui uma empresa burocrática de salvação na qual tanto seu fundador quanto a própria instituição são reconhecidos como portadores de carisma” (ORO, 2003, p. 284) no sentido weberiano que Oro retoma aqui.

O universo pentecostal esteve sempre vinculado ao desenvolvimento dos carismas pessoais dos pastores, fato que está na base da “síndrome de cisão” que afeta o campo pentecostal produzindo milhares de pequenas igrejas e que, se bem por um lado contribui para a expansão geral do pentecostalismo, impede por outro a consolidação de igrejas unificadas.

Neste sentido, a IURD (e não só ela) constitui uma exceção. Sua expansão unificada dentro e fora de Brasil deve-se à habilidosa manipulação de seus aparelhos simbólicos em estreita relação com uma estrutura empresarial eficiente (hierárquica e centralizada), ao uso eficaz da mídia unido a uma concepção de fé pouco dogmática, ao desenvolvimento de um império mediático e financeiro, e a sua capacidade para se adaptar aos mais diversos contextos culturais.

Por outra parte, poder-se-ia afirmar que, se uma certa dose de carisma pessoal é necessária para atuar como pastor, o carisma pertence mais que nada à função e à instituição e não à pessoa do pastor.²⁴ Por precaução, a Igreja toma suas providências a respeito dos pastores, que estão sujeitos a mudanças e transferências que impedem qualquer desenvolvimento de carismas pessoais de cara à comunidade dos fiéis.

Assim, a IURD tem-se difundido em mais de oitenta países segundo os especialistas (ORO; CORTEN; DOZON, 2003. p.14) e em mais de cem países segundo anuncia a própria Igreja em 2005, e conta com mais de 2 milhões de adeptos espalhados com diferente densidade na América Latina, na África, na Europa, nos Estados Unidos e mais recentemente também na Ásia.

O “espírito universal” desta Igreja manifesta-se na sua vocação transnacional, na qual investe sua poderosa capacidade financeira e mediática (e por vezes política) e sua eficaz hibridação do tradicional e do hipermoderno: A IURD “implanta suas práticas numa cultura popular ligada ao individualismo urbano e ao transnacional” (ORO; CORTEN; DOZON, 2003. p.17), desdobrando uma enorme plasticidade para a adaptação local, ao tempo que se mantém estreitamente ligada às modalidades de uma empresa capitalista de cunho neoliberal.

De fato, não resulta surpreendente o êxito desta Igreja em contextos pauperizados pelo sucesso (econômico e simbólico) dessas mesmas políticas

²⁴ Extrapolamos esta afirmação do que aponta Oro a respeito da inserção da IURD no campo político: “o carisma de função se mostra preeminente sobre o carisma pessoal dos candidatos a cargos eletivos indicados ou apoiados pela Igreja. Conseqüentemente, nessa instituição não é candidato a qualquer cargo eletivo quem quer, mas quem é escolhido pela cúpula dirigente da Igreja, e o reconhecimento social que recebem, mediante a votação dos fiéis, ocorre sobretudo por serem apoiados pela instituição religiosa, mais do que por suas próprias qualidades pessoais” (ORO, 2003, p. 284)

capitalistas neoliberais que formam parte substancial dos processos chamados de globalização.

Deste modo, a máquina narrativa da IURD, promove a imagem do “vencedor”, do indivíduo que luta por conseguir seu “sonho”, que não se conforma com “migalhas” e exige de Deus o cumprimento de sua promessa de “vida em abundância”, entrelaçando assim -no que foi chamado de “teologia da prosperidade”²⁵- as narrativas do sagrado com as ilusões profanas do “sonho americano”, encarnado, nos programas televisivos da IURD emitidos no Uruguai²⁶, pela figura biográfica de Henry Ford, ou pela história da empresa mais famosa (e mais transnacionalizada) do mundo: a Coca Cola.

Ambos -ícones do capitalismo vitorioso- apresentam-se como exemplos de fé e assertividade, de luta e conquista nascidos no âmago de um povo que, segundo Edir Macedo, é abençoado por Deus.

Por outra parte, tanto Macedo como os demais pastores encarnam o ideal de “libertação” e “prosperidade” que a Igreja proclama e promete.

Eles são “homens de Deus”, agentes de uma Igreja que segundo A. Corten fala uma linguagem popular, mas que luta por uma “respeitabilidade classe média” (CORTEN, 1996, p. 131). Eles são a imagens do homem de origens humildes,

bem sucedido pela graça de Deus e pela perseverança, e como tais eles vestem e agem.

²⁵ Ricardo Mariano estende-se largamente sobre a origem da “Teologia da Prosperidade” nos televangelistas norte-americanos e sua adoção pela Igreja Universal, e nos ilustra com esta definição: “essa corrente teológica, grosso modo, defende a crença de que o cristão, além de liberto do pecado original pelo sacrifício vicário de Cristo, adquiriu o direito, já nesta vida e neste mundo, à saúde física perfeita, à prosperidade material e a uma vida abundante, livre do sofrimento e das artimanhas do diabo.” (MARIANO, 2003, p. 242).

²⁶ Programa “Momento Empresarial” (29 de abril 2005 e 8 de janeiro 2006, respectivamente).

Na narrativa iurdiana, a pobreza, assim como as doenças e todas as outras desgraças e sofrimentos que atormentam as pessoas, não são um mérito aos olhos de Deus, mas o efeito da obra do diabo.

Eis o discurso maniqueísta sobre o qual a IURD constrói todo seu edifício simbólico: uma incansável máquina narrativa, que a força de constantes inovações, encena uma luta contra o demônio (o mal) que, se por uma parte é pessoal e individual, por outra é universal, global, transnacional.

Se o eficaz uso da mídia e a organização “empresarial” hierarquizada e centralizada da IURD representam sua “metade” hipermoderna, os recursos simbólicos utilizados em suas práticas rituais, assim como os aspectos emocionais mobilizados nas mesmas, poder-se-iam considerar sua “metade” tradicional, mágica: ...ela se torna, em numerosos países, o modelo de uma experiência de fé pouco dogmática que responde às novas necessidades do sagrado. Necessidades que se satisfazem pela encenação de forças assustadoras em grandes espetáculos de exorcismo e pela perspectiva oferecida ao religar as forças ameaçadoras da vida cotidiana à problemática mundial dos combates espirituais. (ORO; CORTEN; DOZON, 2003. p. 30).

Assim, nos templos, na mídia, a ênfase coloca-se na crença num mundo povoado de forças demoníacas invisíveis, mas que agem sobre a vida das pessoas, que se manifestam e são expulsos nos rituais de “libertação” pelo poder de Deus exprimido por meio dos “homens e mulheres de Deus”.

É assim que embora o discurso da IURD renegue das imagens, elas aparecem por toda parte baixo /sob um signo negativo. No âmago do seu discurso de confrontação com o mal as imagens -os ícones- são satanizadas, negadas, destruídas, mas permanecem presentes no imaginário dos

participantes e no discurso institucional da igreja como parte constitutiva dele: na convocatória feita pelos pastores na TV, nos exorcismos praticados nos templos, ou na expulsão dos demônios chamados pelos nomes dos orixás e outras entidades das religiões afro, e na literatura institucional, que às vezes contém até representações visuais deles.

É, na verdade, uma iconoclastia declarada, mas que convive com um mundo invisível povoado de espíritos malignos que têm representações imagônicas bem conhecidas pelos participantes porque fazem parte de um universo de representações partilhadas com anterioridade por eles.

É também uma iconoclastia que articula com um arsenal de objetos “consagrados”, objetos mágicos portadores de poderes de sanação, libertação, purificação espiritual, conferidos pela “unção”, ou “consagração” feitas sobre eles pelos “homens de Deus”, quer dizer, pelos pastores, que são, por sua vez, ungidos ou eleitos por Deus.

Mais uma vez, encontramos aqui o poder simbólico em ação:

El simbolismo ritual no actúa por sí mismo, sino sólo en tanto que *representa* -en el sentido teatral del término- la delegación: la rigurosa observancia del código de la liturgia uniforme que rige los gestos y las palabras sacramentales constituye al tiempo la manifestación y la contrapartida del contrato de delegación que hace del sacerdote el detentador del 'monopolio de los bienes de salvación. (BOURDIEU, 1985, p. 86)

O pastor, o sacerdote detentor dos bens de salvação, não só faz uso desse poder na hora dos exorcismos, da performance da liturgia, mas o materializa ao consagrar objetos comuns - óleo, água, sal, rosas, terra, etc. - para torná-los talismãs ou fetiches portadores desse poder.

Estes objetos, investidos do poder benéfico conferido pela consagração, constituem mais uma vez uma inversão de sentido dos antigos talismãs, dos fetiches que povoam o mundo “mágico” dos fiéis potenciais.

Estas outras narrativas mais uma vez são parasitadas pela narrativa da IURD, que no mesmo movimento em que sataniza os objetos utilizados com fins espirituais por outras religiões, transforma os mesmos objetos em talismãs benéficos quando “consagrados” por seus sacerdotes.

Dentro da lógica da máquina narrativa da IURD, da luta entre o bem e o mal, os símbolos, os objetos, as palavras, são reiterados sob inúmeras formas, mas “falam” sempre a mesma coisa. Sob a aparência de algo novo, o sentido é o mesmo. O objeto que hoje simboliza a “vitória”, amanhã significa a “libertação”, o Templo Maior é nas segundas feiras o “Congresso Empresarial” e nos sábados o “Templo do Amor”.

O que importa é que sobre a base de um repertório finito de objetos e símbolos - mas que sempre está aberto a novas incorporações - a máquina narrativa constrói uma cadeia quase infinita de “objetos consagrados” e rituais que transmitem a impressão de uma renovação inesgotável, um movimento constante, um trabalho, uma luta incansável.

As referências bíblicas completam o oximoro da “vertigem imóvel” do discurso iurdiano. Escolhidos para dar “novo” sentido aos objetos e símbolos, as escrituras são interpretadas com simpleza numa linguagem que mistura engenhosamente a solenidade -e legitimidade- do texto sagrado com os propósitos de uma religiosidade embasada mormente na busca do milagre.

Assim como os objetos distribuídos são já portadores de um sentido anterior a sua utilização pela IURD -o sal, a rosa, o óleo- e são escolhidos

precisamente por esse motivo, os gestos, como a imposição de mãos, são também velhos conhecidos de todos os participantes.

Mas o discurso da IURD os faz ingressarem na sua narrativa mediante uma renovação incessante do sentido que lhes outorga a autoridade nominativa dos sacerdotes.

A esse respeito cabe lembrar novamente Bourdieu quando diz:

Para que el ritual funcione y actúe, es preciso en primer lugar que se presente y sea percibido como legítimo, ya que la función de la simbólica estereotipada es precisamente manifestar que el agente no actúa en su nombre personal y por su propia autoridad, sino en tanto que depositario de un mandato (BOURDIEU, 1985, p. 73)

Nesse sentido, seria difícil encontrar uma instituição onde estas considerações sejam mais evidentes.

Em efeito, os pastores da IURD são portadores de um poder, de uma autoridade que emana, segundo eles, de Deus, e segundo um olhar bourdiano, do sistema de relações sociais constitutivas do próprio ritual. (BOURDIEU, 1985, p. 77).

Se, como diz Marshall Sahlins, “los bienes sirven de código-objeto para la significación y valoración de personas y ocasiones, de funciones y situaciones” (SAHLINS, 1997, p. 178) tanto os objetos “consagrados” “produzidos” pelos pastores e “consumidos” pelos fiéis, quanto as roupas usadas pelos integrantes da igreja, são elementos carregados de significação desde sua produção para o consumo geral, mas dotados de um valor simbólico “agregado” ou superposto, reforçado pelo uso que a IURD faz deles dentro de estratégias de comunicação deliberadas.

A capacidade de adaptar o discurso às características culturais locais é mais uma das formas que adota esta discursividade “plástica”, sempre aberta às incorporações simbólicas e ao movimento e sempre atenta aos acontecimentos locais.

Os templos, a TV, a imprensa, a rádio, todos são meios pelos quais circulam os bens simbólicos que retroalimentam e constituem o que Corten chamou de “máquina narrativa” estereotipada que trabalha sobre a manipulação de oposições simples: bem/mal, deus/demônios, doenças ou opressão versus libertação, pobreza vs. prosperidade, não como dispositivo autônomo ligado exclusivamente à linguagem, mas como elaboração discursiva enlaçada com outras dimensões institucionais, não lingüístizadas.

Neste sentido, estética, disposição do espaço, circulação de objetos consagrados, indumentária, são todos elementos não lingüístizados que, reforçando e veiculando os sentidos, fazem parte dessa máquina narrativa que “fala” assim através dos objetos, das imagens, da música, das roupas, no mundo todo e também no Uruguai.

1.3- A Igreja Universal do Reino de Deus no Uruguai.

“Señor, yo te pido: bendice al Uruguay, bendice a este pueblo que sufre”.

Pastor Santos (Canal 12, Montevideú, 9.04.04).

Desde meados da década de 80, e sobretudo a partir da reabertura democrática do Uruguai (1984-1985), um novo tipo de igrejas começou a aparecer no panorama religioso uruguaio: as igrejas neopentecostais de origem brasileiro e argentino, e, dentre elas, a IURD.

Porém, não foi a IURD a igreja que principalmente atraiu a atenção dos uruguaiois naquele momento. As primeiras “grandes concentraciones de milagros” foram realizadas pela Igreja Dios es Amor, instalada no Uruguai desde 1986 (PI HUGARTE, 1992, p. 65), e cujo principal liderança, David Miranda, visitou várias vezes o Uruguai e dirigiu algumas dessas grandes concentrações em estádios esportivos (Palacio Peñarol, Platense Patín Club) lotados de público.

Seguindo uma estratégia já tradicional, os templos da Igreja “Dios es Amor” funcionavam em locais cêtricos (ex-cinemas, locais comerciais), mas também em pequenos templos espalhados pelos bairros pobres das cidades, e alugavam amplos espaços radiais, mantendo ainda hoje algumas horas de programação.

A partir de uma cisão da Igreja Dios es Amor, surgiu em Montevideú a Igreja “Milagros Primitivos”, que por sua vez estabeleceu filiais na cidade de Buenos Aires, dando continuidade ao trânsito de modalidades religiosas entre Brasil, Uruguai e Argentina, que já tinha seus antecedentes com a passagem

de manifestações religiosas afro-brasileiras para Argentina através do Uruguai. (PI HUGARTE, 1997, p. 206).

Outras igrejas pentecostais de origem argentina como a Igreja “Ondas de Amor y Paz” (mais tarde “Misión Vida para las Naciones”) dirigida em sua sede central na Argentina pelo Pr. Giménez e no Uruguai pelo Pr. Márquez, apareceram também em final da década de 80 e início dos anos 90, protagonizando breves momentos de esplendor, nos quais chegaram a obter pequenos espaços na televisão e na rádio.

A variedade e quantidade das igrejas neopentecostais que chegaram e se difundiram no Uruguai não tem sido ainda bem determinada, assim como a multiplicidade de pequenas igrejas autóctones que apareceram e sucumbiram como fruto do processo crônico de cisões que afeta o universo neopentecostal.

Atualmente, tanto a Igreja Dios es Amor quanto a “Misión Vida para las Naciones” ficaram reduzidas a pequenos templos no centro da cidade e alguns ainda menores nos bairros periféricos.

Todavia, apesar da retração destas duas igrejas, o panorama pentecostal no Uruguai não tem diminuído no seu conjunto, mas tem-se diversificado e multiplicado como fruto da cisão – muitas vezes a partir destas duas igrejas- gerando uma quantidade significativa de pequenas igrejas cuja área de influência encontra-se preferentemente nos bairros pobres de Montevideu e das cidades e povos do interior do país, e pelo crescimento unificado da IURD.

Este fenômeno pode apreciar-se superficialmente, mas não tem sido ainda bem documentado.

Porém, dados quantitativos coletados em Montevideu assinalam que 11.3% da população se declara evangélica, 1.5% dos quais seriam pentecostais. (DA COSTA, 2003, p. 91).

Neste panorama, o “fenômeno IURD” parece ser a exceção, tanto por ter conjurado o fantasma da cisão quanto por ter estendido seu rádio de ação, incluindo outros setores sociais além daqueles de baixa renda que o resto das igrejas pentecostais tradicionalmente atingiam (principalmente a classe média empobrecida pelas últimas crises econômicas sofridas pelo país).

Embora a data exata da chegada da IURD ao Uruguai permaneça indeterminada, pode-se afirmar que o primeiro templo desta igreja instalado na cidade limítrofe de Rivera foi um dos primeiros ensaios de expansão fora do Brasil depois dos templos estabelecidos nos Estados Unidos.

No livro institucional “Louvores do Reino”, editado no Brasil (sem data) pela Universal Produções Indústria e Comércio Ltda., a Igreja publica os endereços de todos seus templos existentes na época, no Brasil e no exterior. Dentre estes últimos aparecem apenas quatro endereços em Nova Iorque (Manhattan, Brooklyn, Bronx e Newark) e um no Uruguai, precisamente na cidade de Rivera (Rua Artigas 280).

Não há certeza sobre as datas e os lugares dos primeiros templos no exterior o Brasil: a própria igreja assinala o ano de 1980 como data de abertura de seu primeiro templo em Nova Iorque, entanto Paul Freston coloca a data provável de 1985 para um templo aberto na fronteira do Paraguai com o Brasil (ORO; CORTEN; DOZON, 2003. p. 29).

Seja como for, o templo da cidade de Rivera parece ter sido um dos primeiros instalados fora do Brasil entre os últimos anos da década de 80 e os primeiros da década de 90.

Dado o intenso intercâmbio que a vida de fronteira impõe numa cidade como Rivera-Livramento, este ato fundacional do “espírito universal” desta Igreja fora das fronteiras brasileiras, é, mais do que outra coisa, um ato simbólico que não exigiu esforço excessivo: só basta atravessar uma rua para abrir um templo em “outro país”. Um pequeno desbordamento das fronteiras fortalece a Igreja em suas pretensões transnacionais.

O avanço da IURD no Uruguai parece ter seguido até certo ponto um padrão atípico no que diz respeito a sua estratégia transnacional, devido mormente à situação geográfica do Uruguai com relação ao Brasil. Neste caso, a penetração da Igreja começou em Rivera e prosseguiu seguindo a linha da fronteira, aproveitando-se dessa zona de continuidade-divisão, de ambigüidade lingüística e cultural, antes de assentar-se na capital do país e no resto do interior.

Apesar de ter chegado cedo ao Uruguai, a expansão da IURD pelo interior do país, principalmente a partir da capital, tem sido relativamente lenta em comparação com os processos seguidos em outros países.

Em outubro de 2005, a IURD contava com 12 templos no interior do país (nas cidades de Artigas, Las Piedras, Maldonado, Melo, Minas, Pando, Rio Branco, Rivera, Salto, Solymar, Tacuarembó e Paysandú) e seis em Montevideú, situados em zonas cênicas (Templo Maior) ou avenidas importantes nos outros bairros (Cerrito de la Victoria, Cerro, Paso Molino, Pocitos, Unión), seguindo sua já clássica estratégia de localização urbana.

No interior do país, existem mais outros vinte e nove locais “anexos” alugados em clubes, centros comunitários ou ginásios em pequenas localidades, cidades e vilarejos espalhados por todo o território nacional, conforme dados fornecidos pela própria Igreja (jornal “Pare de Sufrir”: un diario al servicio de Dios, outubro, 2005).

Estes “núcleos” ou “centros” parecem constituir uma estratégia eficaz para recrutar novos adeptos em zonas onde ainda não existem templos estabelecidos, funcionando como vínculos entre as redes sociais dos bairros e pequenos povoados e os templos, para onde são dirigidos os assistentes.

Em efeito, estes locais podem por sua vez virar templos caso consigam atrair suficiente quantidade de fiéis, mas em geral, estes são animados para assistir aos templos principais. Entretanto, as atividades da IURD no interior do país, e, em particular nestes “anexos” (localização, assistência, “fidelidade” do público, etc.) não estão ainda bem documentadas.

Neste sentido, dados obtidos em duas localidades do Departamento de Canelones (limítrofe com Montevideú) dão conta de experiências muito diferentes: entanto que em Salinas (ex-localidade de veraneio a 30 km. de Montevideú) o anexo aberto num local cedido como contribuição por um fiel, só consegue congregiar intermitentemente dez ou quinze pessoas, o anexo da cidadezinha de Santa Rosa congrega semanalmente entre cinqüenta e cem, enquanto que ambas localidades contam com uma população quantitativamente semelhante.

Na cidade de Montevideú, o primeiro templo estabelecido foi aberto numa data estimada entre 1989 e 1990 em um local na rua Colonia (no centro da cidade). Este local tinha sido anteriormente ocupado pela Igreja “Dios es

Amor”, que por sua vez, mudou-se para o local do ex-cinema Radio City, onde permanece até hoje (PI HUGARTE, 1992, p. 65).

Uma nova mudança levou a Sede Nacional da IURD para o local de outro ex-cinema no bairro Cordón até então ocupado pela Igreja “Ondas de Amor y Paz” (mais tarde “Misión Vida para las Naciones”). Pouco tempo depois, a Sede Nacional foi transferida para um novo local sobre a principal avenida da cidade (18 de Julio 1216), mantendo o local do bairro Cordón ainda até hoje.

Finalmente, o Templo Maior foi estabelecido no local do ex-cinema Trocadero, na Av. 18 de Julio 1301, no centro do centro da cidade (“en el corazón de Montevideo” nas palavras do Pr. Celso na TV), na frente da Prefeitura de Montevideú, no qual ainda permanece.

Desde setembro de 2005, os pastores anunciam a construção de uma nova “Catedral da Fé”, fato que, conforme a estratégia transnacional da igreja é símbolo de sua consolidação local, mas que também introduz mudanças no perfil urbano da cidade. Na hipótese de se concretizar a construção desta “catedral”, certamente suscitar-se-ão reações em contra e possivelmente debates públicos, dependendo da magnitude da obra e de sua localização.

Os templos da cidade de Montevideú não apresentam diferenças significativas com o resto dos templos da IURD espalhados pelo mundo. Muito pelo contrário, a estética e disposição do espaço obedecem à ordem estabelecida centralizadamente para a Igreja “global”: aspecto limpo e despojado, intensa iluminação, preponderância da cor branca, grandes salas ocupadas maiormente por cadeiras destinadas aos fiéis, um palco no fundo da

sala para os oficiantes do culto e que varia em suas dimensões e seu conteúdo de acordo com o tamanho do templo e a temática do ritual.

No Templo Maior o palco é de grandes proporções com capacidade para alojar vários pastores e obreiros, aparelho de som, instrumentos musicais, o púlpito e a “cenografia” própria de cada unidade temática ou “corrente”, “campanha” ou “vigília”. A parede do fundo ostenta um castiçal de sete luzes e um crucifixo, que por vezes ficam ocultos pela montagem de outros símbolos: um trono vazio, as colunas e os véus do “santuário dos milagres”, a “cruz da vitória”, etc.

O hall de entrada ao ex-cinema oferece características polifuncionais: é lugar de encontro dos fiéis, espaço para o proselitismo em relação à rua, centro de atendimento preferencial dos obreiros em relação aos recém chegados de fora, balcão de informação, venda de livros e distribuição de jornais, cenário para gravação de entrevistas e testemunhos, espaço para a consagração de objetos rituais como o “manto consagrado” ou o “caminho do sal”, local de exposição de fotografias testemunhais das peregrinações dos pastores em Israel.

O enorme cartaz que ocupa as marquises do ex-cinema, proclama com sua típica tipografia gótica “Jesucristo es el Señor” e o enunciado pelo qual é mais bem conhecida a Igreja no Uruguai: “Pare de sofrer”.

Já nos templos dos outros bairros, as proporções diminuem e a austeridade é maior. Os palcos ficam reduzidos a pequenas plataformas que se levantam a poucos centímetros do chão, as cadeiras são de plástico, e o investimento cenográfico é menor.

Os templos principais funcionam todos os dias da semana com várias sessões diárias na seqüência clássica: domingo, “Terapia espiritual”; segunda-feira “Congreso empresarial”, terça, “Reunión de sanidad”; quarta “Estudio bíblico”; quinta, “Reunión por la familia”; sexta “Sesión de descarga”; sábado “Terapia del amor”, sendo que, embora a temática da reunião permaneça invariável, o nome pelo qual é denominada pode mudar com freqüência ou inclusive ser chamada por vários nomes na mesma sessão ou programa televisivo.

Mas se é nos templos onde a ação tem lugar e para onde a Igreja tenta levar o público, é na TV (e em menor medida na rádio) onde a IURD firma sua presença na sociedade e por meio da qual consegue boa parte dos seus fiéis.

Podem-se assinalar três etapas diferentes no que diz respeito dos conteúdos, formato e duração dos programas televisivos da IURD no Uruguai, diretamente relacionados com o impacto de sua “presença social”, seu nível de agressividade para com as outras religiões, e com a magnitude da reação dos seus adversários religiosos.

Numa primeira etapa, que se inicia aproximadamente no ano 2000, a IURD contratou um espaço de meia hora diária prévia ao encerramento da programação em um dos principais canais de televisão aberta de alcance nacional (Canal 12 Teledoce), e várias horas de programação radial (geralmente nas horas da madrugada).

O programa televisivo “Pare de Sufrir” foi apresentado durante mais de um ano pelo Pr. Cláudio e consistia mormente na emissão de testemunhos e imagens gravados na Argentina, seguidos por uma breve exortação a participar nos cultos e a assistir aos templos e à oração final com a bênção de um copo

com água que os televidentes deviam beber junto com o pastor-apresentador do programa.

Na segunda etapa, o programa mudou de apresentador (Pastor Víctor Silva), aumentou seu horário até atingir uma hora diária de transmissão, e foram introduzidos novos “blocos”: “simulação de casos reais”, os “10 sintomas de uma possessão demoníaca”, e as “7 formas de ser possuído por espíritos”, todos eles também produzidos na Argentina.

Nesta fase começou a se falar em “encostos” e em “casas de encostos” e “casas de espíritos” como fator principal de “contaminação espiritual”. Apareceram por primeira vez na TV os objetos “consagrados”, que na época eram principalmente as “cintas bendecidas” (semelhantes às fitas do Bom Fim da Bahía de cor vermelha), a água com sal e a arruda (elementos usados tradicionalmente no país para prevenir ou curar a inveja e o mal olhado), o “óleo santo” e a “rosa de Jerusalém”, entre outros elementos de proteção e ajuda sobrenatural.

O terceiro momento, que começou no ano 2003, caracterizou-se por uma mudança radical no formato, conteúdos, apresentadores, bem como na extensão horária dos programas emitidos na TV.

No decorrer do ano 2003 e parte do 2004 foram transmitidos dois programas diários de uma e duas horas de duração respectivamente em dois dos principais canais de televisão aberta de alcance nacional (Canal 10 Saeta TV e Canal 12 Teledoce), acaparando a metade das opções televisivas noturnas daqueles que não contam com TV a cabo.

Estes programas eram apresentados por diferentes pastores, segundo uma divisão em segmentos temáticos ou campanhas específicas: “Terapia del

amor”, “Congreso empresarial”, “Momento solidario”, “Campaña de Jerusalén”, etc.

A partir desta etapa, os testemunhos começaram a ser autóctones, assim como as imagens gravadas nos templos locais. Também foram habilitados telefones para receber ligações ao vivo, seguindo quase em tempo real o modelo televisivo dos programas que se emitiam na época no Brasil.

A referência aos espíritos malignos, “danos /males” e “trabalhos” de “macumba” e “umbanda” tornaram-se permanentes, embora os convites para assistir aos templos continuaram dirigindo-se a “todos, no importa cual sea su religión: católico, evangélico, espiritista, umbandista, o incluso si no tiene ninguna religión”.

No seu conjunto, os programas televisivos da IURD foram desde então mais dinâmicos (mudando o conteúdo e o formato com muita rapidez ajustando-se ao modelo brasileiro quase sincronicamente), mais especializados e diversificados, e mais locais, sendo possível perceber o esforço do pessoal do capítulo uruguaio da Igreja em compenetrar-se com as circunstâncias culturais, econômicas e políticas do contexto social, feito refletido na sua habilidosa construção narrativa local que tece eficazmente esses conhecimentos adquiridos com os recursos da “máquina narrativa” da Igreja global.

No momento atual, a IURD transmite o programa diário “Pare de Sufrir” no Canal 12 da 1h às 3h e o programa “El despertar de la Fe” a partir das 6h. Esses programas são retransmitidos pelo canal a cabo VTV e pela CX28 Rádio Imparcial, que emite também diariamente os programas “Viva la Vida” (das 8h às 10h), “Puertas abiertas” (das 18h às 19h), e “Pare de Sufrir” (das 23h à 1h).

Além dos programas televisivos e radiais, a IURD publica no Uruguai o jornal “Pare de Sofrir” desde o ano 2000, com uma tiragem de 12.000 exemplares por edição. Este jornal é distribuído gratuitamente nos templos e nas ruas adjacentes a eles, constituindo uma estratégia muito eficaz para atrair o público, segundo surge das entrevistas realizadas entre os fiéis.

Desde sua origem em 1977 como fruto de uma das tantas cisões dentro do universo pentecostal, até sua implantação no Uruguai, a IURD tem desenvolvido estratégias organizativas que conseguiram (depois de um período inicial no qual foi impossível evitar divisões internas)²⁷ enfrentar e vencer a síndrome da fragmentação que atinge no seu conjunto o universo pentecostal, tradicionalmente caracterizado pela presença de fortes lideranças carismáticas individuais que lutam pelo apoio dos fiéis, e onde as tentativas por obter o monopólio dos bens simbólicos de salvação, geram uma dissidência permanente.

Na sua chegada ao Uruguai, suas estratégias organizativas - semelhantes às das grandes empresas multinacionais- já estavam o bastante desenvolvidas (divisão interna do trabalho, vertical e centralizada, capaz de planificar estratégias de desenvolvimento, políticas comunicacionais, arrecadamento e investimento de dinheiro) para evitar qualquer tipo de cisão local.

De outra parte, a política institucional a respeito dos pastores -quase exclusivamente brasileiros, sujeitos a mudanças e transferências freqüentes- e à permanente substituição das figuras mediáticas estava já consolidada como

²⁷ Sobre o surgimento da IURD e as sucessivas disputas pela liderança e as conseguintes cisões, Machado de Almeida faz uma detalhada descrição na sua dissertação de mestrado “A Universalização do Reino de Deus” MACHADO DE ALMEIDA, Ronaldo, 1996. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

parte da cultura organizativa da IURD, no momento de sua penetração no Uruguai.

Neste sentido, o capítulo uruguaio da IURD, tem acompanhado desde então a evolução geral da igreja “global”, no afinamento de seus recursos organizacionais, suas inovações rituais e seu aperfeiçoamento mediático, ou seja, no processo de refinamento/aprimoramento e estilização da “máquina narrativa” institucional.

Neste processo, três fatores parecem ter particular importância –entre outros- para o sucesso desta Igreja no Uruguai: em primeiro lugar, o uso da mídia para atrair o público, particularmente a TV, mas também a rádio e o jornal; em segundo lugar, a capacidade das autoridades locais da Igreja para interpretar as nuances da cultura local e para escolher, em função delas, dentre os recursos globais da máquina narrativa iurdiana, aqueles mais apropriados para este contexto específico; em terceiro lugar, a importância concedida por pastores e obreiros ao trato personalizado com os fiéis.

No desenrolar desta pesquisa tenho percebido que embora o sucesso da IURD como igreja global dependa de sua organização centralizada e hierárquica, é no labor dos pastores e obreiros onde baseia sua eficácia. Fora do Brasil, sua capacidade para apreender as sutilezas das diferenças culturais locais é uma condição fundamental para seu sucesso ou fracasso missionário, que é também a do seu sucesso ou fracasso pessoal.

No caso de Uruguai percebe-se um trabalho de equipe bem coordenado, que consegue manter uma continuidade apesar dos freqüentes traslados a que estão sujeitos os pastores como parte de uma organização maior, ainda que a impronta pessoal do pastor principal seja detectada

claramente pelos fiéis, que não deixam de manifestar suas preferências por uns ou por outros.

Cabe salientar o recrutamento de pastores uruguaiois que tem chegado a destacar dirigindo programas na TV e sessões importantes no Templo Maior, como é o caso do Pr. Emiliano, recentemente transferido para o templo da cidade de Salto, e que é lembrado com muito carinho por vários dos meus entrevistados.

O trabalho diário de pastores e obreiros no atendimento personalizado das pessoas é também um fator muito importante para a continuidade e a consolidação da assistência aos cultos. Das muitas pessoas com quem tenho falado, não encontrei nenhuma que não tivesse consultado pessoalmente com algum pastor ou obreiro pelo menos uma vez. Esta preocupação pelo contato pessoal com as pessoas diz muito a respeito de um aprendizado sobre o público com o qual eles trabalham: pessoas muito individualizadas nascidas num país de tão só três milhões de habitantes e com uma forte matriz igualitária.

Dos três fatores mencionados acima, a incidência dos programas da IURD na TV terá muito a ver com a disputa pelo espaço público que analisaremos no capítulo seguinte. No entanto, é importante assinalar que, segundo testemunhos dos fiéis, mais da metade deles entraram para a Igreja a partir da convocatória dos programas televisivos, e que estes são assistidos por uma massa importante de pessoas que não comparecem aos templos, mas participam do ritual “à distância” do “copo com água”.

Embora seja nos templos esvaziados de imagens onde tem lugar a performance central da IURD, onde o mais importante é a presença dos fiéis

em cujos corpos tem lugar a luta entre o bem e o mal, a guerra subjacente no fundo da teodicéia iurdiana, a estratégia mediática é fundamental no Uruguai para atrair o público. Como aponta Alexandre Brasil Fonseca “A Universal não entra na mídia com o objetivo de arrecadar fundos mas sim para divulgar seus produtos e atrair novos seguidores” (FONSECA, 2003, p. 278).

É principalmente na TV onde a Igreja firma sua presença na sociedade uruguaia. É da telinha que a IURD tenta atrair novos fiéis oferecendo soluções e milagres e procurando despertar o “desejo mimético de posse”²⁸ dos bens consagrados que promete a aqueles que assistam aos templos.

²⁸ “A propaganda religiosa, autoconsciente ou não, já incorporou assim como qualquer outra propaganda da sociedade de consumo, o desejo mimético de posse. A possibilidade de um transe, de um passe de energia, de um abraço de amor divino, pode chegar a ser tão desejante, no contexto social presente, como a aquisição de um carro novo, de um eletrodoméstico, etc.” (CARVALHO, 1999, p. 13).

Capítulo 2 - Língua legítima, línguas ilegítimas: o espaço público em disputa.

No capítulo anterior, vimos sumariamente como no processo de gestação do Estado moderno uruguaio, uma língua legítima se impôs sobre as restantes, obliterando as diferenças e relegando-as ao âmbito do privado.

Se, como postula Bourdieu, “el lenguaje de autoridad no es más que el límite extremo de la lengua legítima” (BOURDIEU, 1985, p. 73), não resulta estranho que os porta-vozes dessa língua, neguem sistematicamente a existência das outras, desqualifiquem-nas ou simplesmente as ignorem, apagando-as simbolicamente do mapa.

Médicos, professores, intelectuais e políticos foram os encarregados dessa tarefa, homogeneizando a diferença (negros, imigrantes, religiosos), folclorizando-a ou simplesmente negando-a.

Quase um século depois, muitos cientistas sociais uruguaiois, -formados numa universidade do Estado que ainda hoje é bastião dos ideais da modernidade- porta-vozes eles mesmos dessa língua legítima continuavam a acreditar na infalibilidade de seus postulados e considerando ainda insignificantes as manifestações religiosas locais: simples remanescentes de superstições do passado, crenças próprias de ignorantes, enganos do poder, “ópio dos povos”.

Essa língua legítima que conseguiu se impor na sociedade uruguaia, marginalizando os discursos religiosos a uma forçosa privatização e deslocando-o na prática e na teoria, contou com a colaboração do escasso ou

nulo interesse dos intelectuais pelos fenômenos religiosos, exceção feita daqueles que eram especificamente provenientes de tradições religiosas (principalmente católicas).

Assim, enquanto uns afirmavam a escassa relevância “do religioso”, e em particular, do religioso institucional, os outros, com uma atitude igualmente militante, esforçavam-se por demonstrar o contrário.²⁹

No entanto, nos últimos anos e sob o impacto dos inegáveis fenômenos religiosos que florescem na sociedade uruguaia, assim como da deterioração daquele modelo de Estado benefactor que satisfizera os ideais de várias gerações, e o fracasso de outras utopias modernas, entre outras coisas, os pesquisadores viram-se obrigados a adotar uma atitude mais rigorosa a respeito de seus próprios conceitos a-priori.

Porém, escrever sobre “o religioso” no Uruguai, abstendo-se de qualquer posição de denúncia, supõe ainda, a necessidade de um preâmbulo que nos exima da suspeita de um compromisso institucional, ou, simplesmente, de uma ingenuidade supersticiosa.³⁰

Evidentemente houve um forte processo secularizador no Uruguai, mas mesmo privatizadas, as religiões mantiveram-se vivas no âmago da sociedade,

²⁹ “... la historiografía nacional marginó el análisis del hecho religioso, partiendo de la base de considerarlo como una manifestación cultural sin prácticamente ningún tipo de significación en la vida social del país. La supervivencia de cultos y prácticas eran vistas como reminiscencias atávicas y supersticiosas, o, en el mejor de los casos, como expresiones folclóricas. Esta visión casi despectiva fue forjada bajo la influencia de ciertas concepciones político-filosóficas dominantes en el Uruguay de fines del siglo XIX y comienzos del XX. A partir de esas ideas, fue un lugar común considerar a la sociedad uruguaya como ‘no religiosa’. Para la mayoría de la ‘academia’, el proceso de secularización había sido completo y exitoso, por lo que lo religioso no tenía ningún peso social y no era un tema que valiera la pena estudiarse. Desde tiendas religiosas, y en particular, católicas, la Iglesia había tenido que enfrentarse a un Estado al que consideró ‘malvado’ y había sobrevivido para ‘salvar’ a los suyos. Desde esa perspectiva, los estudios que se realizaron fueron particularmente apologéticos, desprovistos de un abordaje científico y a-críticos. (GEYMONAT, 2004, p. 6)

³⁰ Sobre este tópico, Roger Geymonat escreve uma ampla justificativa na introdução do livro “Las religiones en el Uruguay” (GEYMONAT, 2004, p. 4-8).

que como dissera Pi Hugarte, ficou sempre “atenta al asordinado llamado de lo maravilloso” (PI HUGARTE, 1993, p. 97).

A Igreja Católica, ainda que reduzida à privatização e excluída das instâncias de decisão política desde os inícios do século XX, não deixou de manter uma firme freguesia (particularmente nas classes altas) e um lugar importante na educação privada, além das associações e clubes cristãos e dos partidos políticos fundados sob sua orientação (a “Unión Cívica” e posteriormente o “Partido Demócrata Cristiano”).

Por sua vez, imigrantes de diferentes origens (alemães, italianos, russos, galegos, judeus) trouxeram com eles suas crenças, seus templos e seus santos, e do Brasil chegaram os cultos afro-brasileiros que cresceram lentamente desde os anos 40 do século XX, e mais recentemente, as igrejas pentecostais.

Talvez um relaxamento, um deterioramento da crença secular dominante, tenha propiciado o atual crescimento -e visibilidade- destas línguas ilegítimas do religioso, mas também é possível perceber uma nova leitura do passado, surgindo neste momento, sob uma luz menos apaixonada, como um universo social menos homogeneamente laico.

Em outras palavras, redescobre-se agora uma religiosidade que, embora marginalizada, esteve sempre presente.

Mas, de todas maneiras, trata-se de um contexto –onde, ainda fragilizada- essa matriz secularizada e secularizante imprime fortemente o imaginário social uruguaio como parte de sua mitologia fundacional, como língua legítima.

É nesse contexto particular que a máquina narrativa da IURD se instala.

2.1 - A máquina narrativa da IURD e as mitologias do Estado nação: conflito religioso e alinhamentos políticos

*“¿Dónde está el límite entre lo religioso y la movida socio-cultural-económica que rodea este asunto?”
Diputado Edgar Bellomo (Semanario Brecha, 28.04.04).*

A estratégia mediática da IURD no Uruguai, e o conseguinte aumento de sua “presença” pública, tiveram um forte impacto na sociedade uruguaia que dos diferentes setores começou a manifestar suas preocupações e temores.

Na medida em que aumentaram as horas de transmissão dos programas televisivos da Igreja, aumentaram também os artigos jornalísticos interessados no “novo” fenômeno religioso, as declarações de líderes religiosos, as denúncias públicas e finalmente as ações judiciais e os alinhamentos políticos.

O temor e a rejeição gerados pelo crescimento da IURD, amplificados por sua constante presença na televisão, acabaram por extravasar o estreito campo religioso uruguaio, perturbando a tradicional delimitação do religioso dentro do âmbito privado: a agressiva irrupção da IURD na mídia colocou em questão a velha demarcação entre o espaço público e o espaço privado.

A estratégia discursiva da máquina narrativa da IURD colocou na cena pública uruguaia sua já tradicional satanização dos cultos de origem africano, gerando um conflito inédito dentro deste campo religioso acostumado à pacífica convivência no âmbito do espaço privado.

É assim que no desenrolar desse conflito inicialmente religioso, certos porta-vozes das religiões afro-umbandistas, bem como a imprensa, colocaram a questão no âmbito público-político acionando as velhas mitologias do Estado-

nação num movimento que parece querer restabelecer uma demarcação de limites entre o público e o privado percebida como de “normalidade”. Uma “normalidade” deslocada pela invasão do espaço público perpetrada pela IURD na mídia.

Se as narrativas de “guerra universal” da IURD não se importam com a transgressão das fronteiras nacionais nem com os limites estabelecidos pela cultura local entre o público e o privado, é a estes limites que seus concorrentes religiosos locais se aferram para defender seus interesses.

Como já foi colocado anteriormente, a IURD ingressou no Uruguai há mais de quinze anos, e seu discurso conteve sempre ataques contra os cultos de origens africanas sem suscitar, até o ano 2004, reações públicas. Em todos esses anos, seu crescimento também não foi explosivo, senão progressivo. Porém, tanto as agressões às religiões afro-brasileiras quanto sua própria existência no Uruguai são percebidas como um fenômeno “novo” a partir de sua presença na TV.

Poderíamos dizer que esta presença mediática (e sua notória ampliação nos últimos dois anos) é o único acontecimento verdadeiramente “novo”, e que marca uma mudança no campo religioso uruguaio.

Embora não sejam os programas religiosos da IURD os primeiros a serem emitidos na TV uruguaia, é sim, a primeira vez que uma congregação religiosa ocupa espaços tão importantes na TV aberta nacional, chegando a transmitir dois programas no mesmo horário em dois dos quatro canais disponíveis: a metade das opções noturnas dessa reduzida oferta televisiva.

Por outra parte, os canais de TV privados, são, em realidade, concessões de usufruto das ondas televisivas que pertencem ao Estado e que

são fiscalizadas por uma Unidade Reguladora dos Serviços de Comunicação (URSEC), dependente do Estado.

Todas essas circunstâncias fazem com que os argumentos usados pelas lideranças das religiões afro-brasileiras em sua defesa, se enfoquem na desviação da norma tácita que separa o público do privado, derivando o conflito religioso ao campo jurídico-político, dado que em verdade: onde ficaram esses limites?

Numa carta enviada à URSEC e publicada no jornal “Atabaque” a mãe de santo Susana de Andrade expressa:

Nos sentimos seriamente dañados en nuestra libertad religiosa, por el contenido de los referidos programas denominados “Pare de Sufrir”. Dicha organización, liderada por brasileños, y en una actitud de **intolerancia religiosa que no tiene antecedentes en el Uruguay**, viene realizando contra nuestros cultos, una campaña de desprestigio desde hace tiempo, al principio sólo en Brasil, y ahora extendida a otros países. Los umbandistas y africanistas sí uruguayos, no estamos de acuerdo con esta actitud de incitación al odio y al desprecio contra nuestros rituales y sus ministros, francamente **violatoria de la legislación nacional referente a la libertad de culto, basada en la tolerancia y aceptación por lo diferente, que nos caracteriza como nación.**

Periódico Afroamerindio Umbandista ATABAQUE - 6º Año, 28 de marzo de 2004.

Esta carta, cuja cópia foi enviada aos Ministros de Defesa e da Educação e ao Presidente da República, procurava questionar os permissionários dos canais que vendiam espaços (públicos) que eram utilizados para supostamente violentar o artigo nº 5 da Constituição e os artigos 304 e 306 do Código Penal, relativos à liberdade de cultos e à tolerância religiosa.

Outra carta, enviada desta vez à Comissão dos Direitos Humanos da Câmara dos Representantes expressa num fragmento o seguinte:

Tal parece que su dinero hubiera alcanzado para comprar los **tradicionales valores de respeto por los cultos y tolerancia religiosa y cultural que caracterizaban a la sociedad uruguaya antes de su llegada.** [...] extranjeros nos impiden ejercitar nuestra religión en paz pisoteando la Constitución y las Leyes, y nadie más que los perjudicados parecen darse cuenta.

(SUSANA DE ANDRADE, Semanário Brecha, 28.05.04).

Mas, quais são esses “valores tradicionales” que “nos caracterizan como nación” e que a mãe Susana invoca em sua defesa, se não aqueles da velha “nação laica” que reservava o espaço público para o Estado e as manifestações políticas?

Na atualização dos mitos da nação que se acionam em defesa das religiões “sí uruguayas”, não poderiam ser outros que “extranjeros”, “brasileros”, “invasores”, os que “incitan al odio” e “pisotean la Constitución y las Leyes”, transgredindo “la tolerancia y aceptación por lo diferente que nos caracteriza como nación”.

É contra essa transgressão que as lideranças afro-umbandistas se pronunciam invocando a Lei, apelando para o Estado como árbitro na sua qualidade de custódia das liberdades e de supremo detentor dos bens públicos: em se tratando de um atropelo contra o público, necessariamente o Estado deve intervir.

Em um discurso repleto de referências a “la Ley”, “el Estado laico”, “la democracia”, “los derechos”, “el orden jurídico”, “la tolerancia”, “nuestra sociedad”, “la tradición”, “la nación”, “la Constitución”, “el sistema de gobierno

republicano”, etc, as lideranças afro-umbandistas dão conta de todos os lugares comuns do mito do Estado-nação para tentar se colocar sob a proteção de seu “sagrado manto laico” e confrontar com sua ajuda os “intrusos” que chegaram para subverter a ordem “natural” de “nuestra sociedad”.

Mas se as leis amparam a liberdade de culto e condenam a discriminação religiosa, também proclamam o direito à liberdade de expressão, e em virtude dela, as denúncias contra a IURD foram desestimadas pela justiça.

Se esse discurso não conseguiu nenhuma vitória no campo jurídico, pôde obter melhores resultados na opinião pública que partilha os mesmos princípios míticos do estado-nação.

A imprensa escrita de posições religiosas e políticas diferentes, embora sem tomar partido pelas religiões afro-brasileiras, manifesta-se unanimemente contra a IURD. Desde os órgãos de imprensa da Igreja Católica até os jornais da esquerda, denunciam o “fiasco” da IURD, sua relação com o dinheiro chamada por vezes de “estafa” ou “negocio religioso”, sua intolerância religiosa, e sumariamente sua ameaça para o indivíduo (manipulação psicológica) e para a sociedade (expansão desaforada e incursão na política no caso do Brasil).

Assim as manchetes dos jornais proclamam:

“No para de subir: Denuncias contra la Iglesia Universal del Reino de Dios no frenan su expansión”

“El negocio del engaño y el fiasco de la `iglesia pare de sufrir”

“Con jabón en mano y al umbandismo condenando: el embate neopentecostal”

“Dinero y Poder”.

Estes artigos jornalísticos enfatizam as denúncias das lideranças religiosas, os conflitos da IURD no Brasil e outros países, mas sobretudo, censuram a relação da IURD com o dinheiro e a manipulação da ingenuidade do público que assiste à Igreja, numa perspectiva que, mais uma vez, coloca “o religioso” como supervivência premoderna, com uma atitude paternalística que se preocupa com a proteção dessas pessoas pobres e ignorantes vítimas do “engano e o negócio” da IURD.

Porém, não deixam de exprimir também o espanto que suscita o fato disso acontecer “en un país como Uruguay”.

O jornalista Fabián Werner, atento à virada política que toma o conflito religioso desatado pela irrupção da IURD, manifesta o seguinte:

El enfrentamiento entre la Iglesia Universal y el afroumbandismo tiene más de un episodio a nivel regional. Pero el ataque protagonizado por el culto pentecostal **en un país como Uruguay** abre una polémica de corte religioso y político en torno al consagrado derecho de la libertad de culto. (WERNER, Semanário Brecha, 28.05.04).

Mas, o que significa “en un país como Uruguay”? Não será acaso essa expressão a síntese que exprime a “supervivência” dos mitos da “nação laica”, a língua legítima que mais uma vez é enunciada pelos porta-vozes autorizados da imprensa, confirmada e repetida depois pelos cidadãos na rua?

Pareceria que não é só a liberdade de culto o que se está questionado neste caso, ou melhor, não é a liberdade de culto a questão, mas um deslocamento ou uma confusão dos limites entre o religioso (privado) e o político (público).

Se a IURD extrapolou os limites da privatização do religioso, as lideranças afro-umbandistas (e a imprensa) colocaram o debate abertamente no âmbito público, levando o conflito à órbita do jurídico e depois ao campo político.

Desta forma, algumas lideranças afro-umbandistas (Grupo Atabaque, liderado pela Mãe Susana Andrade), decidiram transitar o caminho político filiando-se ao Encuentro Progresista- Frente Amplio (atual partido de governo) e participar nas eleições nacionais como agrupação política com o objetivo explícito de defender seus interesses religiosos a partir do campo político.

Embora o ingresso desta agrupação religiosa ao lema EP-FA não implique uma adesão de todos os praticantes das religiões afro-brasileiras, (os escassos votos obtidos na eleição assim o provam), a reação de alguns políticos dos partidos adversários parece apontar a novedosa configuração de alinhamentos político-religiosos que, paradoxalmente, tentam manter, no seu discurso, os antigos limites entre religião e política, em defesa da laicidade do Estado.

A questão dos limites é colocada mais uma vez na reação perante esta “transgressão” do Grupo Atabaque:

Lo que están haciendo, incorporándose a una fuerza política cuando trabajan con gente que se les acerca por el tema religioso y no políticamente, habla muy mal de ustedes... desde ahora, tendrán que recurrir sólo a una fuerza política, y nosotros vamos a intentar que ustedes no tengan éxito, ni políticamente ni religiosamente. (e-mail enviado por el secretario del diputado Washigton Abdala del Partido Colorado al grupo Atabaque, Semanario Brecha, 28 de mayo de 2004).

Por sua vez, as transgressões da IURD não se limitaram a sua “invasão” mediática. Embora se trate de um caso singular, verificou-se também o

ingresso desta Igreja no campo político mediante seu apoio a Heriberto Suárez, candidato a “edil” (vereador) pelo Partido Colorado na cidade de Artigas:

Hace dos años que soy miembro de la iglesia, y en base a los antecedentes de Brasil, donde hay diputados, senadores, prefectos y ediles de la Universal, cuando se enteraron de que tengo un grupo político decidieron darme el apoyo, (que consiste en) sugerirle a los fieles, teniendo en cuenta que un integrante de la iglesia está en la actividad política, que le den el apoyo mediante el voto. (Edil Heriberto Suárez, diario “El País”, 5 de junio de 2004).

Porém, trata-se neste caso de uma associação local que não implica alianças da IURD com o Partido Colorado a nível nacional e que parece ter a ver mais com as tradicionais estratégias políticas clientelísticas locais que com uma estratégia política deliberada da IURD no que respeita o campo político no Uruguai.

No entanto, ainda é muito cedo para aventurar prognósticos sobre uma Igreja como a Universal na arena política de “um país como Uruguai”.

Seja como for, a irrupção da IURD no Uruguai acabou interpelando matrizes tão secularizadas e laicizadas quanto as suas, gerando uma distorção bastante forte na sacralizada demarcação de limites entre o religioso (privado) e o político (público) ou, talvez, evidenciando que essa demarcação, narrada uma e outra vez pelos enunciadores da língua legítima do Estado-nação, não era já (ou nunca foi) tão essencialmente clara.

2.2 - O indivíduo, o cidadão, o fiel.

“La Iglesia soy yo”

Juan, fiel da IURD em Montevideú, 25.09.05.

Se a penetração da IURD no Uruguai tem contribuído a gerar ou evidenciar a fragilidade dos limites entre o religioso (privado) e o político (público), o que tentaremos agora será indagar como se deparam as narrativas-mestras desta Igreja com aquelas próprias da “nação laica” em relação à construção narrativa do indivíduo, ora como cidadão, ora como fiel.

O processo da secularização no Uruguai foi parte importante da construção do Estado-nação, tentando demarcar o espaço público e o privado. Porém, não foi esta uma originalidade local, mas uma versão particular dos processos que constituíram a chamada “modernidade” ocidental.

Essa modernidade -objeto de tantos debates acadêmicos- na linha de pensamento de autores como Louis Dumont, Max Weber, G.Simmel ou Norbert Elías está geralmente associada ao desenvolvimento de concepções individualistas do mundo,

Assim, no dizer de Dumont, esse individualismo moderno não é uma essência imutável do ente humano, senão o produto de uma configuração histórica: “a configuração individualista das idéias e valores que nos é familiar nem sempre existiu, e não apareceu de um dia para outro” (DUMONT, 1992, p. 22)

Entretanto, e para o caso que nos interessa aqui, Dumont coloca que:

Quando alguém opõe sem mais o nacionalismo ao individualismo, devemos sem dúvida entender que o nacionalismo corresponde a um sentimento de grupo que se opõe ao sentimento `individualista´. Na realidade, a nação no sentido preciso, moderno, do termo, e o nacionalismo –distinto do simples patriotismo- estão historicamente ligados ao individualismo como valor. A nação é precisamente o tipo de sociedade global correspondente ao reinado do individualismo como valor. Não só o acompanha historicamente, como a interdependência entre ambos é algo que se nos impõe, de tal maneira que se pode dizer que a nação é a sociedade global composta por pessoas que se consideram como indivíduos. É uma serie de ligações deste gênero que nos autoriza a designar pela palavra “individualismo” a configuração ideológica moderna.” (DUMONT, 1992, p. 21)

Se esse indivíduo mundano, que afirma e vive sua individualidade no próprio interior do mundo, é derivado e herdeiro daquele outro “indivíduo fora do mundo” que exercia sua devoção religiosa no isolamento, a gênese desta transformação teve uma profunda ligação com o desenvolvimento do cristianismo no Ocidente.

Neste sentido, as teses de Max Weber nos ilustram sobre a mútua influência entre o desenvolvimento do capitalismo e “aqueles estímulos psicológicos criados pela fé religiosa e pela prática de um viver religioso que davam a direção da conduta de vida e mantinham o indivíduo ligado nela”. (WEBER, 2004, p. 89).

Na sua preocupação pela relação entre o indivíduo e a sociedade, Elias aponta por sua parte, que “nesta configuração histórica particular da modernidade ocidental, “a sociedade dos indivíduos”, os indivíduos percebem-se a si mesmos como “algo distinto `internamente´, enquanto a `sociedade´ e as outras pessoas são `externas´ e `alheias´” (ELIAS, 1994, p. 53).

No caso uruguaio poderíamos acrescentar que, nas narrativas do Estado-nação laico e secularizado, a privatização da diferença reforçou essa idéia do indivíduo “distinto internamente” até limites inusuais. Os indivíduos-cidadãos formados sob a égide de um Estado que representa um “nós” abstrato supra individual e “alheio”, entanto se reconhecem radicalmente iguais em relação a ele, mantêm com a mesma radicalidade essa idéia de si mesmos como indivíduos inalienavelmente únicos e livres.

Entre esse “nós” invocado pelo atual governo – culminação desluzida dos últimos projetos coletivistas cunhados nos anos 60 – e esses “eus” dos indivíduos-cidadãos livres e iguais, como remanescente mais significativo das velhas narrativas modernas, aparece um enorme abismo de solidão:

“Y, si, yo he pedido mucho por mis hijos, por más acercamiento. Porque ellos están lejos ¿sabés? Bueno ahora mi hija está más... y mi hijo también, un poco más acercado. Y mi hija me llamó anteayer para decirme que había cambiado la computadora y había puesto la pantalla para poderse ver. Me dijo si yo tenía un ciber cerca y justo tengo uno allí enfrente. Ella me dijo: andá averiguando... me dio el mail de ella y yo le di el mío y quedó en llamarme mañana para saber cuándo nos vamos a ver. Porque parece que así es más... No están... Pasa tanto el tiempo... Aunque me llama y todo, pero, ¿cómo está? ¿cómo no está?... Porque todas esas cosas parece que... si uno no los ve... Porque a veces ellos ocultan mucho las cosas para que uno no se ponga nervioso... entonces yo digo ¡Ay Dios! ¡Ilumina a S...! Yo siempre pido por ellos y también otras cositas, por ejemplo la situación económica. Bueno yo creo que eso nos llega todos ¿no? Porque la situación económica es mala. Yo te digo la verdad, yo lo veo muy difícil. No le veo salida. Se agarró el país mal, pero yo pensé... tanto así que yo... que el gobierno nuevo iba a hacer , iba a tratar de... de lo que prometió, por lo menos poniéndolo en camino, pero no, no es tan así. La verdad es que estoy decepcionada. Yo tenía otra esperanza... tenía otra esperanza”.

Anita narra uma e outra vez a solidão de milhares de mães e pais uruguaios cujos filhos migraram buscando oportunidades, fugindo do desemprego, das dificuldades econômicas e da desesperança. Uma solidão do indivíduo que a língua política já não consegue mais conter.

Contudo, se as narrativas políticas não conseguem dar conta dessa solidão, os pastores da IURD se inserem com eficácia nesse vazio que assedia o indivíduo, narrando expressivamente a angústia, a solidão e a dor, e propondo uma nova concepção desse indivíduo, desta vez, não o cidadão ligado à razão de Estado, mas o fiel, o indivíduo positivo que luta por seus sonhos em aliança direta com Deus:

“Estoy convidando a Ud. Mi amigo, mi amiga, que está solo porque sus hijos tuvieron que irse del país. A Ud. que sufre de soledad, de angustia, de depresión, que no puede soportar tanta tristeza en su corazón. Le estoy convidando a un encuentro con Dios, con el Padre de las Luces. Venga y con certeza su vida va a cambiar.” (Pr. Celso, Canal 12, 28.09.05).

Dentro da narrativa iurdiana, o indivíduo é o foco da atenção e da ação. É o indivíduo quem deve “tomar uma atitude”, é o indivíduo quem deve lutar por seus sonhos, quem deve “fazer sua parte”, é ele que deve desenvolver sua fé, quem recebe o Espírito Santo, e quem é possuído pelos demônios.

Juntamente com este tipo de narrativa “Surge uma fé de um novo gênero, marcada ao mesmo tempo por medos ancestrais ligados a poderes ocultos e pela preocupação com a auto-realização própria do individualismo moderno” (ORO; CORTEN; DOZON, 2003. p. 16)

Nas próprias palavras do Bispo Macedo, o indivíduo aparece como centro da doutrina de sua Igreja:

A fé é algo estritamente individual; ela ecoa a voz do Espírito Santo dentro da alma, e, quando isto acontece, não se pergunta a ninguém o que fazer, pois a pessoa sabe o que Deus está querendo dela. (MACEDO, 2005, p. 65)

Neste sentido, este conceito de fé privada e individual harmoniza com o individualismo gestado pelas narrativas modernas do Estado-nação uruguaio. Mas as semelhanças ficam por aí. Porque se o individualismo pregado pela IURD é aquele de um fiel obediente e dependente de Deus, o individualismo do cidadão é aquele que rende culto à razão, aquele da igualdade, da liberdade de opinião e do debate na ágora.

Se dentro da narrativa da IURD “a escolha é individual”, esta é entre “o eu” e “os benefícios da presença de Deus”:

O Senhor Jesus, convocando a multidão juntamente com os discípulos, disse: “Se alguém quer vir após mim, a si mesmo se negue, tome a sua cruz e siga-me” (Marcos 8:34) [...] Isso significa que se quisermos tornar reais os benefícios da presença de Deus, temos de sacrificar nossa vontade. Por outro lado, se não estivermos dispostos a renunciar ao nosso “eu”, então não podemos exigir os cumprimentos dos benefícios da Sua presença. Toma lá, dá cá! A escolha é individual; cada um tem o direito de decidir por si mesmo o que fazer da sua vida. (MACEDO, 2005, p. 92)

Esse sacrifício da própria vontade, essa renúncia ao “eu” não parece tão simples para os indivíduos que assistem à IURD no Uruguai, em cujas narrativas surgem por todos os lados, os ecos do indivíduo-cidadão.

Depois da “Sessão de Descarrego” e na fila formada pelas pessoas para serem atendidas pelo pastor principal (Pr. Celso), um pastor jovem é interpelado por um homem mais velho:

“Eh! ¿Y a mí cuándo me van a atender? Yo vengo a esta Iglesia desde que estaban en la calle Fernández Crespo. ¡Viajé 100 km. para llegar acá y ahora me hacen esperar...!”

Visivelmente alterado protesta contra a injustiça em geral e arremete contra a Igreja e o jovem auxiliar que tenta raciocinar com ele:

“¿Qué vas a saber vos? Yo tengo sesenta años y vos debés tener dieciocho. Yo sé de la vida y un poco de la muerte también, porque estuve así de cerca...yo. Yo vi a Jesús. Yo tuve una visión de Jesús y habló conmigo. A mi no me vengán con cosas... Yo ya estuve en todas las iglesias y ustedes acá no me van a... Yo creo en Dios y en Jesucristo y lo demás no me importa... ¡La Iglesia soy yo! Si yo creo y nada más”.

Juan, o homem que interpela assim o jovem pastor, assiste à Igreja quase desde seu estabelecimento em Montevideú. Porém, longe de renunciar a seu “eu”, reclama por seus “direitos”, desafia a autoridade, critica a Igreja, fazendo finalmente um manifesto de absolutismo individualista: “La iglesia soy yo.”.

Adotando o discurso próprio da Igreja perguntei-lhe: em que mudou sua vida ao assistir à Igreja?

“Cambió todo. Ahora soy otra persona... estoy mucho más tranquilo. Me hace bien venir y orar... estar cerca de Jesús...pero éstos (os pastores) no saben nada...”

“Então”, pergunto eu, “por que você assiste a esta Igreja?”

“Yo te voy a explicar. El problema no es el creyente ni Dios. El problema es el hombre ¿entendés? Todas las iglesias son iguales, los pastores, los curas...Ellos no sirven..., pero acá la oración es fuerte, y a mi orar me hace bien.”

A impronta igualitária do indivíduo cidadão se mistura com a atitude receptiva de Maria V., uma velhinha de aparência muito bondosa que em princípio parecia aceitar de bom grau tudo o que a Igreja lhe oferecia: “los pastores son divinos y las obreras son todas amorosas”; “A mi me encanta todo lo de acá”. Ela gostava de me ditar frases ou pensamentos quando me via tomando notas na Igreja: “Anotá esto para tu libro” falava, e eu anotava:

“Estoy acá besando los pies de Jesús”

“Es una novela”

“Con libertad no ofendo ni temo”

“Hoy es un día de buena voluntad”

“El amor brilla por todas partes”

“Hay un ángel que nos guía (es Jesús cuando era chiquito)”

“Es universal. Todos somos universales”

Algumas destas frases chamaram minha atenção, principalmente aquela que ostenta o brasão de Montevideu e que é atribuída ao prócer José Artigas: “Con libertad no ofendo ni temo”. O que significava aquela frase nesse contexto? Maria me explicou: “quiere decir que cuando la persona es libre no tiene miedo ni hace mal, porque Jesús nos liberó como Artigas”. Liberdade, libertação, duas narrativas-mestras se exprimem na frase que Maria aprendeu na escola e aflorou dentre os “pensamentos” que ela achou importantes para figurar no “meu livro”.

“E esta frase”, perguntei, “o que você quer dizer com 'Es universal. Todos somos universales'?”

“La Iglesia es Universal ¿no? Bueno, yo... nosotros también. Somos universales. Quiere decir que somos todos iguales ante Dios ¿no?... Pero a veces, a mí no me gusta... porque a mí nunca me vienen a preguntar. Me desmerecen. Hacen mucha diferencia”.

O que é que não perguntam a Maria? Quem são esses que a “desmerecem” e “hacen mucha diferencia”?

“Lo que pasa es que ellos, los pastores y las obreras no me hacen caso porque...¿cómo te explico? Yo vengo siempre.. y ¿viste que ellos van con el micrófono y le preguntan a la gente? Bueno, a mí nunca me preguntan. Me ven y siguen de largo... me desmerecen... y a mí me da un poco de rabia ¿viste? Porque al final, somos todos iguales ¿o no? Pero ellos...parece que no...Hacen excepción de personas”

Na narrativa de Maria dir-se-ia que a “universalidade” da Igreja e a “igualdade” dos indivíduos perante Deus estivessem imbricadas com aquela outra “igualdade” dos indivíduos na qual não há lugar para a “excepción de personas”, o “desmerecimento” dos “eus”. A “acriticidade” de Maria a respeito da Igreja acaba justo aí onde ela percebe uma desigualdade no tratamento que os pastores e as obreiras dão aos fiéis ao solicitarem sua palavra. Uma desigualdade que a exclui quando sua palavra não é solicitada e que ela sente como uma injustiça que “desmerece” seu “eu”: “al final, somos todos iguales ¿o no?”.

A estratégia mediática da Igreja faz com que os pastores na TV ou na rádio não falem para um público indefinido ou uma massa não-diferenciada,

mas para “Usted, mi amigo, mi amiga”, narrando situações comuns de solidão e desespero em nome de “esa persona que sufre porque su hijo está en las drogas” ou “esa persona, como Ud. que tiene problemas en el trabajo”, etc. Falam para as pessoas, e as pessoas sentem que falam para elas.

“Yo ponía la tele y estaban los de la iglesia y cambiaba de canal. Hasta que un día prendí la radio y lo que decían parecía que me hablaban a mí, y ahí mismo me vine”.

Mara assiste à Igreja desde o ano 2000, e parece muito bem informada de todo o acontecer no templo. Conhece muitas pessoas e fala delas com grande entusiasmo e veemência. Manifesta suas opiniões com firmeza, fitando-me diretamente no rosto:

“Las cosas pueden ser de una manera o de otra, cada cual tiene su verdad y yo tengo la mía. Yo se lo dije así al pastor Marcos, porque él es muy agresivo y a mi no me gusta eso. Yo le hablé así como te estoy hablando a vos. Yo le dije. `Usted a mi me da miedo´ porque es muy fuerte ¿viste? Él habla mucho de la macumba. Yo le dije: `Usted habrá cambiado mucho, pero necesita cambiar más, porque Ud. es muy violento´, y a mí ¿viste? no me gusta la violencia.”

Segundo Mara, o pastor não lhe respondeu nada: “Nada me dijo, me miró con unos ojos así de grandes (faz o gesto com as mãos), se quedó helado de que le hablara así”.

Mesmo tendo sido batizada duas vezes e apesar de receber o Espírito Santo com frequência, “falando em línguas” e tudo o mais, a impronta igualitária surge em Mara o tempo todo, na sua rebeldia, na sua atitude crítica e na sua permanente contestação à autoridade dos pastores.

Por sua vez, os pastores da IURD no Uruguai, lidam com esta classe de individualismo radical que resiste à obediência e questiona sua autoridade, reclamando sua atenção pessoal para a escuta individualizada dos problemas e as histórias particulares de fracasso e desespero dos indivíduos que assistem à Igreja.

Elias descreve assim os avatares entre os quais se debatem os indivíduos nas sociedades modernas.

“os atributos da composição humana positivamente avaliados na escala de valores sociais são estruturalmente vinculados a outros que recebem avaliação negativa. Um desses atributos do lado positivo é o orgulho que têm as pessoas altamente individualizadas de sua independência, sua liberdade e sua capacidade de agir por responsabilidade própria e decidir por si. Por outro lado, temos seu maior isolamento mútuo, sua tendência a se perceberem como dotadas de um eu interior inacessível aos outros, e toda a gama de sentimentos associados a essa percepção, como a sensação de não viver a própria vida ou a de uma radical solidão. [...] Em outras palavras, o desenvolvimento da sociedade rumo a um nível mais elevado de individualização de seus membros abre caminho para formas específicas de realização e formas específicas de insatisfação, chances específicas de felicidade e contentamento para os indivíduos e formas específicas de infelicidade e incômodo que não são menos próprias de cada sociedade” (ELÍAS, 1994, p.108-109).

Se as narrativas do Estado-nação uruguaio engendraram um tipo particular de indivíduo muito “orgulhoso de sua independência, sua liberdade e sua capacidade de agir e decidir por si”, o devir desse mesmo Estado-nação não conseguiu -ou não consegue na atualidade- oferecer as possibilidades de satisfação e felicidade de que o desenvolvimento desse tipo de indivíduo precisa, entanto que a insatisfação, o descontentamento e a infelicidade

parecem atingir setores cada vez mais amplos desta sociedade particular, dilatando esse “isolamento mútuo” e esse sentimento de “radical solidão”, dos que falava Elias.

A narração que a Igreja Universal faz desses sentimentos de fracasso e solidão ocupa de alguma maneira esse vazio que assedia o indivíduo –pelo menos para uma parte da sociedade- mas não consegue apagar esses outros sentimentos de independência, liberdade e igualdade aos quais parecem agarrar-se as pessoas como último refúgio de sua dignidade.

No entanto, os templos lotados da Igreja Universal em Montevideu evidenciam que a “plasticidade” de sua narrativa maior pode muito bem lidar com essas resistências, oferecendo um consolo que muitos uruguaios -por mais “independentes” que sejam- estão bem dispostos a aceitar.

Assim, Maria, Juan, Anita, Mara e algumas centenas de pessoas cantam ao encerrar a sessão:

“Mi corazón desea encontrar
La verdadera alegría que hay en mí.
Ahora ya no quiero más
Llorar de tristeza y angustia.
Yo quiero ser feliz.”

Capítulo 3 - Sociabilidade e solidão: o indivíduo e a “comunitas” no âmbito da IURD em Montevidéu

Apesar de o desenvolvimento de redes de sociabilidade no interior dos Templos não ser para a Igreja uma prioridade e, em certa medida, o “medo aos outros” que seu discurso prega faz com que esse tipo de sociabilidade resulte desaconselhável, nem por isso as pessoas deixam de fazer do Templo um espaço preferencial para a interação, inclusive para “fazer novas amizades”.

Nos interlúdios entre sessão e sessão, é muito comum ver as pessoas se encontrarem, falando entre elas e formando grupos muito animados, às vezes contando com a presença fugaz de alguma obreira entre elas, entanto que aqui e lá, outras pessoas são atendidas pelos pastores e obreiros, e mais alguns colaboradores fazem tarefas de limpeza no local.

Essas redes de sociabilidade que se criam espontaneamente no interior da Igreja, ainda que sem envolver a maioria dos assistentes aos cultos, representam sim uma outra forma de mitigar a solidão que, mesmo não sendo a forma que a Igreja tem previsto como solução, complementa muito bem a narração que a Igreja faz dessa mesma solidão, ao menos para uma importante parte dos fiéis.

Ainda que muitos não tenham nenhum interesse em fazer amizades na Igreja, para muitos outros (ou deveria dizer “muitas”?) a sociabilidade, as conversas, as fofocas, os “assuntos” e os “amigos” da Igreja ocupam em suas vidas um lugar importante que preenche suas horas mortas e o vazio da solidão.

Doenças, situações familiares, experiências espirituais, críticas, preferências e fofocas sobre pastores e obreiras, aparecem como temas privilegiados nestas conversas, às margens do programa institucional da Igreja.

Porém, rivalidades, diferenças e discussões não são alheias nesta sociabilidade “às margens”, na qual, como estranha, minha presença foi no início contestada, e depois “disputada”.

Cheguei atrasada para a segunda sessão de um “Viernes de descarga total”. O pastor Antônio falava do dízimo enquanto as obreiras distribuía os envelopes para as oferendas. Dentre as pessoas que saíam do Templo cantando, divisei a Maria V. e cumprimentei-a. Mostrou-se muito contente de me ver e beijou-me afetuosamente.

“¿Ya te vas?”, perguntou. “No, recién llegué”, respondi. “Ah, ¿entonces te quedás?” “Sí”, disse eu. “Bueno, entonces yo también me quedo. Voy a ver si está una amiga mía, así te la presento”.

Poucos minutos depois, Maria acenou para sua amiga Mara quem se aproximou olhando para mim sem ligar muito para Maria. Elas se beijaram e Maria lhe disse que eu era escritora (conclusão que ela tinha tirado de minhas explicações sobre meu trabalho na Igreja).

Com expressão séria e atitude agressiva, Mara me perguntou:

“Así que sos escritora... ¿y qué escribís?”

Quando tentei explicar-lhe que estava fazendo um trabalho sobre a Igreja Universal, sua atitude ficou ainda mais agressiva:

“Pero, ¿qué es lo que querés saber?”

“Lo que la gente me quiera contar...” respondi com cautela.

“Si, si...pero algo venís a buscar. Al final, ¿qué es lo que querés saber?”
perguntou, cada vez mais agressiva.

“Quiero saber en qué creen las personas que vienen a la Iglesia, cómo son sus vidas, esas cosas...”

“Pero vos algo estás buscando... ¿vos creés en Dios?”, falou com veemência com seus olhos cravados nos meus.

Maria interveio na minha defesa: “¡Claro que cree! ¡Dejala tranquila, pobre chiquilina!”.

Mara insistiu: “No, contestame, ¿vos creés en la Biblia?”

“No hay cómo no creer. La Biblia está ahí”. Respondi , tentando fugir do compromisso.

Mara contra-atacou: “Bueno, tá, pero, ¿vos creés que hay algo superior, más grande que nosotros? ¡Porque hasta el más ateo cree que existe una fuerza superior...!”

“Y, si... todo el mundo cree en algo”, concordei, apelando à ambigüidade e conseguindo finalmente, acabar com o interrogatório e entrar para a pequena rede de sociabilidade da qual Maria e Mara formavam parte.

Outras duas mulheres se acercaram do grupo e o diálogo tomou outro rumo. Duas obreiras aproximaram-se também para cumprimentar pessoalmente cada uma das mulheres que formavam o grupo, e também eu fui apresentada a elas (Mariela e Claudia) que me deram as boas-vindas, fizeram algum comentário sobre esmagar o demônio e foram embora, deixando o grupo de mulheres falando sobre as qualidades dos pastores para “transmitir la Palabra”.

Se no início minha presença no grupo foi resistida (a exceção feita de Maria), logo depois, todas elas queriam a exclusividade de minha atenção, queriam contar-me suas histórias, as fofocas sobre os pastores e suas mulheres, falar mal das outras; queriam ser escutadas. Querem ser escutadas. Por mim, pelos pastores, pelas obreiras, pelos outros, por Deus.

Há uma vida social no interior dos templos que vai além dos rituais, da imposição de mãos, do atendimento dos aflitos.

Muitas pessoas se conhecem na Igreja, fazem amizades e até conseguem namorados e se casam nela.

A oportunidade de uma boa conversa, de um intercâmbio com os outros, de criar um espaço de sociabilidade a partir do espaço e as experiências oferecidas pela Igreja, aparece como uma “sociabilidade às margens” se a considerarmos de um ponto de vista institucional.

Mas um olhar mais atento desvenda uma forte imbricação entre esta sociabilidade que se desenvolve espontaneamente entre os fiéis e as esferas institucionais da Igreja, mediante a interação que se dá entre todos eles, principalmente nos interlúdios entre sessão e sessão e que, muitas vezes, tem continuidade fora dos templos.

Assim, embora a estrutura hierárquica da Igreja seja respeitada e os pastores principais não participem deste tipo de sociabilidade fora dos seus horários de atendimento, os intercâmbios entre colaboradores e pastores mais novos com os fiéis é uma questão da vida cotidiana, não só no templo, mas na rua, no bairro, no ônibus ou no telefone.

Se por vezes estas relações entre alguns dos colaboradores institucionais da Igreja e alguns dos fiéis são partes do labor missionário dos

primeiros, os limites entre este labor e os relacionamentos pessoais entre eles, ficam por demais incertos.

Num princípio poderíamos concluir que existe uma continuidade, ou até certo paralelo, entre o nível de engajamento com a Igreja e o grau de sociabilidade desenvolvido dentro dela e com seus colaboradores institucionais.

Porém, não existe tal. Grande parte das pessoas que integram esses grupos de sociabilidade, apesar de assistirem à Igreja com regularidade e de fazer pequenas oferendas, não são “dizimistas”, não são batizados ou não receberam o Espírito Santo.

Todavia, não poderíamos afirmar que essa sociabilidade nada tem a ver com a pertença a Igreja, com a conversão ou com outras formas de maior engajamento institucional. Por vezes, é essa mesma sociabilidade o que contribui para a mudança de vida das pessoas, fazendo com que as atividades que a Igreja acarreta, ocupem o centro a partir do qual eles reorganizam seu tempo.

Maria assiste à Igreja todo dia ficando por lá a tarde inteira e se ela encontrar alguma amiga com quem “charlar un rato” fica até a noite, como aconteceu aquele dia comigo. Porém, ela não é batizada nem recebeu nunca o Espírito Santo e só faz alguma oferenda pequena quando “tiene algún pesito”. Ela diz com entusiasmo que a Igreja “es todo para mí”, “Me encanta estar acá”, “Hay mucha comunidad” “Me gusta Dios”.

Se para alguns o que faz sentido é “estar lá”, perto de Deus e dos outros, em outros casos, essa sociabilidade é parte de uma pertença mais engajada com as atividades e rituais da Igreja que pode inclusive culminar com

o ingresso para seus quadros institucionais, como obreiras ou ainda como pastores.

Mara é também uma dessas pessoas que estão sempre na Igreja mas, no seu caso, foi batizada duas vezes, manifesta espíritos com frequência e fala em línguas quando recebe o Espírito Santo. Ela é “dizimista” e gosta de estudar a Bíblia. Está muito familiarizada com a doutrina da Igreja e fala -como os pastores- em “determinar”, em “fe inteligente”, em “ojos del espíritu”. Lê com avidez os trechos bíblicos indicados pelos pastores, explicando até para os outros, e me disse com orgulho que foi convidada a fazer os cursos para ser obreira. Porém, ainda não se decidiu.

Por enquanto, ela assiste à Igreja todos os dias e fica por lá falando com uns e com outros, manifestando espíritos, orando a Deus, fazendo amizades, e dando sua opinião para quem quiser ouvi-la.

No entanto, se esse tipo de sociabilidade é muito importante para certo grupo de pessoas, nada significa para a maioria dos que assistem à Igreja e é inclusive rejeitada por muitos dentre eles que preferem não se misturar com os outros, e por vezes, nem se tratar com as obreiras e os pastores.

A Igreja Universal tem, sem dúvida, um discurso muito estruturado mas que tem a virtude de ser tão abrangente quanto as necessidades dos seus fieis potenciais.

Não obstante, e dentro de certos limites, o uso que eles fazem do discurso, do espaço e dos tempos oferecidos pela Igreja, fica por sua conta. São os fiéis quem, no marco estruturado da Igreja, constroem seus próprios espaços, seus próprios tempos e suas próprias trajetórias, ajeitando suas

necessidades às ofertas de soluções que fornece a “máquina narrativa” da Igreja.

3. 1 - A questão da conversão no contexto da IURD em Montevidéu.

“Bueno, pero ahí te pueden dar una ayudita. Sin dejar tu religión, como dicen ellos... Aunque al final, uno termina... dejándola.”.

Anita, fiel da IURD, 23.11.05.

O problema da conversão tem sido objeto de debates e controvérsias entre os especialistas da religião. Segundo Carozzi e Frigerio, este debate nos últimos dois decênios tem muito a ver com a multiplicidade de novos movimentos religiosos já que para eles “la conversión no es sino otra versión del propio crecimiento de los nuevos movimientos religiosos” (CAROZZI; FRIGERIO, 1994, p. 17).

Neste sentido, estudar a conversão dentro do universo pentecostal, e mais precisamente no contexto da IURD, implica uma revisão dos conceitos clássicos de conversão entendida como uma mudança drástica no comportamento e a identidade dos conversos, a “experiência Paulina”. Esta visão da conversão “radical” estaria embasada em “teorias tradicionales que veían a los conversos como sujetos pasivos presa de sus características psicológicas y su medio social”³¹ (CAROZZI; FRIGERIO, 1994, p. 39).

³¹ Carozzi e Frigerio citam aquí a Richardson, 1985; e Heirich, 1977. (CAROZZI; FRIGERIO, 1994, p.39)

No entanto, esta visão teórica dualista da conversão não era estranha ao acontecer dos movimentos religiosos da época (e alguns /e outros atuais) que “demandavam do converso a adesão a uma visão que delimita fronteiras claras entre ‘o mundo’ (externo) e o conjunto de crenças, usos e costumes compartilhados internamente” (MAFRA, 2005, p. 2).

Para o caso do pentecostalismo da “terceira vaga” e especificamente para o caso da IURD, a idéia de “processo” e de “passagem” entre sistemas simbólicos aparece como mais apropriada para descrever esses fenômenos.

O foco sobre o indivíduo que esta Igreja prega, pareceria habilitar uma interpretação da conversão como um processo exclusivamente individual de transformação e internalização subjetiva da nova crença. Birman critica esta simplificação dos processos por não levar em conta o contexto social e religioso nos quais estes indivíduos estão inseridos:

Com efeito, os movimentos individuais de passagens entre cultos incluem um espaço de interlocução constante, onde encontramos instituídas mediações sociais e simbólicas (bem como mediadores) que tornam possível a dita conversão [...] Esse espaço pode, portanto, ser concebido como ‘de passagens’ num sentido mais amplo: de redefinição de fronteiras, de trocas simbólicas e de elaborações sincréticas, de inovações e de invenções em certa medida e que submete também à mudança os cultos envolvidos. (BIRMAN, 1996, p. 90)

Porém, Mafra avisa sobre os perigos de esquecer ou desconsiderar a participação dos indivíduos nesses processos e passagens chamados de “conversão”. Neste sentido a autora aponta para a própria noção de conversão e testemunho pregado pelos pentecostais como exercício individual de

transformação do “self”, e propõe a noção de “conversão minimalista”. (MAFRA, 2005, p. 3)

Ao contrário da conversão máxima, que conta com o controle e coesão do grupo para encaminhar o converso para um `novo mundo de crenças e disposições´, na conversão minimalista o indivíduo tem maior autonomia e responsabilidade para articular as crenças, a cosmologia e os mitos pentecostais com sua trajetória anterior. Pluralizam-se assim as recriações religiosas a partir da nova adesão.” (MAFRA, 2005, p.12).

Como já colocáramos no capítulo anterior, esta “nova adesão” religiosa se integra singularmente nas trajetórias individuais dos fiéis, em cujas narrativas imbricam-se em múltiplas formas suas histórias particulares com as narrativas do Estado-nação, suas antigas adesões e crenças religiosas, e as novas narrativas fornecidas pela “máquina” iurdiana.

André Corten tem se referido ao pentecostalismo como uma religiosidade da “emoção”; emoção da “compaixão” e do “consolo”:

A propósito do `falar em línguas´ e do canto, falamos de experiência emocional gratuita. Com a `cura divina´ e o `exorcismo´, as emoções parecem mais fortes e menos gratuitas. No entanto, olhando para além do espetáculo, é sempre o aspecto emocional que prima. (CORTEN, 1996, p. 65).

Na busca da cura, da solução para seus problemas, do fim da angústia e da solidão, quem assiste à Igreja Universal se depara com uma estrutura narrativa coletiva que apela à emoção.

Uma emoção do consolo que “apazigua, não dá nenhum meio para curar, senão o sentimento de viver dignamente, porque se tem o seu lugar na

história bíblica. Emoção experimentada mesmo que apenas nesses poucos instantes”. (CORTEN, 1996, p. 77).

Ou, tal vez, também uma emoção de “compaixão” exprimida no contato corporal da “imposição das mãos”, da bênção: “A cura divina opera-se pela ‘imposição das mãos’. Trata-se de um gesto ritual, mas ao mesmo tempo de um gesto que pelo contato corporal exprime uma emoção de compaixão” (CORTEN, 1996, p. 71).

Porém, essas emoções experimentadas ao assistir aos cultos da Igreja não garantem a conversão mas, por vezes, a necessidade de sentir de novo esse reconforto. Assistir mais uma e outra vez...

3.2 - Narrativas de conversão.

Mas, o que será no contexto desta Igreja, a “conversão”?

Decerto, o discurso da IURD não fala nunca em “conversão”, mas em “libertação” e em “novo nascimento no Espírito Santo”:

O nascido de novo é espiritualmente uma nova criatura, alguém gerado pelo Espírito de Deus. Não se trata simplesmente de um novo membro da Igreja, muito menos de alguém profundamente religioso ou fervoroso, mas de uma pessoa interiormente nova, que traz dentro de si a imagem invisível de Deus, a qual se reflete no seu exterior. (MACEDO, 2005, p. 24).

Portanto, segundo o líder principal da Igreja, só aqueles nascidos de novo, que foram batizados nas águas e no Espírito Santo, têm sua salvação

garantida e são parte do Reino de Deus na terra, escolhidos e selados pelo Espírito de Deus.

Não obstante, essa “conversão” radical da “carne” para o “espírito”, esse “novo nascimento”, não acontece da noite para o dia, mas no final de uma prolongada luta, que culmina numa entrega total do indivíduo a Deus, segundo a doutrina de Macedo.

Os quadros institucionais da Igreja devem fazer necessariamente o percurso ditado pela doutrina: batismo nas águas, batismo no Espírito Santo, ser chamados e escolhidos para fazer a obra de Deus: ser “nascidos de novo” no Espírito, ser parte do “Reino de Deus”:

Sua vida não tem mais sentido para si, pois é vivida em função do seu Senhor; está sempre queimando no altar de Deus como oferta viva. Em razão dessa guerra contra o mal, suas conquistas são naturais e contínuas, apesar das lutas renhidas. (MACEDO, 2005, p. 60).

Mas, entre os “nascidos da carne” e os “nascidos do espírito”, onde ficam os milhares de pessoas que assistem à Igreja procurando soluções miraculosas para seus problemas, a emoção do consolo e da compaixão?

Entre o telespectador que bebe do “copo com água” junto com o pastor que faz uma oração na telinha, e o “nascido de novo no Espírito”, existem milhares de pessoas que assistem à Igreja com diferentes motivações e diferentes graus de envolvimento, tirando dela distintos tipos de satisfação a suas necessidades. E a máquina narrativa da Igreja tem a virtude de oferecer um lugar para todas elas.

Na própria performance cotidiana da Igreja nos templos, na rádio e na televisão, o discurso mantém-se bastante longe dessa idéia de conversão, e

ancora muito mais nas preocupações e no sofrimento das pessoas no presente, na expulsão de demônios, na cura divina e na prosperidade dos fiéis e da Igreja.

Nesse “discurso na prática”, o “novo nascimento” de Macedo, sobretudo nos testemunhos dos fiéis, se traduz em um “antes” e em um “depois” de assistir à Igreja, em um discurso estereotipado fornecido pela máquina narrativa da Igreja, onde a pessoa abençoada pelos dons do Espírito Santo é “uma nova pessoa”, tem uma “nova vida”, “nasceu de novo”. Porém, muitas das pessoas que prestam depoimento, nem foram batizadas nas águas, nem receberam o Espírito Santo.

Doutrina rígida, discurso flexível que consegue articular com as necessidades das pessoas de acordo com seus percursos individuais. Pareceria existir uma grande distância entre o “nascer de novo” de Macedo e a experiência de conversão das pessoas e inclusive, entre esse “nascer de novo” da doutrina e o que acontece nos templos e nos relatos das testemunhas.

Tomaremos aqui três narrações de conversão das múltiplas possíveis, em função das motivações para o acercamento à Igreja, o grau de engajamento institucional e os diferentes tipos de relacionamento com a Igreja e seus agentes, assim como os distintos percursos religiosos pessoais e a interpretação que elas fazem das mudanças ocorridas nas suas vidas a partir de sua nova pertença religiosa.

Se o testemunho é um tipo de relato estereotipado que faz parte da máquina narrativa da Igreja, que cumpre o duplo papel de contribuir para a propaganda institucional e para a própria reafirmação do “novo ser” de quem o presta, nas narrações individuais que surgiram do encontro etnográfico, as

contradições, as discontinuidades, as dúvidas e os silêncios, trazem a tona o modo diferencial em que as pessoas se apropriam da mensagem religiosa e adaptam-na singularmente a suas próprias trajetórias.

A esse respeito Mafra aponta o seguinte:

Ao contrário da dinâmica de conversão maximalista, no caso da conversão minimalista há uma menor disciplinarização quanto à receptividade da mensagem religiosa, se garantido assim que conversos de uma mesma denominação se apropriem das mais variadas formas de um mesmo referencial religioso, articulando de um modo não previsível os diferentes níveis de continuidade e discontinuidade. (MAFRA, 2005, p. 9).

Anita é a única pessoa da IURD que eu não conheci na Igreja. Através de seu filho, estabeleci contato com ela pelo telefone e imediatamente aceitou que eu a entrevistasse. Naquela época ela não estava assistindo à Igreja devido a problemas de saúde que a impediam de caminhar.

No entanto, e até pouco tempo atrás, ela assistia com regularidade ao Templo Maior no centro da cidade, desde 2002. Sem poder assistir pessoalmente à Igreja, ela mantinha o contato e a fidelidade através dos programas televisivos, os pedidos de oração que com freqüência fazia pelo telefone, e a oração individual.

No seu relato, a angústia, a solidão, o medo e a procura de consolo aparecem como principais motivações para sua nova adesão religiosa. A morte de seu marido ligada ao desencanto a respeito de sua antiga religião, colocou-a no caminho de uma renovação de sua fé, da busca de uma nova fonte de consolo.

A solidão que trouxe consigo o afastamento dos filhos e dos sobrinhos que foram morar no exterior e a morte de sua irmã tornaram insuportáveis a dor e a angústia que já carregava desde sua viuvez. Foi então que conheceu a Igreja Universal:

“Empecé en el año 2002. Iba seguido, seguido. Bueno antes, los miraba por televisión. Si, no... primero por la radio. Un día prendo la televisión y estaban ellos... Después cambiaron para el Canal 12 y seguí mirándolos... bueno hasta el día de hoy. Pero también fui a la Iglesia mucho tiempo... Bueno, ahora no estoy yendo porque, por el problema de la cadera ¿viste? Pero si no iría... Fui muy seguido un tiempo cuando me dio un ataque de... me sentía muy angustiada, tenía un problema de angustia de muchos años, que... bueno, con pastillitas sólo no se arregla ¿no?... Entonces, la primera vez que fui a la Iglesia, la segunda vez, lloré muchísimo, muchísimo, muchísimo... Hice una descarga ¿no? Ahí me atendieron muy bien los pastores, el pastor Emiliano, que ahora está en Salto... Si, él me atendió.

Yo no conocía la Iglesia Universal para nada, pero un día también pasé por 18 de Julio y una chica me dio un diarito. Y lo agarré. Y bueno, cuando llegué a casa lo leí y digo `pero qué interesante está esto´ ¿no? `qué bueno!´. Me llamó la atención. Sobre todo los testimonios que dan las personas ¿no?... Cómo había mejorado su vida, sus problemas de vida, sus problemas de salud... Y los empecé a seguir por la tele, y poco después empecé a ir, cuando pasé por la Iglesia y me dieron el diarito y miré lo que decía: `Pare de Sufrir´, `Iglesia Universal del Reino de Dios´... Entonces, dije `esto me interesa´ ¿no? Incluso me quede para ver, que había sesión, que había cantidad de gente...pero esa vez fui ahí.... ¿no? A ver qué pasaba...”

A televisão, a rádio, o jornal, mas fundamentalmente os testemunhos, “chamaram a atenção” de Anita, que já estava à procura de uma solução para sua solidão, seus problemas de saúde, sua angústia. “Esto me interesa” disse ela frente ao cartaz da Igreja que proclama “Pare de Sufrir”. E logo depois, o

choro compulsivo, a “descarga” da angústia que a acompanhara por anos; e o consolo; e a compaixão:

“Lloré tanto, tanto, tanto... y ahí me atendió el pastor Emiliano... Me atendieron, vinieron hacia mí... porque cuando se hizo una oración fue como... yo como que me mareé... No sé que fue lo que pasó por mi cabeza que me mareé, ¿no?, entonces una señora que estaba al lado mío... empecé a transpirar horrible, entonces... ella llamó a los chicos colaboradores, eh..., y bueno, me tocó la cabeza, me hicieron una oración, y me dijo que después viera a un pastor, y justo me atendió Emiliano. Yo le tengo mucho aprecio a él y a la señora también.”

A atenção recebida, o reconforto, o alívio, a descarga da angústia, fizeram que Anita começasse a assistir à Igreja, duas, três, quatro vezes na semana, até se sentir em condições de prestar depoimento da mudança operada na sua vida:

“Yo al principio, un día ... el pastor dijo `¿quién tiene algún testimonio?´ entonces yo le dije: `cambié, era otra, me sentía alegre, me sentía contenta...., yo qué se... distinto. Pero fue un testimonio chiquito... que yo me había sentido bien a los dos o tres días de empezar a ir a la Iglesia, que era otra persona, que me sentía renovada, que me sentía bien. Pero yo quiero dar el testimonio de algo que yo pido grande...”

Apesar de ter prestado o testemunho de se sentir “outra”, na verdade Anita continuou a sofrer de angústia e depressão, sobretudo quando teve que deixar de assistir à Igreja por causa de seus problemas de saúde. O fato de assistir à Igreja, de escutar os pastores pregando “la Palabra”, a oportunidade de uma conversação com eles, da oração coletiva, reconfortavam-na em sua

solidão, através da experiência compartilhada da emoção de sentir-se na presença de Deus, do consolo da oração e da compaixão do contato com os “homens e mulheres de Deus”.

Mas uma “verdadeira mudança” ainda não aconteceu na sua vida, e ela fica no “tempo da espera”³² desse milagre acontecer, para poder “dar un testimonio de algo grande”.

Por enquanto, alguns aspectos da narrativa-mestra da IURD começaram a ingressar na sua própria narrativa, na qual aparecem retalhos de sua biografia reinterpretados sob as novas crenças incorporadas.

Anita tem um passado de fortes raízes católicas. Como católica praticante, ela foi catequista e assistia à missa com sua família desde a infância até que seu marido morreu, mantendo vínculos estreitos com os padres e a congregação católica.

Depois da morte de seu marido, ela se afastou da Igreja porque segundo suas palavras “yo vi que no..., que no encontraba una respuesta afirmativa con los curas en lo que yo estaba pasando... Que sí lo encontré después con los pastores.”

Como católica, Anita acreditou sempre na existência do diabo. Porém nunca tinha-lhe atribuído suas doenças e problemas, menos ainda seus freqüentes desmaios.

³² “Como procurei salientar, o que qualifica a conversão minimalista é a inclusão da trajetória individual em um `tempo de espera´, quer dizer, a conversão demanda uma transformação existencial que não é sinônimo de fortalecimento da postura individualista. O tempo de espera está próximo à noção de projeto cunhada para descrever o processo de individualização na sociedade moderna, mas é distinto dela porque deve necessariamente estar mais aberto à intervenção do inesperado e do acaso (VELHO, 1994) [...], a melhor ilustração do tempo de espera é a do cultivo e desenvolvimento de uma relação humana, em que o objetivo final é necessariamente indefinível ainda que possa ser intensamente desejado e imaginado, pois o risco da degeneração e fracasso está sempre colocado. Ganha-se com isto maior organicidade na relação do sujeito com o mundo.” (MAFRA, 2005, p. 13).

O diabo passou a ser ativo nas suas crenças a partir de sua adesão à IURD. Na reconstrução narrativa que faz de seu passado, aqueles desmaios inexplicáveis que por vezes aconteciam quando estava na missa, tornaram-se obra dos maus espíritos que ela acredita ainda a assediam. Sem afirmar ou negar a origem desses maus espíritos, no seu relato, os desmaios se encadeiam com visitas ou consultas a mães e pais de santo.

Apesar de declarar que não é mais católica e que sua fé está com a Igreja Universal, sua nova crença continua ancorada na sua matriz católica. Anita conserva ainda imagens da “Virgen del Verdún”, “por respeto a mi marido que era muy católico y muy devoto de la Virgen”, embora não lhe faça nem pedidos nem preces. Sua Bíblia é a católica e começa sempre suas orações com o “Padre Nuestro”, e pedindo perdão pelos seus pecados.

A noção de pecado e a culpa não foram completamente substituídas pela idéia do mal exterior que tem suas origens na ação direta do diabo, embora ela já tenha assumido o que os pastores lhe falaram sobre a presença de um “espírito devorador” na sua vida:

“Yo creo en el diablo si. Existe. Yo creo que existe. Si, yo creo. Sinceramente, si. Y trato de sacarlo... de expulsarlo...con palabras.... si, porque a veces pienso que está en el costado, que está por ahí en la casa, o que... cuando me siento mal..., Si, creo que hay una presencia... que está actuando sobre mí”.

Porém, essa presença maligna que por vezes aparece na sua narração ligada implicitamente às religiões afro-brasileiras, tem para ela um nome muito clássico na cosmologia cristã: “Lúcifer”.

Ao perguntar-lhe se recebeu o Espírito Santo ela diz:

“¿Como te voy a decir? Yo creo que yo... a veces... no uso bien la fe. Mira que yo todo es a Dios... No doy un paso sin..., llevo de la calle, y me voy... Con él hablo cuando voy y cuando vuelvo, lo primero que hago es orar con Jesús, y antes de ir a acostarme ¿no? Le doy gracias por el día, aunque haya sido malo, le doy gracias igual, y si fue bueno le digo `te doy gracias Jesús por el día de hoy, y ¡Jesús! si yo te pido algo, eres tan omnipotente y tan grande que yo soy una miguita de pan al lado tuyo’, y Él me concede muchas cosas que yo le pido. Y bueno, como obra de acción pongo la mano acá (no peito), tomo el vaso con agua... Pero yo, tal vez es a cada rato que estoy orando con Jesús.... Yo lo único que rezo es un Padre Nuestro y pido perdón, si cometí algún pecado.... yo le doy gracias a Jesús y Él está conmigo en todo momento... Pero de repente, no sé..., tal vez... yo no sé manejar bien la fe, y por eso no... recibí el Espíritu Santo.”

Talvez a fé de Anita, baseada na prece de “estilo” católico, não é o suficientemente “ativa” para os parâmetros pentecostais. Apesar de ter incorporado a idéia do “uso da fé” pregada pela IURD, ela não consegue “pô-la em prática” para atingir suas metas.

No decorrer do relato de Anita, a questão da fé e do dízimo se justapõem, encadeiam-se como uma continuidade porém não explícita. Ela me relata que tem explicado muitas vezes para os pastores sua impossibilidade de dar o dízimo e a insistência deles sobre a importância do dízimo, do “sacrifício” para obter resultados, conseguir expulsar seus demônios, e ser libertada definitivamente.

No entanto, nesse aspecto, a narrativa iurdiana não consegue penetrar nas convicções de Anita:

“Si yo no puedo dar el diezmo, Dios no va dejar de ayudarme por eso, no creo... Lo del diezmo es real, está en la Biblia, pero si yo no puedo poner...

Cuando hago mis cuentitas, a fin de mes, si puedo doy una ofrenda, pero diezmo no... no me da para tanto...”.

No percurso particular de Anita encontramos uma imbricação de suas antigas crenças católicas com sua nova adesão à Igreja Universal, que funcionam até certo ponto, como o que Mafra chamara de uma “destraditionalização” de seu repertório religioso, que consistiria em uma maior abertura de opções, mais vinculada as nuances de sua trajetória particular, que a uma continuidade não satisfatória de uma tradição “fechada”. (MAFRA, 2005, p. 6)³³.

Neste sentido, o que mudou na vida de Anita ao assistir à Igreja Universal, foi a abertura para uma nova dimensão do religioso ligada à experiência da emoção, que trouxe para ela uma sensação de conforto, de alívio, de descarga de sua profunda dor emocional.

O relacionamento pessoal com alguns dos pastores da Igreja, que a escutaram, que fizeram orações por ela, que a aconselharam e acompanharam em momentos de aflição, não é também uma mudança menor para quem sofre de angústia e solidão.

Embora não tenha experimentado a emoção “transformadora” de receber o batismo no Espírito Santo, o sentimento de consolo e compaixão que Anita encontra na Igreja são motivos suficientes para uma “autêntica conversão”.

A última vez que falei com ela pelo telefone, Anita me contou que ao se sentir melhor e conseguir andar, decidiu assistir de novo à Igreja:

³³ “Ou seja, a conversão pentecostal permitiu um outro modo de relacionamento do indivíduo com a tradição, à medida que ele passou a lidar com a perspectiva de movimentos mais amplos, aproveitando melhor as possibilidades dadas no presente, mas antes tidas como inalcançáveis”. (MAFRA, C. 2005. p. 6)

“Justo el sábado fui de nuevo y ¿viste que buscan así entre la gente para preguntarle? Bueno, justo me preguntaron a mi: ‘¿Qué le parece la Terapia del Amor?’ y yo ahí les conté que iba a la Iglesia y había dejado de ir por problemas de salud, ‘Y hoy me animé... Porque yo dejé de venir gustándome... Y hoy me sentí con fuerzas y me animé a venir’. Entré muy depresiva. Tuve mis dudas... si ir, si no ir... Y le dije que salía contenta, que salía mejor... Y el pastor me preguntó: ‘¿Va a volver?’ ‘Si Dios quiere sí’, le dije.”

Perguntei-lhe se tinha sido bom para ela assistir de novo à Igreja, se tinha melhorado: “Si, si, me hizo mucho bien.”

“A depressão foi embora?”, perguntei.

“Bueno, si... no... hoy tenía que haber salido, pero no me animé. Tenía miedo que me atacara el dolor y no me animé.”

“E você vai voltar a assistir à Igreja?” perguntei, repetindo a pergunta do pastor.

“Si Dios quiere si.” Respondeu, como respondera a ele.

O termo “terapia”, tão usado pela narrativa da Igreja, não parece ter um sentido mais apropriado que para o caso de Anita. A “terapia” só funciona se a pessoa assiste às sessões, se o “terapeuta” escuta, e se -como dissera Lévi-Strauss- sua narração dos mitos consegue fazer com que abreação aconteça. (LÉVI-STRAUSS, 1987, p. 222)

Se Anita chegou à Igreja procurando consolo para sua solidão e sua angústia, no relato de Mara, a inveja aparece como eixo central de suas preocupações sob a forma de demônios, “trabalhos”, danos e feitiços.

Se bem Anita chegou à Igreja procurando consolo para sua solidão e sua angústia, no relato de Mara, porém, o que aparece como eixo central das preocupações é a inveja, na forma de demônios, “trabalhos”, danos e feitiços.

O relacionamento com ela foi difícil desde o início. Mesmo mostrando boa disposição e interesse em me contar sua história depois de seu agressivo interrogatório, o diálogo sempre se desenvolveu em um clima de desconfiança e susceptibilidade tomando, por vezes, matizes ríspidos. Mara gostava de argumentar e discutir com as pessoas, competir e vencer os outros e não fez exceção comigo.

O dia em que conheci Mara, o pastor Fábio falou muito da inveja, da ação do diabo e da macumba nestes termos:

“Porque yo vengo de São Paulo, y allá la envidia es un problema que todo el mundo conoce ¿tá ligado? Y yo me pregunto ¿será que en Uruguay no existe la envidia?”

Os assistentes riam à farta da ironia do pastor, de sua pequena brincadeira porque, no Uruguai, o que não existe são pessoas que não falem em inveja e o pastor sabia isso muito bem.

O pastor Fábio continuou:

“La envidia de los otros es fuente de muchos males. Ahí está la vecina barriendo la vereda mientras su esposo sale temprano a trabajar, y pensando `¡qué hombre tan bueno, qué trabajador!´. Al otro día ya está desempleado. ¿Y todo por qué? Por la acción maléfica de esa envidia de su vecina.”

No relato de Mara, a narrativa maior da Igreja da guerra entre o bem e o mal, do medo ao feitiço e aos danos que provêm da maldade alheia, do diabo,

da satanização das religiões afro-brasileiras encaixa perfeitamente em seu percurso pelos terreiros e seu próprio envolvimento neles.

Ao encerrar a sessão, Mara, Maria e eu ficamos conversando até que a conversa virou em discussão:

Maria disse em determinado momento: “Si, porque los demonios te entran por haber estado en contacto con la macumba”

A atitude de Mara mudou imediatamente. Pareceu sentir-se ofendida e rebateu com certa agressividade: “Bueno, pero eso no es tan así. No necesariamente, porque te pueden haber hecho un trabajo”.

Maria continuou falando como se não tivesse percebido a irritação de Mara: “Pero yo no manifesté nunca demonios, nunca, nunca. Porque yo nunca me tiré las cartas ni nada”.

Mara visivelmente zangada lhe respondeu com ironia, enquanto fazia para mim gestos que ridiculizavam sua amiga: “Si, claro, porque vos sos un caso especial, ¿no?”.

Maria continuou a falar sem captar a ironia: “Si, yo siempre fui muy espiritual. Tengo una gran fe desde que era chiquita, que iba con mi mamá a la Ciencia Cristiana”.

“Bueno, pero no todos tienen esa historia tuya, esa suerte. Pero las cosas pueden cambiar ¿no?”, interveio Mara mantendo o tom irônico, mas diminuindo a agressividade inicial.

Maria não pareceu prever a reação de sua amiga quando disse:: “Pero lo que pasa es que vos estabas en la macumba, por eso...”, mas, o rosto de Mara, transformado pela raiva, fez com que calasse a boca.

Nesse ponto da discussão, em que sobreveio um silêncio carregado de tensão, perguntei a Mara se ela tinha manifestado espíritos:

“¿A vos ya te pasó? Quiero decir,... eso de manifestar espíritus..”

“¿A mí? ¡Ps!... ¡Un montón de veces!” disse Mara.

Maria insistiu: “Eso es porque vos estabas en la macumba”

“Si, no todos son como vos...” respondeu Mara zombando furiosa.

“Además, ya te dije, y el pastor también dice, que hay muchas formas de que te entre el mal. Te pueden hacer un daño aún antes de nacer. A mi me pasó eso y hay una amiga de mi familia que estaba acá una vez que manifesté y que es testigo de que a mi madre le hicieron un trabajo cuando estaba embarazada.”

Mara conhece muito bem o mundo das religiões afro-brasileiras, a dinâmica de feitiços e contrafeitiços, dos trabalhos e dos rituais. Mas não gosta de pensar que “seus demônios” tenham sido adquiridos por freqüentar as “casas de espíritus”, mas por ter sido vítima da inveja sob a forma de dano feito contra sua mãe quando estava grávida.

“Lo que yo tengo es un trabajo de cementerio. Es el Exú de las Almas.”

“¿Pero vos eras de la religión?, perguntei.

“Si, bueno... no. Yo no era... Pero si, porque consultaba y pedía trabajos y eso, pero no me había lavado la cabeza ni nada. Pero usaba una guía de Oxalá y me tiraba las cartas y todo eso... Pero lo que yo tengo es un trabajo que le hicieron a mi madre antes de yo nacer.”

No seu relato, a inveja e a busca de espiritualidade aparecem como eixos estruturadores de seus percursos religiosos.

“Yo era de familia de plata. Vivíamos en Carrasco (barrio da classe alta em Montevideo). Yo iba a colegio de monjas, y hasta quería ser monja, pero como era hija única, no me dejaron. Pero quería ser monja, misionera, como la madre Teresa de Calcuta. Yo tengo una gran inclinación por el trabajo social y es una lástima que la Iglesia no haga más trabajo social. Algo hacen..., pero debería ser más. Bueno, pero a mí, la plata no me interesa. Me interesa lo espiritual. Hasta el pastor me dijo una vez que yo era muy espiritual. Pero la gente, con la plata... es muy envidiosa. Por eso todo mi problema viene de ahí, por un problema de envidia por ser de una familia de plata.”

Mas a violência e a culpa das quais tenta fugir logo aparecem por baixo da superfície de sua narrativa.

Mara casou com 19 anos e teve seis filhos. Morava no bairro de Pocitos (barrio de classe media-alta) até que seu marido a abandonou e foi morar em Buenos Aires. Ela ficou sozinha com os seis filhos, sem trabalho e sem dinheiro: “Me quedé sola con los seis chiquilines, sin nada, pero como tengo muchos contactos, me consiguieron un trabajo”.

No início de nossas conversas, ela contou que era aposentada do Registro Civil, mas algum tempo depois falou para mim em tom de confissão:

“Te voy a decir la verdad. Yo soy del Ministerio de Defensa. Soy militar”.

Fiquei admirada: “Pero me habías dicho que eras del Registro Civil...”.

“Si, es que en el año `85 nos declararon excedentarios y fuimos redistribuidos y a mi me tocó el Registro Civil, pero la verdad es que yo soy militar. Del Ejército. Tengo grado y todo.”

Apesar de não ter querido aprofundar nessa parte de sua vida, aquelas poucas palavras, faladas em voz baixa constituem a importante revelação de um segredo que, para nós uruguaios que passamos pela experiência nefasta da ditadura militar, têm um significado difícil de assimilar sem uma sombra de

suspeita: Mara –na época da ditadura- era militar e só foi “redistribuída” para o Registro Civil quando o regime acabou, no ano de 1985.

Após o silêncio que ficou pairando depois de sua revelação, Mara começou a falar confusamente dos filhos, de como as pessoas são conforme a educação que receberam, de como ela tenta inculcar nos seus filhos o espírito de luta, e da tristeza da juventude atual:

“Porque yo digo, la generación nuestra, la del `60, deberíamos transmitirle otra cosa a los jóvenes, y no todo ese dolor y sufrimiento”.

A dor e o sofrimento da geração dos anos 60, a violência e a culpa daqueles anos que não deveriam de ser passados aos jovens. Coisas que não deveriam ser ditas, coisas das quais Mara tenta fugir.

O mal pode encostar-se às pessoas de múltiplas formas, dizem os pastores da Igreja Universal. Mara escolheu a inveja, o medo aos outros, aos inimigos:

“Todos tenemos el Espíritu Santo porque Dios lo puso en nosotros, pero también está el mal, que proviene del diablo, y los enemigos están por todas partes”.

A narrativa de guerra da Igreja Universal é o ponto de inflexão que articula com a narrativa de guerra particular de Mara, com seu passado militar, o medo aos inimigos, e sua experiência pessoal nos terreiros afro-brasileiros.

“Os inimigos estão em todas as partes”, por tanto ela me recomendou:

“Leé Efesios capítulo 6 versículo 11 `La armadura de Dios´ y los otros que siguen también, el 12, 13, 14, 15, 16, 17 y el 18³⁴. Vas a ver. Ahí

³⁴ Nuevo Testamento Efesios 6.11a 6.18

- Vestíos de toda armadura de Dios, para que podáis estar firmes contra las acechanzas del diablo.

está todo”, e recitou: “vestíos de toda armadura de Dios para que podáis estar firmes contra las acechanzas del diablo.”

É nesse versículo da Bíblia onde Mara encontra a resposta a suas necessidades, a proteção todo-poderosa contra os demônios que a assediam, a inveja, os inimigos, as mágoas do passado.

Na Igreja Universal, por vezes ela encontra paz quando, através da louvação, se acha na presença de Deus; por vezes guerra, quando manifesta seus demônios e é exorcizada, mas por cima de tudo, encontra um lugar que narra uma história no qual a sua própria história faz sentido.

Mas esse sentido não está dado de uma vez para sempre. Ele se constrói dia a dia, na repetição dos ritos, dos exorcismos, da louvação.

“Yo me bauticé por la aguas dos veces”

“¿Cómo dos veces?”, perguntei-lhe.

“Si, es que es así, cuando te viene el impulso. Pero lo más importante es el bautismo en el Espíritu Santo.”

“¿Y como es el bautismo en el Espíritu Santo?”

“Tenés que orar mucho... Cuando te entregás en la oración te salen las palabras.”

“¿Qué palabras?”

-
- Porque no tenemos lucha contra sangre y carne; sino contra principados, contra potestades, contra señores del mundo, gobernadores de estas tinieblas, contra malicias espirituales en los aires.
 - Por tanto, tomas toda la armadura de Dios, para que podáis resistir en el día malo, y estar firmes, habiendo acabado todo.
 - Estad firmes, ceñidos vuestros lomos de verdad, y vestidos de la cota de la justicia,
 - Y calzados los pies con el apresto del evangelio de paz;
 - Sobre todo, tomando el escudo de la fe, con que podáis apagar todos los dardos de fuego del maligno.
 - Y tomad el yelmo de salud, y la espada del Espíritu; que es la palabra de Dios;
 - Orando en todo tiempo con toda deprecación y súplica en el Espíritu, y velando en ello con toda instancia y suplicación por todos los santos.

Mara falou então alguma coisa ininteligível, e eu lhe perguntei “¿pero qué palabras son esas?”.

“No te lo puedo enseñar porque no se aprenden. Te salen cuando el Espíritu está en vos. De repente te pasa, o no pasa. Es cuando recibís el Espíritu de Dios y hablás en lenguas, que es la señal”.

“¿Y qué sentís cuando recibís el Espíritu Santo?”

Mara fechou os olhos. Ao evocar a experiência do Espírito Santo, a expressão de seu rosto ficou com uma expressão de beatitude: “Ah!... Es indescriptible..., una felicidad..., una luz que te abraza..., una paz... Uno ahí está bien consciente y es una gran felicidad.”.

Uma experiência de paz e felicidade que contrasta com a violência da manifestação dos seus demônios:

“El otro día nomás, dicen que le dije de todo al pastor, que hasta lo pateé”.

“¿Cómo que dicen? ¿Vos no te acordás?, perguntei.

“No, no me acuerdo de nada”, disse Mara.

“¿Pero, qué sentías cuando estabas manifestando?”

“Y... nada, no te das cuenta. Mirá, la primera vez... cuando vine las primeras veces y veía a la gente manifestar yo pensaba: `Esto no me va a pasar a mi ¡qué vergüenza...!´ Pero después el pastor se me acercó y yo sentí como que me mareaba, que me aflojaba, y después no me acuerdo más... Eso sí, cuando vuelvo en mí me siento renovada, bárbara. Yo no me acuerdo de nada, pero dicen que me pongo muy violenta y le digo cosas horribles al pastor y grito y que hasta trato de pegarle...”.

“Bueno, pero no sos vos ¿o sí?”, perguntei.

“ No, claro, son los demonios”, respondeu ela.

Entre a guerra e a paz, Deus e os demônios, a felicidade e a violência, as fortes emoções que agitam a vida de Mara encontram na narrativa da Igreja um sentido e uma expressão.

Se os inimigos estão por toda parte, lá fora e inclusive dentro dela, a “armadura de Dios” também a protege deles, numa guerra que se atualiza a cada dia de sua vida, e que, de certa maneira, é também sua vida.

Nas narrativas de Anita e Mara deparamos com duas trajetórias bem diferentes que -não obstante- conseguem encontrar seus pontos de articulação com um mesmo marco simbólico-religioso que de certa forma preenche singularmente os tempos, os vazios, as carências afetivas e simbólicas de cada uma delas, de acordo com suas necessidades particulares.

Seus relatos, longe de representar o que é a conversão ou a adesão à Igreja Universal, só se representam a si mesmos, na sua irreduzível singularidade.

Porém, estes relatos, tanto como outros talvez vinculados a uma preocupação econômica, uma busca da prosperidade ou a uma situação de adições ou de violência familiar articulam tanto com uma narrativa maior fornecida pela Igreja quanto com as circunstâncias de um contexto social que não oferece um “campo de possibilidades”³⁵ no qual seus projetos particulares possam encontrar um sentido.

A narrativa maior da Igreja Universal, performatizada nos seus rituais, nos seus programas de TV e em todas as outras formas comunicacionais que utiliza, penetra nas vidas das pessoas através de uma forte mobilização da afetividade, da emoção, outorgando um novo sentido aos medos, às culpas, às

³⁵ VELHO, G. 1994. p. 40

carências afetivas, preenchendo os ociosos, organizando os tempos, estabelecendo limites, reestabelecendo uma unidade perdida, uma certeza.

3.3 - A “consulta” ou “atendimento” como espaço significativo de trocas simbólicas entre pastores e fiéis.

Como já se tem colocado anteriormente, o espaço de interlocução entre pastores, obreiros e fiéis que se abre nos interlúdios entre sessão e sessão nos templos da IURD em Montevideu aparece como um dos aspectos mais significativos da adaptação local da máquina narrativa iurdiana.

O atendimento personalizado aos assistentes à Igreja, adquire aqui uma dimensão da maior importância.

Nos relatos das pessoas que entrevistei, a relação com os pastores e alguns dos obreiros, assim como as histórias e os comentários sobre eles, aparecem ocupando um lugar de extrema importância, tanto pela extensão das falas sobre eles quanto pela intensidade emocional que estes relacionamentos suscitam.

No início do relacionamento das pessoas com a Igreja, aparece sempre a figura de um pastor, de um obreiro que as atendeu, que as escutou, que as abençoou ou que as acolheu.

Na experiência das pessoas com quem falei, o contato inicial foi ou com os “colaboradores” que se aproximaram daqueles que começaram a

entontecer, daqueles que choravam, daqueles que caíam no chão ou com os que escutaram o que as pessoas tinham para falar.

Logo depois desse primeiro atendimento, que pode incluir orações e imposição de mãos e até pequenos exorcismos, os “colaboradores” derivam as pessoas para os pastores principais que as atendem no palco, depois de fazer fila e esperar sua vez.

No entanto, quem já conhece a dinâmica interna da Igreja, pode por vezes escolher o pastor com quem quer falar -que nem sempre é um dos pastores principais- e estabelecer um relacionamento personalizado com ele.

A freqüência do contato pessoal faz com que os pastores conheçam muito bem muitos dos fiéis, e que por sua vez, os fiéis saibam bastante sobre a vida e o caráter dos pastores.

Como acontece sempre no Uruguai, a distância entre o palco e o público é muito pequena. Porém, ela existe, e os pastores estão no palco, mas por vezes, também os fiéis, quando prestam depoimento, quando os pastores os exorcizam, quando os atendem.

Nos intervalos entre sessões, o templo todo é cenário do atendimento que pastores e obreiros dão aos assistentes, desses espaços de interlocução, onde as pessoas falam de seus problemas e recebem uma explicação, um conselho, uma oração, uma bênção ou mesmo um exorcismo.

Perguntei a Anita o que acontecia quando as pessoas se atendiam com os pastores, em que consistia esse atendimento:

“Y ahí uno le cuenta al pastor lo que le pasa ¿no? Entonces si él ve que es un caso..., que uno está con un espíritu malo dentro ¿no?, o que le han hecho un trabajo, entonces él te dice: `usted tiene un trabajo así, así y

así. Entonces te hace una oración, o te pone las manos en la cabeza, y hay veces que la gente manifiesta demonios ahí. Pero a mi nunca me pasó.”

Porém, o espaço de trocas simbólicas que se abre nessas instâncias, vai além dessas práticas estereotipadas que Anita descreve em termos gerais. No decorrer de nossas conversas outros tipos de intercâmbios aparecem marcando os relacionamentos entre pastores e fiéis:

“Porque a mi, tanto el pastor Emiliano como el pastor Julio, que está ahora en la televisión, me atendieron muy bien. Yo les tengo mucho aprecio... en esa época Julio no era pastor todavía, pero habló mucho conmigo, me habló de su vida, porque él es uruguayo también... Él iba siempre con la señora que era colaboradora también. A veces viajábamos juntos en el ómnibus los tres y conversábamos mucho... “.

Se os pastores escutam o que as pessoas têm para falar, eles também falam para elas desde uma posição que não ilude o envolvimento pessoal e que acaba gerando laços afetivos entre eles. Do seu relacionamento com o pastor Emiliano, Anita conserva uma afetuosa lembrança:

“A mi, cuando él me atendió, me contó también cuánto había sufrido su madre cuando él estaba en las orquestas de rock, porque tomaba mucho. Tomaba, entonces mi madre sufría mucho. Sufrió durante cinco años, hasta que logró que yo viniera a la Iglesia, me dijo un día. Bueno, lamentablemente él se tuvo que ir. Pero Emiliano fue uno de los pastores que más se extrañó. Se extrañó muchísimo, muchísimo. Yo tenía mucha comunicación con él, y con la señora también, que era encantadora. ¡Y cómo cantaba! Una voz preciosa tenía. Te erizaba oír la cantar. Ellos trabajaban juntos en la Iglesia, pero bueno, se tuvieron que ir...”.

A adesão que os fiéis professam pelos pastores se exprime através de múltiplas vozes que expressam a pena e o desconsolo sofrido quando estes vão embora:

“El obispo Cláudio era bárbaro. La gente lo adoraba. Cuando se fue, la gente lloraba. Era muy buena gente, y el pastor Silva también... era otra cosa... Por eso yo también me fui cuando se fue el pastor Silva. Porque a mi no me gusta eso de que cambien los pastores, porque cada uno tiene su manera de transmitir la palabra y no todos... no todos transmiten la palabra. A mi me gustaba cómo transmitía la palabra el pastor Silva y el pastor Santos también. Ah! El pastor Santos era maravilloso, una gran persona, ¡Qué bien hablaba! Y estuvo mucho tiempo acá, como diez años. Cuando él se fue la gente lloraba también. Era un desconsuelo. La gente lo quería muchísimo. Es una lástima que se vayan así, porque uno se encariña con ellos, y ya se abre, tiene una confianza... Es una lástima...”

Mas, se esse contato pessoal com os pastores, essa possibilidade de “se encariñar”, de “se abrir”, de desenvolver uma “confiança” é um dos atrativos da Igreja para muitos dos seus fiéis e uma estratégia muito eficaz desde o ponto de vista da instituição, ele é também um dos pontos frágeis da máquina organizacional da Igreja no que diz a respeito da conservação de sua unidade como instituição transnacional.

Portanto -e apesar de manter essa eficaz estratégia de contato personalizado com os fiéis- os pastores continuam sujeitos às freqüentes transferências estabelecidas pela regras da instituição. Porém, a dinâmica destas transferências faz com que a continuidade se mantenha.

Se os pastores principais ocupam essa posição por dois ou três anos, outros pastores experientes continuam nos seus postos por períodos mais prolongados, como foi o caso do pastor Santos, que ficou no Uruguai por mais

de dez anos, ou o caso do pastor Marcos que mora em Montevideu há mais de sete anos e já tem documentos de cidadania uruguaia.

Esse prolongado contato com os fiéis uruguaios, faz com que pastores como Marcos conheçam muito bem os matizes da cultura local, os pontos fracos onde neste contexto, “o mal se encosta”.

O pastor Marcos sabe muito bem falar em “yeta”³⁶, enfrentando-se ao fatalismo da “mala suerte”, do “qué le vas a hacer”, do “es lo que hay”, e dirigindo-se ao público numa atitude descontraída e coloquial, fazendo brincadeiras que o público compreende porque tem referenciais simbólicos compartilhados.

Quando no “Congreso Empresarial” ele fala do aumento da passagem do ônibus e dos combustíveis, não está falando generalidades, mas das notícias dos jornais do dia.

E quando fala em “amigo”, “amiga” na TV, esta reencenando à distância, aquele tratamento personalizado que as pessoas vivenciam nos templos, tentando atrair o público que assiste aos programas televisados, para experimentar a eficácia dessa “amizade”. Ele diz para o público que ele quer ser seu amigo, que quer falar com eles, que tudo o que ele quer é ajudá-los, que está esperando por eles e que tem o poder de acabar com os seus problemas. E desenvolve um diálogo pessoal com o telespectador que antecipa a possibilidade de um diálogo “real”:

“Bueno, amigo, amiga, que tal vez al ver estos testimonios usted dice: `Pastor, yo estoy sufriendo lo mismo que estas personas sufrieron, yo soy una persona, Pastor, que incluso he pensado en quitarme la vida, que

³⁶ Palavra de origens itálica, que faz parte do lunfardo ou argot local e que significa “má sorte”, que atrai a “má sorte”.

he pensado en suicidio. He pensado en tentar... yo tengo esa idea fija, Pastor'. Mi amigo, mi amiga, es porque hay un encosto en su vida. ¿Qué es un encosto, pastor? Un encosto es un espíritu del mal, que influencia de mal, que se recuesta en uno, que si se acerca a uno queda recostado en uno para llevarlo al fracaso, a la derrota. Acompañe conmigo estas imágenes porque en seguida yo quiero hablar con usted que tiene deseos de suicidio. Yo quiero invocar a usted que justamente piensa en suicidio, yo quiero hacer una oración especial por usted. Usted es nuestro invitado especial."

Alguns outros trechos das falas dos pastores na TV apontam no mesmo sentido:

"Tal vez usted no tiene a nadie. Pero usted puede contar con nosotros, que estamos acá para eso. Si no estuviéramos preocupados por usted, podríamos estar en casa ahora y no hablando en la TV." (pastor Celso).

"Este amigo que le habla, este servidor suyo, estará esperándole el próximo viernes a las 19:30 hs....." (pastor Celso).

Não é apenas uma ajuda o que se oferece através da TV, mas também o consolo e a compaixão de um amigo. E um amigo é alguém em quem poder confiar, alguém com quem poder falar, alguém com quem ter um vínculo afetivo dos mais importantes no contexto uruguaio, onde grande parte da estrutura política está baseada nos laços da amizade: "Amigos son los amigos" reza o ditado popular.

A invocação da amizade não se contradiz com o que acontece entre pastores, colaboradores e fiéis nos templos, embora a relação que se estabelece entre eles não consiga preencher totalmente as amplas conotações do significado desse termo.

Nesses espaços de interlocução que são as instâncias de atendimento, as pessoas acham alguém que as escuta, que se preocupa por elas, alguém que, como coloca Corten, exprime através de um contato físico, um sentimento de compaixão. (CORTEN, 1996, p. 70)

“Vinieron hacia mi...”

“Me pusieron las manos en la cabeza...”

“El pastor me atendió, me tocó la cabeza...”

“Cuando el pastor se me acerco y me tocó la cabeza...”

Para o observador, esses contatos físicos ficam ainda mais espetaculares, porque os pastores e os outros colaboradores não se limitam a tocar as cabeças das pessoas de longe, mas colocando ambas as mãos nas suas cabeças, falam no ouvido das pessoas, estabelecendo uma proximidade, um contato corpo a corpo, muito parecido com um abraço.

Nesses contatos pessoais se exprime uma experiência física, uma transferência para o corporal da experiência do contato com o sagrado:

“Yo siento que Jesús me abraza y me besa”.

“Es algo maravilloso. Una luz maravillosa que te envuelve, te abraza”.

Um abraço divino que se atualiza no contato físico com os “homens e mulheres de Deus”, com os outros, os “amigos”.

Nestes espaços de interlocução entre pastores, obreiros e fiéis aparecem complexas combinações e trocas simbólicas que incluem narrações míticas, narrações biográficas, intercâmbios de informação e uma intensa movimentação da afetividade que traz consigo consolo e compaixão para os fiéis e que, por vezes, abre outras possibilidades de sociabilidade e de relacionamento afetivo, que vão além do atendimento

Se nestes relacionamentos os quadros institucionais da Igreja estão sempre tentando traduzir as narrativas dos fiéis para fazê-las ingressarem na sua narrativa maior interpretando seus relatos a partir dos mitos da Igreja, também, através desses contatos, eles incorporam os modos de falar, as formas eficazes da comunicação, as cosmologias com as quais têm que lidar.

A dedicação de tempo e esforço a estes espaços de atendimento personalizado da Igreja no Uruguai, faz pensar em uma atenta avaliação das estratégias comunicacionais da Igreja em relação ao público alvo, altamente individualizado e ávido de ser escutado, atendido, acolhido e “abraçado”.

Capítulo 4 - Emoção, imaginário e experiência do sagrado no âmbito da IURD em Montevideu.

1- *“Y como se cumplieron los días de Pentecostés, estaban todos unánimes juntos.*

2- *Y de repente vino un estruendo del cielo como de un viento recio que corría, el cual hinchó toda la casa donde estaban sentados;*

3- *y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, que se asentó sobre cada uno de ellos.*

4- *Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, como el Espíritu les daba que hablasen.*

Hechos de los Apóstoles, Capítulo 2.

4.1 - “Não ver para crer” a realidade mágica do invisível.

No final de uma “Sessão de Sanidade”, os pastores e alguns dos colaboradores se ocupavam do atendimento dos fiéis, enquanto outros limpavam a sala gerando essa peculiar sensação de final de festa. Vários obreiros retiravam o “camino de sal”: um largo tapete de plástico coberto de sal grosso.

Enquanto esperava na fila para ser atendida pelos pastores, observava com fascínio a primorosa operação de desmontagem dos objetos sagrados. As vassouras varriam o sal consagrado derramado no chão que era depositado depois em prosaicas sacolas de plástico. A função pública tinha acabado e os objetos consagrados voltavam a sua qualidade inerte.

No entanto, os rituais de exorcismo e cura continuavam apesar de que o cenário do culto ia sendo desmontado.

Aqui e lá, gritos e sons estranhos, patadas no chão, pareciam não chamar a atenção das pessoas que ainda permaneciam na sala, esperando sua vez para serem atendidas: ¡Sai! ¡Queima! ¡Shhhht! ¡Shhhht!

Depois de uma espera de uns quinze minutos, Mariela, a obreira com quem eu tinha falado do meu trabalho e que me disse para esperar na fila, aproximou-se e me levou para o palco onde os pastores principais atendiam as pessoas.

O pastor Antonio me recebeu sentado em uma cadeira de alto respaldo, ornamentada e estofada em veludo vermelho. Outra cadeira semelhante me foi oferecida e sentei, de cara para o pastor. Ao nosso lado, o pastor Celso expulsava demônios de uma mulher cujo marido esperava por ela na platéia, com o bebê.

O pastor me cumprimentou com um aperto de mão e ficou esperando que eu falasse, numa atitude calma e tranqüila.

Apresentei-me e contei o que estava tentando fazer na Igreja: falar com as pessoas, com os pastores e que eu queria assistir às reuniões como observadora, com sua autorização.

“Todos pueden asistir al culto. La Iglesia está abierta para todo el mundo” respondeu com um sorriso.

“Sí” disse eu, “Pero yo quería asegurarme de que ustedes supieran cuáles son mis propósitos”.

“Lo importante es que usted está aquí. No importa por qué vino, sino que está aquí. Alguna razón la trajo, algún problema tiene que resolver” - respondeu, tentando fazer-me ingressar na sua própria narrativa.

“Es verdad, tengo que escribir una tesis” - falei, rindo.

O pastor Antônio riu também e logo depois me perguntou: “¿Usted cree en Dios?”

“No sé” respondi. “No entiendo bien el problema de la fe. Es lo que estoy investigando.”

“La fe no tiene explicación. Si quiere saber si Dios existe solo tiene que mirarse al espejo. ¿Quién puede haberla creado? Dios es la única respuesta. Él es el arquitecto, el ingeniero del mundo. No soy yo ni usted. Voy a hacerle una pregunta: si una vaca es negra y come pasto verde, ¿cómo es que da leche blanca?”

disse ele e ficou esperando minha resposta.

“Podrían darse muchas explicaciones. Supongo que la más sencilla es que Dios lo quiso así...”, respondi, sem muita convicção.

“Exactamente. Usted puede darle todas las explicaciones que quiera pero al final solo hay una: Dios. “

Perguntei-lhe como era que atuava o Espírito Santo, como era que se expulsavam os demônios. “¿El espíritu Santo entra en las personas?”

“Si usted lee la Biblia allí está muy claro”, falou-me.

“Si, pero la Biblia puede ser interpretada de muchas maneras...”

“No, no” respondeu enfáticamente. “Lo que está escrito en la Biblia es así. No se precisa interpretar nada. Está muy claro.”

“No está tan claro para mí” disse eu, provocando seu riso. “Todavía no entiendo la cuestión de la fe”.

“Se trata de creer en lo que no se ve. Es así de simple.”

“¿Por eso oran con los ojos cerrados?” perguntei-lhe.

O pastor Antônio sorriu e não respondeu.

Então perguntei de novo como era que conseguiam expulsar os demônios.

“Por la fe” respondeu com convicção.

“¿Por la fe de quién?”

“Por la fe mía. El Espíritu Santo actúa a través de mí. Pero la fe no se explica. Usted no va entenderlo si no lo practica. No va entenderlo sino con el espíritu. No con la mente, por más estudiada que sea.”

No final de nossa longa conversa, o pastor Antônio me avisa sobre a questão das entrevistas:

“Nosotros no damos entrevistas. Los pastores y los obreros no dan entrevistas, pero sí puede hablar con quien quiera, venir a la Iglesia y si quiere atenderse con los pastores también. Estamos a su disposición.”

Embora eu tivesse tentado estabelecer uma diferença explicando-lhe o propósito de minha presença na Igreja, não consegui afastá-lo de sua posição nem por um instante: ele estava lá para me atender, para me ajudar a encontrar uma solução no seu horário de atendimento. Ele me atendeu em consulta: “Usted asiste al culto en las mismas condiciones que los demás”, “Usted vino por alguna razón, no importa cuál” “Lo importante es que está acá”.

Aquela conversa não era para ele uma entrevista, mas uma consulta.

Para mim, era um espaço de interlocução que pela sua própria ambigüidade oferecia interessantes perspectivas.

Na sua negação de minha condição de pesquisadora, o pastor Antônio fez que eu ingressasse para seu discurso mítico como mais alguém que chegava à Igreja procurando a Deus, ao igual que os outros. Para compreender a questão da fé eu devia fechar os olhos da mente e abrir os olhos do espírito.

Mas como na sua pretendida leitura literal da Bíblia, “fechar os olhos da mente” significa na prática dos cultos “fechar os olhos” literalmente, fisicamente.

Em uma sessão “por la família” (quinta-feira), o pastor Fábio oficiava o culto sem microfone, devido ao escasso público. Pediu às pessoas para se aproximarem do altar e quase todos ficaram de pé na sua frente. Depois de cantar alguma canção, começou a falar:

“¡Cierren los ojos!”

“¡ Solo cierren los ojos!”

“¡No digan nada!”

“¡No digan nada!”

“Cierren los ojos.... cierren los ojos.... no digan nada”

Quando o silêncio foi completo e todos os olhos estavam fechados, começaram-se a ouvir algumas vozes de diferentes lugares; primeiro susurros, depois gritos: “¡Salgan!” “¡Salgan!” “¡Manifiesta!” “¡Ahora!” “¡Salgan de ahí!” “Ahora!” “Ahora”. Vindas de diferentes pontos, ouviam-se outras vozes: murmúrios crescendo até transformar-se em gritos, patadas no chão, e ainda mais gritos e clamores. Vozes, vozes, vozes aqui e lá. Uma experiência inquietante e assustadora.

Ao abrir os olhos por fim, aquelas vozes infernais ouvidas naquela penumbra branca, eram apenas pessoas gritando e batendo os pés no chão e pastores segurando suas cabeças, numa agitação que, pautada pela cadência da oração do pastor Fábio, ia voltando à calma lentamente.

Fechar os olhos é o primeiro passo para crer naquilo que não se vê: Deus e os demônios, os mundos invisíveis.

No seu livro “Os mistérios da fé” Macedo expõe seu conceito da fé nos seguintes termos:

“Ora, a fé é a certeza de coisas que se esperam, a convicção de fatos que se não vêem.” (Hebreus 11.1). De acordo com esta definição bíblica, a fé é algo real e palpável, mas, ao mesmo tempo, invisível. Assim é a fé. Ela mostra uma realidade de algo inexistente, ou seja, dá realidade às coisas invisíveis, considerando-as como se fossem objetos da visão física. (MACEDO, 2005, p. 15).

E na sua obra “Como fazer a obra de Deus” acrescenta:

Os nascidos da carne são carnis, e por não serem espirituais, não podem entender as coisas de Deus. Para eles, o que importa é o imediatismo, a visão dos olhos físicos, e não dos olhos espirituais. Mas os olhos físicos vêem apenas a matéria, e nada além dela. Enquanto isso, os nascidos do Espírito, que são espirituais, têm olhos para enxergarem muito além das coisas físicas. (MACEDO, 2005b, p. 22).

No entanto, nas experiências narradas pelas pessoas que falaram comigo, não é preciso ser “nascido do Espírito”, ou seja, ter recebido o Espírito Santo, para ter uma visão “além do mundo físico”.

A metáfora dos olhos abertos e fechados, tão utilizada na narrativa iurdiana é quase uma inversão simétrica do “ver para crer” empirista. Na verdade, na narrativa da Igreja, a fé consiste em “não ver para crer”, em fechar os olhos da razão que conduz à dúvida e abrir outros olhos para os mundos invisíveis, das luzes e das tebras, das legiões de demônios rebeldes em luta

contra as forças de Deus, dos espíritos malignos que se instalam nas pessoas ou que convivem com elas como presenças, vozes, dores, maus pensamentos.

Fechar os olhos para o visível e ingressar para um mundo intangível onde a fé “mostra uma realidade de algo inexistente, ou seja, dá realidade às coisas invisíveis” (MACEDO, 2005, p. 15). Se trocássemos o termo “fé” por “magia social” esta frase de Macedo poderia muito bem ser atribuída a Bourdieu. Em verdade, chama a atenção a transparência do discurso de Macedo: “uma realidade de algo inexistente”; algo que “dá realidade às coisas invisíveis”.

Nas performances cotidianas nos templos, a metáfora de “fechar os olhos da razão” é concretizada na realidade física de fechar os olhos corporais para ingressar num outro mundo de penumbras brancas, de vozes, de sons e de imagens evocadas. Um mundo do invisível que se povoa do imaginário fornecido pela narrativa da Igreja, misturado com aqueles imaginários que o precedem nas trajetórias particulares dos fiéis.

“Cuando cierro los ojos, en la oración, y siento la voz del pastor, y los otros que oran y gritan, siento una gran agitación al principio, me salta el corazón, y oro con fe, hasta que empiezo a ver una luz, que es Jesús, que viene hacia mi y me abraza y me besa. Entonces, cuando termina la oración, ya siento una gran paz, una alegría inmensa.” (Maria).

“Estaban haciendo la oración, incluso estaba parada en el frente, y yo no sé si sería por el ruido... no sé, sentía como que me ahogaba, y de repente ¡ pum ! me fui al suelo. Después me ha pasado otras veces, de estar haciendo la oración y siento esos mareos [...] yo creo, pienso que debe ser algún demonio... esos demonios que el pastor me dijo que yo tenía.” (Anita)

Fechar os olhos, prescindir do sentido da visão abre as portas para o imaginário que, guiado pela cadência da pregação dos pastores que alterna momentos de fortes clamores e invocações com outros de suave harmonia, faz com que as emoções que agitam as pessoas afluam sob a forma de pranto, vertigem, demônios, culminando na paz da presença de Deus.

Mas, “fechar os olhos” para alguns fiéis pode ter um significado mais prosaico.

Raquel assiste à Igreja há dois anos, depois de ter transitado por várias igrejas (Bautista, Evangélica, Católica, Dios es Amor) acabando sempre por se desiludir. Na sua última experiência na Igreja Dios es Amor, a decepção aconteceu quando seu primeiro marido morreu e não achou consolo nela. Segundo seu relato, eles (os pastores da igreja) não se preocuparam nem com seu marido quando estava doente, nem com ela quando ficou viúva.

Depois de seu segundo casamento, seu marido perdeu o emprego e começaram a assistir à IURD para tentar resolver esse problema, mas sempre com o receio de se decepcionar novamente: “Yo tengo fe en Dios, pero no en los hombres”. Portanto, ela e seu marido assistem à Igreja, mas evitam o relacionamento com outros. Fazem as correntes, perseveram nos votos e propósitos e contribuem com dinheiro regularmente. Sua fé aparece muito associada ao conceito de “sacrifício” econômico pregado pela Igreja e sua preocupação com o dinheiro:

“Al principio no me gustaba mucho porque eran muy agresivos con lo de la plata. Parecía un remate. Cuando estaba el pastor Laurindo. En esa Campaña del Santuario, que es la más importante, recaudaron mucha plata. Venían guardias de seguridad para llevarse la plata. Policías de choque contratados. Era mucha plata que recaudaban. Ahora son más

delicados, pero la gente pone igual. Yo hago las cadenas y no quiero saber más nada, porque ya me decepcioné mucho del hombre. No sé como serán (los pastores), pero tampoco quiero saber. Prefiero no ver porque sino...”.

Raquel prefere não ver, “porque senão...” Não ver como é que a Igreja funciona, como são os pastores, o que acontece com o dinheiro, não saber, não ver para poder crer.

Fechar os olhos na oração, mas também fechar os olhos para não ver as coisas da Igreja e dos pastores de que poderia não gostar, não ver aquilo que os homens podem ter de ruim, aquilo que poderia fazer com que ela se decepcionasse mais uma vez.

“Fechar os olhos”, uma metáfora polissêmica na doutrina da Igreja, na prática dos cultos, na vida das pessoas: não ver para crer.

4.2 - Experiências de transe e visões

Como já se tem colocado nos capítulos precedentes, a Igreja Universal põe em jogo os recursos de uma máquina narrativa do sucesso que se vale de um núcleo mínimo de crenças constituído em torno a uma luta entre o bem e o mal, Deus e os demônios. Uma luta que se exprime nos corpos das pessoas, mas que tem seu lugar nas regiões do invisível, do imaginário e das emoções.

Desde que as pessoas começam a incorporar as mitologias que a máquina narrativa da Igreja movimenta, diversos aspectos de suas vidas adquirem novos significados, reinterpretando o passado, o presente e até o

futuro sob uma nova luz que maiormente significa o ingresso de forças invisíveis ativas nas suas vidas.

Fechando primeiro os olhos físicos nos cultos para acabar enxergando as maravilhas desses mundos invisíveis, habitados por forças que os olhos não vêem, mas que são ativas e poderosas, capazes de obrar sobre os corpos e as vidas das pessoas, capazes de “roubar”, “matar”, “arruinar”; ou “libertar”, amar e “prosperar”, trazendo paz e felicidade.

Na performance da máquina narrativa iurdiana, coloca-se a transição entre o mundo visível e o invisível. E o poder da palavra para efetuar esse trânsito, na sua invocação do imaginário.

Com a transparência que atravessa o discurso iurdiano, o pastor Celso disse claramente:

“Hay que tener mucho cuidado con las palabras. Porque así como uno dice, así acontece.”

Mas o poder da palavra não reside apenas na sua literalidade, mas também na sua expressão. Nas circunstâncias em que é dita, quem a diz, como a diz, e onde a diz.³⁷

“A mi lo que más me gusta es cuando el pastor predica. Ahí es cuando más me gusta, porque presto mucha atención a lo que él dice. Como trasmite la palabra. Marcos es una persona que tiene adentro un poder de

³⁷ “Intentar comprender lingüísticamente el poder de las manifestaciones lingüísticas, buscar en el lenguaje el principio de la lógica y de la eficacia del lenguaje de institución, equivale a olvidar que la autoridad llega al lenguaje desde afuera, como lo recuerda concretamente el skeptron que, en Homero, se tiende al orador que va a tomar la palabra. Como máximo, el lenguaje se limita a representar esta autoridad, la manifiesta, la simboliza: en todos los discursos de institución, es decir, de la palabra oficial de un portavoz autorizado que se expresa en situación solemne con una autoridad cuyos límites coinciden con los de la delegación de la institución, hay siempre una retórica característica. Las características estilísticas del lenguaje de los sacerdotes y de los profesores y, en general, de todas las instituciones, características tales como la rutinización, la estereotipación, y la neutralización, proceden de la posición que ocupan en un campo de competencia como depositarios de una autoridad delegada.” (BOURDIEU, 1985, p. 67-69).

transmisión fabuloso. Yo lo siento orar, en las audiciones de noche acá, y las que hace en la Iglesia, y te puedo decir que te llega hasta el último rincón del alma. Me conmueve, si, sinceramente, porque lo hace con esa devoción, con esa... Tanto Celso como Marcos, bueno Emiliano también llegaba muchísimo, la palabra de él." (Anita).

"Ah! El pastor Santos era maravilloso, una gran persona, ¡Qué bien hablaba!" (Mara).

Porém, o poder da palavra não é exclusividade dos pastores. Eles ensinam as pessoas a "determinar":

"Ellos acá te enseñan a determinar. ¿Sabes lo qué es eso?" disse Mara um dia.

"Es que cuando vos querés una cosa, tenés que orar con fe y pedir, y eso pasa. Acá en la Iglesia , pero también en cualquier situación. En el baño si querés. Por ejemplo, si hay una discusión en tu familia. Vos podés encerrarte en el baño y orar con fe: `en el nombre de Jesús, que termine esta discusión, que se calmen, Señor, te pido que dejen de discutir...´, y así seguís... Y vas a ver que cuando salís, ya se calmaron. Es muy fuerte el poder de la oración, y si vos oras con determinación, las cosas pasan."

"¿Por la fe de la persona?" perguntei-lhe.

"Si, es tu fe la que obra."

"Yo creía que era el Espíritu Santo..."

"Si, claro. Pero el Espíritu obra por tu fe."

Porém, essa crença no poder das palavras que se exprime na oração está indissolúvelmente ligada às representações que as pessoas fazem do invisível, mundos povoados de sombras, presenças estranhas, bichos horríveis que rondam pela casa, mas também, a presença luminosa de Deus, a imagem de Jesus e o sopro do Espírito Santo:

Perguntei a Mara como ela imaginava os demônios que por vezes manifestava.

“No sé, no me los imagino. Pero no sé, como una sombra, como una cosa oscura. No me gusta la gente que se viste de negro. Pero no sé, es una cosa tan horrible que... no sé... no me lo quiero ni imaginar. Como una sombra negra. Al que sí me imagino es a Dios. ¡Ahhh! Es una cosa maravillosa. Es todo blanco y resplandeciente; y le sale una luz dorada, como rayos de oro. Es como una luz maravillosa que te emociona, te envuelve, te abraza. Es algo indescriptible, no te lo puedo explicar bien con palabras.”

Anita os descreve assim:

“Yo como que miro, estoy acostada y miro como si lo veo allá (assinala com a mão um canto no teto). [...] Yo cuando empecé a mirar el programa en la televisión, que pasaban la Campaña de Israel, y todo eso, que aparece Jesús, con el cabello largo, los ojos bien celestes, yo digo: `Pero Jesús tiene que ser así, con los ojos bien celestes, el cabello así... [...] Yo le doy gracias y Jesús está conmigo en todo momento. Si estoy en el dormitorio, miro al techo como si Él estuviera allá.”

“Si, no porque a veces pienso que está en el costado, que está por ahí en la casa... que... ¿no?, una presencia...”

“Bueno, yo le llamo Lucifer”.

“Como una persona, como si fuera como un animal con cola. No sé por qué me lo imagino así ¿no? Como un animal, como si fuera un animal con una cola larga. Una cosa fea. No te sé explicar porque no sé. Un animal con orejas, con... Como uno ha visto dibujado a veces el demonio ¿no? Como una bestia.”

Imagens e representações por vezes fornecidas pela Igreja, mas que se ancoram nos imaginários que as precedem nas vidas das pessoas.

Imagens que cobram vida, que se tornam ativas pela invocação feita através da palavra, na performance polivalente da máquina narrativa iurdiana.

“Yo vi a Jesús”, disse Juan.

“Yo tuve una visión de Jesús. Y habló conmigo. Tuve una intoxicación, pero los médicos me dijeron que no tenía nada, pero yo tenía como una parálisis, no me podía mover bien... Yo le pregunté al médico `¿y lo que yo vi?’ Y él me dijo que eso estaba fuera de sus conocimientos. Pero yo vi a Dios en una nube, y él me habló.”

¿Y como era? perguntei-lhe.

“Como está... como en la imágenes. Todo vestido de blanco y luminoso...”

“¿Y qué le dijo?”

“Me dijo que si quería sufrir me quedara acá.”

“¿Acá dónde?”

“Vivo, en la tierra. Porque el mundo es el que está mal. No es el creyente. Es que el mundo si no lo arregla Dios no lo van a arreglar los hombres. Pero éstos de acá (o pessoal da Igreja), no me creen.”

4.3 – Mundos visíveis. Uma aproximação à IURD em Uruguai através do desenho.

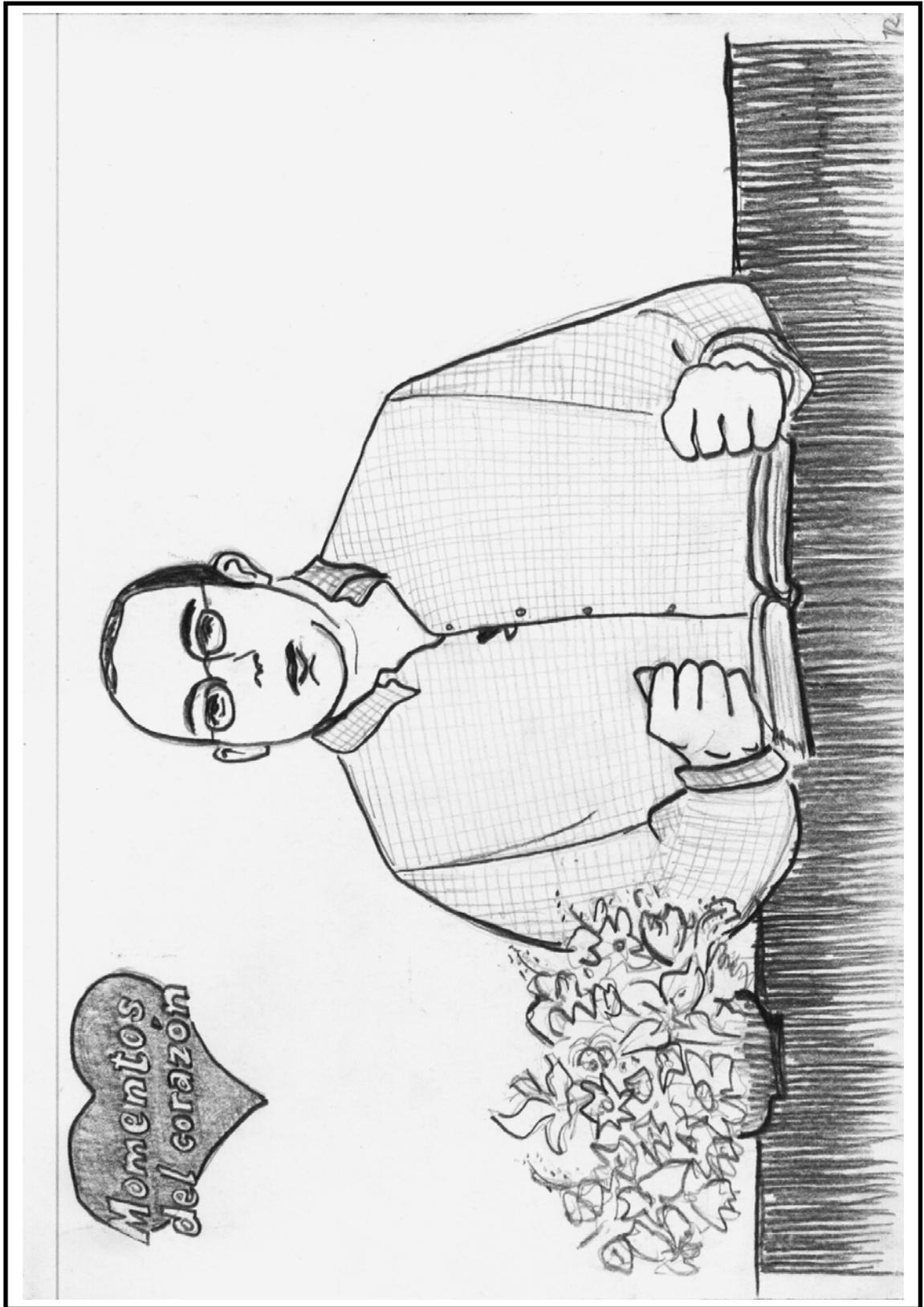
Com já foi colocado anteriormente, a máquina narrativa da IURD não se vale unicamente da linguagem para por em prática suas performances, rituais de consagração, exorcismos, batismos, curas e bençãos, mas utiliza estrategicamente a luz, o som, os cenários, os objetos, o contato físico e até a vestimenta como elementos indispensáveis para a re-encenação dos dramas bíblicos e o resto das suas performances rituais.

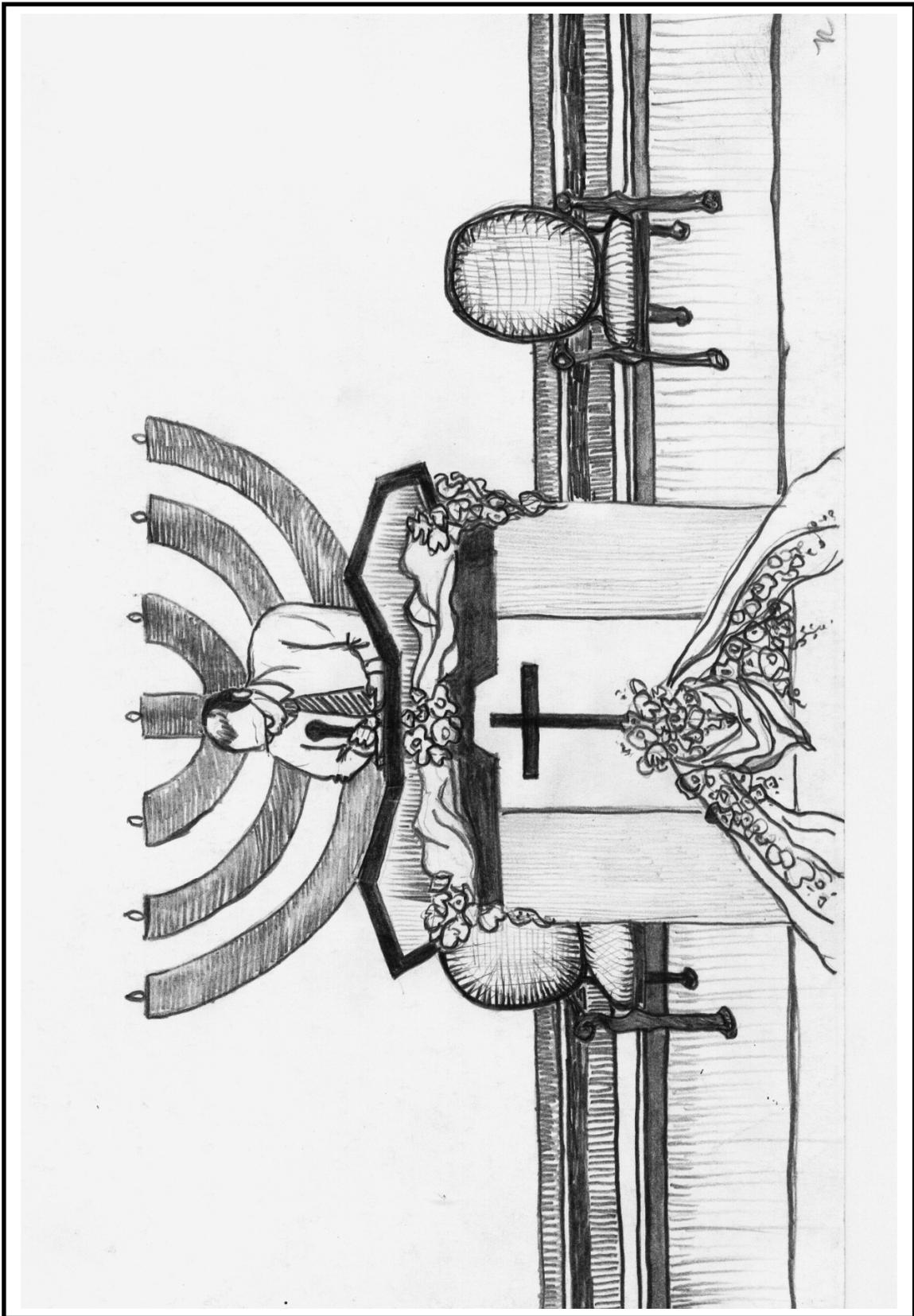
Considerando que também nas experiências de vida das pessoas esses elementos extralingüísticos apoiam-se fortemente em imagens, apresentou-se como interessante à possibilidade de incluir o recurso da imagem na construção desta narrativa.

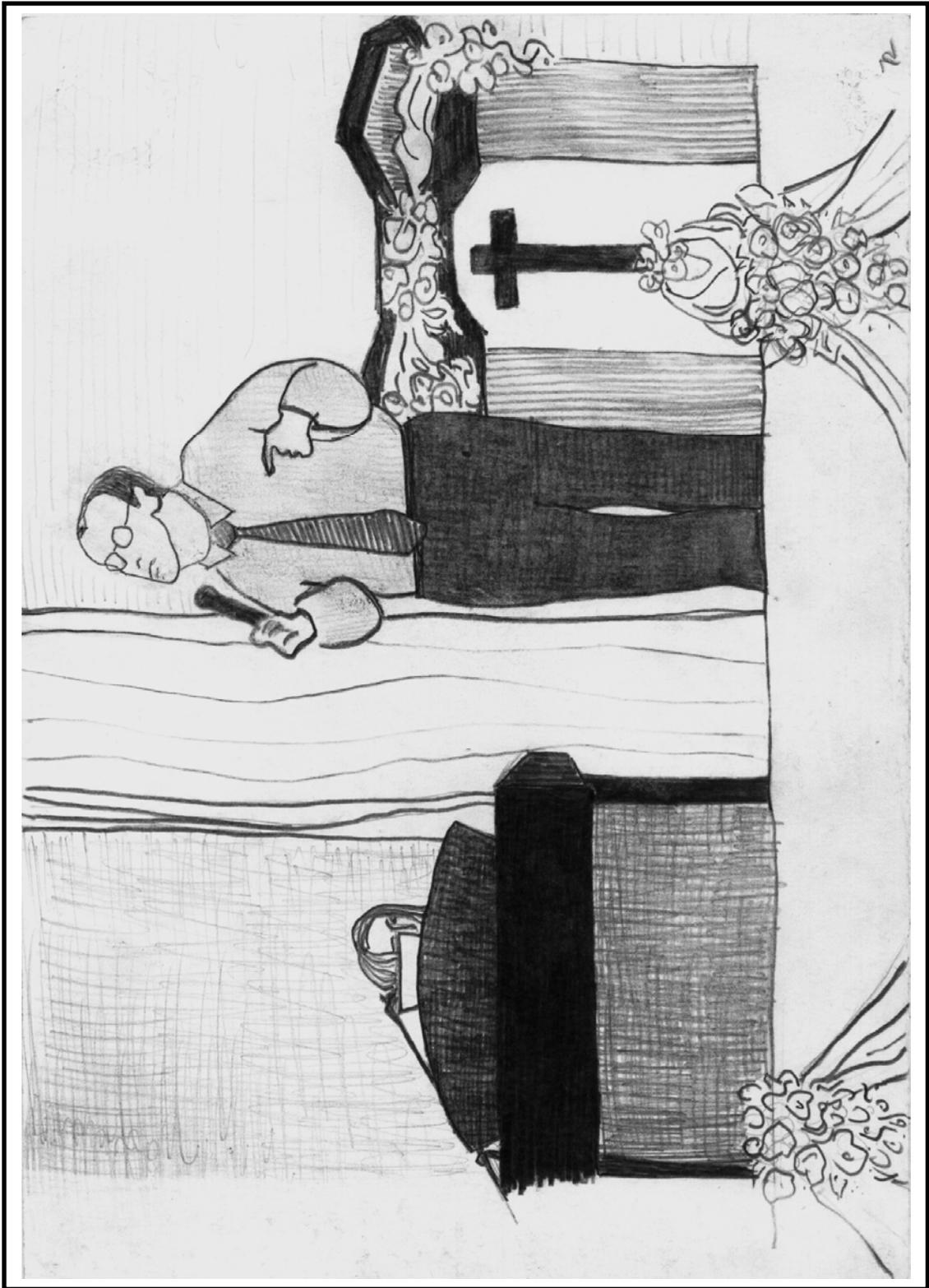
Há no desenho uma operação de montagem que se produz num tempo diferente e posterior às cenas representadas, que estabelece uma nova ordenação narrativa do tempo, um ritmo, uma sucessão de planos e um dinamismo interno, que reinterpreta o tempo da ação.

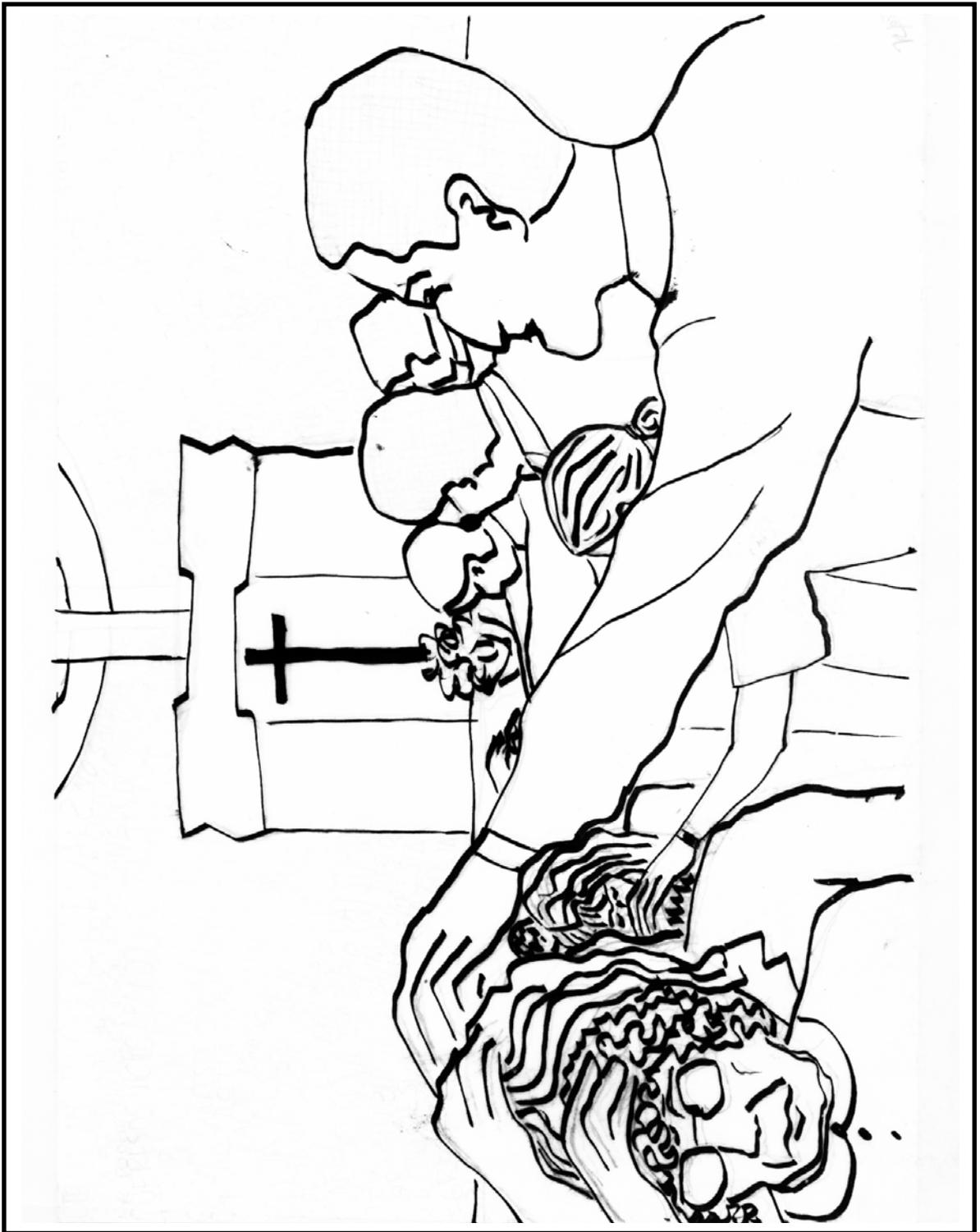
Os desenhos aqui apresentados pretendem conformar uma narrativa visual onde a singularidade de cada uma das cenas representadas, sem seguir uma seqüência cronológica lineal, “signifique” solidariamente com as outras.

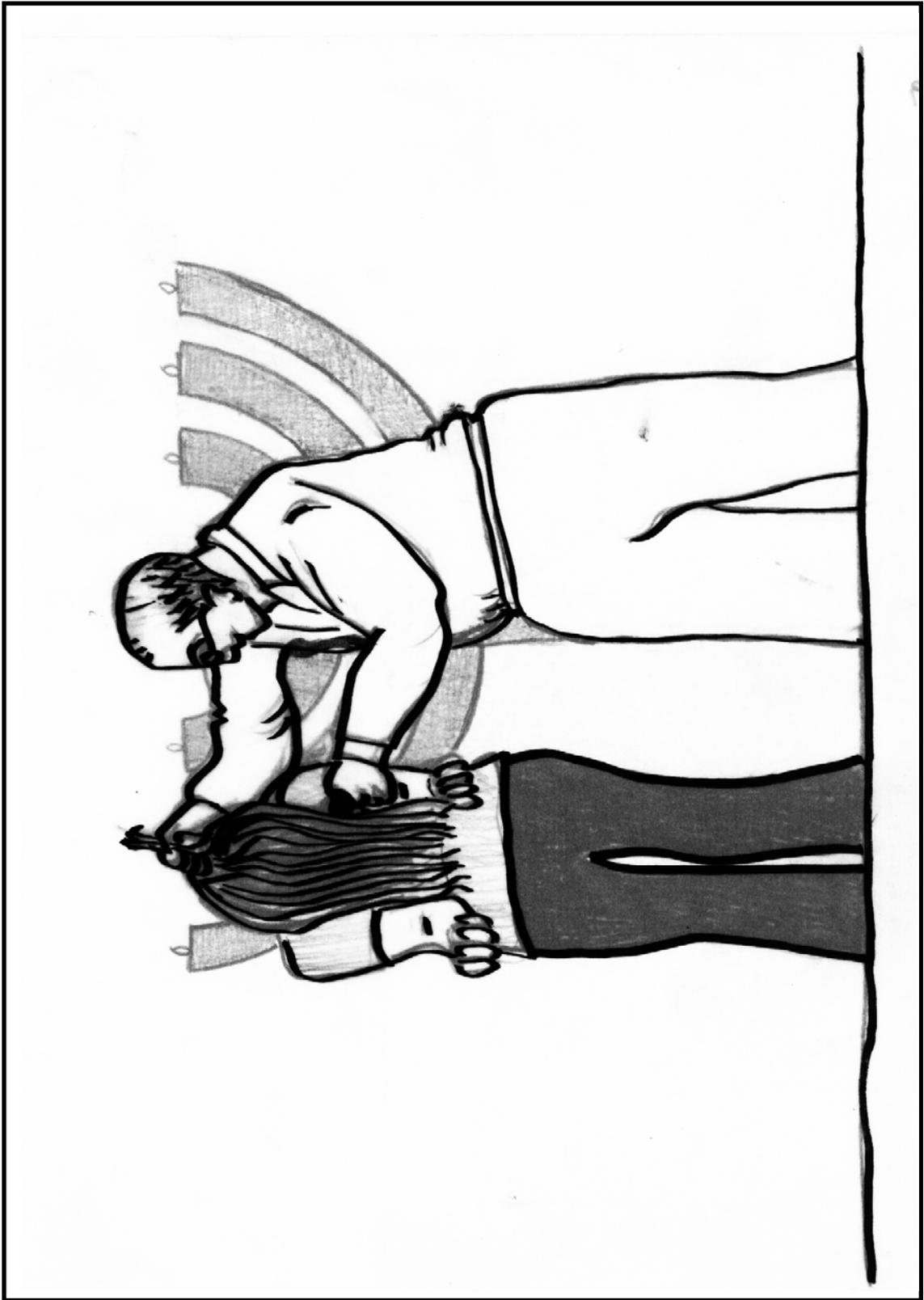
Expressão estética subjetiva, representação gráfica, verossímil alegoria, o desenho etnográfico apresenta-se como uma operação de trabalho conjunto da mão, da imaginação criadora, da memória e da composição formal, que no caso, poderia considerar-se como mais uma forma de interpretação - representação sobre as práticas da IURD em Uruguai.







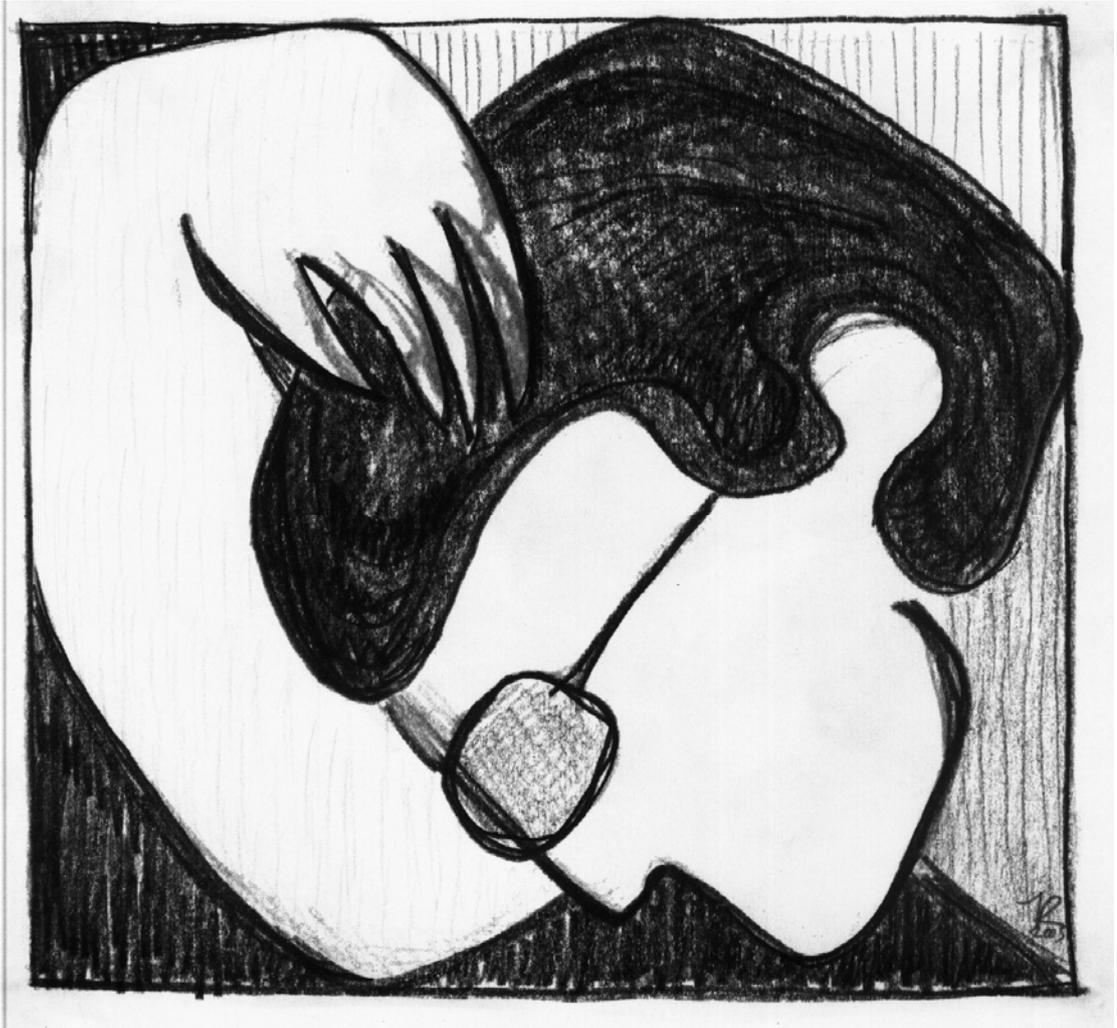












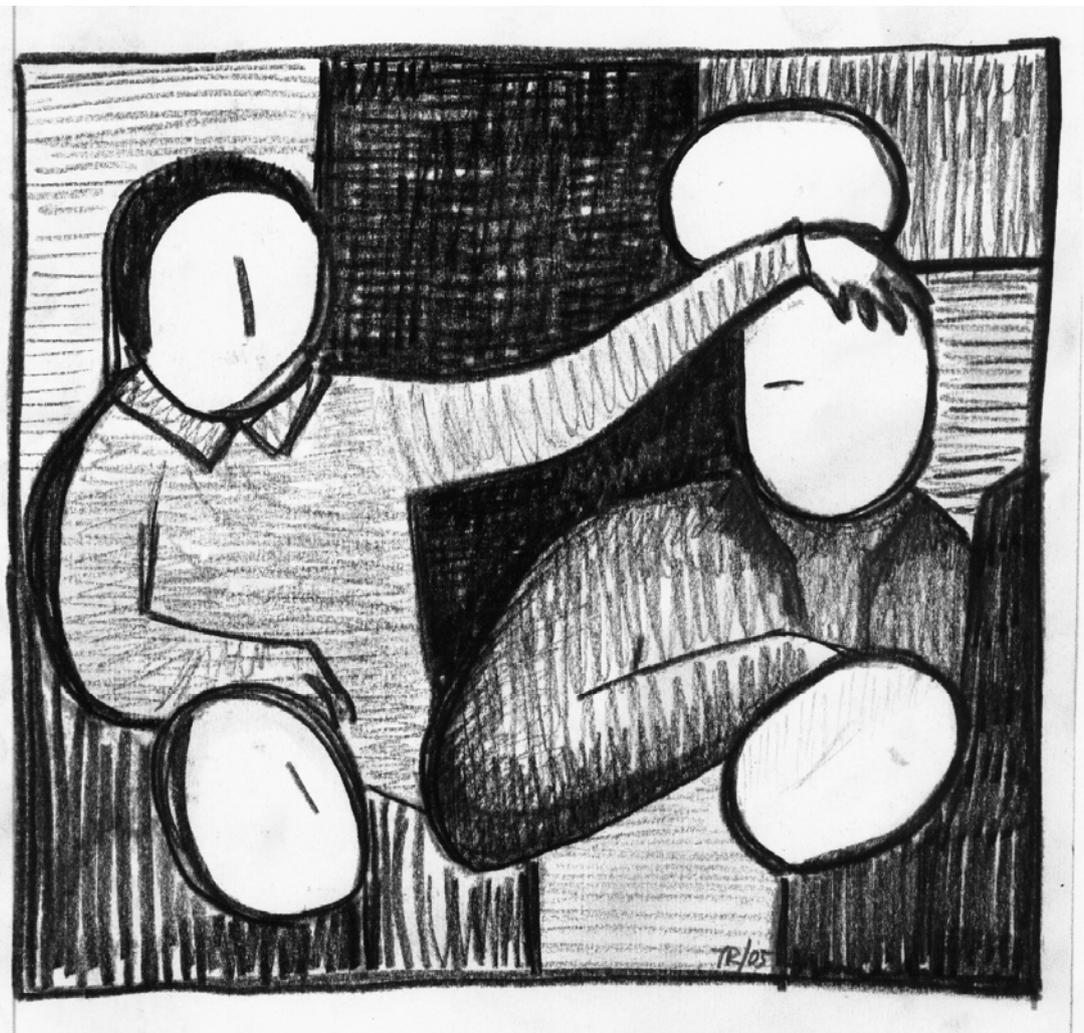






Co
ncl
us
õe
s

Te
nta



mos até aqui explorar as formas em que a irrupção de uma narrativa-mestra como a da Igreja Universal consegue entrar em diálogo ou confrontação com as narrativas do Estado-nação uruguaio, as narrativas religiosas que a precedem neste país, e as próprias narrativas particulares dos seus fiéis locais, procurando representar através de nosso texto, -uma inevitável alegoria-³⁸

³⁸ "... trato a própria etnografia como uma performance com enredo estruturado a través de histórias poderosas. Encarnadas em relatos escritos, tais histórias simultaneamente descrevem

algumas das maneiras em que estas diferentes narrativas se entrecruzam, opõem-se, misturam-se, ou apenas se articulam em determinados pontos de inflexão.

O eixo colocado no problema das narrativas, apresentou-se como eficaz fio condutor para uma temática que atinge tanto a intimidade das pessoas, tais como os aspectos relacionados com a fé, as crenças e as práticas religiosas, quanto as narrativas-mestras que sustentam uma poderosa instituição religiosa como a IURD e as que deram lugar ao nascimento de uma nação, as mitologias do Estado-nação uruguaio.

De outra parte, escolher a narrativa como conceito chave da etnografia aqui apresentada habilita, em termos teóricos, a introdução do tempo como fator relevante, não só nas vidas das pessoas, mas na própria construção deste texto, que tenta assim afastar-se da unidimensionalidade a que o reduziria uma exclusiva ligação com a palavra e o signo.

Seguindo as teorias de base de Ricoeur³⁹, o “sentido” que tanto as pessoas quanto nós procuramos se acha na oração e no discurso, um sentido que já é parte da narrativa, que supõe uma temporalidade, e que por sua vez, produz uma temporalidade.

acontecimentos culturais reais e fazem afirmações adicionais, morais, ideológicas e mesmo cosmológicas. A escrita etnográfica é alegórica tanto no nível de seu conteúdo (o que ela diz sobre as culturas e suas histórias) quanto no de sua forma (as implicações de seu modo de textualização).” (CLIFFORD, 1998, p. 63).

³⁹ “O desafio é pois o processo concreto pelo qual a configuração textual faz a mediação entre a prefiguração do campo prático e sua refiguração pela recepção da obra. Aparecerá corolariamente no termo da análise, que o leitor é o operador por excelência que assume, por seu fazer – a ação de ler- a unidade do percurso de mimese I à mimese III, através de mimese II [...] É construindo a relação entre os três modos miméticos que constitui a mediação entre tempo e narrativa. É essa própria mediação que passa pelas três fases da mimese. Ou, em outros termos, devo estabelecer o papel mediador da tessitura da intriga entre um estágio da experiência prática que a precede e um estágio que a sucede.[...] Seguimos, pois, o destino de um tempo prefigurado em um tempo refigurado, pela mediação de um tempo configurado.” (RICOEUR, P. 1994. p. 87)

Se a “mimese II” de que fala Ricoeur é “a configuração textual que faz a mediação entre a prefiguração do campo prático e sua refiguração pela recepção da obra”, a composição dessa intriga, dessa narração, “está enraizada numa pré-compreensão do mundo e da ação: de suas estruturas inteligíveis, de suas fontes simbólicas e de seu caráter temporal”, (RICOEUR, P. 1995. p. 88).

A proposta teórica de Ricoeur põe em jogo a dimensão simbólica do campo da prática, na qual encontra ancoragem a composição narrativa para efetuar sua transposição poética: “Se, com efeito, a ação pode ser narrada, é porque ela já está articulada em signos, regras, normas: é desde sempre, simbolicamente mediatizada” (RICOEUR, P. 1995. p. 91).

Segundo Ricoeur, o símbolo não se esgota no nível semântico, mas considera um nível anterior. O símbolo está ligado ao cosmos, de tal forma que “...lo que pide ser llevado en símbolos al lenguaje, pero que nunca pasa a ser lenguaje completamente, es siempre poderoso, eficaz, enérgico.” (RICOEUR, 1995a, p.78).

Estes pressupostos teóricos permitem assim trabalhar com as narrativas sem prescindir dos aspectos extralingüísticos nos quais enraízam e que por vezes fazem parte das próprias máquinas narrativas que nos ocupam.

Se o símbolo não se esgota na sua qualidade semântica (ligada à língua ao nível da frase) é possível considerar as narrativas na sua múltipla dimensionalidade e expressividade, as narrativas dentro das narrativas, e estas nos seus processos de ida e volta desde e até aquele nível pré-semântico que colocava Ricoeur.

Os aspectos relativos ao corpo, às emoções, aos imaginários ancorados na tradição e à imaginação criadora acham seu lugar nas narrativas se considerarmos o símbolo como unidade de análise.

Para Ricoeur o símbolo é bidimensional (semântico e pré-semântico). Entre estas duas dimensões do símbolo, a metáfora aparece como uma ponte: “Las metáforas son sólo la superficie semántica de los símbolos, y deben su poder de relacionar la superficie semántica con la presemántica que yace en las profundidades de la experiencia humana...” (RICOEUR, 1995a, p. 82).

Na performance da máquina narrativa iurdiana, o uso da metáfora estabelece essa mediação da que falava Ricoeur, através de um discurso transparente que devém num transito de ida e volta entre o visível e o invisível, entre o “mundo da matéria” e o “mundo do espírito”, uma das tantas dicotomias que essa narrativa exprime.

Mas se “a palavra não precisa ser interpretada” segundo a narrativa desta Igreja, as metáforas que ela produz, conduzem as pessoas para mundos imaginários heterogêneos, por vezes já moldados pela própria narrativa da Igreja, mas também para outros onde essa narrativa se mistura em formas variadas com outras que a antecedem.

De outra parte, as narrativas podem considerar-se como criadoras de realidade, seja ao nível do discurso como postula Bourdieu, seja também através dos aspectos extralingüísticos, como acontece com a máquina narrativa da IURD que na sua performance, põe em jogo objetos, estética, e fundamentalmente, os corpos das pessoas.⁴⁰

⁴⁰ Maria Julia Carozzi, na sua análise do hábitus académico que devém numa distinção entre “crença” e “prática” religiosa coloca o seguinte: “Si, como sugiere Bourdieu (1991), al menos parte de la efectividad de los rituales consiste en la instalación de unos montajes verbo-motores que permiten generar ciertos estados con sólo poner al cuerpo en cierta posición,

A abertura para o imaginário que a máquina narrativa iurdiana faz coloca a questão dos rituais como “processos imaginativos” (RABELO; RIBEIRO; ROCHA. 2002. p. 95). Segundo estas autoras,

Em primeiro lugar a imaginação se desenvolve em contextos que pressupõem processos de orientação mútua: repousa em um campo de significados compartilhados, abrindo nele e comunicando através dele certas possibilidades de ser. Isso só é possível porque o sujeito da imaginação não é uma mente, consciência ou subjetividade soberana, mas o sujeito/corpo da ação, engajado com outros em uma atividade – ritual – que é fundamentalmente pública. A imaginação é um modo de engajamento corporal. É uma compreensão lograda com os sentidos; de fato, com o campo unificado dos vários sentidos que é o corpo (Merleau-Ponty 1994). (RABELO; RIBEIRO; ROCHA. 2002. p. 95).

A narrativa-mestra da Igreja movimenta recursos que incluem esses processos imaginativos engajados com o corpo, encenando nas suas performances uma teodicéia de guerra onde a luta final tem lugar nos corpos dos fiéis.

Nas próprias narrativas particulares das pessoas, a abertura para o imaginário que a Igreja propicia, exprime-se na mobilização de emoções que se manifestam sob metáforas sensoriais e corporais (abraços, beijos, visões, sensações físicas) dentre outras.

A ênfase colocada por Corten na emoção como fator característico deste tipo de igrejas, a mobilização das emoções, a compaixão e o consolo⁴¹, parece

podemos concluir que los rituales modernos, en los que todos quienes producimos discursos hemos participado innumerables veces, tendrán probablemente el efecto de que cada vez que nos sentemos quietamente, nos veamos compelidos a producir un discurso, ya sea que lo pronunciemos y lo escribamos o simplemente lo imaginemos.” (CAROZZI, M.J. 2002. p.84-85).

⁴¹ “No pentecostalismo das diferentes vagas, constatamos experiências emocionais diversas. A propósito de `falar em línguas´ e do `exorcismo´, as emoções parecem mais fortes e menos gratuitas. No em tanto, olhando para além do espetáculo, é sempre o aspeto emocional que

confirmar-se nas narrativas que temos coletado entre alguns dos fiéis desta Igreja no Uruguai, onde -dentro dos recursos fornecidos pela máquina narrativa geral da IURD- a afetividade do contato pessoal entre pastores e fiéis aparece como uma das estratégias mais eficazes de sua adaptação local.

De acordo com Corten, Dozon e Oro, mais do que um “reencantamento” dentro do campo religioso uruguaio, a máquina narrativa da IURD parece introduzir, com sua movimentação das emoções, uma transformação do religioso que, através deste tipo de estratégias narrativas, torna-se “ativo”, e por tanto atrativo, em comparação com tradições religiosas “passivas”:

O religioso encontrava-se anteriormente inscrito em uma ordem tradicional. Parecia passivo. Hoje, o religioso é ativo. Dessa forma, haveria antes transformação do religioso do que ressurgimento. O fenômeno da Igreja Universal traduz de maneira bastante exemplar essa transformação. O desencanto alardeado por todas as teorias da secularização não se realiza, como se a racionalização não conseguisse dar uma resposta àquilo que a bloqueia. (ORO; CORTEN; DOZON, 2003, p.14).

Nas próprias narrativas de trajetórias de vida das pessoas, aparece como fator importante essa “destraditionalização” de sua religiosidade ao ingressar para a IURD. As mesmas forças sobrenaturais tradicionais (fundamentalmente católicas, mas também afro-brasileiras, evangélicas, etc.) aparecem sob a nova adesão religiosa, como forças ativas nas suas vidas.

Porém, em todos os casos trata-se de pessoas com um passado religioso, crentes cuja religiosidade muda, se transforma, se “ativa”, mas que portaram sempre algum tipo de religiosidade.

prima. Não podemos, no entanto, limitar-nos a repetir que tudo se resume num ‘júbilo fusional’. Há formas de emoção como a compaixão e o consolo que têm um caráter menos a-histórico.” (CORTEN, 1996, p. 65).

No desenrolar desta pesquisa não conseguimos achar nenhuma pessoa fiel da Igreja Universal sem um passado religioso anterior a sua atual adesão.

No entanto, não poderíamos afirmar que não existam dentre seus fiéis pessoas com um passado ateu, ou simplesmente, sem nenhuma experiência religiosa anterior.

A propósito do processo de conversão temos adotado uma perspectiva que Mafra chama de “conversão minimalista” (MAFRA, 2000, p. 3). Esta escolha teórica tem a ver com o foco colocado nas narrativas particulares das pessoas.

Deste ponto de vista, da análise destas narrativas surge que a imbricação das trajetórias particulares dos fiéis com a narrativa maior da Igreja é um processo que, se bem por parte da Igreja propõe uma mudança radical nas pessoas, estas articulam com aquela narrativa maior do jeito que melhor satisfaz suas necessidades.

Poderíamos dizer que se a Igreja propõe, as pessoas dispõem, dentro de certos limites. Mas a acomodação dos tempos, a escolha dos pontos de articulação com a narrativa da Igreja e o grau de engajamento com as esferas institucionais, fica por conta das pessoas.

Porém, estas possibilidades na diversidade das adesões, são abertas pela “plasticidade” do discurso iurdiano, que por outra parte, não deixa de insistir na sua doxa: a perseverança, a luta contra o demônio e o sacrifício do dízimo como prova da fé.

De outra parte, na sua adaptação local, a máquina narrativa da IURD se depara com um público altamente individualizado que carrega consigo as máximas de uma outra narrativa maior: a do Estado-nação uruguaio.

Se estas mitologias do Estado-nação não conseguem já colmar as expectativas dos indivíduos-cidadãos, deixando o campo aberto para a introdução de outros discursos mais satisfatórios para estes indivíduos, por outro lado, arraigam nas profundezas da constituição da subjetividade desses indivíduos que se percebem a si mesmos como inalienavelmente únicos e livres perante o Estado e os outros.

Porém, na sua adaptação local, a máquina narrativa da IURD consegue lidar com esta classe de indivíduos a partir de uma atenta observação do contexto cultural local e do estreito intercâmbio que se estabelece entre seus quadros institucionais e o público nas instâncias do atendimento, além do fato de contar com vários pastores e colaboradores uruguaios.

Portanto, dentre os recursos que a Igreja global movimenta, a escolha do atendimento personalizado do público e a modalidade de falar dos pastores que incorporam as sutilezas da língua vernácula apresentam-se como estratégias privilegiadas de adaptação local.

Bem que mediatizadas pela adaptação televisiva, estas estratégias que se dirigem aos indivíduos “como amigos”, são também colocadas em prática na TV.

O uso da mídia (TV, jornais, rádio) é fundamental no Uruguai para atrair o público, mas também para manter uma continuidade, um contato permanente com aqueles que já assistem aos templos.

Este uso exaustivo da mídia, e principalmente da TV, é o fator mais importante na luta de representações que teve lugar em torno à legitimidade do uso do espaço público e dos limites que a língua legítima do Estado-nação

tinha imposto em relação à privatização do religioso e a seu uso exclusivo do espaço público.

Embora o Estado não tenha propiciado nem participado nessa disputa, a presença diária e continuada da Igreja na TV, percebida como uma transgressão dos antigos limites entre o público e o privado, colocou em cena suas velhas mitologias, através das denúncias de algumas lideranças das religiões afro-brasileiras.

Paradoxalmente, estas lideranças religiosas acabaram entrando para a arena política (pública) para defender os antigos limites entre o religioso-privado e o político-público, a sagrada laicidade do Estado.

No entanto, se a língua legítima ancorada ainda nas velhas mitologias do Estado-nação prevalece sobre as outras, exprimindo-se através da imprensa, das lideranças religiosas e das pessoas na rua, não consegue parar o avanço destas outras narrativas religiosas que já tem conquistado um lugar no seio da sociedade uruguaia.

A irrupção da Igreja Universal no campo religioso uruguaio -precedida no tempo por outras formas de pentecostalismo- tem resultado numa forte interpelação da língua legítima do Estado-nação com sua arraigada secularização e sua tradicional demarcação do espaço público reservado para si e a privatização do religioso.

Se foi meu propósito como pesquisadora construir um texto que, na forma de uma inevitável alegoria, conseguisse refletir no diálogo proposto entre eu e os outros aquele diálogo que na vida social faz alusão às duas “visões do mundo” que se querem contrapostas, uma língua legítima e outra deslegitimada, uma encantada (ou reencantada) e outra desencantada e

positiva, a experiência vivida neste mesmo diálogo, confirma e contradiz as próprias pretensões.

Se acaso fosse verdade que existem essas “visões do mundo” tão dramaticamente contrapostas; se acaso esses dualismos nos fossem ainda permitidos, onde ficaram seus limites?

REFERENCIAS

ACHUGAR, Hugo. La fundación por la palabra. In: ACHUGAR, Hugo (Comp.). La fundación por la palabra. Letra y nación en América Latina en el siglo XIX. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1998.

BARRAN, José Pedro. Iglesia Católica y burguesía en el Uruguay de la Modernización (1866-1900). Montevideo: F.H.C.E., 1988.

BARRAN, José Pedro e NAHUM, Benjamin. Batlle, los estancieros y el imperio británico. Tomo II, Montevideo: Banda Oriental, 1985.

----- Batlle, los estancieros y el imperio británico. Tomo III, Montevideo: Banda Oriental, 1986.

BAUSERO, Luis. Historia del Palacio Legislativo de Montevideo. Montevideo: Apartado del Tomo V de Anales Históricas de Montevideo, 1968.

BERGER, Peter. Perspectivas sociológicas. São Paulo: Editora Vozes, 1976.

BHABHA, Homi. Narrando la nación. In: FERNÁNDEZ BRAVO, Alvaro. (Comp.) Ed. Manantial, Buenos Aires, 2000.

----- The location of culture. London & New York: Routledge, 1994.

BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. Em: Revista Religião e Sociedade. Vol 17, Nº 1-2. Rio de Janeiro: ISER, 1996.

----- Males e malefícios no discurso pentecostal. In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES Regina e CRESPO Samira. (Orgs.) O mal à Brasileira. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1997.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

-----¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos. Madrid: Akal Universitaria, 1985.

CAETANO, Gerardo e GEYMONAT, Roger. La secularización uruguaya (1859 - 1919) Catolicismo y privatización de lo religioso. Montevideo: Taurus, 1997.

CAROZZI, Maria Julia. Creencias: lo que no es cuerpo para las ciencias sociales de la religión. In: Religião e Sociedade. Vol.22 Nº 1. Rio de Janeiro: ISER, Junho 2002.

CAROZZI, Maria Julia; FRIGERIO, Alejandro. Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos. In: FRIGERIO, Alejandro; CAROZZI, Maria Julia. El estudio científico de la religión a fines del siglo XX. Buenos Aires: Centro Editor de América latina, 1994.

CARVALHO, José Jorge. Um espaço público encantado. Pluralidade Religiosa e Modernidade no Brasil. In: Série Antropologia, UNB, N. 249, 1999.

CLIFFORD, James. Sobre la alegoría etnográfica. In: CLIFFORD, James y MARCUS, George (Eds.). Retóricas de la Antropología. Madrid: Serie Antropología, Jucar Universidad, 1991.

CORTEN, André. Os pobres e o Espírito Santo. O pentecostalismo no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

----- Miracles et obéissance: le discours de la guérison divine à l'Église Universelle. Social Compass, XLIV (2), 1997.

CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre; ORO, Ari Pedro. "Introdução". In: ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean Pierre (Orgs.) Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003.

DA COSTA, Néstor. "Lo religioso en la sociedad uruguaya". In: Geymonat, Roger (Org.) Las religiones en Uruguay. Montevideo: La Gotera, 2004.

DIAZ, Raúl. Personaje e identidad narrativa: una aproximación metodológica. In: Revista horizontes Antropológicos Nº 12. Cultura Oral e Narrativas. Porto Alegre: PPGAS, 1999.

DUMONT, Louis. Ensaio sobre o individualismo. Uma perspectiva antropológica sobre a ideologia moderna. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.

ELIAS, Norbert. A sociedade dos indivíduos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

FONSECA, Alexandre Brasil. "Igreja Universal: um império midiático". In: ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean Pierre (Orgs.) Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003.

FRESTON, Paul. Protestantismo e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment. Tese de Doutorado, UNICAMP, Campinas, 1993.

FRIGERIO, Alejandro. "Estabelecendo pontes: articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no Cone-Sul". In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Org.) Globalização e religião. Petrópolis: Vozes, 1997.

GARRARD-BURNET, Virginia "A igreja Universal nos Estados Unidos". In: ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean Pierre (Orgs.) Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003.

GEYMONAT Roger, Introducción In: GEYMONAT, Roger (Org.) Las religiones en Uruguay. Montevideo: Ed. La Gotera, 2004.

GUIGOU, L. Nicolás. A nação laica: religião civil e mito-práxis no Uruguay. Montevideo: Ed. La Gotera, 2003. Edición Electrónica: <http://www.antropologiasocial.org.uy>

----- Sobre cartografías antropológicas y otros ensayos. Montevideo: Ed. Hermes Criollo, 2005.

GUIGOU, L. Nicolás e ROVITTO BARRAGAN, Yamila. Más allá del Bien y del Mal: Iglesia Universal del Reino de Dios en Uruguay. In: GEYMONAT, Roger (Org.) Las religiones en Uruguay. Montevideo: La Gotera, 2004.

HELLEMANS, Staf. Secularization in a religiogeneous modernity. In: LAERMANS, Rudy; WILSON, Bryan & BILLIET, Jaak. Secularization and social Integration. Papers in Honor of Karel Dobbelaere. Leuven: Leuven University Press, 1998.

HOBBSAWM, Eric. Naciones y nacionalismos desde 1780. Barcelona: Crítica-Grijalbo, 1995.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropología estructural. Barcelona: Paidós, 1987

MACEDO, Edir. Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios? Rio de Janeiro: Universal Produções, 1987.

----- Os mistérios da Fé. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 2004a.

----- A Fé de Abraham. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 2004b.

----- Como fazer a obra de Deus. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 2005.

MAFRA, Clara. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. Revista Mana.Vol. 6 Nº 1. Rio de Janeiro: 2000.

MARIZ, Cecília. O demônio e os pentecostais no Brasil. In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina e CRESPO, Samira (Orgs.) O mal à Brasileira. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1997.

MARIANO, Ricardo. O reino de prosperidade da Igreja Universal. In: ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean Pierre (Orgs.) Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003.

ORO, Ari Pedro. Avanço pentecostal e reação católica. Petrópolis: Vozes, 1996.

----- Neopentecostais e afrobrasileiros: quem vencerá esta guerra? In: Guerra santa. Debates do NER Ano 1 N1, 1997.

-----“Introdução”. In: ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean Pierre (Orgs.) Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003.

----- Igreja Universal: um poder político. In: ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean Pierre (orgs.) Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003.

Periódico Afroamerindio umbandista ATABAQUE - 6º Año, 28 de marzo de 2004.

PI HUGARTE, Renzo. Transnacionalização da religião no cone-sul: o caso do Uruguai. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Orgs.) Globalização e religião. Petrópolis: Vozes, 1997.

----- La iglesia Pentecostal "Dios es Amor" en el Uruguay. Cadernos de Antropología N°9, Porto Alegre, 1992.

----- Los estudios sobre religión en Uruguay. In: Ciencias sociales y religión en el cono sur. Buenos Aires: CEDEAL, 1993.

PIÑA, Carlos. Sobre la naturaleza del relato autobiográfico. In: Anuário Antropologico 88. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1991.

RABELO, M; RIBEIRO, S, ROCHA, J. Comparando experiências de aflição e tratamento no candomblé, pentecostalismo e espiritismo. In: Religião e Sociedade. Vol.22 N° 1. Rio de Janeiro: ISER, Junho 2002.

RENAN, Ernest. ¿Qué es una nación? In: FERNÁNDEZ BRAVO, Alvaro. (Comp.) Buenos Aires: Ed. Manantial, 2000.

RICOEUR, Paul. Tempo e narrativa. Tomo I. Campinas: Editora Papyrus, 1994.

----- Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido. México D.F: S XXI, 1995a.

----- Tempo e narrativa. Tomo II. Campinas: Editora Papyrus, 1995b.

SAHLINS. Marshall. Cultura y razón práctica. Barcelona: Gedisa, 1997.

SARAMAGO, José. Ensaio sobre a cegueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TUTTÉ, Andrea. No para de subir. In: Suplemento "Qué pasa", Diario El País 5 de junio de 2004.

VELHO, Gilberto. Projeto e metamorfose. Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. Revista Mana Vol.8 Nº1, Rio de Janeiro: Abril 2002.

WEBER, Max. A ética protestante e o "espírito" do Capitalismo. Edição de Antonio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WERNER, Fabián. El embate neopentecostal. In: Semanario Brecha, 28 de mayo de 2004.