

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM SOCIOLOGIA**

**A TEODICÉIA DA IURD, A MUDANÇA DAS REPRESENTAÇÕES E PADRÕES
COMPORTAMENTAIS DE SEUS CRENTES E/OU DE ADEPTOS.**

MARIA CLARA RAMOS NERY

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia para obtenção do título de Mestre em Sociologia, sob a orientação do Professor Dr. Enno Dagoberto Liedke Filho.

Porto Alegre, dezembro de 2001

MARIA CLARA RAMOS NERY

A TEODICÉIA DA IURD, A MUDANÇA DAS REPRESENTAÇÕES E
PADRÕES COMPORTAMENTAIS DE SEUS CRENTES E/OU SEUS
ADEPTOS.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL – PPG-
SOCIOLOGIA, PANTHEON, DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
HUMANAS EM 30.01.2002, EM PORTO ALEGRE/RS.

Dr. Ari Pedro Oro – UFRGS

Dr. Ivaldo Gehlen – UFRGS

Dr. José Ivo Follmann - UNISINOS

Prof. Orientador: _____
Dr. Enno Dagoberto L. Filho

DEDICATÓRIA

À Luiza Schilling Ramos, aos meus pais e a Tatiana Giron Cardon, pelo amor, carinho e estímulo, que me ofereceram, dedico-lhes essa conquista como demonstração de meu amor e de minha gratidão.

AGRADECIMENTOS

A realização de uma dissertação de mestrado, não se faz por uma única autora, envolve compartilhar angústias, alegrias, descobertas, que fazem o trabalho tomar uma dimensão coletiva que se concretiza pelo intercâmbio, apoio e colaboração de variadas pessoas. Todas foram significativamente importantes e algumas devem ser mencionadas de forma particular.

Agradeço a ajuda fundamental de meu professor orientador, Dr. Enno Dagoberto Lidke Filho, pela paciência e carinho com que sempre me acolheu, orientando-me de forma segura e competente;

agradeço a meus colegas e amigos pelo apoio e estímulo e especialmente à Hugo Luiz de Souza pela sua dedicação na revisão deste trabalho;

à Jane Picarelli, diretora da Unidade da Ulbra, em São Jerônimo, pelo estímulo e confiança que me foi depositada, abrindo as portas para que eu pudesse percorrer os caminhos de uma carreira como professora universitária;

à Comissão Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, pela compreensão que me foi dedicada;

ao Professor Dr. José Ivo Follmann, que me fez perceber a riqueza que há no estudo e pesquisa na área da Sociologia das Religiões;

aos crentes e/ou adeptos da Igreja Universal do Reino de Deus, que no exercício de sua fé, permitiram a realização deste trabalho.

A todos, muito obrigada.

PRECE

“SENHOR, que és o céu e a terra, que és a vida e a morte! O sol és tu e a lua és tu e o vento és tu! Tu és os nossos corpos e as nossas almas e o nosso amor és tu também. Onde nada está tu habitas e onde tudo está – (o teu templo) – eis o teu corpo.

Dá-me alma para te servir e alma para te amar. Dá-me vista para te ver sempre no céu e na terra, ouvidos para te ouvir no vento e no mar, e mãos para trabalhar em teu nome.

Torna-me puro como a água e alto como o céu. Que não haja lama nas estradas dos meus pensamentos nem folhas mortas na lagoa dos meus propósitos. Faz com que eu saiba amar os outros como irmãos e servir-te como a um pai.

[...]

Minha vida seja digna da tua presença. Meu corpo seja digno da terra, tua cama. Minha alma possa aparecer diante de ti como um filho que volta ao lar.

Torna-me grande como o Sol, para que eu te possa adorar em mim; e torna-me puro como a Lua, para que eu te possa rezar em mim; e torna-me claro como o dia para que eu te possa ver sempre em mim e rezar-te e adorar-te.

Senhor, protege-me e ampara-me. Dá-me que eu me sinta teu. Senhor, livra-me de mim”.

Fernando Pessoa

No profundo Silêncio, de pé, intrépido na dor como nos jogos, escalando incansavelmente um e outro pico, sabendo que a altura não tem fim, pendura-te sobre o abismo e canta este orgulhoso exorcismo:

CREIO NUM DEUS GUARDA-FRONTTEIRAS DE DUPLO NASCIMENTO, MILITANTE E SOFREDOR , PODEROSO MAS NÃO ONIPOTENTE, GUERREIRO DOS MAIS RECUADOS CONFINS, IMPERADOR NO COMANDO DE TODAS AS FORÇAS DA LUZ, VISÍVEIS E INVISÍVEIS.

CREIO NAS MÁSCARAS EFÊMERAS E INUMERÁVEIS QUE DEUS USOU AO LONGO DOS SÉCULOS E POR TRÁS DE SEU FLUXO INCESSANTE DISTINGO A INDISSOLÚVEL UNIDADE.

CREIO NA SUA LUTA TENAZ E INSONE PARA DOMAR A MATÉRIA E FAZÊ-LA FRUTIFICAR – FONTE QUE DÁ VIDA ÀS PLANTAS, ANIMAIS E HOMENS.

CREIO NO CORAÇÃO DO HOMEM, EIRA TERRENA ONDE O GUARDA-FRONTTEIRAS COMBATE CONTRA A MORTE.

“SOCORRO!” GRITAS, “SOCORRO!”, GRITAS E EU TE ESCUTO SENHOR.

DENTRO DE MIM, OS ANTEPASSADOS, OS DESCENDENTES, AS RAÇAS TODAS, A TERRA INTEIRA OUVEM TEU GRITO COM TERROR E ALEGRIA.

BEM-AVENTURADOS OS QUE OUVEM E CORREM A LIBERTAR-TE, SENHOR, DIZENDO: “SÓ EU E TU EXISTIMOS”.

BEM-AVENTURADOS OS QUE TE LIBERTAM, UNEM-SE A TI E DIZEM: “EU E TU SOMOS UM”.

E TRÊS VEZES BEM-AVENTURADOS OS QUE CARREGAM NOS OMBROS, SEM VERGAR AO SEU PESO, O GRANDE, O EXTRAORDINÁRIO, O TERRÍVEL SEGREDO:

SEQUER ESTE UM EXISTE!

Nikos Kazantzákis

RESUMO

Este trabalho apresenta a relação de interdependência entre a teodicéia da Igreja Universal do Reino de Deus, sua prática discursiva, suas estratégias comunicacionais, seus paradoxos e coerências e a mudança das representações e padrões comportamentais de seus crentes e/ou de seus adeptos. Assim temos a temática da religião e representação do mundo, objetivando demonstrar a complexidade do fenômeno religioso em sua dupla função: social e psicológica. Depois temos, as características da IURD, que a diferenciam no contexto do neopentecostalismo, seus traços estruturais marcantes relacionados com os traços estruturais da sociedade brasileira. Faz-se uma análise da obra de Edir Macedo *O Perfil do Homem de Deus*, demonstrando os paradoxos presentes entre a linguagem textual e oral, das reuniões da referida Igreja. Segue-se com a análise dos depoimentos de crentes e/ou de adeptos, verificando o processo de internalização, por parte dos mesmos das estratégias comunicacionais adotadas pela Universal, como força motriz da mudança das representações e padrões comportamentais, pelo encontro de uma estrutura de plausibilidade do mundo, ao mesmo tempo em que se objetiva tentar esclarecer a prática discursiva da Igreja, diretamente relacionada com mentes individuais e grupais de caráter regressivo, isto é, imediatistas, intolerantes às frustrações, ambivalentes, ou seja, não conseguindo traduzir adequadamente a realidade, para os quais o discurso do *aqui e agora* se adequa.

Finalmente, aborda-se a temática: secularização, ambivalência e reencantamento do mundo, utilizando-se como matriz teórica as abordagens e concepções de Peter Berger e Zygmunt Bauman, demonstrando ser o fenômeno Universal do Reino de Deus e seu vínculo com seus crentes e/ou seus adeptos reflexo do processo de secularização que se encontra acompanhado do reencantamento do mundo.

É uma tentativa de dar um novo enfoque ao assunto Universal do Reino de Deus, sem prender-se por um só caminho, mas mostrar-se uma abordagem diferente das opções existentes no âmbito da Sociologia das Religiões.

Palavras-chave: representação do mundo – traços estruturais marcantes – estrutura de plausibilidade do mundo – caráter regressivo – secularização – ambivalência – reencantamento do mundo.

ABSTRACT

This work presents the interdependence relationship among the teodicéia of the Universal Church of Kingdom of God, your discursive practice, your communicationals strategies, your paradoxes and coherences and the change of the representations and comportamentals patterns of your believers and/or of your followers. Thus we have the thematic of the religion and representation of the world, aiming at to demonstrate the complexity of the religions phenomenon in your double function: social and psychological. Then it in the context of the neopentecostalism, your outstanding structural lines related with the structural lines of the Brazilian society. Analysis of Edir Macedo “Work the Man’s of God Profile”, demonstrat the present paradoxes among the textual and oral language, of the meetings of the referred Church.

It is followed by the analysis of the Universal, as driving force of the change of the representations and comportamentals patterns, for the encounter of a struture of plausibility of the word, at the same time in which it aims to try clearing the discursive practice of the church, diretly related with individual minds and you group of regressive charater, that is, imediatistas, intolerant to the frustrations, ambivalent, in other words, not getting to translate the reality appropriately, for the ones which the speech of the “here and now” is adapted.

Finally, the thematic is approached secularizacion, ambivalence aond reenchantment of the world, bring used as the practical head office the approaches and conceptions of Peter Berger and Zygmunt Bauman, demonstrating to be the Universal phenomenon of Kingdom of God and your entail with your believers and your followers the reflex of the secularizacion process that one find accompanied of the reenchantment of the world. It is on attempt of giving a new four of the Universal of Kingdom of God, without arresting for only one road, but to show and approach different from the existent options in the scope of the Sociology of the Religions.

key-words: representations of the world – outstanding structural lines – struture of plausibility of the world – regressive charather – secularizacion – ambivalence – reenchartement of the world.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 RELIGIÃO E REPRESENTAÇÃO DO MUNDO.....	18
1.1 A dupla função da religião.....	18
1.2 O olhar dos clássicos diante de um fenômeno contemporâneo e dos contemporâneos diante de um fenômeno clássico.....	21
2 O PENTECOSTALISMO E O NEOPENTECOSTALISMO NO CONTEXTO DOS ESTUDOS DA RELIGIÃO NO BRASIL.....	49
2.1 Religião e representação do mundo no Brasil.....	50
2.2 Pentecostalismo e neopentecostalismo.....	60
2.3 Enfoques sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo.....	66
3 IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS – nova face do religioso no contexto nacional	77
3.1 A Igreja Universal do Reino de Deus: um fenômeno neopentecostal.....	77
3.2 A consolidação da Igreja Universal do Reino de Deus e seu desenvolvimento no cenário nacional e internacional	78
3.3 IURD/suas características diferenciais no contexto do neopentecostalismo.	82
3.4 A Igreja Universal do Reino de Deus –seus traços estruturais marcantes	92
3.5 O marketing de rede da fé.....	96
3.6 A teodicéia e as representações dos crentes e/ou dos adeptos: um modelo analítico	108
4 O PERFIL DO HOMEM DE DEUS – a prática discursiva da Igreja Universal do Reino de Deus, seus paradoxos e coerências.....	115
4.1 O livro – a doutrina.....	116
4.1.1 Prólogo.....	117
4.1.2 O homem de Deus e a Família.....	119
4.1.3 O casamento.....	121
4.1.4 Quanto à idade para casar.....	122
4.1.5 Quanto à raça casar.....	122
4.1.6 Quanto às relações sexuais.....	123
4.1.7 Quanto às aberrações sexuais.....	124
4.1.8 A espiritualidade da esposa.....	125
4.1.9 Os filhos do homem de Deus.....	125
4.2 As características do homem de Deus.....	125
4.3 A autoridade do homem de Deus.	132
4.4 Os limites da União de Deus.....	135
4.5 Os limites do homem de Deus.....	135
4.6 As reuniões da IURD – a prática – A pregação da postura de humildade ao desafio para com Deus.....	137
4.7 Síntese dos aspectos fundamentais da abordagem sobre a linguagem textual e a prática discursiva da Igreja Universal do Reino de Deus.....	146

5	A PALAVRA DO CRENTE E/OU DO ADEPTO DA IURD EM SUA BUSCA POR UMA PLAUSIBILIDADE RELIGIOSA DO MUNDO.....	151
5.1	A palavra do crente e/ou do adepto, seu testemunho e a internalização da prática discursiva da IURD.....	152
5.1.1	“Agora só tem uma coisa, ou eu vou para a frente ou eu me mato”: a crise existencial e o encontro com Jesus.....	167
5.2	O denominador comum dos depoimentos.....	182
6	SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO, A IURD E OS SEUS CRENTES E/OU ADEPTOS: UM EXERCÍCIO DE LEITURAS. SECULARIZAÇÃO, AMBIVALÊNCIA E REENCANTAMENTO DO MUNDO.....	191
6.1	Aspectos da sociologia da religião, a IURD e seus crentes e/ou adeptos: um exercício de leituras	191
6.2	Secularização, ambivalência e reencantamento do mundo.....	198
	CONCLUSÃO.....	223
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	235

INTRODUÇÃO

A Igreja Universal do Reino de Deus tem recebido atenção dos sociólogos, antropólogos e estudiosos da religião. No debate sobre a Universal, encontram-se distintos enfoques que enfatizam dimensões diversas. Assim, estabelecem-se relações entre estrutura social e representações simbólico-religiosas; cultura e identidade coletiva; entre religião e política.

A análise proposta nesta dissertação é mais do que isto, é enfoque novo que busca integrar enfoques parciais, que priorizam a estrutura social e as representações simbólico-religiosas, bem como a relação entre cultura e identidade coletiva, acrescentando fatores psicossociológicos a partir da teodicéia da IURD em sua forma de apresentar a fé cristã, alicerçada na cura, no exorcismo e na prosperidade. Objetiva-se investigar, interpretar e analisar os aspectos que constituem a personalidade individual e grupal de seus crentes e/ou adeptos os quais, encontrando na Universal os elementos que possibilitam a construção de uma estrutura plausível de mundo, obtém um repertório de ações individuais e coletivas com bases ético-religiosas que acabam por permitir modificações de seus padrões comportamentais e condutas.

Cabe salientar, no contexto desta introdução, que utilizamos o composto “crente e/ou adepto”, pois este nos pareceu ser o mais adequado, porque reproduz o discurso dos fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus, para os quais ser crente é ter já passado pelo ritual do batismo e adepto, é não o ter ainda realizado. Neste sentido, não nos pareceu temerário atribuir-lhes indistintamente as mesmas representações e comportamentos, uma vez que a única distinção realizada pelos seguidores da referida Igreja, bem como pelos dirigentes desta vincula-se ao batismo. Em síntese, a diferença que consideramos com relação ao processo de adesão é concernente ao ser ou não batizado. Pudemos constatar no decorrer do trabalho de campo que esta diferença não interfere na consolidação do vínculo do adepto para com a Igreja, pois este sendo seguidor das determinações desta, cumprindo com suas obrigações, como membro se considera. Da mesma forma, o processo de internalização da prática discursiva e não-discursiva por parte destes indivíduos não deixa de se realizar.

Em nossas observações acerca da Universal, anteriores ao empreendimento deste trabalho, verificamos que esta se caracteriza pela fragilidade do compromisso doutrinário por

parte de seus pastores e dirigentes. Diante disto, a pergunta que nos fazíamos constantemente era: como e por que as pessoas aderem a uma prática discursiva dotada de tal fragilidade? Elementos não investigados anteriormente por outros pesquisadores nos pareciam relevantes para uma investigação. Havia algo “mais” no contexto do sucesso da Universal que não estava apenas restrito aos seus grandes investimentos nos meios de comunicação de massa. A pergunta inicial foi se transformando em novos questionamentos: quem, psicossociologicamente são os indivíduos que aderem à Universal? E, no decorrer de nosso trabalho, pudemos perceber que se vinculam à referida Igreja, indivíduos que parecem ter um traço de caráter objetivo característico, relacionado com a realidade da ausência das condições materiais de existência e como traço de caráter subjetivo dominante, um ego primário, regressivo e, portanto, intolerante às frustrações. Pareceu-nos que para estas pessoas o discurso do “*aqui e agora*”, imediatista na obtenção de bens materiais e simbólicos os beneficia e torna possível a “*ordem*” num universo de crise existencial. A relação entre estas determinações da realidade objetiva e subjetiva é significativa, pois a realidade em suas contradições origina a necessidade subjetiva de resolução dos problemas prementes, através do processo de deslocamento, a partir do qual pela internalização das práticas discursivas, os padrões comportamentais tendem a ser modificados.

Ao longo de nossas pesquisas novos elementos nos surgiram, como por exemplo, a secularização tendo seu contraponto no reencantamento do mundo a partir da leitura de Peter Berger (1985) em sua concepção acerca da problemática entre secularização e plausibilidade, relacionando a anomia, com o rompimento da conversação e Zygmunt Bauman (1999), em sua abordagem sobre a modernidade e ambivalência, definindo esta como a linguagem, não traduzindo adequadamente a realidade. Pode-se perguntar: em que, nos citados aspectos as concepções dos referidos autores contribuem para uma investigação, interpretação e análise do fenômeno Igreja Universal do Reino de Deus e seu vínculo com seus crentes e/ou adeptos?

A religião é sempre discurso internalizado (Camargo,1961). Concebemos que investigar, interpretar e analisar a prática discursiva e não-discursiva da Universal, seu sucesso, o vínculo que estabelece com seus crentes e/ou adeptos não pode encontrar-se distanciado das concepções dos autores supramencionados na conceitualização que fazem de anomia e ambivalência, respectivamente. A forma de apresentar a fé cristã por parte da Universal em suas especificidades, seu sucesso, sua influência no contexto do campo religioso nacional brasileiro aos citados aspectos, não está relacionada? A prática discursiva da

Universal, sua relação com seu público-alvo, não pode ser visualizada numa perspectiva bergeriana e bauniana na medida em que ambos autores priorizam a linguagem como forma de “tradução” da realidade objetiva e subjetiva de indivíduos e grupos?

As teses destes autores, foram fundamentais como orientação para a nossa análise, interpretação e compreensão da complexidade da relação entre a Universal e seus crentes e/ou seus adeptos, bem como permitiu elaborarmos o seguinte pressuposto teórico: a secularização, gerando pluralismo, incertezas, desordens, desconforto e angústia, vem acompanhada do reencantamento do mundo. E, pudemos conceber que a busca por parte dos crentes e/ou adeptos da Universal de alternativas para suas vidas, encontra-se permeada pelo pluralismo, pelo rompimento da conversação e pela ambivalência. É, portanto, o contexto da impossibilidade da ordem força motriz que permite perceber a relação existente entre secularização e reencantamento do mundo e, de igual maneira, por consequência nos permite perceber o fenômeno Universal do Reino de Deus, seu vínculo com seus crentes e/ou adeptos, no contexto do campo religioso nacional brasileiro.

Pôde-se verificar que a eficácia de uma prática discursiva e estratégia comunicacional como a adotada pela Igreja Universal do Reino de Deus somente poderia ocorrer no contexto da ausência de uma leitura adequada da realidade por parte de seus crente e/ou seus adeptos. Da mesma forma, esta ambivalência revela sua armadilha: a busca do tornar-se semelhante, segundo Bauman (1999), manifesta pelo processo de assimilação, o que acaba por fazer com que indivíduos e grupos percam a identidade e se encontrem à mercê de personalidades fortes e lideranças carismáticas. Assimilação esta que, no contexto do campo religioso incorpora os pressupostos de uma sociedade de consumo, secularizada, portanto, pluralista, marcada pela imediaticidade da aquisição de bens materiais e simbólicos. Esta é a complexidade existente na relação da Universal com seu crente e/ou adepto, que procuramos explicitar e analisar na presente dissertação. Esta complexidade constitui o traço marcante psicossociológico do público-alvo da IURD, marcado pela acriticidade, emocionalidade, imediaticidade e intolerância às frustrações que a prática discursiva e não-discursiva da Universal em sua forma de apresentar a fé cristã vem atender. Da mesma forma, ela representa para significativo contingente da população brasileira, principalmente os segmentos subalternos, a construção de uma estrutura de plausibilidade do mundo que se havia perdido no contexto da crise das religiões tradicionais e históricas, pois o processo de secularização pôs em colapso a plausibilidade fornecida pelas definições religiosas tradicionais da realidade (Berger,1985),

realizando um processo terapêutico às avessas, artificial – porque as causas dos males são ignoradas – o que deve ser pesquisado em sua dimensão psicossociológica.

Tendo como princípio teórico básico a interdependência entre a realidade objetiva e a realidade subjetiva dos crentes e/ou dos adeptos da IURD, buscamos estudar o processo de internalização da prática discursiva da Igreja e as representações de mudança dos padrões comportamentais daqueles crentes e/ou adeptos. Enfocamos os elementos da teodicéia professada pela Igreja, através de mecanismos persuasivos e de estratégias comunicacionais, para compreendermos, em termos gerais, a construção da personalidade grupal e também das motivações psicológicas e projetivas para a adesão e mudanças das condutas de seus crentes e/ou adeptos. Destaque-se que, conforme veremos a partir do Capítulo IV e V, esta abordagem integrada de elementos estratégicos da realidade objetiva e subjetiva dos seguidores da IURD, ainda não foi realizada pelos sociólogos e estudiosos da religião.

Metodologicamente, orientamo-nos pela recusa a polarizações interpretativas entre os motivos sociais e as motivações psicológicas dos crentes e/ou dos adeptos da Igreja Universal do Reino de Deus, porque estas se encontram dialeticamente relacionadas, uma vez que a construção da personalidade individual não está separada da sociedade e esta se faz e se consolida pelo fato de que o indivíduo existe em relação com os outros. Esta postura metodológica se estabelece como essencial para a análise do campo religioso nacional brasileiro, no contexto da desregulamentação e da pluralidade. Contexto este que não permite mais o advento de análises compartimentalizadas, polarizadas, fechadas em si mesmas e essencialmente descritivas, uma vez que é um universo de complexidades. Esta postura metodológica também nos permitiu traçar de forma aproximativa, não absoluta, o traço marcante psicossociológico do crente e/ou do adepto da Igreja Universal do Reino de Deus.

Atendendo ao objetivo dessa pesquisa de estabelecer a relação entre a teodicéia da Universal e a representação de mudança dos padrões comportamentais de seus crentes e/ou de seus adeptos e determinar o traço marcante psicossociológico dos mesmos, o trabalho se alicerçou em dados e análises constantes na literatura especializada e em fontes secundárias, programas radiofônicos, de televisão, da obra *O Perfil do Homem de Deus*, de autoria do bispo Edir Macedo, observação sistemática de campo, gravação das reuniões da Universal, entrevistas e depoimentos que possibilitassem aos crentes e/ou aos adeptos falarem de si mesmos e de suas experiências fora e no Templo da Universal, na avenida Júlio de Castilhos, 492, em Porto Alegre, como “ferramentas” que nos permitissem dar um tratamento

fenomenológico clínico à análise. Nossa preocupação fundamental constitui-se, portanto, em trabalhar interpretativamente os dados obtidos, na medida em que objetivamos tentar dar conta da dialeticidade presente na relação existente entre a construção da personalidade individual e processo coletivo, partindo da hipótese de pesquisa que se constitui em ser o sentimento de pertencimento, via espaço religioso, para indivíduos e grupos o elemento que lhes permite reconstruir, re-elaborar e ressignificar o sentimento de não-pertencimento advindo do espaço social. Neste sentido, a exclusão experienciada na sociedade, transmuta-se, enquanto conquista no espaço religioso, em inclusão.

Os depoimentos e entrevistas constantes na presente dissertação, nela estão contidos porque são significativos, pois permitiram aprofundar a análise dos elementos subjetivos típicos que alicerçam o vínculo da Universal com seus crentes e/ou seus adeptos em sua forma de apresentar a fé cristã. Utilizamos como critério fundamental para a seleção dos depoentes e entrevistados o de serem freqüentadores da Igreja há mais de dois anos, período que manifesta o vínculo por parte destes indivíduos para com a Igreja, concomitante com a freqüência aos cultos, que se observou ser diária.

Salientamos que as dificuldades de realização deste trabalho no que tange ao contato para obtenção de entrevistas e depoimentos com crentes e/ou com adeptos, foram inúmeras, pois eles procuram cumprir as determinações dos pastores e dirigentes da Universal no sentido de não fornecer informações sobre si e sobre a Igreja. Destaque-se que nos trabalhos que enfocam depoimentos dos crentes da referida Igreja este aspecto é sempre mencionado. A mais eloqüente manifestação contra estas determinações é a de Campos (1999), o qual argumenta que se a Universal permitisse a obtenção por pesquisadores de informações mais explícitas a seu respeito, evitaria muitos pré-julgamentos. Outro fato demonstra as dificuldades que os pesquisadores encontram junto a IURD está no ocorrido com alunas de graduação em Sociologia, da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, que em trabalho de campo foram detidas por certo período de tempo em uma sala pelo pastor João Marcos na sede da Igreja Universal em Porto Alegre, no ano de 2000, por desconfiar e discordar das atividades universitárias.

No capítulo primeiro, o enfoque recai sobre a temática “*Religião e Representação do Mundo*”, abordando a complexidade sociológica da religião, bem como a dupla função desta em sua dupla face – a psicológica e a social. Os autores fundamentais constantes deste capítulo Durkheim, Weber, Houtart, Freud, Berger, Maduro e Bauman, demonstram cada qual

na especificidade de suas abordagens a necessidade humana imperiosa da construção de uma estrutura de plausibilidade do mundo, na medida em que a vida humana necessita ser justificada.

No segundo capítulo, aprofundando a temática “*Religião e Representação do Mundo*” a análise recai no primeiro momento, sobre os estudos sociológicos da religião no Brasil, com base em dois parâmetros fundamentais: as concepções de Cândido Procópio Ferreira de Camargo e seus seguidores e Francisco Cartaxo Rolim. No segundo momento, realizam-se estudos sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo no Brasil, caracterizando os enfoques principais sobre os mesmos. Num terceiro momento os trabalhos de Oliva (1997), Campos (1999) e Bonfatti (2000) são enfocados em detalhe, pois se direcionam à análise do fenômeno Universal do Reino de Deus sob três ângulos diferentes e complementares: Oliva, recobrando os elementos da religiosidade primitiva à luz da concepção de René Girard acerca da violência e o sagrado; Campos centrando seu enfoque nas estratégias de marketing da referida Igreja a partir dos pressupostos da Ciência da Religião e Bonfatti, realizando uma análise psico-antropológica a partir dos conceitos junguianos.

No terceiro capítulo, apresentamos algumas características da Universal, que demarcam sua diferença no âmbito do neopentecostalismo, sua consolidação no contexto nacional e internacional, assim como apresentamos seus traços marcantes, relacionando-os com os traços estruturais marcantes da sociedade brasileira, a partir da concepção de José Ivo Follmann, em seu trabalho “*Como funciona a sociedade brasileira*” (1987) e, a identificação de sua prática discursiva com o marketing de rede. Há, também, a apresentação de nosso modelo analítico tentando demonstrar os novos ângulos pelos quais o fenômeno Universal do Reino de Deus e o vínculo que estabelece com seus crentes e/ou seus adeptos podem ser trabalhados no campo da sociologia da religião, sem nele ficar restrito, recobrando elementos das concepções de Peter Berger e Zygmunt Bauman.

No quarto capítulo, analisamos a obra do bispo Edir Macedo *O Perfil do Homem de Deus* (1994), buscamos verificar aspectos de coerência e de paradoxos do perfil proposto. Por ocasião das observações sistemáticas de campo pôde-se perceber que a Universal prioriza a linguagem oral em detrimento da linguagem textual o que demonstra em nosso entender os paradoxos existentes entre teoria e prática na IURD. Abordamos capítulo por capítulo da obra citada. E, ao analisar as reuniões, procuramos demonstrar a ausência de um compromisso doutrinário sólido por parte da referida Igreja, alicerçando-se em interpretações particularistas

do texto bíblico e detectamos os elementos dissociativos da prática discursiva da IURD, que investe no comparecimento às reuniões para a realização da contribuição financeira.

No quinto capítulo, procuramos demonstrar os elementos motivacionais subjetivos de adesão à IURD, os quais não se encontram dissociados do traço marcante psicossociológico do seu crente e/ou adepto. Estabelecemos características que permitem a visualização do público-alvo da referida Igreja, o encontro de uma estrutura de plausibilidade através desta e a construção de repertórios de ações individuais e coletivas a partir da internalização da ética religiosa, facilitadora do encontro da estrutura de plausibilidade e a mudança de representação sobre padrões comportamentais e de conduta.

No último capítulo, contrastamos aspectos da teoria sociológica apresentados no capítulo I, com o objeto de pesquisa, buscando apreender os elementos objetivos e subjetivos que permitem a construção de um repertório ético-religioso de ações. Portanto, os elementos da teodicéia, se internalizados podem permitir a mudança das representações e padrões comportamentais dos crentes e/ou dos adeptos da Igreja Universal do Reino de Deus. Objetivamos, neste capítulo, num primeiro momento, analisar a Igreja Universal do Reino de Deus e o vínculo que estabelece com seus crentes e/ou seus adeptos à luz dos autores clássicos e contemporâneos citados no capítulo primeiro. Num segundo momento, abordamos nosso objeto de pesquisa à luz dos temas da secularização, da ambivalência e do reencantamento do mundo, retomando as concepções de Peter Berger e Zygmunt Bauman, procurando demonstrar ser a Igreja Universal do Reino de Deus, uma instituição religiosa que incorpora elementos claros da secularização na construção de sua teodicéia e prática discursiva em sua forma de apresentar a fé cristã.

Em síntese, o contexto do campo religioso nacional brasileiro da atualidade, profundamente marcado pela presença da Igreja Universal do Reino de Deus e seu vínculo com seus crentes e/ou seus adeptos, denota que estão ocorrendo rupturas com relação às concepções das igrejas tradicionais e históricas, pela pluralidade das relações presentes no campo social, político, econômico e cultural. A partir desta pluralidade, marca da secularização (Berger, 1985), as referidas igrejas distanciaram-se das necessidades objetivas e subjetivas de seu público-alvo, levando à busca de espaços alternativos de discurso fácil, que internalizados, porque latentes, constituem subjetivamente indivíduos e grupos. O eco que encontra a Universal alicerça-se nas características psicossociológicas de seu público-alvo, quais sejam: personalidades individuais e grupais regressivas, intolerantes às frustrações que

se regem pelo princípio do prazer em detrimento do princípio da realidade; imediatistas na obtenção de bens materiais e simbólicos; acríticas, não conseguindo estabelecer claramente a fronteira entre passado, presente e futuro, para os quais o discurso do “*aqui e do agora*” é o ideal.

1 RELIGIÃO E REPRESENTAÇÃO DO MUNDO

“[...]a religiosidade não é, afinal, nada mais do que a intuição dos limites até os quais os seres humanos, sendo humanos, podem agir e compreender” (BAUMAN, 1997, p.208).

O presente capítulo tem como objetivo analisar a complexidade sociológica da religião, principalmente sua dimensão de representação do mundo. Refletir sobre esta temática permite e mesmo exige não ficar restrito ao campo da sociologia, mas também introduzir a análise psicossociológica. Essa proposta envolve não apenas priorizar aspectos institucionais, mas abordar também os crentes e/ou adeptos e o quanto são constituídos pela teodicéia, pelas estratégias comunicacionais que, associadas às suas trajetórias, constroem suas subjetividades, que se refletirão em suas representações e em suas práticas sociais.

1.1 A dupla função da religião

A religião possui dupla função: social e psicológica. A social dá-se como força constituinte da coesão e do ordenamento social, enquanto que a psicológica está relacionada com as carências emocionais e idealizações de indivíduos e grupos. Quando nos referimos à função social, queremos significar que é vivenciada coletivamente, através de crenças expressas, ritos visíveis, culto exterior, cerimônias públicas. Ou seja, é construção humana que se manifesta coletivamente. É parte integrante da sociedade que a influencia e é influenciada por ela.

A sociedade é fruto das relações que se estabelecem entre os grupos humanos, que buscam sobreviver em seu sentido imediato e histórico. É a partir da necessidade de sobrevivência imediata e histórica que cerca a todos os seres humanos, que se constituem universos de representações coletivas:

[...] uma espécie de realidade em segundo nível que interpreta a realidade material, a relação do homem com a natureza e as relações sociais, dando-lhes um sentido. É este sentido que forma a base para os sistemas e práticas que possibilitam a reprodução das relações, oferecendo assim, um modelo, ou quadro de comportamento para os indivíduos ou grupos (HOUTART,1982, p.11).

Houtart (1982), ao trabalhar o fenômeno religioso como uma “realidade em segundo nível que interpreta a realidade material”, permite verificar a significação do religioso, presente também na abordagem de Berger (1985), que é oferecer um modelo, ou quadro de comportamento para a análise dos indivíduos e grupos. É necessário que todo o indivíduo possua um referencial no qual possa se apoiar e estabelecer a lógica de seus procedimentos e agir dentro dos espaços de interlocução que lhe são facultados no interior do contexto por ele vivenciado. Neste sentido ele necessita de um discurso que uma vez internalizado (1) lhe permita a construção do referencial que para ele funcionará como guia e possibilitará a que possa situar-se dentro dos parâmetros aceitos pela sociedade.

Os valores morais, éticos, culturais, as regras e as normas presentes no universo social possuem esta função, que permite aos indivíduos interagir e organizar seus padrões comportamentais dentro do estabelecido, do permitido, do aceito e não aceito, demonstrando também este aspecto a característica normativa do fenômeno religioso em sua função social. A religião também é um instrumento que vem atender a esta necessidade humana de circular nos espaços de interlocução e estabelecer a conversação segundo Berger (1985). É esta conversação que se instaura das mais diversas formas, rituais, culturais, simbólicas, etc., que permite o contato com a realidade exterior, no sentido da construção de uma estrutura plausível de mundo. Existe, também, a outra face do humano: a interioridade, que, no dizer de Houtart (1982), é a realidade sendo positivada a partir do processo de internalização considerando-se Camargo (1961) ou interiorização se nos referenciamos em Berger (1985).

O fenômeno religioso constitui-se como condicionado e condicionante da sociedade em sua dimensão supra-estrutural. Condicionado por ser originário das relações sociais e condicionante, na medida em que as representações religiosas, entendidas como o conjunto de imagens, esquemas simbólicos e ideais veiculados, produzem repertórios de ações coletivas que determinam padrões comportamentais, os quais influirão no contexto social envolvente, uma vez que são os sistemas de símbolos culturais que integram a sociedade, porque são como um “elo”, que estabelece vínculos e padrões que permitem o existir no mundo objetiva e subjetivamente. Elo este que percebido por Norbert Elias (1994) (2) o fez afirmar: *“o que une os indivíduos não é cimento”*.

No campo teórico da sociologia das religiões autores como Emile Durkheim, Max Weber, Peter Berger, François Houtart, Otto Maduro e no contexto brasileiro autores como Candido Procópio Ferreira de Camargo, Francisco C. Rolim, Antônio Flávio Pierucci e

Reginaldo Prandi, apontam para a significação de um sistema de símbolos como impulsionadores, como força motivacional para o agir humano sobre o mundo, para a interação entre indivíduos e grupos e para organização interna e externa dos homens em suas existências. Os símbolos religiosos e o sistema de crenças permitem ao homem interagir com os outros e com o mundo que o circunda, bem como organizar a si em sua realidade objetiva e subjetiva.

Considerando-se aspectos preliminares, não parece possível pensar o crente e/ou o adepto da Igreja Universal do Reino de Deus, distante das determinações da sociedade e da necessidade da construção de um espaço de interlocução. A força motivacional de sua conduta de adesão é a mesma que move os crentes e adeptos das demais religiões, mas o que se constata ser diferenciado no contexto da Universal é a sua forma de apresentar a fé cristã e construir um modelo de práticas que referenciam os padrões comportamentais dos indivíduos e grupos que a ela aderem, os quais acabam por construir suas subjetividades, a partir de um universo de representações simbólico-religiosas que se regem pela acriticidade e fragilidade diante do questionamento do real.

O universo de representações simbólico-religiosas da Universal do Reino de Deus, aprova e ratifica os padrões comportamentais aceitos pela sociedade e restringem a manutenção das antigas condutas religiosas tradicionais (3) contrárias ao modelo sócio-religioso. Neste sentido verifica-se uma forma de reorganização pela prática discursiva adotada, das condutas dos indivíduos a partir de suas subjetividades, na medida em que a realidade em segundo nível é reflexo da internalização ou interiorização do mundo social, do mundo externo.

A Igreja Universal tem, de alguma forma, conseguido realizar mudanças dos padrões comportamentais de seus crentes e/ou adeptos, na medida em que, seguindo-se a ótica bergeriana, trabalha em sua prática discursiva com a diminuição da tensão sempre existente entre uma identidade social (exterior) e uma identidade apropriada pelos indivíduos a partir do estabelecimento de vínculos para com a Igreja, contribuindo, portanto, com a mudança das representações que indivíduos e grupo fazem de si e de seu contexto vivenciado.

1.2 O olhar dos clássicos diante de um fenômeno contemporâneo e dos contemporâneos diante de um fenômeno clássico.

A abordagem teórico metodológica funcionalista, que concebe a sociedade como um sistema de partes concatenadas, realizada por Durkheim, mantém sua atualidade, na medida em que relaciona as determinações do contexto social e a construção de um universo simbólico de representações religiosas. Durkheim, em sua obra “ *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1989)”, estabelecendo a significação de um sistema de crenças, não admitidos somente em nível individual mas coletivo demonstra o elo de ligação entre os indivíduos e a constituição de práticas idênticas, construindo uma sociedade, uma unidade, ou seja, uma igreja. Diz o referido autor:

As crenças propriamente religiosas são sempre comuns a determinada coletividade que faz profissão de aderir e de praticar os ritos ligados a elas. Elas não são apenas admitidas a título individual, por todos os membros dessa coletividade; são coisas do grupo e constituem a sua unidade. Os indivíduos que a compõem se sentem ligados uns aos outros pelos simples fato de terem uma fé comum. Uma sociedade cujos membros estão unidos pelo fato de conceber, da mesma maneira, o mundo sagrado e suas relações com o mundo profano, e de traduzir essa concepção comum em práticas idênticas é o que se chama de igreja (DURKHEIM, 1989,p.75).

A igreja se consubstancia a partir das determinações da realidade social. Na parte final da “ *Origem das Crenças Totêmicas*”, constante da referida obra, Durkheim afirma ter sido a religião que permitiu ao homem estabelecer conexões, nexos internos entre a realidade, na essência de sua concretude, a ciência e a filosofia. Constata que a religião somente pôde desempenhar esse papel na medida em que “é coisa social”. A apreensão do real, segundo o referido autor, está no pensamento coletivo, ou seja, na superexcitação das forças intelectuais, que sendo somente possível na e pela sociedade, demonstra o caráter social da religião. Assim estabelece influência enquanto pensamento coletivo internalizado por indivíduos e grupos, a partir de práticas, ritos, normas, mitos e símbolos.

A definição de religião construída por Durkheim estabelece seu caráter eminentemente coletivo, social, ao afirmar que: “[...] *uma religião é um sistema solidário de crenças seguintes práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem*” (DURKHEIM, 1989,p.79).

A abordagem durkheimiana permite que se parta do princípio de que as estruturas objetivas da realidade social configuram representações simbólicas e religiosas. Neste sentido,

não considerar as estruturas objetivas da realidade como fator determinante do desenvolvimento de uma ética e prática religiosa, significa desconsiderar o fenômeno religioso como fato social, que possui as características de coerção, exterioridade e generalidade, ao mesmo tempo em que também significa desconsiderar a estrutura social como fonte geradora de específicos esquemas de pensamento e, conseqüentemente, de ação, da mesma forma que permite ignorar o pressuposto teórico da natureza social das ações consideradas estritamente como individuais.

A qualidade sagrada das crenças, dos ritos, mitos e símbolos religiosos, efetivam-se enquanto tal, através da reação coletiva de um determinado grupo social. Em outras palavras, os homens adquirem suas idéias religiosas e constroem suas representações, numa sociedade já estruturada, em determinado contexto socio-histórico. Durkheim é claro ao apontar para este aspecto:

[...]a religião, longe de ignorar a sociedade real e de abstraí-la, reflete a sua imagem; ela reflete todos os seus aspectos, também os mais vulgares e os mais repelentes. Tudo aí está e se, no mais das vezes, vemos o bem imperar sobre o mal, a vida sobre a morte, as potências da luz sobre as potências das trevas, é porque a coisa não se dá de maneira diversa na realidade. Porque se a relação entre essas forças contrárias fosse invertida, a vida seria impossível; ora de fato ela se mantém e tende até a se desenvolver (DURKHEIM, 1989, p. 498).

O referido autor, no item I da conclusão de obra, demonstra a significação do sistema de símbolos culturais na vida de indivíduos e grupos, necessária à existência humana em sua realidade objetiva e subjetiva. (4) São significativas as palavras de Durkheim:

*Mas os crentes, isto é, os homens que vivem a vida religiosa, têm a sensação direta do que a constitui, objetam que essa maneira de ver não corresponde à experiência cotidiana. Sentem com efeito, que a verdadeira função da religião não é nos fazer pensar, enriquecer nosso conhecimento, acrescentar às representações que devemos à ciência, representações de outra origem e de outro caráter, mas nos fazer agir, **nos ajudar a viver**. O fiel que comungou com o seu deus não é apenas homem que vê verdades novas que o incrédulo ignora: é homem que pode mais. Ele sente em si força maior para suportar as dificuldades da existência e para vencê-las. Está como que elevado acima das misérias humanas, porque está elevado acima de sua condição de homem; acredita-se salvo do mal, aliás, sob qualquer forma que se conceba o mal. O primeiro artigo de qualquer fé é a crença na salvação pela fé. Ora, não se vê como uma simples idéia poderia ter essa eficácia. Uma idéia, com efeito, é apenas um elemento de nós mesmos: como poderia conferir poderes superiores que temos por nossa própria natureza? Por mais rica que ela seja em virtudes afetivas não poderia acrescentar nada à nossa vitalidade natural; porque ela não pode senão desencadear as forças emotivas que estão em nós, não pode criá-las nem aumentá-las. Do fato de representarmos um objeto como digno de ser amado e procurado não segue que nos sintamos mais fortes; mas é preciso que desse objeto emanem energias superiores àquelas de que dispomos e, além disso, que tenhamos algum meio de fazê-las penetrar em nós e de integrá-las à nossa vida interior (DURKHEIM, 1989, p. 493-494)[grifo nosso].*

Ao referir-se à significação do culto, Durkheim o considera como instrumental do qual indivíduos e grupos se apropriam e estabelecem repertórios de ações coletivas. Desta forma, o culto expressa sua eficácia de maneira objetiva e subjetiva. (5) É no espaço do culto que se manifestam os traços estruturais marcantes dos universos sociais (6), na medida em que é o instrumento, no qual a consciência coletiva em sua objetividade expressará a relação de interdependência com as relações que os homens estabelecem na sociedade, criando e recriando sua fé.

Se na abordagem sociológica da religião de Durkheim, há a consciência coletiva como elemento objetivo que estabelece a lógica das ações entre os homens, Max Weber (7) em sua análise do fenômeno religioso, não está restrito ao tratar deste fenômeno em sua essência às determinações do social sobre o individual, mas objetiva partir do indivíduo com suas vivências, com suas representações, uma vez que são os indivíduos que em interação estabelecem “sentidos”, atribuem significados às coisas do céu e da terra. Weber faz um caminho diferenciado do de Durkheim, inter-relacionando realidade subjetiva e realidade objetiva. Portanto, em Weber, o sentido compartilhado das ações é a mola propulsora da construção de um repertório de ações coletivas, determinante das condutas e dos padrões comportamentais de indivíduos e grupos, crentes e /ou adeptos de toda e qualquer religião.

A ênfase weberiana no sentido das ações, em comparação com a abordagem sociológica de Durkheim, resgata o indivíduo como um ser em interação. Em Weber, não são puramente as determinações externas que movem as condutas de indivíduos e grupos, mas a forma como estes as recebem, compartilham e as reorganizam dentro de si construindo um sentido lógico para o seu agir e estar no mundo. Este processo que permite o estabelecimento de uma lógica que dota de sentido às existências, encontra-se no olhar de Weber relacionado com a tipologia da ação – racional com relação a fins, racional com relação a valores, afetiva e tradicional. (8) Segundo Weber (1992) (9), as ações que se originam por motivações religiosas ou mesmo mágicas, são mesmo em sua forma mais elementar, ações racionais, porque possibilitam uma atuação segundo meios e fins com base em regras e normas que se consolidam na experiência de uma vida cotidiana, predominantemente marcada pelas condições materiais de existência, ou seja, marcadas por sua natureza econômica.

Weber alerta para o fato de que sobre o elemento mágico, considerado por muitos, como fora do espaço da racionalidade perpassa uma lógica, uma ação racional com vistas a um fim determinado. Neste sentido o aparentemente irracional carrega consigo em essência

uma racionalidade que se expressa na ação social. O pensamento weberiano, objetivando interpretar o sentido das ações, procura investigá-los e analisá-los, uma vez que nenhuma ação humana pode ser compreendida sem a presença de um nexos causal para a sua existência. Este é um alerta significativo de Weber, quando se busca compreender o campo religioso da atualidade como um espaço da permanência da irracionalidade. Irracionalidade esta que é aparente. Os fenômenos religiosos da atualidade não estão determinados unicamente por ações irracionais, mas por uma lógica objetiva e subjetiva, na medida em que nenhuma ação humana dá-se ao acaso dos gestos.

A ética religiosa atrai para si o que podemos denominar de elementos do espaço concernente ao não religioso. A ética religiosa pode ser vista como legitimadora das condutas e ações não-sacrais, que por sua vez podem ou não estabelecer modificações na estrutura social. Neste sentido, a racionalidade contida de forma inclusive sub-reptícia nas ações religiosas ou mágicas, segundo Weber, funciona como força motivacional das condutas de indivíduos e grupos. O autor avalia o quanto a constituição de uma ética religiosa acaba por orientar o estilo e a conduta de vida. Salienta para a relação de interdependência existente entre o sagrado e o profano, na medida em que o sagrado pode promover benefícios e êxitos ao profano e vice-versa.

A relação existente entre realidade social e fenômeno religioso implica, no pensamento weberiano, a construção de uma teodicéia, isto é, o conjunto de explicações que acabarão por resolver as contradições existentes no contexto social mais amplo, ou pelo menos, dar-lhe sentido. A teodicéia é uma proposta de racionalização religiosa do mundo, é o elemento que explica e possibilita estabelecer um elemento lógico que dota de significação aos fatores aflitivos e conflitivos presentes na realidade concreta vivenciada pelos homens, constituindo suas subjetividades. As motivações religiosas de indivíduos e grupos estariam a dar fundamentação às orientações que os grupos sociais estabelecem em seu estar no mundo.

A teodicéia se constitui como força motivacional, do ponto de vista dos atores sociais que revestiria de sentido, de significação às ações destes mesmos atores. Conseqüentemente, a conduta dos homens em diversos contextos sociais e históricos, só pode eficazmente ser compreendida, na medida em que se possa investigar, analisar e interpretar as concepções que estes mesmos homens possuem de seu estar no mundo. O caminho que aqui se realiza é perceber-se a relação indivíduo e sociedade sem polarizações, proposta realizada por Weber

em sua concepção sociológica na medida em que toda individualidade se constitui e se potencializa no contexto das estruturas sociais com as quais o indivíduo interage. (10)

Segundo Weber, é a partir do monoteísmo que podemos pensar na constituição do problema da teodicéia, relacionado com o poder de Deus, com os problemas de relação entre Deus, o mundo e o homem. Segundo o autor, a questão da ética religiosa consubstanciada na existência de um Deus ético, onipotente e portador da verdade estabelece normas e regras que “possuem conseqüências práticas para as condutas” de indivíduos e grupos. (11)

Weber estabelece a espinha dorsal de toda e qualquer religião: a presença de elementos mágicos; a ausência de um fazer divino ativo no governo pessoal e providente do mundo, porque nas concepções religiosas, Deus não é o governante do mundo do homem, mas do seu mundo que engloba o homem; o não distanciamento entre Deus e o homem e a condenação do endeusamento do homem como um crime diante de Deus.

Weber em sua abordagem destaca o que denomina a nostalgia pela salvação, uma vez que esta traz consigo conseqüências práticas para a determinação das condutas de indivíduos e grupos. Esta nostalgia é força motivacional para o estabelecimento de modos de vida, que sistematiza a vida prática orientando-a por valores unitários, o que denomina de “sistematização religiosa do modo de vida”. O objetivo e o próprio sentido deste modo específico de viver e ter para si determinado comportamento através de uma ética religiosa, podem dirigir-se com determinações para a transcendência ou podem estar centrados neste mundo. Nos dizeres do autor:

La esperanza de salvación tiene las más amplias consecuencias para el estilo de vida cuando la salvación proyecta ya de antemano en este mundo su sombra o transcurre como acontecimiento interior dentro de este mundo. Por consiguiente, cuando vale como “santificación puede aparecer entonces como un proceso paulatino de purificación o como un súbito cambio del modo de sentir (metanoia), como un “renacimiento” (WEBER,1992, p. 419).

Salvação e renascimento encontram-se em relação de interdependência na compreensão do religioso e das subjetividades. A busca e encontro do renascimento em suas diversas formas, sejam quais forem desde que internalizadas pelos indivíduos fazem com que estes incorporem, segundo Weber um “estado de espírito imprescindível para a salvação religiosa, que o indivíduo se apropria e confirma em seu modo de vida”, aspecto este característico das religiões de salvação.

Comparando as abordagens da religião na obra de Durkheim e Weber, é significativo o alerta realizado por Peter Berger (1985), na visualização da concepção weberiana e durkheimiana do homem e da sociedade, quando aponta que:

[...] elas têm em vista, respectivamente, o fundamento subjetivo e a facticidade objetiva do fenômeno social, ipso facto apontando para a relação dialética da subjetividade e seus objetos. Além disso as duas formas de compreensão somente são corretas em conjunto. Uma ênfase do tipo weberiano na subjetividade somente leva a uma distorção idealística do fenômeno social. Uma ênfase do tipo durkheimiano na objetividade somente leva à reificação sociológica...(BERGER, 1985, p. 16).

Uma questão se faz necessária: como compreender a ação humana diante do religioso, se não compreendermos os preceitos que a regem e que a fundamentam, bem como as circunstâncias concretas que com ela estão interagindo?

François Houtart (1994), em sua abordagem da religião, fornece elementos que permitem integrar a abordagem durkheimiana e weberiana, na medida em que percebe a religião no âmbito das idealizações, ou seja, das representações através das quais os seres humanos visualizam o seu mundo e a si mesmos. Estas representações são expressão de um trabalho intelectual que a mente humana realiza sobre a realidade objetiva, para interpretá-la. Neste sentido, a religião é uma forma de interpretação da realidade, que por sua vez abastece de sentido à realidade subjetiva. Esta interpretação que as representações possibilitam se fazem na concretude das existências dos atores sociais. A religião, portanto, segundo Houtart (1994) é uma das representações que o homem faz do mundo e de si mesmo, que possui como especificidade fazer referência ao sobrenatural. A leitura religiosa do mundo permite resolver, solucionar, elucidar as contradições existentes na realidade. Diz o referido autor: *“Quando a contradição não pode se resolver no campo do real, procura uma solução no campo do simbólico. Uma contradição não pode ficar sem ser resolvida: esta é uma lei fundamental no pensamento e atuação humanos”* (HOUTART,1994, p.16). Neste sentido, o fenômeno religioso, constituinte da consciência coletiva, conclui Houtart (1994) expressa *“uma forma de apropriação subjetiva da realidade objetiva”*. A crença não se encontra dissociada de um sentimento de impotência diante do mundo objetivo da realidade.

O conceito que Houtart (1994) estabelece de ausência de reciprocidade, enquanto ausência de uma relação igualitária entre os atores sociais é fonte causal de frustrações e acaba por estabelecer entre os grupos sociais, uma forma específica de leitura religiosa do mundo, uma explicação e legitimação religiosa da relação social. Em outro sentido, a leitura

religiosa, no contexto da ausência de reciprocidade entre os atores sociais, acaba por permitir a reconstrução da estrutura plausível de mundo a qual se refere Berger (1985).

A abordagem de Freud assume significação na análise do fenômeno religioso, pois o valor especial das idéias religiosas, encontra-se relacionado com a condição de desamparo vivenciada por indivíduos e grupos. Faz-se necessário que através do religioso se processe a ressignificação do mundo, a conversão da impotência sentida em força e poder preenchendo, através desta substituição o vazio da existência humana porque permite explicar o inexplicável, a fraqueza e desamparo humanos, principalmente, segundo o referido autor, diante da “morte que nos dissolve”. Freud, com seus pressupostos teóricos, não pode estar ausente na análise dos fenômenos religiosos, na medida em que concebemos, como o concebe Peter Berger (1985), em sua análise sociológica da religião, que não nos encontramos mais diante de um problema puramente de ordem cósmica, mas também de um problema de ordem existencial e psicológica.

Em sua obra *Totem e Tabu* (1974), Freud procura demonstrar que os sistemas de pensamento, as representações dirigidas por concepções de homem e de mundo acabam por dar unidade à percepção fragmentária da vida humana, ou mesmo da visão que o homem possui de si mesmo, bem como combate o sentimento de impotência humano frente ao mundo natural e ao mundo social. Ele estabelece que, se nos encontramos dispostos a aceitar o processo de evolução da forma com que o homem visualiza o universo, do animismo, para o religioso e do religioso para o científico, marcado pela onipotência de pensamentos, não seria difícil a constatação das vicissitudes dessa onipotência na visualização das fases referidas. O autor demonstra a característica de cada uma dessas fases e os deslocamentos (12) realizados pelos seres humanos.

Freud, na psicologia, e Durkheim, na sociologia, permitem a inclusão do processo de deslocamento, numa análise dos fenômenos religiosos. Deslocamento, não somente restrito à concepção psicanalítica implica uma concepção de transporte, de substituição de um lugar por outro, sem que se altere a integridade do objeto. Considera-se este aspecto significativo para analisar a explosão de religiosidade presente no campo religioso nacional brasileiro, esta busca de reencantamento do mundo a partir de um universo potencialmente secularizado, na proporção em que o objeto Deus não se altera, em sua onipresença, onisciência e onipotência, alteram-se sim, as formas de expressão de religiosidades e vínculos para com Ele. Aponta Freud para os seguintes aspectos:

Na fase animista, os homens atribuem a onipotência a si mesmos. Na fase religiosa, transferem-na para os deuses, mas eles próprios não desistem dela totalmente, porque se reservam o poder de influenciar os deuses através de uma variedade de maneiras, de acordo com os seus desejos. A visão científica do universo já não dá lugar para a onipotência humana; os homens reconheceram a sua pequenez e submeteram-se resignadamente à morte e às outras necessidades da natureza. Não obstante, um pouco da crença primitiva na onipotência ainda sobrevive na fé dos homens no poder da mente humana, que entra em luta com as leis da realidade (FREUD, 1974, p.111).

Freud, alerta para o fato de que a fase religiosa, vivida pelo homem, se constitui na fase da escolha do objeto, cuja característica é a ligação da criança com os pais (Freud,1974). É significativo este aspecto assinalado pelo autor, na sua visão e concepção do religioso. Estabelece a relação de dependência, entre a constituição da religiosidade humana e o estágio infantil da existência humana, no sentido da busca de amparo diante das contradições e dos problemas inexoráveis da vida.

O objeto Deus transforma-se no grande pai protetor do ser adulto. No imaginário coletivo, “Deus é pai” e não o é por acaso, há no fundo carências humanas que necessitam ser atendidas pelas representações deste imaginário, que segundo o autor, não está distante da criança que fomos. Da mesma forma, afirma que: *“Os espíritos e os demônios, [...] são apenas projeções dos próprios impulsos emocionais dos homens. Ele transforma as suas catexias emocionais em pessoas, povoa o mundo com elas e enfrenta seus processos mentais internos novamente fora dele próprio”* (FREUD, 1974, p.115).

A apropriação subjetiva da realidade objetiva não se processa sem que o homem se encontre diante de recursos psicossociais que lhes permitam efetuar de alguma maneira o deslocamento da sensação de impotência diante do mundo, diante do outro, diante, enfim, do mundo da vida, em onipotência. (13) Faz-se necessário deslocar os aspectos da dura realidade, para que a vida continue a ser vivida. Neste sentido a religião exerce esta função e realiza este processo, tornando plausível a realidade e retirando do estar no mundo humano a sensação de uma ausência de regularidade, estabelecendo uma ordem num universo de contradições. Há uma força motivacional no fenômeno religioso essencialmente emocional, psíquica, portanto, subjetiva, não desligada do contexto social e histórico vivenciado pelos indivíduos e grupos. A posse interna de uma verdade que se configura numa crença, parece restabelecer a segurança interna diante do existir. (14)

O conceito de projeção utilizado por Freud a partir de 1895 é significativo, pois demonstra o mecanismo de defesa pelo qual o sujeito projeta num outro sujeito ou num objeto desejos que provêm dele, cuja origem ele desconhece, atribuindo-os a uma alteridade que lhe é externa. Pode-se pensar a significação da religião para indivíduos e grupos sem seu aspecto projetivo? Freud em “*O Futuro de Uma Ilusão*” aponta:

Quando o indivíduo em crescimento descobre que está destinado a permanecer uma criança para sempre, que nunca poderá passar sem proteção contra estranhos poderes superiores, empresta a esses poderes as características pertencentes à figura do pai; cria para si os próprios deuses a quem teme, a quem procura propiciar e a quem, não obstante, confia sua própria proteção. Assim, seu anseio por um pai constitui um motivo idêntico à sua necessidade de proteção contra as conseqüências de sua debilidade humana. É a defesa contra o desamparo infantil que empresta suas feições características à reação do adulto ao desamparo que ele tem que reconhecer – reação que é, exatamente, a formação da religião (FREUD, 1978, p.102).

Freud, em sua obra *Análise de Grupo e Psicologia do Ego* (1976), clarifica a relação existente entre psicologia individual e psicologia social, estabelecendo entre as duas “psicologias” uma relação de interdependência. Trabalha aspectos importantes que demonstram a constituição da mente grupal. Contágio, sugestionabilidade são significativos. Aponta o autor seguindo em sua análise os pressupostos teóricos de Le Bon que: “*Num grupo, todo sentimento e todo ato são contagiosos, e contagiosos em tal grau, que o indivíduo prontamente sacrifica seu interesse pessoal ao interesse coletivo. Trata-se de aptidão bastante contrária à sua natureza e da qual um homem dificilmente é capaz, exceto quando faz parte de um grupo*” (FREUD, 1976, p.20).

Recorda a concepção de Le Bon, de que:

O desaparecimento da personalidade consciente, a predominância da personalidade inconsciente, a modificação por meio da sugestão e do contágio de sentimentos e idéias numa direção idêntica, a tendência a transformar imediatamente as idéias sugeridas em atos, estas vemos são as características principais do indivíduo que faz parte de um grupo. Ele não é mais o mesmo, mas se transformou num autômato que deixou de ser dirigido pela sua vontade (LE BON apud FREUD, 1976, p. 20).

Com relação à afirmação de Le Bon, Freud, argumenta que: “[...] *as duas últimas causas pelas quais um indivíduo se modifica num grupo (o contágio e a sugestionabilidade),*

não se encontram evidentemente no mesmo plano, de uma vez que o contágio parece, na realidade ser uma manifestação da sugestibilidade” (FREUD,1976, p.20).

As expressões coletivas de religiosidade demonstram a sugestibilidade e sua manifestação, o contágio, na medida em que o que se pode visualizar é uma reação mecânica, ou que se manifesta mecanicamente a um objeto ou a uma ordem, sem a participação ativa da vontade. Neste sentido, o indivíduo no grupo fará o que querem que ele faça, sua ação está determinada por outrem – grupo.

Outro aspecto significativo salientado por Freud, que permite de melhor forma visualizar as questões que se encontram intrinsecamente propostas nos fenômenos religiosos é o poder mágico das palavras, ou seja, o poder que as palavras adquirem quando expressas no grupo. Há diferenciação entre as palavras ditas aos indivíduos isoladamente e o poder que elas adquirem quando ditas em grupo e para o grupo. Freud aponta que:

Um grupo ainda está sujeito ao poder verdadeiramente mágico das palavras que podem evocar as mais formidáveis tempestades na mente grupal, sendo também capaz de apaziguá-las. A razão e os argumentos são incapazes de combater certas palavras e fórmulas. Elas são proferidas com solenidade na presença dos grupos e, assim que foram pronunciadas, uma expressão de respeito se torna visível em todos os semblantes e todas as cabeças se curvam. Por muitos são consideradas como forças naturais e como poderes sobrenaturais (FREUD, 1976, p. 26).

Todo o grupo encontra-se unido em torno de suas identificações, necessidades e motivações ou certo grau de influência recíproca. Aponta Freud para uma condição que deve ser satisfeita antes que uma multidão se constitua num grupo em sentido psicológico.(15) Esta condição a ser satisfeita está relacionada com o que o autor denomina de homogeneidade mental, que parte do interesse comum com relação a um dado objeto, influenciada por uma correspondência emocional com o mesmo, que funciona como força motivadora das influências recíprocas que se estabelecem. A mente grupal, o grupo em sentido psicológico fica então solidamente constituído.

Freud também alerta para a significação que assume a emoção no interior de um grupo. A emoção produz efeitos nas individualidades. Demonstra o autor que no contexto do grupo as emoções são intensificadas em grau máximo, emoção esta que individualmente não se ousa atingir, porque o grupo exerce proteção para o exercício desta emoção. Este é um elemento específico dos grupos em sentido psicológico, mais explicitamente da mente grupal.

Na sociologia de Peter Berger, encontra-se uma abordagem de cunho dialético e psicossociológico da religião, porque centrada na inter-relação homem e sociedade, ou seja, na interação entre ação pessoal e estrutura social, onde o fundamento objetivo é determinante do fundamento subjetivo das ações e vice-versa. Berger estabelece, em sua análise, uma inter-relação entre três fatores: a exteriorização, que deve ser entendida como a contínua efusão do ser humano sobre o mundo, quer via atividade física, quer na atividade mental dos homens; a objetivação, entendida como a conquista por parte dos produtos dessa atividade (física e mental) de uma realidade que se defronta com os seus produtores originais como facticidade exterior e distinta deles e, a interiorização como a reapropriação dessa mesma realidade por parte dos homens, transformando-a novamente de estrutura do mundo objetivo em estruturas da consciência subjetiva (Berger, 1985), as quais irão manifestar a construção de um universo de representações simbólicas com características específicas de um dado contexto social.

A interação existente entre estes três fatores é expressa por Berger, da seguinte forma: *“É através da exteriorização que a sociedade é um produto humano, é através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade sui generis. É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade”* (BERGER, 1985, p.16). O homem produz a si mesmo no mundo, não somente em termos de sua realidade objetiva, mas também de seu mundo cultural, pleno de representações simbólicas, de ritos, de mitos, uma vez que a cultura consiste na totalidade dos produtos do homem, pois este enquanto ser cultural que é, acaba por construir instrumentos e ferramentas para a conquista de uma representação comunicável da realidade objetiva por ele vivenciada.

Berger afirma: *“Embora toda a cultura se origine e radique da consciência subjetiva dos seres humanos, uma vez criada não pode mais ser reabsorvida à vontade na consciência. Subsiste fora da subjetividade do indivíduo, como um mundo. Em outras palavras o mundo humanamente produzido atinge caráter de realidade objetiva”* (BERGER, 1985, p.22).

Salienta o autor para o fato de que nossas construções culturais, uma vez tornadas concretas a partir das práticas que se estabelecem, pelo compartilhar de significados, não podem mais retornar à consciência subjetiva dos indivíduos e grupos. É uma realidade objetiva, que exigirá nova exteriorização, objetivação e interiorização. O não retorno à consciência subjetiva estabelece a concretude do compartilhar de sentidos e significados, os quais em termos durkheimianos constituem a consciência coletiva, que exercerá sobre

indivíduos e grupos uma ação coatora, determinando suas condutas, porque determina seus padrões comportamentais.

Berger (1985) aponta para o fato de ser a cultura uma espécie de segunda natureza do homem e, em sentido sociológico, uma esfera simbólica. (16) A realidade empírica da construção humana do mundo é social, mas ao mesmo tempo apresenta a confirmação da ação do homem sobre o mundo, a conquista do mundo pelo homem, a reapropriação da realidade. Todos esses fatores encontram-se dialeticamente relacionados e produzem cultura, ou seja, produzem um universo de representações simbólicas, constituintes das subjetividades.

A cultura é em si mesmo uma realidade objetiva, porque partilhada coletivamente. A concretude deste universo cultural dá-se fundamentalmente em função do reconhecimento coletivo. Berger aponta que: “[...] *o mundo cultural é não só produzido coletivamente como também permanece real em virtude do reconhecimento coletivo. Estar na cultura, significa compartilhar com outros de um mundo particular de objetividades*” (BERGER, 1985, p.23-24).

É a partir do compartilhar coletivamente que as representações simbólicas adquirem facticidade e acabam por estabelecer uma estrutura comunicável do mundo, bem como repertórios de ações coletivas. A interação entre a realidade objetiva e a realidade subjetiva na concepção bergeriana, é uma constante, pois esta interação gera formas específicas de explicação e representação do mundo, bem como gera práticas sociais concernentes com as explicações elaboradas. A objetividade da sociedade dialoga constantemente com a subjetividade dos atores sociais.

Para Berger: “*A objetividade da sociedade se estende a todos os seus elementos constitutivos. As instituições, os papéis e identidades existem como fenômenos objetivamente reais do mundo social, embora eles e este mundo sejam ao mesmo tempo produções humanas*” (BERGER, 1985, p.26). Interiorização e socialização são conceitos que se encontram imbricados na teoria de Berger, pois é pela interiorização que o indivíduo apreende os elementos do mundo objetivado como fenômenos internos, ao mesmo tempo que os apreende como fenômenos da realidade exterior (Berger, 1985).

O processo de interiorização, salientado por Berger, permite a apreensão da realidade objetiva, a apreensão por parte dos indivíduos e grupos da sua realidade externa. Neste

processo de apreensão da facticidade do contexto social, constituem-se e configuram-se papéis sociais, identidades, padrões comportamentais, condutas, visões de mundo e de homem, os quais serão parte constituinte da personalidade individual. Berger afirma que:

Os processos que interiorizam o mundo socialmente objetivado são os mesmos processos que interiorizam as identidades socialmente conferidas. O indivíduo é socializado para ser uma determinada pessoa e habitar um determinado mundo. A identidade subjetiva e a realidade subjetiva são produzidas na mesma dialética (aqui, no sentido etimológico literal) entre o indivíduo e aqueles outros significativos que estão encarregados de sua socialização. É possível resumir a formação dialética da identidade pela afirmação de que o indivíduo se torna aquilo que os outros o consideram quando tratam com ele. Pode-se acrescentar que o indivíduo se apropria do mundo em conversação com os outros e, além disso, que tanto a identidade como o mundo permanecem reais para ele enquanto ele continua a conversação (BERGER, 1985, p. 29).

Berger, ao introduzir em sua teoria sociológica da religião, os conceitos de conversação e outros significativos de Mead, possibilita que visualizemos a relação indivíduo e sociedade em seus matizes e em sua complexidade. A conversação se realiza em função da construção de uma estrutura plausível do mundo, constitui-se a partir do compartilhar valores, hábitos, crenças, ritos, criando laços e vínculos emocionais, mantendo o mundo subjetivamente plausível. Este mundo que é construído na consciência do indivíduo é construído pelo diálogo que se estabelece com os outros, com os objetos com os quais ele se identifica e tem valores a compartilhar. A conversação estabelecida com o mundo objetivo das circunstâncias é referencial para o estabelecimento da conversação com o mundo subjetivo da consciência.

A plausibilidade do mundo, da vida do homem no mundo, objetiva e subjetivamente é mantida enquanto é mantida a conversação, ou seja, o diálogo entre mundo externo e mundo interno. Esta conversação (17) é precária e frágil, como é frágil e precário o mundo humano em sua dupla dimensão – objetiva e subjetiva. E, Berger alerta para o fato de que “ *a realidade subjetiva do mundo depende do tênue fio da conversação*” (BERGER, 1985, p. 30). Neste sentido a posição do homem no mundo é dotada de fragilidades, de insuficiências, de carências e de precariedades. O que torna a existência possível diante de um universo complexo e frágil como é o universo humano é a manutenção da conversação com interlocutores importantes. A ordem social não se mantém sem o ordenamento que lhe dá a conversação, a qual acaba por permitir um certo grau de previsibilidade necessária à segurança.

As instituições sociais, parte integrante do mundo objetivo exterior ao indivíduo, pelo processo de interiorização fazem parte integrante da consciência dos indivíduos e grupos, porque no processo de interação com estas, são absorvidos por valores, hábitos, crenças, condutas e repertório de ações estabelecidos pela sociedade, que interiorizados funcionam como força motivacional determinante das ações individuais e coletivas e para a construção de repertórios destas ações.

A ação social, no pensamento bergeriano, é configurada pela interdependência existente entre a realidade social e a consciência individual. A sociedade estabelece para o indivíduo uma ordem eficiente do mundo, o que Berger denomina de *nomos*. Esta ordem consubstancia a consciência individual, possibilita o estar num mundo dotado de significação razoável, aceitável, crível. Para Berger: “*Viver num mundo social é viver uma vida ordenada e significativa. A sociedade é guardiã da ordem e do sentido, não só objetivamente, nas suas estruturas institucionais, mas também subjetivamente na estruturação da consciência individual*” (BERGER, 1985, p.34).

Em Berger, a anomia seria a desintegração pelo rompimento da conversação. A plausibilidade do mundo esmorece, a ausência de significação da existência se faz presente, instauram-se situações marginais de existência humana. A instauração da anomia é uma possibilidade sempre presente no mundo social, onde a ruptura do *nomos* é possível. A vida do homem necessita estar embasada na busca da manutenção de uma ordem plausível do mundo, no compartilhar com outros de um modo particular de objetividades (Berger, 1985).

A sociologia da religião em Berger nos remete para a compreensão também da significação subjetiva do seguidor de uma determinada religião, sem que esta significação esteja distanciada das determinações objetivas dos contextos sociais e históricos, pela rede de relações que este contexto abrange, incorpora, produz e reproduz, pois, segundo o autor a sociedade está diante do homem como facticidade externa subjetivamente opaca e coercitiva.

O universo simbólico de representações religiosas, para Berger, o que ele estabelece enquanto cosmos é transcendente ao homem, ao mesmo tempo que o inclui. Mas o homem passa a perceber o sagrado enquanto uma força poderosa dele distinta. Esta força poderosa dele distinta, é uma realidade e estabelece o *nomos* que põe ordem, orienta e define a sua vida, dotando-a de significado. A afirmação de Berger é elucidativa:

O cosmos sagrado emerge do caos e continua a enfrentá-lo como seu terrível contrário. Essa oposição entre o cosmos e o caos é freqüentemente expressa por vários mitos cosmogônicos. O cosmos sagrado, que transcende e inclui o homem na sua ordenação da realidade, fornece o supremo escudo ao homem contra o terror da anomia. Achar-se numa relação “correta” com o cosmos sagrado é ser protegido contra o pesadelo das ameaças do caos. Sair dessa “relação” correta é ser abandonado à beira do abismo da incongruência (BERGER, 1985, p. 40).

Em Berger é constante a relação entre religião e manutenção do mundo. A religião é uma forma de estabelecer a validade da ordem social e, neste sentido é sempre legitimadora dessa mesma ordem, em seu nível objetivo e subjetivo. A religião para Berger é concebida como o principal agente de legitimação na medida em que as legitimações religiosas fundam a realidade socialmente definida das instituições na realidade última do universo (Berger, 1985).(18) A fragilidade das instituições sociais é convertida, pela cosmificação exercida pelas legitimações religiosas, para além das determinações humanas, com isso, o sagrado incorpora o social em seus espaços institucionais, sacralizando-os, imortalizando-os.

Se as determinações da realidade social se convertem em determinações cósmicas, estas mesmas determinações se sacralizam, assumem uma dimensão sagrada, que acabam por tornar legítimas as ações do homem no mundo, bem como das instituições sociais. As legitimações religiosas respaldam a existência social, assumindo dimensão objetiva. No plano individual, sobressai a realidade subjetiva. Os papéis sociais e suas representações no espaço institucional, através da legitimação religiosa, assumem significativa dimensão, pois, segundo o autor, o desempenho humano de um papel depende sempre do reconhecimento do outro. O indivíduo só se pode identificar com um papel, quando os outros o identificam com ele (Berger, 1985). Neste ponto a abordagem de Berger remete para aspectos que possibilitam uma maior compreensão da significação do pertencimento de indivíduos e grupos a determinada instituição religiosa. O sentimento de pertencimento, via espaço religioso, parece reconstruir, re-elaborar e ressignificar a concretude do sentimento de não-pertencimento advindo do espaço social. Neste sentido, a exclusão da sociedade, permite que indivíduos e grupos conquistem no espaço do religioso, a inclusão.

Não há apenas o outro humano com o qual se estabelecem relações, relações estas sempre frágeis, há também o Outro-Deus, o outro mais confiável e definitivamente importante. As instituições e os papéis sociais nelas representados se imortalizam através das legitimações religiosas. A anomia é evitada, quando a sociedade e a conseqüente ação dos homens nelas são legitimadas por uma ordem divina. A força antagônica das legitimações

religiosas é a negação plena da ordem, o próprio caos, representado pela realidade do demônio, ou seja, a qualidade positiva da ordem é Deus, a qualidade negativa desta mesma ordem é o demônio.

Há uma estreita relação entre religião e as situações marginais, em Berger, caracterizadas pelo êxtase, que envolve exacerbada emoção. A principal situação marginal, vivenciada pelo homem é a morte. Berger explicita este aspecto, quando aponta que: *“A morte desafia radicalmente todas as definições socialmente objetivadas da realidade – do mundo, dos outros e de si mesmo. A morte põe radicalmente em questão a atitude, de ver as coisas como evidentes impostas pela atividade rotineira”* (BERGER, 1985, p. 57).

Berger ao trabalhar com as situações marginais, aproxima-se, em nosso entendimento, da concepção freudiana da origem da religião como um processo de deslocamento da sensação de impotência para o sentimento de onipotência diante da vida, via universo de representações simbólicas, que fornece aos indivíduos (Freud) e aos atores sociais (Berger) uma base objetiva e subjetiva para seu estar no mundo. Encontrar-se destituído dos recursos materiais para prover a própria existência, é encontrar-se de forma violenta e definitiva diante da morte, diante da finitude, é encontrar-se diante da situação marginal expressa por Berger, que requererá o restabelecimento da estrutura de plausibilidade.

A migração entre instituições religiosas por parte dos indivíduos, significa para Berger, a migração em busca de novas estruturas de plausibilidade. O referido autor aponta para o fato de que a migração entre mundos religiosos nada mais é do que a migração entre as respectivas estruturas de plausibilidade, ao mesmo tempo em que há, sem dúvida, o questionamento da explicação religiosa do mundo anteriormente aceita pelos indivíduos e grupos. Neste sentido, a migração religiosa, estabelece uma ruptura com a explicação anterior. A conversão, definida por Berger como transferência individual para outro mundo, significa também a busca e aceitação de uma nova explicação coerente do mundo, através de novas legitimações religiosas.

Berger remete à significação da teodicéia estabelecida por Weber, enquanto explicação racional do mundo. Diante dos fenômenos anômicos, sempre possíveis, estes necessitam serem transpostos por uma forma de explicação do mundo que se encontra relacionada com a forma que a sociedade explica a si mesma. A teodicéia, na concepção weberiana, que Berger não contradiz, seria o elemento racional explicativo dos fatores anômicos, conflitivos

presentes no contexto social. É uma forma racional explicativa destes fatores em termos das legitimações religiosas. Em Weber e em Berger a teodicéia estabelece significações às existências dos indivíduos e grupos. Estabelece ações e padrões comportamentais, na medida em que constrói orientações e justificativas para as circunstâncias aflitivas e conflitivas vivenciadas pelos agentes religiosos, protegendo-os da ameaça de desintegração caótica. (19) As teodicéias estabelecem um *nomos*, uma ordem significativa que explica as desventuras que os homens infligem uns aos outros no decurso de sua interação social (Berger, 1985). As representações simbólico-religiosas constituem-se numa rede de funções que firmam uma ordem invisível sempre emergente da cadeia de funções que são estabelecidas no universo social e que gradativamente vão se complexificando, constituindo a especificidade das práticas individuais e coletivas dos atores sociais.

A teoria sociológica da religião bergeriana, contempla a questão sempre fundamental da alienação. A alienação é sempre uma falsa consciência. Falsa consciência esta que faz com que o indivíduo encontre-se desprovido de si mesmo pela desconexão existente entre sua identidade social (objetiva) e sua identidade individual (subjativa), ou seja, segundo Berger há o “esquecimento” por parte do indivíduo de que ele é co-produtor de seu mundo. Esta desconexão impede a conversação, ou seja, o diálogo que faz com que a realidade externa ao indivíduo e sua realidade interna estejam constantemente produzindo um ao outro. A alienação é a ruptura deste diálogo, em que o indivíduo, desprovido de si, acabará por prover de sentido e significação às forças não humanas. A alteridade produzida interna e externamente, como resultado do ser social que o homem é, é rompida, instaurando-se a verticalidade das relações, fazendo com que o agente torne-se apenas aquele sobre o qual se age (Berger, 1985). Para Berger, a alienação é: um fenômeno, de falsa consciência, porque o “*homem produz um mundo que o nega*” (BERGER, 1985, p.98). A consciência se desenvolve de um estado alienado para a possibilidade de desalienação, pois a alienação não é um desenvolvimento ulterior da consciência. A alienação difere da anomia, uma vez que a percepção alienada do mundo social, mantém suas estruturas eficazes, mantém uma ordem reificada do mundo.

Há nos seres humanos o desejo de viver no sagrado (Eliade, 1995), como forma de se situar na realidade objetiva. Este desejo não se encontra isento do estabelecimento de projeções, porque segundo Berger: “A “*objetividade*” dos significados religiosos é uma *objetividade produzida, ou seja, os significados religiosos são projeções objetivadas. Segue-*

se que, na medida em que esses significados implicam num sentido esmagador da alteridade, eles podem ser descritos como projeções alienadas” (BERGER, 1985, p.101).

Ao projetar para divindades, qualidades e potencialidades que são intrinsecamente humanas, a religião pode conter em si forte tendência a produzir alienação. Tendência, pois as crenças, rituais e objetos da religião adquirem sua qualidade sagrada, não através de uma reação individual, pois o indivíduo “recebe” o sagrado como que por herança, este (o sagrado) lhe é anterior, não parte de uma criação individual autônoma.

A qualidade sagrada das crenças, rituais e objetos da religião efetiva-se enquanto tal, através da reação coletiva de um determinado grupo social. As concepções religiosas constituintes de um universo de representações simbólicas surgem de um contexto social e histórico que determina formas de organização social da produção de bens materiais e simbólicos, que condicionam a ação de toda e qualquer religião que nele nasça; e, por outro lado, vão influir na sociedade na medida em que internalizadas, ou interiorizadas no sentido bergeriano do termo, por indivíduos e grupos, criam uma prática social determinada, também constituinte de subjetividades.

A questão da secularização, é trabalhada por Berger, no sentido de se perceber que o processo de secularização não deixa de estar contido no contexto dos fatores determinantes das religiosidades e das organizações religiosas, pois o fator religioso não se encontra isolado de fatores secularizantes, que abre espaços para o pluralismo religioso. Nos dizeres do autor: *“A situação pluralista, todavia, introduz uma forma nova de influências mundanas, provavelmente mais poderosa para modificar conteúdos religiosos do que as antigas formas, como os desejos dos reis ou os capitais investidos de classes: a dinâmica da preferência do consumidor”*(BERGER,1985, p.156). E, ainda: *“Na medida em que o mundo dos consumidores em questão é secularizado, suas preferências refletirão isso. Isto é, eles preferirão produtos religiosos que podem se coadunar com a consciência secularizada aos que não podem”* (BERGER, 1985, p.157).

Berger, ao trabalhar com a secularização enquanto secularização da consciência, permite-nos perceber, no contexto do campo religioso nacional brasileiro, o processo de reencantamento do mundo, via universo de representações simbólico-religiosas, que o neopentecostalismo, está a estabelecer, visto existir a incorporação das necessidades de seu público consumidor de bens materiais e simbólicos.

A abordagem de Otto Maduro aponta para aspectos específicos da emoção e da razão, quando afirma que: *“As emoções humanas – muitas vezes repentinas e imprevisíveis, sobretudo em situações traumáticas – podem alterar por inteiro nossa percepção da realidade e, com ela, boa parte de nossos valores, princípios, costumes e razões”* (MADURO, 1994, p.158).

Considere-se que a expressão utilizada pelo autor – situações traumáticas - remete à concepção freudiana de trauma como uma excitação externa, potente, ao ponto de favorecer às defesas psicológicas dos indivíduos, instaurando-se as determinações de uma intensa emocionalidade. E sobre a razão, afirma Maduro:

[...] a razão não existe em abstrato, no vácuo, fora da realidade social concreta; existem modos concretos em que diferentes culturas, em épocas diferentes, entendem e vivem a capacidade humana de refletir, tirar conclusões, colocar e resolver problemas, organizar meios em relação a fins, etc. E em cada cultura, a maneira de compreender aquilo que em português chamamos de “razão” varia e muda muito sob um sem-número de influências (MADURO, 1994,p.158).

Da mesma forma, pode-se dizer que as emoções humanas não existem em abstrato, no vácuo, fora de uma realidade concreta, e por este aspecto é que as instituições religiosas que têm em sua prática discursiva e não discursiva uma sobrecarga na emoção estão conquistando espaços nunca antes pensados pelas religiões tradicionais no campo religioso, elas parecem possibilitar o deslocamento das consequências das situações traumáticas. Maduro, orienta-se para as relações sociais que estão contidas no mundo religioso, que manifestam as posições dos agentes religiosos no processo de produção dos bens religiosos. Define a religião como:

[...] uma estrutura de discursos e práticas comuns a um grupo social referentes a algumas forças (personificadas ou não, múltiplas ou unificadas) tidas pelos crentes como anteriores e superiores ao seu ambiente natural e social, frente as quais os crentes expressam certa dependência(criados, governados, protegidos, ameaçados, etc.) e diante das quais se consideram obrigados a um certo comportamento em sociedade e com seus “semelhantes”(MADURO,1983, p.31).

Afirma Maduro que necessitamos dispor de uma representação comunicável do mundo que nos permita nele situar e atuar. Sem esta representação a vida individual e coletiva não tem possibilidade de realização. Esta representação é a forma pela qual garantimos a nossa sobrevivência em suas mais amplas dimensões. Esta representação é construída, segundo o autor, submetendo-a constantemente às exigências impostas que a impulsiona a modificar-se

em seu todo ou em partes através de associações, separações e oposições que se formam pela linguagem verbal e não verbal a partir da experiência passada e presente de indivíduos e grupos. (20)

É no campo social que a religião exercerá sua dupla condição na abordagem de Maduro, de produto das relações sociais que se estabelecem e de instância produtora de relações sociais. O campo religioso (21) não pode ser abordado sem que nele estejam contemplados os conflitos sociais, e as configurações das relações que se constituem na sociedade, pois estes elementos influem de forma significativa na constituição de formas de religiosidades. Mas há que se considerar que as novas formas de religiosidade também podem atuar sobre os conflitos estabelecidos, ora legitimando a dominação exercida pelos segmentos dominantes da sociedade, ora transformando as relações, estimulando a construção de novas relações sociais.

A relação de interdependência estabelecida por Maduro do fenômeno religioso e os conflitos sociais, transforma a religião em produto e produtor das relações sociais, o que nos faz perceber o fenômeno religioso, enquanto universo de representações, não apenas como um instrumento de reafirmação de uma estrutura de poder, mas também, como um instrumento que reflete o que se encontra presente no universo social. Neste sentido, o pluralismo religioso da atualidade determinado pela desregulamentação reflete este processo presente na sociedade.

Maduro constrói com maestria os aspectos da dialética existente entre religião e sociedade, ao afirmar que:

Nenhuma religião opera no vácuo. Toda a religião, qualquer religião, o que quer que se entenda por “ religião ” é uma realidade situada num contexto humano específico: um espaço geográfico, um momento histórico e um meio ambiente social concreto e determinado. Toda a religião, qualquer religião, o que quer que se entenda por religião, será sempre em cada caso concreto a religião de determinados seres humanos. Uma religião que não seja a religião de determinados seres humanos seria uma fantasia da imaginação. As religiões reais, que não são imaginárias, são sempre as religiões de seres humanos concretos”(MADURO,1983, p.70).

Ao estabelecer ser a religião expressão de seres humanos concretos, Maduro aponta para aspectos da relação existente entre religião e a especificidade dos contextos sociais nos quais indivíduos e grupos encontram-se inseridos. As religiões expressam e espelham as relações presentes na sociedade e ao mesmo tempo expressam a forma, os esquemas de

pensamento com os quais estes mesmos indivíduos e grupos interpretam e representam esta realidade concreta, a reafirmam ou a criticam. (22) Ao perceber-se este aspecto, a questão da racionalidade e irracionalidade se colocam de forma mais objetiva e consistente, no contexto das novas formas de religiosidade presentes. Sustenta-se, nesta dissertação, que a irracionalidade, que muitos cientistas sociais percebem estar presente no campo religioso nacional brasileiro, obedece à lógica presente na objetividade dos contextos sociais e históricos.

As mudanças ocorridas nas sociedades atuais, parecem estar direcionadas não mais para a inclusão social, mas sim para processos sociais cada vez mais excludentes. Antônio Teixeira Fernandes (1995) aponta para este aspecto ao constatar que: “*A decomposição da sociedade industrial produz uma generalizada crise institucional que atinge os mais diversos setores sociais, ao mesmo tempo que provoca o esgotamento das grandes ideologias, com o desgaste da força libertadora que possuíam*” (FERNANDES,1995, p. 13).

Estamos diante de aspectos significativos que demarcam a estrutura de uma civilização que limitou a liberdade em nome da segurança (Bauman,1998), em nome da ordem, por essa razão “nossa hora é a hora da desregulamentação”, do questionamento do tradicional e da ascensão do informal, do não convencional, do prazer imediato em detrimento da realidade racionalmente explicada.

A abordagem de Zygmunt Bauman (1998), no questionamento que estabelece acerca dos temas da imortalidade e da religião na pós-modernidade, relacionando-as com o que denomina de espírito pós-moderno e confrontando-as com a concepção crítica moderna, aponta para aspectos significativos que nos permitem compreender as novas configurações do religioso a partir do existir humano num mundo secularizado.

Inicialmente, o referido autor disserta sobre a “*Imortalidade, na versão pós-moderna*”, e em um segundo momento de sua obra, enfoca a questão: “*Religião pós-moderna?*”. Por que se tornam significativos estas duas abordagens? Bauman (1998) discute a imortalidade para depois dissertar acerca da religião. Estes dois elementos – morte biológica e religião, não se encontram distanciados. Não se pode falar de religião, sem que se compreenda a significação do imperativo da morte biológica para os seres humanos. A religião surge em função deste imperativo. A inexorabilidade da morte exige a religião como uma forma explicativa da finitude para o homem. Daí o discurso religioso até a atualidade pautar-se pela

transcendência, pelo renascimento, na medida em que morrer no contexto dos discursos religiosos signifique renascer para uma outra vida.

No que tange à imortalidade são significativos os aspectos salientados pelo referido autor: primeiro – na modernidade a morte biológica foi desconstruída. Segundo o autor, a modernidade não aboliu a morte, mas investiu cientificamente no sentido de tardar suas causas através de processos biotecnológicos. Neste sentido, desconstruímos a morte e sua inevitabilidade, mas como nos diz o autor:” *é a vida policiada do princípio ao fim pelas guarnições do inimigo banido*” (BAUMAN, 1998, p.194).

Se na modernidade há a consciência da mortalidade, gerando processos para tardá-la, na pós-modernidade há a consciência da possibilidade de imortalidade; na pós-modernidade há a banalização da morte pela “*tendência à privatização de tudo, inclusive da possibilidade de sobrevivência ou de viver mais*” (BAUMAN, 1998, p.197). Afirma o autor:

A morte próxima de casa é dissimulada, enquanto a morte como um transe humano universal, a morte dos anônimos e “generalizados” outros, é exibida espalhafatosamente, convertida num espetáculo de rua nunca findo que, não mais evento sagrado ou de carnaval, é apenas um dentre muitos dos acessórios da vida diária. Assim banalizada, a morte torna-se demasiado habitual para ser notada e excessivamente habitual para despertar emoções intensas. É a coisa “usual”, excessivamente comum para ser dramática e certamente demasiado comum para se ser dramático a respeito. Seu horror é exorcizado pela sua onipresença, tornado ausente pelo excesso de visibilidade, tornado ínfimo por ser ubíquo, silenciado pelo barulho ensurdecedor. E, enquanto a morte se desvanece e posteriormente desaparece pela banalização, assim também o investimento emocional e volitivo no anseio por sua derrota” (BAUMAN, 1998, p.199).

O que demonstra Bauman constitui-se na transformação da concepção da morte biológica na modernidade e pós-modernidade basicamente em termos socio-culturais. Os fenômenos religiosos da atualidade parecem não estar imunes à transformação mencionada. A certeza da morte continua a ser a expressão da tragédia humana, mas ela atinge nova configuração que perpassa o espaço do campo religioso nacional brasileiro.

O segundo aspecto estabelecido pelo referido autor, já no texto posterior intitulado “*Religião pós-moderna?*” apresenta um elemento novo em termos da carência humana. Bauman relaciona a necessidade humana de religião ao cotidiano dos indivíduos e grupos. No contexto da modernidade, a concepção predominante do estar no mundo era a da auto-suficiência humana e o domínio da religião institucionalizada perde seu espaço. Esta concepção predominante não ofereceu um caminho alternativo para a vida eterna, mas ao

contrário, concentra-se nas tarefas que os seres humanos podem efetivamente executar e experimentar, enquanto seres humanos, aqui nesta vida. É o contexto do “*aqui e agora*” que a modernidade estabelece e que a pós-modernidade intensifica, pois as igrejas e as seitas tiveram que se assenhorar de outras funções e preocupações que não os trabalhos com os mistérios da existência e da morte (23), visto que tinham que se adaptar às necessidades de seus consumidores, para tornar seus serviços indispensáveis.

O terceiro aspecto diz respeito às três estratégias mencionadas pelo referido autor através das quais a modernidade configurou a morte: 1) a submissão da morte a uma divisão de trabalho, tornando-se uma preocupação de especialistas, de profissionais. O cerimonial público dos funerais foi substituído pelo breve e privado sepultamento ou cremação, sob a supervisão de especialistas; 2) a morte encontra-se dissolvida na realidade cotidiana dos indivíduos e grupos, ou como diz o autor nas, “*armadilhas e emboscadas da vida diária*” (BAUMAN, 1998, p. 218); 3) a morte estabelecida pela religião como uma ocorrência extraordinária da vida humana, assume um caráter ordinário – o fim de uma história e não o começo de outra.

A esperança estabelecida pela prática discursiva da vida eterna não se constitui mais como elemento fundamental das expressões de religiosidade, mas sim, o terror da insuficiência humana diante dos problemas da vida cotidiana. A questão da inquietação humana diante do que o autor denomina de definitivo, não é resolvida, mas se traduz na atualidade pela questão da salvação, assumindo a religião a produção de uma “*neutralização psicológica do imperativo da morte*” (BAUMAN, 1998, p.215) e, neste sentido “[...] *as igrejas trataram de fazer com que a inquietação saturasse todo recesso e greta da mente e consciência humanas, assim como presidiu a totalidade das atividades da vida*” (BAUMAN, 1998, p.211).

O quarto aspecto que Bauman nos permite visualizar diz respeito às incertezas do estilo pós-moderno de vida, que fazem com que os homens e as mulheres no contexto da pós-modernidade, segundo o referido autor, necessitem não de religião ou de pregadores que lhes falem de suas fraquezas e da insuficiência dos recursos humanos diante da dura realidade da vida diária. Precisam que lhes seja dito que podem e como podem enfrentar suas vidas. Encontramos então, mais do que pregadores, visualizamos mestres da experiência. Este novo processo de busca gera novas incertezas e por conseguinte procuras dos ditos mestres, ou dos

produtos e técnicas por eles oferecidos, que por sua vez possam permitir o realce e o aprofundamento ou intensificação das sensações. Este é um aspecto significativo na visualização dos fenômenos religiosos da atualidade, notadamente o fenômeno neopentecostal, no qual a prática discursiva parece seguir o rumo apontado por Bauman.

O quinto aspecto diz respeito à transcendência deste mundo. Este aspecto, encontra-se inter-relacionado com o aspecto anterior, na proporção em que: *“a religião organizada pode ser considerada um esforço de comunicar experiências máximas a quem não atinge o máximo”* (BAUMAN, 1998, p.223). O autor estabelece uma diferenciação entre a estratégia pós-moderna da experiência máxima e a promovida pelas religiões. Aponta para o fato de que a estratégia pós-moderna distante de celebrar a insuficiência e fraqueza humana invoca o desenvolvimento de recursos psicológicos, internos e fisiológicos e preestabelece a infinita potência humana. Refere-se à versão religiosa da experiência máxima no contexto da pós-modernidade, que *“reconcilia seus seguidores com uma vida organizada em torno do dever de um consumo ávido e permanente, embora nunca definitivamente satisfatório”* (BAUMAN, 1998, p:224)”. Este aspecto possibilita que tenhamos organizações religiosas que possuam um discurso de elevação da auto-estima dos indivíduos, expressão da auto-suficiência humana: *“você pode fazer”, “você é capaz de fazer”, “só você pode mudar sua vida”*, mas por outro lado, concebemos que, a existência desta prática discursiva traz consigo a mensagem da perpétua insuficiência do homem, uma vez que é ela que se adapta à comunicação da experiência máxima a quem não atinge o máximo.

Um sexto aspecto que a leitura de Bauman (1999), permitiu clarificar, encontra-se relacionado com a questão da ambivalência e da fuga da ambivalência, assimilação (tornar-se semelhante), abordados pelo referido autor em sua obra *“Modernidade e Ambivalência”*. Ao trabalhar com modernidade e ambivalência, define esta como uma desordem da linguagem, que estabelece um universo de incertezas, para as quais se tornam necessárias formas de reordenamento do mundo vivido e, neste sentido o autor nos permite perceber a relação de interdependência entre o processo de secularização e o, reencantamento do mundo. Em termos analíticos é necessário compreender que o advento de organizações religiosas que comunicam a experiência máxima, é interdependente do processo de secularização referido, perpassado pela ambivalência, que necessita ser enfrentada no espaço do aqui e do agora e na busca do tornar-se semelhante, aspectos que serão abordados no capítulo sexto.

No contexto do presente capítulo – *Religião e Representação do Mundo*, através dos autores citados, buscamos demonstrar a complexidade da relação homem-Deus constituinte de indivíduos e grupos, bem como esta mesma relação incorpora elementos presentes na sociedade, estabelecendo-se uma rede de solidariedades (Corten,1996), que caracterizam o próprio duplo caráter da existência humana, ou sua dupla face, individual e social.

A sociedade é, segundo Elias (1994), uma sociedade de indivíduos e os fenômenos nela presentes partem destes e os constituem. Dos autores citados a prioridade recai sobre Peter Berger, Sigmund Freud e Zygmunt Bauman, porque permitem a construção de princípios analíticos, estabelecidos pelos conceitos de estrutura de plausibilidade, secularização, alienação, em Berger; personalidade grupal e individual regressiva, primária, contágio, sugestibilidade, deslocamento, em Freud e, modernidade, impossibilidade da ordem, neutralização psicológica do imperativo da morte, ambivalência, em Bauman, que possibilitam abordar o objeto de pesquisa dentro de uma perspectiva psicossociológica.

NOTAS

1)Consideramos aqui a conceitualização de religião internalizada de Cândido Procópio Ferreira de Camargo, que a define como: “ a escolhida pelo fiel que pensou nela encontrar a satisfação de necessidades e uma experiência de adesão à verdade. Esta satisfação e esta experiência constituem a principal fonte de conversão e de manutenção do adepto ao quadro religioso” (CAMARGO, 1961, p.59). O discurso religioso internalizado proporciona a construção de uma realidade plausível ao crente ou adepto. Em Berger, a questão da interiorização encontra-se presente, como um dos fatores constituintes de sua teoria sociológica da religião, que incorpora elementos da Psicologia Social de George Mead. Interiorização em Berger, é justamente o homem como produto da sociedade, ou seja, é o eu que se constitui através do nós, seguindo-se Norbert Elias, que percebe a relação indivíduo e sociedade, em nosso entendimento em consonância com as concepções berguianas.

2) ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. 1a.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1994. p.20.

3)Ao nos referirmos aos padrões aceitos pela sociedade, no caso da Universal, observamos que ela dá ênfase aos padrões comportamentais estabelecidos aos indivíduos membros de uma sociedade de consumo, para os quais a posse de bens materiais e simbólicos funciona como força motriz da modificação de suas condutas, neste sentido os indivíduos modificam seus comportamentos pela internalização ou interiorização dos modelos comportamentais requeridos e vigentes na sociedade. Esclarecemos também que a Universal possui uma especificidade no sentido de que restringe a manutenção das tradicionais condutas frente ao religioso, mas ao mesmo tempo, trabalha sincreticamente em sua prática discursiva e não discursiva com elementos que ela incorpora e reorganiza das religiões tradicionais, como por exemplo mantendo os padrões morais exigidos e criticando o espiritismo, mas incorporando o exorcismo em sua ritualística, que nada mais é do que a afirmação de uma influência espiritual sobre os indivíduos. Em resumo, a Universal critica o tradicional no universo religioso, não o abandona, mas lhe dá novas significações.

4)A abordagem de Durkheim permite perceber a significação do sistema de símbolos culturais na vida de indivíduos e grupos como uma realidade em segundo nível segundo François Houtart (1982).

5)Afirma Durkheim: “O culto não é simplesmente um sistema de signos pelos quais a fê se traduz exteriormente, é a coleção de meios pelos quais ela se cria e se recria periodicamente. Que ele consista em manobras materiais ou em operações mentais é sempre ele que é eficaz”(DURKHEIM,1986,p.494).

6) Trabalho intitulado “ Como Funciona a Sociedade Brasileira, apresentado no curso de especialização em Educação Popular- CEEPO IV, na Universidade do Vale do Rio dos Sinos-UNISINOS- São Leopoldo, Rs., por José Ivo Follmann.

7) Diz Weber: “En general, no tratamos de la “esencia” de la religion, sino de las condiciones y efectos de un determinado tipo de acción comunitária, cuya comprensión se puede lograr sólo partiendo de las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo – esto es, a partir del “ sentido” – pues su curso externo es demasiado polimorfo” (WEBER, 1992, p.328).

8) O conceito de sociologia estabelecido por Weber, permite a compreensão da complexidade da sua abordagem teórico-metodológica acerca da ação social. Diz o referido autor: “Debe entenderse por sociología (en el sentido aquí aceptado de esta palabra, empleada con tan diversos dignificados): una ciência que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos. Por “acción” debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción *enlacen* a ella un *sentido* subjetivo. La “ acción social”, por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientandose por esta en su desarrollo”(idem,1992, p.5). Entende-se que no contexto da abordagem weberiana e da sua construção da tipologia da ação a lógica que dota de significação e sentido à existência humana está relacionada com as ações sociais com relação a valores e com relação a fins, mas constata-se que a ação afetiva em termos da análise proposta pelo método compreensivo parece funcionar como força motivacional dos comportamentos. Necessário se faz salientar que a racionalidade a qual se refere Weber, não é a racionalidade Iluminista, mas a interpretação que a ciência em geral deve realizar da “ evidência”, da “ conexão de sentimentos” que se realiza intelectualmente. Ao propor a tipologia da ação, Weber estabelece que: “ El método científico consistente en la construcción de *tipos* investiga y expone todas las conexiones de sentido irracionales, afectivamente condicionados, del comportamiento que influyen en la acción, como “ desviaciones” de un desarrollo de la misma “ construido” como puramente racional con arreglo a fines” (idem, p.7). Weber ao propor a busca das conexões e sentidos irracionais afetivamente condicionados de comportamento, permite que se possa entender as ações afetivas não como puramente irracionais, na medida em que estas ações uma vez descobertos seus nexos causais aparecem como ações racionais com relação a fins ou a valores, ou seja ações nas quais encontram-se presentes o que pode-se denominar de relação custo-benefício, principalmente as com relação a fins. Considerando-se o exposto, Weber com relação a ação afetiva possibilita que se possa compreender a emoção no contexto do neopentecostalismo como uma racionalização que permite estereotipar a ação pela repetição dos gestos e manutenção de condutas diferenciadas, principalmente na forma de apresentar a fé cristã, por parte de algumas igrejas neopentecostais.

9) Afirma Weber que: “Toda acción originada por motivos religiosos o mágicos es, ad subjetivo. La emás, em su forma primaria, una acción racional, por lo menos relativa: si no es necesariamente un actuar según medios y fines, si desde luego, conforme a reglas de experiencia”. Diz ainda: “ El actuar o el pensar religioso o “ mágico” no puede abstraer-se, por conseguinte, del círculo de las acciones, con vistas a un fin, de la vida cotidiana y menos si pensamos que los fines que persigue son de naturaleza predominantemente económica”(WEBER, 1992, p.328).

10) São significativas as palavras de Norbert Elias, quando aponta que: “Por mais certo que seja que toda pessoa é uma entidade completa em si mesma, um indivíduo que se controla e que não poderá ser controlado ou regulado por mais ninguém se ele próprio não o fizer, não menos certo é que toda a estrutura de seu autocontrole consciente e inconscientemente constitui um produto reticular formado numa interação contínua de relacionamentos com outras pessoas, e que a forma individual do adulto é uma forma específica de cada sociedade”(ELIAS,1994, p.31).

11) Weber afirma que: “ Con la tendencia a concebir Dios como Señor de poder ilimitado sobre sus criaturas, marcha paralela la propensión a ver e interpretar por todas partes su “Providencia”, su intervención personal en el curso del mundo. La “creencia en la Providencia” es la racionalización consecuente de la adivinación mágica, con la que se enlaza; pero que, por lo mismo, la desvaloriza por principio del modo relativamente más completo. No puede darse ningún género de concepción religiosa, 1) que sea tan radicalmente contraria a toda magia, teórica como praticamente, como esta fe que domina las grandes religiones teístas del Cercano Oriente y del Occidente; 2) ninguna, tampoco que traslade tan fuertemente la esencia de lo divino en un “ hacer” activo, en el gobierno personal y providente del mundo; 3) ninguna que, mediante la gracia divina, libremente donada, y la necesidad de gracia de las criaturas haya establecido más en firme la enorme distancia de toda criatura respecto a Dios y, por eso, la condenación del “endiosamento” de la criatura como un crimen de lesa majestad divina. Precisamente porque esta creencia no contiene ninguna solución racional del problema práctico de la teodicea, alberga las mas fuertes tensiones entre el mundo y Dios, entre el deber ser y el ser”(WEBER, 1992, p.415).

12) Adotamos a definição de deslocamento estabelecida por Freud em 1899, segundo Roudinesco e Plon (in Dicionário de Psicanálise, 1998), na qual o deslocamento consiste numa operação de substituição, que

incide sobre impressões importantes cuja memorização esbarrou numa resistência. Por que priorizamos esta definição? Porque permite que possamos analisar mesmo que sociologicamente, sem ficarmos presos aos pressupostos psicanalíticos o processo, ou processos pelos quais os crentes e/ou adeptos da Universal substituem elementos conflitantes de sua realidade cotidiana pelos elementos fornecidos pela prática discursiva e não discursiva da Igreja.

13) De alguma forma é necessário dar significado à existência e convencer-se de que a vida em essência não é absurda. Nos dizeres de Geertz: “Os princípios que constituem a ordem moral podem muitas vezes esquivar-se aos homens, conforme menciona Lienhardt, da mesma forma que as explicações inteiramente satisfatórias de acontecimentos anômalos ou as formas efetivas da expressão do sentimento. O que é importante, pelo menos para um homem religioso, é que se dê conta dessa evasiva, que ela não seja o resultado do fato de não existirem tais princípios, explicações ou formas, de que a vida é absurda e que não seja baldada a tentativa de dar um sentido à experiência moral, intelectual, ou emocional” (GEERTZ, 1989, p.124).

14) O que Freud define como deslocamento, Houtart, propõe como transmutação, ao afirmar que: “A primeira coisa que comprovamos é que as representações religiosas coincidem com situações de grande vulnerabilidade do homem diante da natureza. Em situações onde a contradição vida-morte é muito aguda, tanto porque os seres humanos são dependentes dos ciclos da natureza para a sua alimentação como pelo estado físico pessoal, ou seja, as doenças – observa-se uma utilização quase exclusiva dos códigos religiosos para representar a relação com a natureza [...]” (HOUTART, 1994, p.16).

15) Diz Freud: “Antes que os membros de uma multidão ocasional de pessoas possam constituir algo semelhante a um grupo no sentido psicológico, uma condição tem de ser satisfeita: esses indivíduos devem ter algo em comum uns com os outros, um interesse comum num objeto, uma inclinação emocional semelhante numa situação ou noutra e (consequentemente, gostaria de interpolar), certo grau de influência recíproca. Quanto mais alto o grau dessa “homogeneidade mental”, mais prontamente os indivíduos constituem um grupo psicológico e mais notáveis são as manifestações da mente grupal”. Diz ainda Freud: “O resultado mais notável e também o mais importante na formação de um grupo é a “exaltação ou intensificação da emoção” produzida em cada membro dele.(...) Num grupo as emoções dos homens são excitadas até um grau que elas raramente ou nunca atingem sob outras condições, e constitui experiência agradável para os interessados entregar-se tão irrestritamente às suas paixões, e assim fundirem-se no grupo e perderem o senso dos limites de sua individualidade. A maneira pela qual os indivíduos assim arrastados por um impulso comum, é explicada por McDougall através do que chama de “princípio da indução direta da emoção por via da reação simpática primitiva”, através do contágio emocional” (FREUD, 1976, p:31).

16) A realidade em segundo nível a qual se refere François Houtart.

17) Afirma Berger: “Por outras palavras, a realidade subjetiva do mundo depende do tênue fio da conversação. A razão de muitos de nós não termos consciência desta precariedade, a maior parte do tempo, está na continuidade de nossa conversação com interlocutores importantes. A manutenção desta continuidade é um dos mais importantes imperativos da ordem social” (BERGER, 1985, p:30).

18) Berger define a religião como: “[...] historicamente o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação. Toda legitimação mantém a realidade socialmente definida. A religião legítima de modo eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas. As tênues realidades do mundo social se fundam no sagrado **realissimum** [grifo do autor], que por definição está além das contingências dos sentidos humanos e da atividade humana” (idem p.45).

19) Ou protegendo-os do desamparo, segundo Freud (1978).

20) Afirma Maduro: “Toda pessoa, como também toda coletividade humana tem interesse em, ou melhor ainda, necessidade de dispor de uma representação comunicável de seu meio natural e social que lhe permite situar-se no meio ambiente e nele atuar. Sem uma representação do mundo que estruture a experiência coletiva do meio natural e social, a sobrevivência – tanto individual como coletiva – se torna praticamente impossível. Pois somente uma representação socialmente compartilhada do mundo pode possibilitar - na espécie animal, constituída pelos seres humanos a sobrevivência. Constrói-se essa representação do mundo constantemente submetida às exigências imprevistas que a impelem a modificar-se parcial ou totalmente, efetuando associações, separações e oposições sobre elementos da experiência passada e presente, compartilhada por um grupo social (associações, separações e oposições que se constroem mediante diversas linguagens verbais e não-verbais). Surge, assim, um sistema concreto de representações comunicáveis que definem para uma comunidade determinada e em circunstâncias particulares o possível e o impossível, o útil, o irrelevante ou prejudicial, o desejável, ou indesejável, o proibido, o permitido ou obrigatório, o importante, o secundário ou indiferente, o manipulável e o intocável, o evidente e o discutível, o urgente e o postergável e assim por diante” (MADURO, 1983, p.114).

21) O conceito de campo religioso é definido por Otto Maduro como: “O conjunto de atores e de instituições sociais especificamente encarregadas da produção religiosa, pois este constitui então a instância mediadora do impacto dos conflitos sociais sobre a produção religiosa como tal; e essa instância é capaz de

obstaculizar, facilitar, filtrar seletivamente ou dirigir as influências que surgindo fora do campo religioso, tendem no entanto a exercer-se sobre esse campo como tal” (idem, 1983, p:121).

22)No contexto da presente dissertação a abordagem realizada por José Ivo Follmann (1987) acerca do funcionamento da sociedade brasileira, abordando seus traços estruturais marcantes na esfera sócio-econômica, sócio-cultural e sócio-política é significativa na medida em que nos permite a partir dela verificar os aspectos que a Universal, do contexto social, reproduz e incorpora em sua teodicéia, aspectos estes que serão trabalhados com maior profundidade no capítulo terceiro.

23)Afirma Bauman: “Se a vida, este lado da morte, devia continuar, preocupações com “honras, riqueza, beleza e desejo carnal” tinham de ganhar primazia sobre preocupações com a vida após a morte, que requeria a renúncia a elas, e ganhavam. A modernidade desfez o que o longo domínio do cristianismo tinha feito – repeliu a obsessão com a vida após a morte, concentrou a atenção na vida “ aqui e agora”, redispôs as atividades da vida em torno de histórias diferente, com metas e valores terrenos e, de um modo geral, tentou desarmar o horror da morte. Seguiu-se então o abrandamento do impacto da consciência da mortalidade, mas – mais essencial ainda – desligando-se esta da significação religiosa” (BAUMAN, 1998, p:216-217).

2 O PENTECOSTALISMO E O NEOPENTECOSTALISMO NO CONTEXTO DOS ESTUDOS DA RELIGIÃO NO BRASIL

No capítulo anterior foi enfocada a temática – religião e representação do mundo, considerando-se a dupla função desta (social e psicológica) e o olhar dos autores clássicos diante de um fenômeno contemporâneo e dos autores contemporâneos diante do fenômeno clássico que é o fenômeno religioso. Verificou-se que a religião é mantenedora da estrutura de plausibilidade da realidade. Dá sentido às situações extremas de existência, sejam objetivas, do meio social, ou subjetivas, de caráter emocional vivenciadas por indivíduos e grupos em termos de uma realidade de âmbito universal (Berger,1985).

O surgimento de qualquer expressão religiosa, caracteriza-se por ser um sintoma manifesto na dialeticidade existente entre a realidade objetiva e subjetiva que compõem o ser humano. Ao se fazer referência às expressões religiosas enquanto sintomas, caracteriza-as como manifestações que em nível da consciência, encontram-se ocultas. Sintomas estes que relacionados com fenômenos anômicos, em sentido durkheimiano do termo, solicitam a construção de uma teodicéia que permita revestir de significação aos mesmos.

Segundo Berger (1985) (1), a teodicéia proporciona significado, uma vez que em situações de intenso sofrimento a busca de explicações para as perdas, bem como para os fatos inexoráveis da vida é mais intensa do que a busca de felicidade. Os indivíduos objetivam saber a razão de seus sofrimentos. A teodicéia cumpre sua função enquanto resposta às explicações buscadas, ou seja, cumpre sua função diante desta intrínseca necessidade humana. Este aspecto das teodicéias salientado por Berger (1985) não as restringem ao seu potencial redentivo, permitindo o encontro de uma forma de redenção vinculada ao sentido, ao significado para as situações de intenso sofrimento.

Neste capítulo abordam-se os parâmetros básicos que no contexto brasileiro dirigem os estudos da religião, principalmente os estudos sociológicos da religião; o pentecostalismo e o neopentecostalismo e os enfoques existentes sobre a referida temática, trabalhando por último com obras significativas acerca do fenômeno Igreja Universal do Reino de Deus, uma vez que a referida Igreja, marca o campo religioso com sua forma diferenciada de apresentar a fé cristã, o que possibilitou seu vertiginoso desenvolvimento e consolidação no cenário religioso nacional, como será demonstrado no terceiro capítulo.

2.1 Religião e representação do mundo no Brasil

No Brasil, no que tange à abordagem sociológica da religião, existem dois parâmetros fundamentais de análise. O estabelecido pelo método compreensivo, weberiano, liderado por Cândido Procópio Ferreira de Camargo e o dialético, liderado por Francisco Cartaxo Rolim. A influência de Cândido Procópio Ferreira de Camargo até a atualidade se expressa de forma significativa, pois é constantemente resgatado na abordagem de seus seguidores cujos expoentes são Beatriz Muniz de Souza, Antônio Fávio Pierucci e Reginaldo Prandi.

No entanto, no que tange à corrente estabelecida por Francisco Cartaxo Rolim, embora seja um autor significativo na sociologia da religião, não se constata a mesma influência de Camargo, uma vez que não temos conhecimento de trabalhos sociológicos dos fenômenos religiosos da atualidade que primem pelos pressupostos da dialética marxista, ou seja, podemos dizer que é a concepção weberiana a dominante na Sociologia da Religião na atualidade, que parece estar no contexto do campo religioso nacional brasileiro a responder de forma mais ampla e significativa às questões estabelecidas pela realidade objetiva e subjetiva de indivíduos e grupos crentes e/ou adeptos.

O estudo clássico de Camargo intitulado “*Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica*”, datado de 1961 propõe a análise sociológica do desenvolvimento das religiões mediúnicas no país, a compreensão de seu papel e as funções que desempenha na sociedade. Propõe, portanto, um estudo que estabelece a relação entre mudança social e mudança religiosa (Pierucci,1999). Neste estudo é significativo o conceito de religião internalizada determinado por Camargo. Nos dizeres do autor: “*Por religião “ internalizada” entendemos a escolhida pelo fiel que pensou nela encontrar a satisfação de necessidades e uma experiência de adesão à verdade. Esta satisfação e esta experiência constituem a principal fonte de conversão e da manutenção do adepto dentro do quadro religioso*”(CAMARGO, 1961,p.59).

O conceito de religião internalizada construído pelo referido autor, mantém sua atualidade no estudo dos fenômenos religiosos. O processo de internalização da mensagem recebida cria repertórios de ações coletivas que acabam por influir no contexto social mais amplo. A religião, qualquer religião é discurso internalizado, é expressa em um universo de discurso (Camargo,1961), que estabelece condutas e padrões comportamentais a serem seguidos. Ao mesmo tempo, a religião oferece diante da realidade da sociedade novos rumos,

novos patamares que permitem uma reavaliação conceitual da própria sociedade, neste sentido, permite que possam se estabelecer rupturas diante da realidade vigente, objetiva e subjetivamente.

Camargo (1961), resgata a questão da racionalidade que perpassa as crenças religiosas, aos moldes weberianos, a qual constitui-se na orientação da vida por valores éticos explícitos e coerentes a partir dos quais é determinada a conduta social. Mas os valores éticos somente podem determinar a conduta social uma vez internalizados pelos indivíduos e grupos. O referido autor, chama a atenção para o sentido não psicológico no qual utiliza o conceito de internalização, inter-relacionado com as motivações subjetivas, mas em estrito sentido sociológico, na medida em que o processo de internalização é decorrente da natureza da sociedade e do papel que a religião nela desempenha. Neste sentido, para o autor as mudanças sociais e as mudanças religiosas encontram-se interligadas.

A partir das novas configurações do contexto social mais amplo, novos valores éticos se estabelecem e nova configuração tomará o campo religioso, levando a que indivíduos e grupos tendam a internalizar esses novos valores, os quais acabarão por determinar a conduta social. Camargo (1961) constrói um esquema típico do processo de conversão. Uma descrição das fases pelas quais a maioria dos conversos passa até a plena adesão e internalização da mensagem religiosa: primeira – problema emocional, a qual podemos traduzir por crise; segunda fase – momento das provas; terceira fase – a convicção, possuindo como força motriz a tensão emocional mais a prova que se constituem em elementos significativos para a conversão e a última fase – a internalização da orientação religiosa.

O esquema típico do processo de conversão, estabelecido por Camargo (1961), mantém sua importância e significação, quando objetivamos analisar aos fenômenos religiosos da atualidade. Fica claro que não pode haver opção religiosa sem que crentes e/ou adeptos tenham passado pelas fases mencionadas por Camargo. Se observamos os discursos dos crentes e/ou dos adeptos principalmente neopentecostais e, dentre estes os da Igreja Universal do Reino de Deus, estas fases encontram-se presentes e por assim encontrarem-se, pode-se compreender a mudança das suas representações e padrões comportamentais, que terão reflexos em sua conduta social.

Considerando-se a concepção de Camargo (1961) acerca da religião internalizada, concebemos que podemos relacioná-la com os traços psicossociológicos de personalidade

individual e grupal dos crentes e/ou dos adeptos da Universal. O crente e/ou o adepto não é levado a escolher a Universal a partir da busca de satisfação de suas necessidades objetivas e subjetivas, encontrando nela uma estrutura plausível do mundo, ou seja, obtendo o encontro de uma experiência de adesão à verdade? Que verdade? A verdade das suas condições materiais de existência, das suas carências emocionais que se constituem como forças motrizes para a busca de compreensão de seu estar no mundo. Verdade esta nunca absoluta, mas sempre relativa, porque humana. Como não considerar-se no contexto iurdiano a assertiva do referido autor, principalmente quando este afirma que: “ [...] *o fenômeno da internalização decorre da natureza da sociedade e, principalmente do papel que a religião nela pode desempenhar*” (CAMARGO, 1961, p. 60)? São as determinações sociais que estabelecem, portanto, o fenômeno da internalização.

Camargo (1961), referindo-se aos fatores que levam os fiéis à participação nas religiões mediúnicas, constata nestas, duas funções: a função terapêutica e a função de integração na sociedade urbana. Segundo o autor, estas funções não são excludentes. A função de integração abrange a terapêutica, mas esta última se manifesta como atrativo primordial ao processo de conversão, permanecendo existente, após o fiel ter aderido plenamente à doutrina e a prática mediúnica.

Camargo (1961) demonstra a compatibilidade da função de integração com a função terapêutica, na medida em que o fiel consolida internamente a sua participação na religião pela expectativa da cura e a interpretação doutrinária de sua doença e de seus males acabam por constituir um todo coerente que se traduz na sua visão de mundo. Encontram-se reforçados os motivos da adesão e convicção religiosos. Neste sentido, segundo o autor, a cura possui uma eficácia prática, uma vez que possui um caráter experimental e moral.

Nenhuma religião pode abdicar da função de integração. Esta função é que torna toda e qualquer religião mediadora entre os desejos e aspirações humanas e as nossas circunstâncias, o mundo externo, a sociedade. Diz Camargo: “*A religião nos justifica diante dos outros homens e de nós mesmos e nos harmoniza com o cosmos*” (CAMARGO, 1961, p.90). Pode-se constatar a identidade entre a abordagem de Camargo e a abordagem bergeriana da religião.

É significativa a constatação de Camargo quanto à função das religiões mediúnicas. Nos dizeres do autor: “[...] *constituíram uma alternativa possível nos processos de adaptação*

das personalidades às exigências da vida urbana” (CAMARGO, 1961, p.97). Se, aplica-se a constatação do autor, aos fenômenos religiosos da atualidade, mantém-se a assertiva deste e permite a visualização das expressões religiosas neopentecostais como sendo, para os segmentos subalternos da sociedade, o que melhor lhes adapta suas “personalidades às exigências da vida urbana”.

Ao enumerar a funcionalidade da religião mediúnica, é significativa a abordagem do autor acerca do sentido mítico da compreensão, ou apenas, compreensão mítica, a qual o autor define como: “[...] *a capaz de dar sentido a cada episódio da vida como se fosse parte de uma história significativa, fundando ao mesmo tempo, os valores morais que a história representa*” (CAMARGO, 1961,p.114). A compreensão mítica transforma os eventos da vida diária de indivíduos e grupos em elementos dotados de sentido e coerência, retirando das existências acasos e absurdos, porque nesse processo de transformação a compreensão mítica se realiza como um roteiro para ação.

Os conceitos estabelecidos por Camargo (1961), de religião internalizada, a concepção da racionalidade constituindo orientação para a vida e determinando condutas sociais, a relação entre processo de internalização e as transformações da sociedade, o esquema típico do processo de conversão, as funções das religiões mediúnicas – terapêutica e integrativa, as fases da conversão, funcionalidade e compreensão míticas, permitem aprofundar a compreensão do fenômeno neopentecostal, que realizaremos nos capítulos quarto e quinto da presente dissertação.

No caminho de Camargo, seguem Antonio Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi, em cuja obra “*A Realidade Social das Religiões no Brasil (1996)*”, objetivam compreender como se dá a influência da religião nos processos de mudança da sociedade. São significativos alguns elementos que os citados autores detectam, por exemplo: a constatação de que a transformação do panorama religioso brasileiro não se dá apenas porque estão em questionamento as religiões tradicionais, mas também porque as pessoas parecem estar descobrindo, segundo os autores, velhos deuses em novas maneiras diríamos de concebê-los e interpretarem seus desígnios. Maneiras essas próximas de sua realidade diária, cotidiana, numa característica típica da pós-modernidade (Bauman,1998), alicerçada na expressão da compreensão mítica de que fala Camargo (1961).

Outro elemento, que na trilha de Camargo trabalham os autores, diz respeito à ruptura que as religiões internalizadas podem realizar, na medida em que estas religiões, diferentemente da cultura dominante oferecem um referencial a partir do qual a sociedade e seus valores podem ser avaliados, reavaliados, ou até mesmo rejeitados, estabelecendo-se elementos contrastantes com os das religiões tradicionais e uma nova forma de concepção da sociedade. Nos dizeres dos autores: *”Ao se autoconceber como distinta do mundo, não mais coextensiva à cultura dominante, a religião internalizada fornece assim um ponto de vista, um patamar outro a partir do qual a sociedade ou aspectos importantes dela podem ser reavaliados, criticados e mesmo rejeitados. Isto é ruptura”* (PIERUCCI e PRANDI, 1996, p.13).

O processo de ressacralização do campo religioso nacional brasileiro, pelo desenvolvimento das religiões de caráter mediúnico e do pentecostalismo, para os autores é conseqüente do vínculo do catolicismo à secularização. O catolicismo preso aos seus pressupostos doutrinários, distancia-se das reais necessidades do que podemos chamar seu público-alvo, além do que é a religião do dominante e que, portanto, no contexto do campo religioso nacional brasileiro sempre possuiu um caráter absolutamente impositivo. É neste sentido que é lapidar a afirmação dos referidos autores de que: *“O homem que se converte é um homem abandonado por sua religião”* (PIERUCCI, 1996, p.16). Mas esse mesmo homem da secularização, da modernidade ou pós-modernidade também foi abandonado pela ciência em sua racionalidade e, pode-se visualizar as novas expressões de religiosidade, esta nova face do religioso, como resultado do universo não-sacral, seguindo-se a concepção weberiana.

Esta nova face do religioso é a face de uma população em geral pobre, excluída dos benefícios sociais que terá em sua expressão religiosa a busca do suprimento de suas necessidades objetivas e subjetivas. Este também se nos parece um elemento motivacional de adesão e até mesmo de conversão às religiões mediúnicas, pentecostais e na atualidade, principalmente neopentecostais. Neste sentido, são as determinações da sociedade, não-sacrais, portanto, forças motivacionais para a conversão religiosa, segundo os referidos autores. (2)

Reginaldo Prandi (1996), em seu artigo *“Perto da Magia, longe da política”*, aponta para elementos importantes na configuração do campo religioso brasileiro. Os problemas concretos da realidade objetiva de indivíduos e grupos, saúde, habitação, emprego, etc. não foram resolvidos e, pode-se dizer que as contradições se agudizaram. Prandi, ao mencionar o

reencantamento da religião na sociedade que denomina de pós-ética, aponta para o fato de ser o desencantamento do mundo, o refluxo da magia (Prandi,1996). A assertiva de Prandi é significativa, pois o elemento mágico é recuperado com todo o vigor nos fenômenos religiosos da atualidade, mas se constata que esse elemento mágico jamais deixou de estar presente se se considera uma religiosidade mínima brasileira, conceito de André Droogers (1987). (3) Prandi, alerta para a agudização dos elementos mágicos enquanto consequência das contradições não resolvidas, essas mesmas contradições criam, portanto, novas formas de reencantar o mundo a partir da religião.

O retorno vigoroso da magia, a revalorização desta, segundo o autor, anuncia-se como um retrocesso. Os elementos mágicos constantes das representações simbólico-religiosas presentes na Umbanda, no Candomblé e no próprio pentecostalismo de cura divina, é individualista, imediatista e acrítico. A implicação política deste aspecto é de que, se rejeita o mundo, mas não se objetiva transformá-lo e, segundo o autor, o pentecostalismo retira o fiel para “ *o interior da comunidade de culto identificando o resto como território do demônio*” (PRANDI, 1996, p.99). (4)

A concepção individualista de mundo e de homem se sobrepõe à concepção coletiva, quanto mais perto da magia encontrarem-se as expressões religiosas da atualidade, notadamente, seguindo-se o autor, as religiões afro e o pentecostalismo, os limites impostos pela sociedade não poderão ser transpostos já que favorecem à manutenção da relação dominação/subordinação. Esse aspecto estabelecido por Reginaldo Prandi, diz respeito à religião como serviço mágico. A religião como serviço é instaurada com as religiões mediúnicas (Camargo,1961), mas o que observa Prandi (1996) é que na atualidade há uma prática de mercado, assim sendo, uma espécie de economia de troca de bens e serviços simbólico-religiosos. Nos dizeres do autor:

A formação de um mercado de serviços mágicos oferecidos por religiões só pode, contudo, constituir-se plenamente quando a própria sociedade deixa de se pensar como sendo explicada e orientada por uma única fonte de transcendência, que até bem pouco tempo era dada pelo catolicismo, que já deixara por conta da medicina e outras instituições laicas o cuidado com os problemas não religiosos (PRANDI, 1996, p.101).

Prandi aponta para outro elemento significativo além dos anteriormente descritos. Este elemento encontra-se relacionado à consciência. Segundo o autor: “*o ideal religioso prega a negação da identidade, como forma de alcançar a experiência de sentido mais profunda*”

(PRANDI, 1996, p.103). A busca da experiência máxima (Bauman,1998) a partir do religioso parece ser conquistada sob o preço da perda da identidade e do elemento que caracteriza nossa humanidade – a consciência, instaurando-se o universo da inconsciência, da primariedade dos sentimentos expressos pela imediatividade da satisfação dos desejos. (5)

O segundo parâmetro no contexto da Sociologia da Religião no Brasil é o que instaura uma abordagem eminentemente dialética dos fenômenos religiosos. Francisco Cartaxo Rolim (1981), em seu artigo: “*A religião do pobre e seu anúncio*” (6) tem por interesse a análise da religiosidade do pobre, a partir do pobre, isto é, a partir de seus condicionamentos sociais. Propõe que a religiosidade popular, analisada a partir da religião do pobre permita situar aquela religiosidade num contexto mais abrangente, uma vez que o ponto de partida do dominado, permite captar o sentido e as estratégias das práticas religiosas do dominante.

Para Rolim, as práticas religiosas exprimem algo de concreto. Neste sentido os agentes destas práticas expressarão as determinações de sua realidade concreta. A religiosidade do pobre, segundo o referido autor, emerge de situações objetivas, historicamente determinada. Emerge da precariedade das condições materiais alicerçadas no modo capitalista de produção, caracterizado pela relação dominação/subordinação. Segundo o autor, “*o devoto é um ser dominado e crente, mais descritivamente, sofredor e crente*” (ROLIM, 1981, p.6). E, ainda:

O problema que se coloca não é, pois, de ver a religião do pobre como sintoma de atraso, de carência religiosa somado às demais carências sociais mas o que concretamente significa, gritar, implorar proteção aos santos, a Deus ou a outra entidade sagrada. Portanto, o que significa esta religiosidade emergindo da fragilidade da vida do pobre, fragilidade não transitória, mas permanente, enraizada em sua sociedade historicamente determinada. Mais ainda, o que está contido neste apelo constante de proteção diante da precariedade permanente e cotidiana do viver do pobre (ROLIM,1981, p.6).

Toda a religião é sintoma do que está presente na sociedade. A concordância com o referido autor encontra-se, portanto, estabelecida, mas quando se observam os fenômenos religiosos atuais, verifica-se que a religião do pobre, usando-se a categoria de Rolim, está a dar ênfase aos elementos mágicos, aspecto salientado por Prandi (1996), verifica-se a agudização da magia, além do que, encontra-se plena de uma visão individualista do mundo e do homem, imediatista e acrítica. Ora, se objetivamos entender porque concretamente no contexto do campo religioso nacional brasileiro indivíduos e grupos encontram-se a gritar e a implorar por Deus, a intensificação da magia não pode deixar de ser considerada e também considerada como sintoma de atraso.

Entende-se a proposta do autor. É necessário partir-se da realidade concreta a que estão submetidos indivíduos e grupos para a compreensão de suas expressões de religiosidade. Isto nos dirá Durkheim (1989), acerca da determinação social das representações religiosas, bem como dirá Marx, citado por Rolim ao dizer que “*a miséria da religião é ao mesmo tempo expressão da miséria real*”. Mas, no contexto da sociedade brasileira, a crítica realizada por Reginaldo Prandi (1996) é pertinente, quando este aponta para o fato de que se parte da prática estabelecida pelas Comunidades Eclesiais de Base, na qual se pode perceber a religião ou uma política religiosa comprometida com as transformações sociais para uma prática religiosa em que a magia é predominante. Ou seja, perde-se o referencial da religião também como instância de transformação das relações presentes na sociedade e retorna-se para uma concepção de religião e expressão de religiosidade descomprometida com as referidas transformações, de caráter acrítico, muito mais emocional e mágico e, neste ponto, pode-se observar ou antes de tudo perguntar: por que as Comunidades Eclesiais de Base não se solidificaram no contexto do campo religioso nacional brasileiro, se as contradições se agudizaram? Uma das respostas certamente poderá estar na assertiva de Droogers (1987) - a religiosidade mínima brasileira (RMB).

Na atualidade, pensar-se a nova face do religioso no contexto brasileiro é refletir sobre a religião do pobre como sintoma de retrocesso e de reafirmação da agudização das contradições e, parece se tornar necessário investigar, interpretar e analisar as determinações psicossociais deste retrocesso. É difícil conceber-se que os movimentos religiosos dos segmentos subalternos da sociedade estejam a confrontar-se com a estrutura social vigente objetivando o rompimento das relações de poder e força do dominante para com o dominado, pelo contrário, o que está a anunciar-se, em nosso entendimento, é a reafirmação destas relações. E, quanto maior for o incremento nos elementos mágicos, na medida em que gera o distanciamento da política, ou seja, de uma ação transformadora da sociedade via universo de representações simbólico-religiosas, mais se reafirmarão as relações de dominação e subordinação.

Para Rolim (1981) é o contexto social que estipula o limite entre a expressão de religiosidade do pobre e a expressão de religiosidade do rico. A questão das determinações de classe, pelo autor ficam colocadas, mas se pode verificar, que sendo a religião na atualidade um serviço a ser oferecido dentro dos critérios e das determinações de uma economia de mercado, é que “o pobre”, em sua expressão de religiosidade objetiva usufruir e consumir dos

bens de consumo dos ricos. Neste sentido, a religiosidade do pobre, usando a categoria do autor, está a expressar-se pela busca da realização material e integração no mercado de consumo de bens materiais e simbólicos. O grito do pobre diante da precariedade de sua existência permanece, bem como as contradições sociais que o fazem dar esse grito.

Rolim determina, em termos da esfera socio-cultural a distância entre religiosidade popular e a religião ortodoxa oficial. Para o autor esta distância “*é um sintoma marcante de autoridade*”(ROLIM, 1981, p.8). Esta distância é estabelecida através “*do saber sistematizado e letrado*” da ortodoxia oficial, que faz com que a religião do pobre seja uma não religião. Para o autor “*esta distância a ser vencida e devendo ser vencida é a afirmação da autoridade ortodoxa*” (ROLIM,1981, p.8), que detém “*os dispositivos de salvação e proclamação da mensagem de salvação*”(ROLIM, 1981, p.8). Para o autor, nas comunidades de fé, com um racionalismo elitista os pobres nunca tiveram voz e sua realidade concreta não era considerada. Este é um aspecto pelo qual pode-se compreender a causa do distanciamento das igrejas tradicionais e históricas de seus fiéis. Remete o autor a refletir acerca da inadequação da linguagem daquelas igrejas. Linguagem que se torna inadequada, porque impositiva, não traduzindo e refletindo a realidade dos fiéis, objetiva e subjetivamente.

Rolim (1981) critica o fato de atribuir-se aos segmentos subalternos da sociedade “*uma fé despersonalizada e infantil*”(ROLIM, 1981, p.11). Diz o autor: “*Não se enfoca porém, a religião do pobre a partir de sua situação de dominado. Considera-se antes sua marginalização do processo de transformação sociocultural*” (ROLIM, 1981, p.12). O autor aponta em sua afirmação a incompatibilidade entre marginalização e dominação. Mas se em Marx a dominação do homem pelo homem se realiza pelas condições materiais de existência, pela apropriação privada dos meios de produção, esta dominação de caráter econômico, que determina a dominação das demais esferas da sociedade, sociocultural e sociopolítica, não é fonte geradora de marginalização?

Torna-se quase impossível desconsiderar-se a crença das massas enquanto despersonalizada e infantil, primária em sentido freudiano na medida em que intolerante às frustrações e requer a satisfação imediata de seus desejos, além do que o dominante aposta na pobreza material e intelectual das massas (Prandi,1996), para legitimar-se e manter-se no poder. Rolim (1981) enfatiza que “*a religião do pobre tem sido o único espaço disponível de libertação do pobre em face das constantes e inúmeras dificuldades materiais de seu viver*”

(ROLIM, 1981, p.14). Pode-se observar tal aspecto, no contexto da nova face do religioso no Brasil, ainda mais quando encontramos principalmente no neopentecostalismo, uma prática discursiva que indubitavelmente leva em consideração as dificuldades materiais de seus crentes e/ou de seus adeptos.

Para Rolim (1981), a religião do pobre com suas práticas contém “o germe da libertação”, da rebeldia e do protesto. Germe este pleno de ambigüidades as quais somente podem ser desfeitas através das práticas sociais, mas se constata que no contexto da sociedade marcada por intenso individualismo, a religião do pobre, parece estar a serviço da manutenção da relação dominação/subordinação, pela alienação que propicia a indivíduos e grupos, muito mais do que ser um ato de rebeldia ao *status quo*. Tanto com referência aos católicos carismáticos, pentecostais, neopentecostais, umbandistas e afro-brasileiros, a religião na sociedade brasileira está vinculada à alienação das consciências, do que expressando busca de transformações concretas. A religião do pobre, configura-se na atualidade por ser também a religião do “salve-se quem puder” (Prandi,1996).

O referido autor, com relação à abordagem da busca pelo milagre, o associa a agudização das contradições da situação social e ao mesmo tempo considera este (o milagre) o elemento da fé. São significativas as palavras do autor: “*O sentimento do castigo é o controle da distância a ser guardada, como o milagre é o reforço da fé e esperança que aproxima. Quanto mais baixa é a situação social mais forte parece ser o temor do castigo, como mais largamente se difunde a busca do milagre*” (ROLIM, 1981,p.19). Atualmente, lembrando Bauman (1998), o que se observa é que a busca do milagre, parece perder a característica da transcendência, acabando-se por restringir-se ao espaço do aqui e do agora. O milagre, continua a ser o reforço da fé, mas no espaço da vida diária. A forma e o conteúdo da mensagem religiosa mantêm viva, como força motivacional de adesão, a busca do milagre. A opção pelos pobres, realizada pelas igrejas neopentecostais parece demonstrar a correção e a atualidade da assertiva de Rolim.

Na parte final de seu artigo, Rolim (1981) traduz a relação dominação/subordinação como estratégia da classe dominante. A esta interessa manter o pobre nos limites da docilidade e da submissão à ordem conservadora. O autor remete à naturalização da dominação sofrida pelos segmentos subalternos. Esta naturalização se consubstancia numa visão fatalista do destino do homem no mundo, mas “submetida a ideologia burguesa

conservadora”. Atualmente esta visão fatalista da vida do homem no mundo e, Rolim (1981) em sua análise nos permite verificar isto, dirige-se para o contrário, ou seja, é a prática discursiva do “ Deus não quer que você sofra”, “os filhos de Deus não estão no mundo para sofrer”, que se configura na nova estratégia da naturalização mencionada pelo autor, a qual mantém “*o pobre dentro dos limites da docilidade e da submissão à ordem conservadora*” (ROLIM, 1981, p.22). As igrejas neopentecostais estão a demonstrar este aspecto.

Para Rolim (1981), é o social em suas dimensões econômica, política e cultural que imprime na Sociologia da Religião um “marco de fronteiras”. E este alerta do autor não pode ser desconsiderado, sob pena de transformar-se a Sociologia da Religião numa ciência amputada de seu real significado, de sua real dimensão. Mas também há que se considerar, pela complexidade cada vez maior da realidade originária dos novos fenômenos religiosos que o social, embora sempre relevante não responde por si só ao “ porque” e ao “ como”, indivíduos e grupos aderem cegamente a mensagens religiosas frágeis de conteúdo. Neste sentido, pode-se retomar Camargo (1961): Como internalizar uma mensagem religiosa distante da realidade objetiva e subjetiva dos fiéis? Como internalizar uma mensagem para com a qual não há identificação, a qual seria força motriz das condutas sociais? Parece ser este o aspecto no qual o pentecostalismo e o neopentecostalismo vão inovar em sua prática discursiva, ou seja, adaptarão sua linguagem às necessidades de seu público-alvo: o pobre. Pensar-se psicossociologicamente a religião é para nós, o mais indicado.

2.2 Pentecostalismo e neopentecostalismo

O desenvolvimento do pentecostalismo e do neopentecostalismo no contexto do campo religioso nacional brasileiro, pode ser visualizado como sintoma da existência de fenômenos anômicos ou situações extremas vivenciadas por indivíduos e grupos, na medida em que possuem uma prática discursiva e não-discursiva específica as quais atendem às necessidades de sentidos e de segurança redentora destes mesmos sentidos. Entender o fenômeno Igreja Universal do Reino de Deus, no contexto nacional, necessita uma abordagem sobre as características específicas do pentecostalismo brasileiro. Afinal, a Universal mantém e rearticula estas características, adaptando-as à sua prática. Incorpora e modifica aspectos tradicionais do pentecostalismo, bem como das igrejas tradicionais e históricas.

Paul Freston (1994) realiza uma abordagem histórica do pentecostalismo brasileiro, considerando que este pode ser compreendido como a história de três ondas de implantação de igrejas e, ao mesmo tempo traça uma tipologia do pentecostalismo no Brasil. Estabelece que a primeira onda data de 1910, com a chegada ao Brasil da Congregação Cristã (1910) e da Assembléia de Deus (1911). Estas igrejas no campo pentecostal dominam durante quarenta anos.

A segunda onda pentecostal data dos anos 50 e início dos anos 60. Nesse período, encontra-se a fragmentação do campo pentecostal e a dinamização da relação com a sociedade está presente. Surgem três igrejas significativas: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). A especificidade da segunda onda está na fragmentação do pentecostalismo, ou como diz o autor, a sua pulverização que se dá no contexto paulista.

A terceira onda tem início nos anos 70 e se intensifica nos anos 80. Freston caracteriza o neopentecostalismo como “pentecostalismo de terceira onda”, cujo maior representante é a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e, um outro grupo expressivo denominado a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Segundo o autor, essas igrejas trazem uma atualização inovadora da inserção social e do leque de possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo. O pentecostalismo de terceira onda origina-se nas zonas urbanas cariocas, nas quais a decadência econômica, o populismo político e as contravenções encontram-se presentes. Aponta Freston (1994) que este tipo de pentecostalismo adapta-se facilmente ao modo urbano de vida que tem nos meios de comunicação de massa sua grande fonte de influência. (7) Segundo Paul Freston (1994), o crescimento das igrejas pertencentes ao que o autor denomina de “terceira onda” pentecostal, encontra-se relacionado com os seguintes determinantes, nos dizeres do autor:

O país é outro, e o pentecostalismo da terceira onda adapta-se às mudanças do período militar: o aprofundamento da industrialização; o inchamento urbano causado pela expulsão de mão-de-obra do campo; a estrutura moderna de comunicações de massa que, no final dos anos 70, já alcança quase toda a população; a crise da Igreja Católica e o crescimento da Umbanda; e a estagnação econômica dos anos 80 (FRESTON, 1994, p.131).

A abordagem de Freston demonstra a relação existente entre as determinações do contexto social brasileiro e o crescimento do neopentecostalismo como uma forma alternativa de fazer frente aos resultados perversos destas determinações. Freston (1994) segue uma diretriz durkheimiana, associando as condições objetivas do meio social e o crescimento de

uma terceira forma de expressão pentecostal, forma esta que procura responder às demandas materiais e simbólicas dos segmentos subalternos da sociedade brasileira.

Ari Pedro Oro (1996) estipula como características do pentecostalismo: a centralidade na Bíblia e a atualização e evidência dos dons do Espírito Santo, tais como o dom de línguas (glossolalia), de interpretação (das ditas línguas), de evangelização, de cura, de profecia, de sabedoria, de discernimento dos espíritos e de milagres. Aponta para o fato de que a glossolalia seria a marca distintiva do pentecostalismo, na medida em que é uma experiência emocional gratuita, um ato de louvor que revela a manifestação do Espírito Santo, ou seja, o encontro de um conhecimento imediato de Deus que se configura como um sinal de santificação.

O referido autor chama a atenção para a experiência emocional que se encontra contida na glossolalia. Oro (1996) possibilita visualizar o fator da relação direta estabelecida por parte dos indivíduos com a divindade, alterando-se a detenção da posse do sagrado e, com isso estabelece-se uma relação mais igualitária no relacionamento homem-Deus. O sacerdote, como exclusivo possuidor do poder e intermediador do sagrado tem sua função e seu papel social ressignificado. Da mesma forma, está a cargo do indivíduo, por força de sua fé, relacionar-se diretamente com Deus, recebendo os dons do Espírito Santo e este aspecto possibilita a abertura do caminho para a busca de experiências, que acabam por trazer o consolo almejado.

No que tange ao neopentecostalismo, Ari Pedro Oro (1996), demonstra as características dessa nova expressão religiosa. A primeira característica é ser o neopentecostalismo um pentecostalismo de líderes fortes, que legitimam seu procedimento a partir de uma inspiração divina; exercem um acentuado controle doutrinário e administrativo-financeiro sobre as igrejas e pastores que se encontram sob seu poder; desfrutam junto aos fiéis, de um prestígio elevado na condição de líderes carismáticos. Neste pentecostalismo de líderes fortes, a liderança carismática e personalismo constituem-se como traços estruturais marcantes de sua caracterização.

Oro (1996) aponta também, a ruptura radical com anteriores estereótipos do crente. Esteticamente o neopentecostalismo se coaduna com os hábitos e modismos presentes na sociedade. O autor demonstra aspectos em que o neopentecostalismo se apresenta como liberal no que tange aos usos e costumes bem como com relação a utilização de recursos

tecnológicos e dos padrões musicais adotados. (8) Ele destaca que o neopentecostalismo é um movimento religioso de caráter fundamentalista, na medida em que não possibilita em sua prática discursiva qualquer interpretação do texto bíblico, pois “*nutre a certeza da verdade divina inquestionável, sem qualquer possibilidade de interpretação*”. Neste aspecto, a Universal do Reino de Deus possui uma em sua forma de apresentar a fé cristã uma especificidade que podemos classificar como pertencente a um de seus traços estruturais marcantes, qual seja, absolutiza a Bíblia e a interpretação desta, mas dissocia linguagem textual e linguagem oral.

Ari Pedro Oro (1996), aborda características que considera as mais significativas e distintivas do neopentecostalismo:

- a) Pentecostalismo de cura divina: o neopentecostalismo aponta o demônio como dispositivo simbólico explicativo da causa das doenças e dos males em geral. Este aspecto leva ao desenvolvimento de ritos terapêuticos que assumem papel central. Neste sentido o exorcismo é um ritual de cura, capaz de livrar ao indivíduo do mal, manifesto pela “ presença do demônio em seu corpo”. Portanto, a partir da reativação do demônio como expressão de representação simbólica, desenvolve-se o processo terapêutico às avessas;
- b) Pentecostalismo eletrônico: caracterizado pelo uso intenso e grandiosos investimentos nos meios de comunicação de massa, notadamente rádio e televisão. Esta ação, possui dupla significação, uma significação econômica e uma significação proselitista, sendo que a primeira funciona como um meio para arrecadar recursos financeiros que garanta a manutenção e o desenvolvimento das igrejas; a segunda, atrai maior número de pessoas para os templos, com a promessa da imediata solução dos problemas.

Oro (1996) aponta outros significados: o legitimador e o dinamizador. O primeiro se utiliza dos meios de comunicação de massa e dos investimentos nestes como elementos da obtenção de status e poder. O significado dinamizador valoriza os programas de rádio e televisão das igrejas neopentecostais, que procuram sempre apresentar novas configurações para manter os fiéis sempre vinculados à instituição. Normalmente a emocionalidade acionada pelos programas e nos próprios cultos ou reuniões é um instrumento importante para a manutenção da fidelidade do crente à igreja, porque estabelecem vínculos significativos.

Os neopentecostais incorporam nos seus meios de comunicação as estratégias de marketing adotadas pelas grandes empresas presentes no mercado, ou seja, utilizam-se para a propagação e divulgação de seu produto das mesmas estratégias de conquista de mercado adotadas pelas grandes empresas. A estratégia de marketing da Universal possui uma especificidade. Originalmente temos: “Leve agora e pague depois”. No neopentecostalismo, notadamente com relação à IURD, há um processo inverso: “Pague agora e leve depois com a Graça de Deus”. Esta estratégia também se traduz nas campanhas adotadas em suas reuniões e cultos, sempre em estreita relação com as necessidades da população;

- c) Pentecostalismo empresarial: ponto mais diferencial do neopentecostalismo. O neopentecostalismo se destaca no setor empresarial, como reflexo da capacidade de seus líderes e fundadores em lidar com questões administrativas e financeiras e domínio das técnicas de marketing. Percebe-se, portanto, a partir da abordagem de Oro, que o neopentecostalismo está adaptado às determinações de uma sociedade capitalista, regida por uma economia de mercado que gera necessidades de consumo de bens materiais e simbólicos.

Ao demonstrar aspectos e características do neopentecostalismo em estreita relação com a economia de mercado, Oro (1996) detecta algumas estratégias utilizadas por pastores e dirigentes das igrejas neopentecostais que lhes possibilitam a obtenção de recursos financeiros e a manutenção das doações: a) repetição dos pedidos para o enfrentamento de despesas ordinárias e extraordinárias das igrejas; b) sacralização do dízimo e constantes apelos para o cumprimento da contribuição deste; c) campanhas de massificação; d) farta distribuição de bens simbólicos, os quais abençoados pelos pastores acabam por serem dotados de eficácia simbólica; e) garantia “em nome de Jesus” da efetiva solução de todos os problemas e males que estão presentes na vida do indivíduo e, f) controle das doações financeiras. Oro explicita este aspecto da seguinte forma: “*A anotação das doações com finalidade específica, seja em carteirinhas personalizadas que os fiéis trazem sempre consigo, seja em livros que permanecem nos templos, constituem uma forma de controle, de cobrança e de persuasão para que os fiéis não relaxem ou atrasem suas contribuições*” (ORO, 1996, p.77).

Pode-se verificar outros aspectos, a partir da análise de Oro, como por exemplo, a relação existente entre as bênçãos de Deus e as contribuições. Há nesta relação a construção do vínculo de contribuição, uma vez que, as bênçãos de Deus se encontram na exata medida das contribuições realizadas pelos crentes e adeptos. Neste sentido, esta estratégia estabelece

uma forma de medição entre contribuição e bênçãos – quanto mais deres, mais receberás do Senhor. Este vínculo estabelecido por esta estratégia prende subjetivamente o indivíduo ao ato da contribuição – se sua vida está arruinada, mesmo fazendo parte da Igreja é porque algo está errado com as contribuições. Este vínculo é tão estreito que se não houver contribuição, não há bênçãos, se estas não ocorrem, não ocorrem mudanças de vida. Ao mesmo tempo a contribuição acaba por instituir um status moral, na medida em que a “contribuição é para a manutenção da obra do Senhor”.

Da mesma forma, a demonização exerce esta influência que obriga subjetivamente aos indivíduos contribuir para as igrejas. Esta estratégia se encontra relacionada com outra característica estabelecida por Oro (1996) que é: a oportunidade de conquista de prestígio, que consiste em proporcionar aos fiéis a oportunidade pública de conquistarem prestígio e honra pessoal mediante as doações financeiras. São significativas as palavras de Ari Pedro Oro: “*O neopentecostalismo, dessa forma mesmo que, ou também, pelo viés do dinheiro, atende ao anseio de ascensão social das camadas sociais baixas que têm dificuldade de encontrar outros canais para viabilizá-lo*” (ORO,1996,p.79). E, ainda: “[...] *fica claro que o neopentecostalismo coloca o dinheiro como denominador universal, o que reflete o caráter moderno e neo-liberal deste segmento religioso*”(ORO, 1996,p.85).

Outro aspecto significativo relacionado com o neopentecostalismo, salientado por Oro, diz respeito à Teologia da Prosperidade a qual consiste em ser a própria negação da pobreza e atende às determinações de uma sociedade de intensa desigualdade social. Já Freston (1994), anteriormente citado, afirma que a referida teologia é a etapa avançada de secularização da ética protestante. Salieta ser a Teologia da Prosperidade o princípio básico da doação financeira, constituindo-se numa teologia funcional para convencer as pessoas a financiarem ministérios caros fator significativo para a sua expansão nacional e internacional, teologia esta que segundo Oro (1996), têm nos meios de comunicação de massa a força motriz para a arrecadação de fundos que possibilitem o seu custeio, funcionamento e expansão.

Alberto Antoniazzi (1994), ao referir-se ao pentecostalismo, aponta que este surge no século XX motivado pela busca de recuperação da atualidade da experiência cristã. A modernidade questionando a tradição faz com que o pentecostalismo, como uma nova face do religioso ofereça uma nova experiência e torne acessível esta, no contexto do aqui e do agora. A Igreja se torna um acontecimento, “uma experiência atomizada, pontual” (9).

O ponto central da abordagem de Antoniazzi em sua concepção demonstra que o pentecostalismo traz consigo aspectos que tornam atuais elementos da experiência cristã, como força motriz do seu desenvolvimento no contexto nacional, realizando o que as Igrejas tradicionais não conseguiram realizar - aspectos estes relacionados com a atualização da prática e do discurso religioso. Prática e discurso encontram-se devidamente **contextualizados [grifo nosso]** atendendo às necessidades da realidade objetiva e subjetiva principalmente dos segmentos subalternos da população brasileira. Esta contextualização transforma o pentecostalismo e principalmente o neopentecostalismo em expressões religiosas que incorporam o espírito da época.

Oneide Bobsin (1984) estabelece as seguintes características do pentecostalismo enquanto movimento religioso: inauguram uma forma imediata e simples de relacionamento com a divindade, tornando os fiéis mais ou menos ativos na produção de bens simbólicos, em contraposição à religião tradicional, na qual a relação com Deus é mediatizada e os fiéis são mais consumidores do que produtores religiosos; o caráter sectário em relação à totalidade da sociedade, sem conseguir forjar uma prática religiosa e social totalmente nova; são movimentos de classes dominadas que surgem em períodos de transformações sociais, políticas e econômicas marcadas em grande parte por processos de urbanização e, ocupa os espaços que não foram atingidos nem pelos produtores especializados do protestantismo, nem pelos do catolicismo.

2.3 Enfoques sobre o pentecostalismo e neopentecostalismo

Para além dos parâmetros fundamentais citados anteriormente que se observam presentes nas abordagens sociológicas da religião, cabe no contexto do presente capítulo a referência a alguns enfoques sobre os quais são analisados o pentecostalismo e o neopentecostalismo no contexto do campo religioso nacional brasileiro. Não desconsiderando suas contribuições analíticas e explicativas dos referidos fenômenos, a alternativa de estabelecer enfoques foi a que mais se ajustou aos limites deste trabalho.

Alguns estudos priorizam a função social do pentecostalismo e do neopentecostalismo na sociedade brasileira, carente de espaços institucionais de manifestação e participação, nos quais as classes populares só têm o “canal religioso” como veículo de expressão individual e social. Segundo estes autores, a anomia social produz uma resposta religiosa específica,

instaura a inversão das relações sociais através da produção religiosa. Estes estudos buscam relacionar o pentecostalismo e o neopentecostalismo com as transformações econômicas, políticas e sociais, ocorridas no final dos anos 60 e, a partir das décadas de 70-80-90 na sociedade brasileira. Neste enfoque estão os estudos desenvolvidos por Muniz de Souza, 1969; Bobsin, 1984; Rolim, 1985; Bittencourt Filho, 1994; Freston, 1994; Sanchis, 1994; Pierucci e Prandi, 1996.

Um segundo enfoque privilegia a dimensão cultural do processo de interiorização das práticas discursivas e não discursivas pentecostais e neopentecostais, ou seja, as representações simbólico-religiosas refletindo traços marcantes da cultura brasileira. Este é o enfoque adotado nos estudos de Rubim, 1991; Oro, 1992; Jungblut, 1992; Gomes, 1994; Antoniazzi, 1994; Birman, 1996; Aubrée, 1996; Cesar, 1996; Oro, 1996; Mariano, 1996.

Um terceiro enfoque relaciona a religião com a política, com as relações de poder presentes no contexto social. O pentecostalismo e neopentecostalismo em seu vínculo com as classes populares, levando a perda de fiéis das igrejas tradicionais e históricas estariam a produzir a reafirmação da relação dominação/subordinação via universo simbólico de representações religiosas e o distanciamento da participação política efetiva. Tal enfoque também é adotado por Rolim, 1985; Pierucci e Prandi, 1996.

Um quarto enfoque de caráter globalizante é o adotado por André Corten (1996), relacionando a Teologia da Libertação com o pentecostalismo e o neopentecostalismo, a paixão pela base aos moldes do Partido dos Trabalhadores por parte das igrejas evangélicas, bem como destacando a emoção religiosa como discurso. É constatado entre os cientistas sociais pesquisadores da religião que o pentecostalismo e neopentecostalismo têm como característica a intensificação da emocionalidade do grupo de adeptos, do grupo de fiéis. Esta emocionalidade é também discurso que se internaliza e que se exterioriza em termos de padrões comportamentais. A abordagem nova em Corten, está no considerar a emoção enquanto discurso e em sendo assim ela pode e deve ser pesquisada. Corten também estabelece relação entre a Teologia da Prosperidade e a formação de redes de ajuda e solidariedade como elemento facilitador da inclusão social de indivíduos e grupos.

Nos anos de 1997, 1999 e 2000 surgiram três trabalhos sob enfoques diferenciados acerca especificamente da Igreja Universal do Reino de Deus, que são os trabalhos de Margarida Oliva, Leonildo Silveira Campos e Paulo Bonfatti, respectivamente. Enfatiza-se o

conteúdo destas obras em separado, porque as mesmas estão direcionadas à análise do fenômeno Universal sob três ângulos diferentes.

O trabalho de Leonildo Silveira Campos, intitulado “*Teatro, Templo e Mercado. Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*” (1999), propõe-se a não cair no reducionismo de considerar à boa administração e ao marketing a origem, o desenvolvimento e sucesso da Universal, bem como de associar a Universal a um fenômeno de situações sociais específicas. A proposta do referido autor é no âmbito da Ciência da Religião descrever e interpretar o empreendimento neopentecostal de sucesso que é a Igreja Universal do Reino de Deus.

Segundo Campos, *o neopentecostalismo iurdiano*, reforça em sua retórica e pode-se afirmar na constituição de sua teodicéia, o não rompimento com elementos religiosos do passado, os traz de volta, em se considerando a sua prática discursiva alicerçada na demonização. Na concepção do autor, no que tange ao contexto do campo religioso nacional brasileiro, não há rupturas radicais e a Universal não se expressa enquanto tal. Nos dizeres de Campos: “[...] *Trabalhamos aqui a idéia de que não há rupturas totais nas sociedades humanas, mas sim, continuidades retalhadas, sínteses rompidas sucessivamente, sempre a partir de materiais antigos, mas em resposta a desafios históricos e concretos operantes sobre um grupo social em momentos específicos*” (CAMPOS,1999, p.19).

Para Campos, o *neopentecostalismo iurdiano* possui como especificidade a maximização da utilização das estratégias de comunicação e marketing. Partilha o autor, da mesma forma que Margarida Oliva (1997) da concepção de André Droogers (1987) de uma religiosidade mínima brasileira, explicitada em nota constante neste capítulo. Classifica o imaginário brasileiro como “*o conjunto de representações coletivas sedimentadas que transmitidas de uma geração para outra, formam um substrato comum a todos, uma espécie de matriz religiosa, que permanece subjacente ao catolicismo, a certas formas de kardecismo e religiões afro-brasileira*” (CAMPOS,1999, p.19). Estes, para o autor constituem-se na verdadeira raiz do neopentecostalismo no contexto do campo religioso nacional brasileiro. A Universal estaria, segundo ele, dando continuidade às expressões religiosas praticadas no continente Latino Americano, acrescidos na atualidade da lógica e estratégias de mercado.

A concepção do autor se confirma se, principalmente se considera os elementos do kardecismo e das religiões afro-brasileiras criticadas e combatidas pelo neopentecostalismo

iurdiano, mas ao mesmo tempo por ele utilizados, como por exemplo: a prece diante do copo com água, a energização do ambiente, o galho de arruda sobre a porta de entrada da casa e alguns outros elementos constituintes da sua ritualística que variam conforme as campanhas. Da mesma forma Leonildo Silveira Campos, encontra na Universal traços de uma religiosidade pós-moderna, alicerçada no individualismo e na expressão privatista da experiência religiosa. Para ele, a Universal consegue combinar ruptura e continuidade, que caracterizam sua estrutura complexa e paradoxal.

Um outro elemento que se percebe constante na obra do referido autor é o caráter neo-liberal presente na prática discursiva e não-discursiva da Universal, ou seja, em sua forma de apresentar a fé cristã, mas alerta o autor, para o fato de que: “[...] *mesmo assim, ainda que cada templo seja um “mercado”, no seu interior aninham-se pessoas que, depois de reencontrarem nele um sentido para a vida, formam grupos mais ou menos comunitários, que, se não forem igrejas no sentido tradicional do termo, são no mínimo comunidades eletivas, que cultivam formas de compartilhamento emotivo*”(CAMPOS,1999,p.25). Este aspecto, constatado pelo autor, reafirma a comprovação por nós obtida no contexto do trabalho de campo com relação à Universal, com respeito à relação e aos vínculos que ela estabelece com seus crentes e/ou seus adeptos de que a marca da transitoriedade do que se pode denominar de vínculo religioso não pode ser absolutamente defendida, na medida em que o vínculo mencionado parece se alicerçar no compartilhamento emotivo, ou na busca da experiência máxima (Bauman,1998) ou, ainda na emoção (Corten,1996).

As perguntas que se fazem necessárias são: como não se formarão vínculos com certa solidificação se crentes e/ou adeptos encontram na Igreja o que procuram? Pode-se defender a idéia da elevada rotatividade no contexto da Universal se o procurado é de alguma forma encontrado? A fragilidade emocional e material estabelece amarras que vinculam os seres humanos a discursos e práticas. O trabalho de Leonildo Silveira Campos, só acrescenta à compreensão mais aprofundada do fenômeno religioso Universal do Reino de Deus e torna-se indispensável quando se objetiva estabelecer a relação entre a teodicéia professada, sua internalização por parte de crentes e/ou de adeptos e a mudança de padrões comportamentais.

Paulo Bonfatti (2000), em seu trabalho intitulado: “*A Expressão Popular do Sagrado. Uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus*”, traz nova contribuição, embora nesta dissertação a abordagem junguiana não esteja presente. Bonfatti realiza uma análise psicológica e antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus,

afastando-se da postura que objetiva ver premeditação na prática de seus líderes em relação com seus crentes e/ou adeptos. Realiza uma abordagem de cunho interpretativo do referido fenômeno.

A tese central do autor enfatiza o fato de que o sucesso da Universal deve-se não somente à existência de uma matriz religiosa brasileira, marcada pelo sincretismo, mas fundamentalmente por uma psiquê coletiva, que é presente na cultura brasileira, de base universalista. Relaciona o referido autor o sucesso da Universal ao fato de ela conseguir atingir dimensões mais profundas da cultura e da psiquê coletiva do povo brasileiro. Considera que não pode ser atribuído apenas à mídia o sucesso da Universal, mas ao fato de que ela permite a construção de sentidos e significados que direcionam a quem a procura, uma vez que se pode constatar que a Universal supre carências que a mídia em si não pode suprir, porque se assim fosse para toda e qualquer religião, na busca da obtenção do mesmo sucesso lhes bastariam a utilização dos recursos dos meios de comunicação de massa.

Estabelece o referido autor a conversão, o exorcismo e a cura como a tríade, ou seja, a estrutura unificadora. Sem que se possa deixar de perceber que cada elemento componente desta tríade tem uma função própria. Segundo o autor: “*Ainda que a tríade seja, como já foi dito, algo difícil de se conceber do ponto de vista lógico e conceitual, ela é o que **cola e sustenta** os fragmentos existenciais, que dá sentido e idéia de coerência às experiências e biografias de seus membros e da **comunidade** da IURD*” (BONFATTI, 2000, p.40)[**grifo do autor**]. Por esta razão é que crentes e/ou os adeptos podem perceber, seguindo-se o autor, a Igreja como um *esquema simbólico unificado* dotado de coerência e, portanto, norteador de suas vidas.

Para o autor, a proposta religiosa da IURD corresponde a uma visão arquetípica que seus crentes e/ou seus adeptos possuem do sagrado. Bonfatti fundamenta-se no conceito de si-mesmo ou *self* desenvolvido por Carl Gustav Jung para demonstrar a vivência psicológica de criação de sentido que a relação com Deus pode estabelecer. Chama a atenção o autor para uma expressão comumente utilizada na Universal – “O fundo de poço”. Com base em Jung, Bonfatti demonstra a significação do sofrimento psíquico para o encontro da experiência religiosa, uma vez que “[...] *a imagem psicológica do self funde-se com a imagem psicológica de Deus*” (JUNG, 1985, & 266, apud BONFATTI, 2000, p.140). Significativa é a afirmação do autor:

[...]geralmente, quem passa por uma dor ou sofrimento psíquico de “ fundo de poço”, quem tem um encontro com o self ou com Deus, dificilmente permanecerá da mesma forma diante da vida. É premente, do ponto de vista psicológico, que haja uma rearticulação de si, do outro e do mundo. Constrói-se, reelabora-se e redimensiona-se um novo sentido. Começa-se a perceber que a vida não é mais **levada ao vento** sem nenhum significado. Os demônios ou conteúdos internos, se não são mais ameaçadores, são pelo menos relacionáveis; e a vida psicológica, levada e entregue a Deus – self – é reescrita num outro contexto e numa outra dimensão pessoal, que também está ligada a uma outra dimensão, a religiosa (BONFATTI, 2000, p.140-141)[grifo do autor].

Esta dimensão psicológica do sofrimento para a mudança diante da vida é significativa, pois permite a compreensão das determinações subjetivas para a internalização da mensagem religiosa da IURD e dos vínculos que acabam se estabelecendo entre a Igreja, seus crentes e/ou seus adeptos. Embora na presente dissertação, seja trabalhada em alguns momentos a abordagem freudiana acerca do religioso e sua significação para o homem, o trabalho de Bonfatti permite mesmo numa ótica junguiana, a compreensão da significação do sofrimento psíquico no estabelecimento dos vínculos da IURD com seus crentes e/ou seus adeptos.

Bonfatti (2000), ao trabalhar com seu marco teórico construído a partir da concepção de arquétipo de Jung, permite que se possa verificar um ponto de semelhança entre esta concepção e a concepção de Freud acerca da primariedade da personalidade regressiva. Sendo o arquétipo sempre regressivo, expressa o retorno do primário por isso defende-se no contexto da presente dissertação, como será visto posteriormente, que a prática discursiva e não-discursiva da Universal possui eco, porque vai ao encontro de uma personalidade grupal regressiva. Mesmo que Jung e Freud confrontem-se no sentido de que o símbolo para o primeiro seja um sintoma e ao mesmo tempo uma solução e para o segundo seja apenas um sintoma, há um elo que neste aspecto os une – o retorno do primário.

O trabalho de Margarida Oliva (1997), intitulado “*O Diabo no “Reino de Deus”. Por que proliferam as seitas?*”, é significativo por demonstrar a preocupação centrada na elucidação de aspectos que são pertinentes ao fato religioso em si, como sintoma que se manifesta em decorrência das determinações da realidade sociocultural brasileira.

Em resenha por nós realizada (1998) (10), seguindo as concepções da referida autora, consideramos que demonismo e exorcismo parecem se constituir elementos propiciadores da difusão e do desenvolvimento da Universal. Oliva parte da concepção girardiana (René Girard) da violência presente no sagrado, do desejo mimético, do processo vitimatório, para a construção do instrumental teórico que lhe permita visualizar e compreender a ênfase que a

Universal dá a ação demoníaca e à prática do exorcismo. Segundo Oliva: “*A ação diabólica e exorcismo são sintomas do pensamento religioso primitivo ainda predominante na humanidade e constituem a nosso ver o princípio determinante do fenômeno iurdiano*” (OLIVA, 1997, p.19).

A proliferação das seitas no campo religioso brasileiro, e não somente neste, para Margarida Oliva, traduz-se no sintoma de uma realidade mascarada. A desigualdade social constitui a fonte geradora do retorno do pensamento religioso primitivo, caracterizado pelo demonismo e prática do exorcismo e da conseqüente proliferação das seitas. Nas palavras da autora: “*O fosso cada vez maior que separa largas parcelas da humanidade da pequena minoria que usufrui das conquistas do fazer humano evoca o caos das origens, a violência desenfreada. Descasca o verniz da civilização e traz à tona o pensamento religioso primitivo – cujo caldo de cultura é a violência – mantido vivo sob as tintas da civilização cristã ocidental*” (OLIVA, 1997, p.21).

Oliva (1997) apresenta um retrato da Igreja Universal do Reino de Deus, tal como a conhece em São Paulo, retrato este que permite perceber a uniformização e a padronização das ações dos seus pastores e dirigentes, no sentido de serem utilizadas as mesmas estratégias de comunicação, possibilitando as mesmas reações dos fiéis seja em São Paulo ou em qualquer outro lugar. Ficando evidenciada a existência de um esquema básico das reuniões e cultos facilitador das mesmas reações por parte de crentes e/ou de adeptos.

O trabalho da referida autora permite que se possa perceber a existência de uma estratégia de comunicação de massa de manipulação. Esta estratégia comunicacional traz à baila emoções. Observando as reuniões da Corrente da Libertação, Oliva constata: “*são verdadeiros psicodramas, de fato o rito do exorcismo – como encenação do mito – mobiliza as energias mais profundas e pode ter o efeito de catarse coletiva*” (OLIVA, 1997, p.48). Este aspecto, da energização, verifica-se num dos depoimentos constantes desta dissertação. Há uma valorização deste aspecto por parte de crentes e/ou de adeptos e funciona como força motivacional para as freqüentes idas à Igreja. Emoção e energização fundem-se, sendo esta, em nossa concepção uma especificidade do rito de exorcismo.

O trabalho de Oliva, tem como objetivo compreender a “*importância do elemento nuclear da IURD: a ação diabólica e o exorcismo*”, reportando-se às raízes da mentalidade religiosa brasileira. Para a autora, alguns elementos do catolicismo medieval encontram-se

presentes nos segmentos subalternos da população brasileira. Estes elementos seriam: “*fascínio pelo milagre; o gosto das promessas; procissões e romarias; penitencialismo e a bênção que retira o objeto do domínio do interdito e o recupera para uso benéfico*”(OLIVA, 1997, p.63).

Outro aspecto significativo que a autora detecta é a doença do desenraizamento, bloqueadora do amadurecimento da consciência coletiva. Este desenraizamento encontra-se em relação direta com o sentimento de não-pertencimento, marcante no processo de exclusão social, a que são submetidos os indivíduos, principalmente das camadas pobres da população brasileira. As questões que o trabalho de Oliva, levanta são: como desenvolver-se-á a consciência coletiva se a realidade social, desde o processo de colonização propicia o desenraizamento? O individualismo exacerbado não teria neste fator espaço social propício para a sua difusão?

Oliva (1997), da mesma forma que Bonfatti (2000), guardando-se a especificidade de suas abordagens, percebe existir uma “*mentalidade primitiva, arcaica, que ainda predomina na alma brasileira*” (OLIVA, 1997, p.66). A base do sentir e do pensar da maioria do povo encontra-se nos elementos religiosos e mágicos. Para a autora, predominam ainda: “*dependência e submissão total a um poder transcendente e dispensador de todo o bem e de todo o mal; a manipulação ritual para atrair a proteção e esconjurar a desgraça; predominância da lógica do sentir sobre a lógica da razão*” (OLIVA, 1997, p.66-67).

Recobra Oliva (1997) o conceito de religiosidade mínima brasileira, estabelecido por André Droogers (1987), já anteriormente referido. Este conceito constitui-se no mínimo denominador comum da identidade religiosa brasileira, para o consumo de massa, que permite o trânsito fácil entre as diversas religiões, seitas e outras expressões de religiosidade. Este denominador comum direciona “[...] *para um estágio de consciência fronteira ao do pensamento religioso primitivo, imerso no temor do sagrado, indeciso entre a magia e a religião*” (OLIVA, 1997, p.71). Resgata a autora os traços característicos da religiosidade popular, a saber: atitude de dependência, privatização da religião, gregarismo e necessidade de sinais concretos.

Constrói uma breve história do diabo, demonstrando sua evolução no imaginário popular. É na criatura humana que se encontra a essência da ação diabólica, na medida em que o homem é o início, o meio e o fim desta (Oliva, 1997), uma vez que são os sentimentos

humanos que permitem e concebem a intervenção do diabo. É significativo o que diz Oliva: “A atividade do espírito maligno adapta-se ao “espírito da época”. O diabo depende inteiramente do contexto social para se manifestar numa pessoa e se manifesta segundo a cultura, os costumes, as crenças do meio social” (OLIVA, 1997, p.108).

Em síntese, a referida autora procura demonstrar que a Igreja Universal do Reino de Deus tem sua fundamentação, seu alicerce nos elementos religiosos mais primitivos, adaptando-os aos aspectos modernos. Para a autora a receptividade da IURD, está na adoção do sagrado primitivo, ambivalente, detentor do poder mais pleno sobre a vida humana. Em nosso trabalho de campo constatamos serem verdadeiras as afirmações da autora.

As três obras citadas, na especificidade de suas análises, possuem um eixo comum – a existência de uma religiosidade primitiva, que a Universal reaviva em sua prática discursiva da demonização, do exorcismo, da libertação que se misturam com elementos modernos, contemporâneos das estratégias de marketing, do grande teatro em forma de templos suntuosos e da animação dos grandes programas de auditório tão presentes na televisão brasileira, revestindo de plausibilidade às vidas que pela precariedade material, intelectual e emocional perderam o sentido, mas que assim não podem permanecer.

NOTAS

1) Peter Berger é claro neste aspecto quando aponta que: “ Não é a felicidade que a teodicéia proporciona antes de tudo, mas significado. E é provável (mesmo deixando de lado a repetida aparição do motivo masoquista) que, nas situações de intenso sofrimento, a necessidade de significado é tão forte quanto a necessidade de felicidade, ou talvez maior. Não resta dúvida de que o indivíduo que padece, digamos, de uma moléstia que o atormenta, ou de opressão e exploração às mãos de seus semelhantes, deseja alívio desses infortúnios. Mas deseja igualmente saber por que lhe sobrevieram esses sofrimentos em primeiro lugar. Se uma teodicéia responde, de qualquer maneira, a essa indagação de sentido, serve a um objetivo de suma importância para o indivíduo que sofre, mesmo que não envolva uma promessa de que o resultado final dos seus sofrimentos é a felicidade neste mundo ou no outro. Seria, por esta razão, um equívoco considerar as teodicéias unicamente em termos do seu potencial “ redentivo”. Aliás, algumas teodicéias não são portadoras de nenhuma promessa de “ redenção” – a não ser pela segurança redentora do próprio sentido” (BERGER, 1985, p.70).

2) Afirmando Pierucci e Prandi no “Prefácio” da referida obra: “ A conversão religiosa nasce de uma experiência que está fora do sagrado. O indivíduo vai ao médico e este não o cura, leva uma vida pautada por tudo aquilo que acredita dele se esperar e de repente vê escorregar por entre os dedos a segurança e a certeza de poder até mesmo prover-se materialmente e à sua família, persegue objetivos mezinhas e não os alcança, sofre perdas emocionais e enfrenta-se com a morte mas não é capaz de atinar com seu sentido. A religião supre aquilo que o mundo profano não dá. O catolicismo há muito se recusa a curar, preferindo entregar à ciência a competência de tratar dos males físicos e emocionais. É nesse momento, quando a medicina falha, a racionalidade econômica frustra, a certeza dos propósitos rui, que as alternativas religiosas se mostram como respostas. É no momento da crise existencial que a conversão se dá, quando se manifesta a cura, quando o problema se resolve, quando a vida recupera sentido. E a religião se repõe como conjunto de símbolos capazes não somente de redefinir o mundo mas sobretudo de transferir a eficácia da religião do exterior da pluralidade religiosa para o interior do próprio eu do converso. Quando a umbanda, o

espiritismo, o pentecostalismo, o candomblé curam, suprimindo o mal físico ou a loucura, aplainando a crise existencial, repondo a certeza na ação, ainda que a ciência possa constatar a mudança operada, podendo até comprovar a eficácia terapêutica, não pode, com a ciência, interromper o sentido da experiência religiosa da cura. As religiões que curam são plurais e estão em constante transformação, manipulando símbolos culturais de espantosa diversidade. E essa diversidade mais se alarga e se alastra quanto mais se ampliam as distâncias sociais, econômicas e culturais no interior da sociedade brasileira. A medicina oficial não é capaz de apagar o efeito terapêutico dessas religiões, ainda que possa esconder sua pretensa onipotência no domínio dos fenômenos psicossomáticos. De novo, o demógrafo que foi Procópio Camargo insistirá em tratar essas práticas curativas como medicinas alternativas, situando a medida de sua eficácia curativa não na verificação experimental, mas na vivência religiosa daquele que se julga curado – a cura não é um ato isolado, mas uma etapa da adesão capaz de alterar o sentido da própria doença refazendo a explicação de sua etiologia, e oferecendo ao novo crente um novo conhecimento capaz de equipá-lo para enfrentar a adversidade através de um novo pacto com a divindade e, assim, de um nexos diverso com a sociedade global” (PIERUCCI e PRANDI, 1996, p.17-18). Fizemos questão de apresentar na íntegra o parágrafo das páginas citadas, porque ele demonstra a eficácia terapêutica das religiões que curam e porque considerando os fenômenos psicossomáticos pode-se dizer que a palavra cura e que as referidas religiões exercem o que se pode considerar um processo terapêutico às avessas, ou seja, do exterior para o interior dos indivíduos através de suas práticas discursivas e não-discursivas, as quais internalizadas podem possibilitar a mudança dos padrões comportamentais de indivíduos e grupos.

3) Para André Droogers, em sua proposta, a RMB é uma religiosidade que rege-se por manifestar-se publicamente “ em contextos seculares”, veiculada pelos meios de comunicação de massa e pela linguagem cotidiana. É integrante da cultura brasileira. No contexto da abordagem do referido autor esta religiosidade não carece de mediadores entre o sagrado e o profano. Ela por ser constituinte da linguagem cotidiana realiza por si mesma esta intermediação, garantindo “uma postura religiosa mínima”, alicerçada principalmente no binômico Deus e fé.

Alerta o autor para a relação existente entre a RMB e as religiões existentes no “ mercado brasileiro” de bens simbólicos, da mesma maneira que a referida religiosidade é alimentada pelas religiões anteriormente referidas. Demonstra que é na esfera pública que esta religiosidade se manifesta. Seus “porta-vozes” são personalidades públicas e profissionais que lidam com o grande público. Nos dizeres do autor: “Estas pessoas não são verdadeiros “ tradutores”, já que apenas expressam o consenso, a opinião pública. Disso depende a sua popularidade. Para manter seu acesso aos meios de comunicação, elas devem agradar ao maior público possível; por isso, têm uma boa “ antena” para perceber o que as pessoas pensam e gostam de ouvir. A audiência e os resultados de venda dos produtos anunciados indiretamente controlam o fato de os “ porta-vozes” expressarem ou não o sentimento geral. Portanto, quando eles tocam em assuntos religiosos, evitam o debate e a contestação; fogem dos dilemas que mencionamos acima; limitam-se a falar do mínimo geral. Mas é de se ressaltar que não fogem do tema “ religião”, pois conhecem a sua alta valia no mercado brasileiro de comunicação. É bem possível que estes porta-vozes não só traduzem a opinião pública, mas que também a influenciem. Por motivos de poder, de prestígio, de lucro ou de ideologia, podem manipular as pessoas atentas às suas opiniões. Muitas vezes se valem do seu carisma. Também estão cientes dos seus limites, e por isso operam nas margens estreitas do geral, sem desviar muito daquilo que é comum. De fato, não querem arriscar suas carreiras”(DROOGERS,1987,p.66).

Salienta para o fato de que não se trata de uma religião civil e estabelece que ela é maior do que esta última, porque se caracteriza por “ ser um complexo maior de manifestações” que não possuem como ponto central a preocupação da legitimação da vida política. Para o referido autor, é uma forma de comunicação emocional que permite a substituição da comunicação crítica, racional, estabelecendo-se um universo de superficialidades em termos comunicacionais, expressando-se por permitir no campo de um universo social plural a convivência de visões diferenciadas de um mesmo mundo. Afirmo o autor: “ Toda RMB se baseia, então, num jogo, que tem por regra básica que se use as mesmas palavras, sem se preocupar sobre o verdadeiro significado delas. De fato, a RMB só pode existir graças a esta regra, pois sem ela as diferenças venceriam o comum. Geralmente falta o diálogo nos meios de comunicação de massa. Existem poucas oportunidades de se perguntar pelo "verdadeiro" sentido das palavras usadas. Esta circunstância protege o jogo, já que ele certamente termina em briga caso fosse possível discutir o sentido das palavras “ Deus”, “ fé”, etc. O mínimo de consenso existente desapareceria sob o impacto de significação maior, pois esta separa pessoas e religiões antes unidas pela RMB. Quanto mais amplo o universo social, tanto mais superficial a comunicação. Graças a esta circunstância, diferentes visões de um mesmo mundo podem conviver lado a lado. Este efeito é reforçado ainda mais quando experiências de *communitas*, promovidas ideologicamente, procuram forjar uma unidade apesar da diversidade. Então, a comunicação emocional substitui a comunicação crítica racional. A RMB não resistiria a uma reflexão maior”(idem,p.:80).

4)-Afirmo Prandi: “Com a generalização do transe, afro-brasileiro, pentecostal, católico carismático, há agora uma ampla variedade de escolhas religiosas que praticam o rito da supressão temporária da identidade

para dar lugar à manifestação dos deuses, entidades e forças sagradas: orixás, voduns, inquices, cablocos, pretos-velhos, ciganas, pombagiras, exus, boiadeiros, marinheiros, mestres da jurema, espíritos de luz, desencarnados em geral, e o Espírito Santo. A expressão máxima do homem não é mais a sua consciência; o ideal religioso prega agora a negação da identidade como meio para se alcançar a experiência de sentido mais profunda “(PRANDI, 1996, p.103).

5) Desejo termo empregado em filosofia, psicanálise e psicologia para designar, ao mesmo tempo, a propensão, o anseio, a necessidade, a cobiça, ou o apetite, isto é, qualquer forma de movimento em direção a um objeto cuja atração espiritual ou sexual é sentida pela alma ou pelo corpo (in Dicionário de Psicanálise – ROUDINESCO e PLON, 1998). A expressão desejo de posse e reintegração de posse foi concebida por Wilson Gomes (1994), em sua análise sobre o fenômeno Igreja Universal do Reino de Deus. Aponta o referido autor para três elementos que considera fundamentais da IURD: os demônios e o exorcismo, as ofertas e as idéias de cura. Esses três elementos funcionam sempre juntos, mas constituem-se como bases explicativas para o quarto elemento – a posse, ou seja, a detenção de bens como saúde, prosperidade, amor, etc.. Nesse sentido, possuir estes bens que a IURD “oferece, significa, como constata Gomes, reintegração de posse, ou seja, tomar posse do que foi perdido. Se toma-se a abordagem de Gomes, específica ao fenômeno Universal do Reino de Deus e a adapta-se para uma concepção mais geral da religião e sua significação, principalmente relacionando-a com as religiões que curam, pode-se perceber, considerando-se também o que dizem Pierucci e Prandi, que o sucesso destas religiões está intimamente relacionado com o desejo de posse, que por sua vez é interdependente da reintegração de posse, neste sentido a própria cura seria a manifestação da reintegração de posse.

6)- Escolhemos este texto de Rolim (1981), porque ele é específico em sua abordagem da religião do pobre, estabelecendo que nesta pode-se encontrar-se um conteúdo crítico de transformação da relação dominação/subordinação presente na sociedade, o que não está a se confirmar na atualidade, pelo que pudemos observar em termos das expressões religiosas que caracterizam a nova face do religioso no contexto do campo religioso nacional brasileiro.

7) Afirma Freston: “ A terceira onda, é sobretudo de igrejas cariocas fundadas por pessoas cidadinas de nível cultural um pouco mais elevado e pele mais clara. Iniciando-se no contexto de um Rio de Janeiro marcado pela decadência econômica, pelo populismo político e pela máfia do jogo. O novo pentecostalismo se adapta facilmente à cultura urbana influenciada pela televisão e pela ética yuppie”(FRESTON, 1994, p. 132).

8) Afirma Oro: “[...] o neopentecostalismo, rompeu com o estereótipo do crente com a Bíblia embaixo do braço, terno e gravata, ou da mulher crente de cabelos compridos, corpo coberto por roupas sóbrias, sem nenhum ornamento. A estética neopentecostal, segundo a expressão de Ricardo Mariano, acompanha até certo ponto os hábitos da sociedade, como um todo transformando assim a imagem e o aspecto exterior dos crentes. Houve efetivamente uma inovação no sentido da liberalização dos tradicionais usos e costumes até então presentes no pentecostalismo com o neopentecostalismo. As igrejas neopentecostais rompem com a tradicional identidade estética pentecostal, pois seus membros vestem-se como bem entendem e, aos fiéis não é vedado o lazer e a diversão. As igrejas neopentecostais, adotaram sem preconceitos ritmos e estilos musicais em destaque, ou em moda na sociedade – principalmente o estilo gospel. O neopentecostalismo se apresenta liberal nos usos e costumes, bem como na utilização dos recursos tecnológicos, principalmente com relação aos meios de comunicação de massa”(ORO, 1996, p.54-55).

9) Aponta Antoniazzi: “O pentecostalismo surgiu no século XX com a motivação explícita de recuperar a atualidade da experiência cristã. Diante da modernidade que questiona a tradição, o pentecostalismo quer oferecer uma experiência indiscutível e acessível. No lema pentecostal “ Jesus Cristo é o mesmo: ontem, hoje e sempre”, o acento cai sobre o hoje. No limite (e a história do pentecostalismo brasileiro parece demonstrá-lo) a Igreja se transforma num acontecimento, numa experiência atomizada, pontual”(ANTONIAZZI, 1994, p.22).

10) Com base em resenha realizada pela autora desta dissertação para a Revista Horizontes Antropológicos, em 1998, número 8, sob a temática Religião. Uma publicação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

3 IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS – nova face do religioso no contexto nacional.

No capítulo precedente, abordou-se o pentecostalismo e o neopentecostalismo no contexto dos estudos da religião no Brasil. Agora, o foco central será a IURD como um fenômeno neopentecostal, no qual se resgata um pouco de sua trajetória, seguindo-se a abordagem histórica realizada por Paul Freston (1994), a sua consolidação no cenário nacional e internacional, tendo como referência as publicações em jornais e revistas, as quais mesmo que divergentes quanto ao desenvolvimento e patrimônio da referida Igreja, reafirmam seu crescimento.

Procura-se estabelecer as características que marcam sua especificidade no âmbito do neopentecostalismo, especialmente no que tange à sua prática discursiva. Outro aspecto diz respeito aos seus traços estruturais marcantes, tendo como referencial a abordagem de José Ivo Follmann (1987) acerca dos traços estruturais da sociedade brasileira, mesmo que a referida abordagem não tenha sido direcionada para o estudo da religião. Ela nos permitiu num esforço interpretativo perceber aspectos nos quais a IURD reflete os mesmos traços estruturais referidos por Follmann. Também é essencial observar-se o marketing de rede da fé, no qual se realiza a associação entre as características da empresa ideal e a Igreja Universal do Reino de Deus.

3.1 A Igreja Universal do Reino de Deus: um fenômeno neopentecostal.

No contexto do campo religioso nacional brasileiro a Igreja Universal do Reino de Deus tem atraído considerável contingente da população, demonstrando estar em sintonia com a demanda de bens materiais e simbólicos dos segmentos subalternos da população, aos excluídos dos benefícios sociais, resultante da adoção de uma política econômica e social adotada pelo Estado brasileiro, marcadamente excludente, na medida em que prioriza a concentração de riqueza e a não distribuição desta.

O surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus resultou do desligamento de Edir Macedo, em 1976 da Igreja Pentecostal de Nova Vida, que foi o berço de futuros líderes religiosos dentro do pentecostalismo (Freston,1994), a qual apresentava as seguintes características incorporadas pela Universal, tais como: a criação de um pentecostalismo

menos formal, com maior e mais intensa participação de seu público, ao estilo norte-americano gospel; forte investimento nos meios de comunicação de massa; centralismo e personalismo.

Em 1977, a 9 de julho, no bairro da Abolição, na cidade do Rio de Janeiro, Macedo funda a Igreja Universal do Reino de Deus, pois é neste ano que lhe é concedido o registro oficial e também é veiculado o seu primeiro programa de rádio (Freston,1994). É no ano de 1987, que a Universal começa a despontar no cenário religioso nacional, sendo que até então podemos considerá-la uma instituição religiosa sem significação, incapaz de alterar e desestabilizar as relações presentes no campo religioso brasileiro. É neste ano que a Universal “[...]iniciando a diversificação de sua atividades e penetração mais ousada de espaços sociais, o que resultou em maior atenção crítica da mídia” (FRESTON,1994, p.134) e é, portanto, a partir de então que ela acaba por tornar-se objeto de atenção por parte dos meios de comunicação de massa, por suas constantes participações em escândalos financeiros e inquéritos policiais. Freston clarifica este aspecto relativo ao crescimento da Universal quando aponta que: “A IURD conseguiu em pouco mais de uma década o que levou gerações para outros grupos pentecostais: a diversificação substancial de sua base social. Mais do que isso, ocupou espaços sociais antes impensáveis para protestantes no Brasil” (FRESTON, 1994, p.135).

O crescimento da Universal é inegável, sua influência não pode ser menosprezada, na medida em que altera, a partir de sua consolidação no campo religioso nacional brasileiro, as relações nele presentes, levando a que as denominadas igrejas históricas e tradicionais adotem novas práticas, como por exemplo os católicos carismáticos e os luteranos carismáticos, que começam a surgir na região metropolitana de Porto Alegre, mais precisamente em Canoas, no bairro Mathias Velho, os quais incorporam a cura, o exorcismo e a prosperidade, aproximando-se do neopentecostalismo.(1)

3.2.-A consolidação da Igreja Universal do Reino de Deus e seu desenvolvimento no cenário nacional e internacional.

Inúmeras são as divulgações da notável expansão da Igreja Universal do Reino de Deus. Paul Freston, demonstra seu desenvolvimento, quando aponta: “Algo em torno de um milhão de membros em mil igrejas servidas por 2.700 pastores, parece ser plausível. A

expansão geográfica é desigual com forte concentração no Rio de Janeiro (Capital e Baixada) e, secundariamente, em São Paulo e Bahia. É sobretudo uma religião das grandes cidades”(FRESTON,1994, p.135). Salienta ainda que: “a IURD está também no exterior: em quase toda a América do Sul, Portugal, Estados Unidos (basicamente entre hispânicos) e Angola”(FRESTON, 1994, p.135).

Leonildo Silveira Campos, em seu artigo “As Hóstias de Edir Contém Mais Deus” (in Reelight, v.3, número 2,p.6,1996-Comportamento), afirma que:

Lembremos em mais de 4.5 milhões de seguidores, ultrapassou o número de 2000 templos no Brasil, está presente em mais de 40 países e é proprietária da quinta maior rede de televisão brasileira, a Rede Record de Televisão, na qual foram investidos, até hoje, cerca de U\$100 milhões. Publica um jornal semanal de circulação nacional, cuja tiragem é de aproximadamente 800.000 exemplares, um jornal diário em Minas Gerais de caráter secular, um na África do Sul e outro nos Estados Unidos.

Em outro trabalho Leonildo afirma que:

Nos últimos quinze anos a IURD ultrapassou em crescimento todos os pequenos empreendimentos pentecostais iniciados no mesmo espaço de tempo, tais como Casa da Bênção, Cristo Vive, Cruzada Profética Mundial Sinais e Prodígios, Igrejas em Obra de Restauração, Igreja Evangélica Maranata, Igreja Evangélica da Renovação, Salão da Fé (Cruzada do Caminho Eterno), Igreja Internacional da Graça de Deus e até mesmo a Igreja de Nova Vida, de onde saíram Edir Macedo, Romildo Ribeiro Soares, Roberto Augusto Lopes, fundadores da Igreja Universal do Reino de Deus. Essa expansão faz da Igreja Universal, num curto espaço de tempo, uma das grandes denominações pentecostais brasileiras. Nesse rápido processo de crescimento, deixaram-se também para trás as denominações pertencentes ao protestantismo histórico, assim como aquelas expressões religiosas classificadas como “pseudo protestantes”, tais como as testemunhas de Jeová e os mórmons. É bom lembrar que alguns desses empreendimentos e movimentos religiosos, quando do surgimento da IURD, já atuavam no País desde a segunda metade do Século XIX e atualmente conseguem, quando muito e a duras penas, manter somente um crescimento vegetativo (CAMPOS, 1999, p.16).

Em publicação da revista Veja (2.7.1997,p.86) Andréa Barros e Laura Capriglione, estabelecem dados significativos sobre a Universal:

IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS – Presidente: Bispo Edir Macedo; número de fiéis:321.000. Tem 2.500 templos e já fincou sua cruz em 50 países. A Universal investe em televisão. Tem 47 emissoras e 26 rádios. A Folha Universal, o principal semanário da Igreja tem tiragem de 980.000 exemplares. Em 1994, a Universal elegeu seis deputados federais. É a igreja dos grandes cultos e tem no exorcismo seus pontos fortes.

Na Folha de São Paulo de 10.8.1997, página 18, Elvira Lobato afirma quanto ao avanço da IURD nos meios de comunicação, desencadeando, como consta na reportagem, a luta por concessões de rádios e televisões, reportagem esta intitulada: Igrejas disputam Guerra Santa por TVS que: “*A Universal reina absoluta na guerra eletrônica e a cada dia cresce o império de Edir Macedo. Só neste ano, comprou as tvs Itapoã (BA) e Norte Fluminense (RJ). A primeira teria custado R\$30 milhões. A segunda R\$4 milhões*”.

Na Revista Veja de 3.11.1999, na reportagem de autoria de Roberta Paixão, constam os seguintes dados (Tabela 1) sobre o desenvolvimento da Universal:

<i>Igrejas</i>	<i>1995</i>	<i>1999</i>
<i>Brasil</i>	<i>2.014</i>	<i>8.000</i>
<i>América do Sul</i>	<i>54</i>	<i>2.000</i>
<i>América Central</i>	<i>21</i>	<i>150</i>
<i>América do Norte</i>	<i>24</i>	<i>100</i>
<i>Europa</i>	<i>63</i>	<i>200</i>
<i>África</i>	<i>52</i>	<i>400</i>
<i>Ásia</i>	<i>7</i>	<i>20</i>
<i>Fiéis</i>		
<i>Brasil</i>	<i>3,5 milhões</i>	<i>8 milhões</i>
<i>Exterior</i>	<i>1,9 milhão</i>	<i>4 milhões</i>
<i>Clero</i>		
<i>Bispos</i>	<i>37</i>	<i>250</i>
<i>Pastores</i>	<i>7.000</i>	<i>20.000</i>
<i>Países</i>	<i>32</i>	<i>70</i>
<i>Patrimônio</i>	<i>400 milhões de dólares</i>	<i>\$ 1 bilhão</i>

Tabela 1: A expansão da Universal

Na atualidade, as estratégias expansionistas da Universal têm se redimensionado, buscando também investir na esfera política, embora Edir Macedo em nenhum momento se declare candidato a qualquer cargo eletivo, uma vez que afirma já estar “eleito para a obra do Senhor Jesus”. Segundo a Revista Época, n. 124, de 2.10.2000-Sociedade, constata-se que a Bancada da Universal na Câmara é composta de 15 deputados, sendo a maior dentre os evangélicos.

A Folha de São Paulo, do dia 18 de julho de 1999, na página 12, da seção Brasil, apresenta dados sobre o desenvolvimento da Universal enquanto empresa, que são esclarecedores:

Empresas ligadas à Universal: Unimetro Empreendimentos. Sede: São Paulo. Atividade: Loteamento e incorporação de imóveis. Sócios: Investholding Ltd.(Cayman). Cableinvest Ltd.(Channel Island). Bispos: Honorilton Gonçalves, João Batista Ramos, Marcelo Pires, Marcelo Crivella, Paulo Guimarães, Renato Cardoso, Julio Cesar Freitas, Sérgio Von Helde, Renato Maduro, Marcus Vinicius Vieira e Alfredo Paulo Filho. Credinvest- Crédito, Financiamento e Investimento S/A Sede. São Paulo. Atividade: constituição financeira. Sócios: deputado Odenir Laprovita Vieira (PPB/RJ); Investholding Ltd. e Uni-Factoring Comercial S/A Uni-Factoring Comercial. Sede: São Paulo. Atividade: operações financeiras. Sócios: Bispo Paulo César de Velasco e Uni-Participações S/A- Uni-Participações S/A, sede: São Paulo. Atividade: participação em empresas. Sócios: Bispos Marcelo Crivella, João Batista Ramos, Alfredo Paulo Filho, Aldir Cabral Araujo, Marcelo Nascente Pires, Renato Maduro e ainda Sílvia Crivella e Maria Almeida Gontijo. Cremo Empreendimentos. Sede: São Paulo. Atividade: Serviços auxiliares a empresas, pessoas e entidades. Sócios: Unimetro Cablinvest Limited. Sede: Jersey (Channel Island). Atividade: movimentar dinheiro no mercado internacional a partir de paraísos fiscais, com total sigilo bancário e isenção de impostos. Sócios: contrato social da empresa não identifica os donos. É representada no Brasil por dois executivos da Universal: Alba Maria Silva da Costa e Osvaldo Sciorilli.

Em Porto Alegre, observa-se crescente surgimento de templos da Universal, em bairros como Partenon, na avenida Bento Gonçalves e Petrópolis, na avenida Protásio Alves, bairro este considerado de classe média alta, bem como em Viamão, na Av. Plácido Mottin, 1821 – Santa Cecília, parada 7. Nos foi fornecida por um pastor de outra denominação religiosa preocupado com a expansão da Universal na capital do Estado a informação de que ela havia adquirido um quarteirão na avenida Voluntários da Pátria para a construção do maior e mais moderno templo religioso do sul do país. (2)

Os dados fornecidos sobre o crescimento da Universal, bem como da diversificação de suas atividades podem ser divergentes e, muitas vezes o são, na medida em que as informações obtidas não o são diretamente da instituição religiosa em questão, que se fecha em si mesma, mas todos de forma incontestável demonstram o crescimento da Universal e a sua influência no contexto do campo religioso nacional brasileiro e da mesma forma expressam, seguindo-se Leonildo Silveira Campos (1999) a especificidade do campo religioso nacional na atualidade, o qual se caracteriza não mais pela estabilidade dos monopólios, pela harmonia plena entre grupos e instituições, mas pela instauração efetiva do pluralismo, da concorrência no mercado de bens simbólicos e da reorganização das instituições religiosas.

3.3 IURD - suas características diferenciais no contexto do neopentecostalismo.

Chama a atenção o fato da Universal ter sobressaído no contexto do campo religioso brasileiro, a partir de seu envolvimento em escândalos financeiros e notícias nos meios de comunicação de massa de abertura de inquéritos policiais. Ela conseguiu apesar destes acontecimentos atrair sobre si a atenção e circular tranqüilamente diante das acusações e situações adversas, como que anulando os efeitos da contrapropaganda, ou nutrindo-se destes. Este parece ser um fator importante, que marca a própria especificidade da atuação da Universal. Este fator que pode ser considerado negativo diante dos padrões comportamentais aceitos pela sociedade brasileira, mas junto aos segmentos subalternos da população exerceu um efeito de atração não impedindo seu desenvolvimento. Fernando Poeta Gonçalves (2000)(3), aponta para elemento significativo da estratégia comunicacional da IURD, tal como, estar completamente envolvida com o atendimento das carências de seu público-alvo, fato que lhe possibilita não se preocupar com sua imagem perante a sociedade.

A IURD adota, portanto, um expediente que a caracteriza, na medida em que se mantém na vitrine. É a instituição religiosa que mais se alimenta das denúncias contra ela veiculadas pelos meios de comunicação de massa, fato que faz parte de sua estratégia comunicacional. Por outro lado, é extremamente fechada quanto aos seus aspectos administrativos, quase que como uma organização secreta que não permite a obtenção de informações acerca da formação dos seus pastores e bispos. Ela possui no envolvimento com seus crentes e/ou seus adeptos, a força motriz de seu desenvolvimento. Realiza, assim, uma efetiva aposta nos vínculos estabelecidos obtendo a certeza de respostas. Sua estratégia comunicacional dirige-se para aqueles que querem mudanças imediatas em suas vidas, a partir da construção de uma estrutura de plausibilidade através de um repertório de ações ético-religiosas, sendo este um fator facilitador da construção de “laços” que permitem a percepção de não estarmos diante de uma massa passiva de indivíduos manipulados, mas diante de pessoas que têm por objetivo consumir os produtos pela Igreja oferecidos, mesmo que as conseqüências não sejam medidas. A contrapropaganda não pode funcionar com eficácia diante de uma mensagem que encontra ecos fortemente alicerçados na realidade objetiva e subjetiva de indivíduos e grupos.

A ineficácia da contrapropaganda no contexto da Universal demonstra toda a sua capacidade de rearticulação e inversão de situações que lhe são adversas. Este aspecto

expressa a identidade da prática discursiva da IURD com códigos simbólicos e de comportamento presentes no contexto brasileiro, do jeitinho, da lei da vantagem, do “eu roubo mas eu faço”, do “alguém faz e os demais dizem amém”, mas principalmente, seguindo-se Roberto da Matta (1983), **a dissociação entre a regra e a prática [grifo nosso]**. Fato que não pode deixar de ser visualizado quando buscamos interpretar e compreender o desenvolvimento da Universal no contexto do campo religioso nacional brasileiro.

O desenvolvimento da Universal, sua expansão no campo religioso nacional demonstra a relação interativa que realiza com seus crentes e adeptos. Esta interação se consolida pelas determinações objetivas e subjetivas às quais indivíduos e grupos encontram-se submetidos. A Universal parece ser a expressão religiosa das condições objetivas de uma economia de mercado, na medida em que sua prática discursiva e não-discursiva se encontra em completa consonância com o “*espírito da época*”. Seu inquestionável desenvolvimento, permite buscar investigar, interpretar e analisar os aspectos motivacionais objetivos e subjetivos que a fazem com relação ao contingente populacional que ela abarca e com o qual interage o maior fenômeno religioso ocorrido na sociedade brasileira.

A Igreja Universal do Reino de Deus mantém e recompõe elementos das igrejas históricas e tradicionais, bem como do pentecostalismo e constrói suas características. Reformula-as e as adapta às suas necessidades, bem como os adapta às necessidades do contexto social e histórico vivenciado por indivíduos e grupos. A mensagem religiosa da Universal, seu universo de representações simbólicas, alicerçado na cura, no exorcismo e na prosperidade, sua oferta de bens materiais e simbólicos, encontram-se adequados às necessidades e efeitos de uma economia globalizada e excludente, sendo um espaço aglutinador que reintegra indivíduos e grupos à sociedade.

A ênfase dada à cura, ao exorcismo e à prosperidade redimensiona aspectos presentes no contexto social, os quais podem ser esquematizados da seguinte forma: a cura redimensiona a deficiente saúde pública; o exorcismo o sofrimento vivenciado pela precariedade das condições objetivas e subjetivas de existência; a prosperidade, as determinações de uma política econômica adotada concentradora de riqueza, portanto, excludente dos benefícios sociais a significativo contingente da população.

A IURD, em sua prática discursiva simples e direta, relacionada com o cotidiano dos segmentos subalternos de nossa sociedade, alicerçada na prosperidade e possibilidade de

mudança das condições de vida trabalha com uma mensagem de obtenção imediata dos bens materiais e simbólicos. Esta é uma das suas especificidades, porque as bênçãos de Deus são mediatas, indiretas, requerem a internalização da prática discursiva e não-discursiva da Igreja, requerem a adesão às condutas consideradas adequadas e os benefícios, enquanto contribuições e ofertas à Igreja imediatas. Neste sentido a Universal consegue imediatamente os benefícios das promessas divinas que mediamente os fiéis obtém, porque advindas de Deus.(4) Este aspecto parece contraditório, mas a Universal reorganiza esta contradição ao vincular o cumprimento das promessas à conduta e atitude do crente e/ou do adepto. Se a promessa de Deus não se realiza é porque o indivíduo não está fazendo o que deveria fazer aos olhos do Senhor. É da competência única do indivíduo o atendimento de suas necessidades por parte de Deus. Desta forma se desloca o que se pode denominar de eficiência na obtenção da graça Divina, para o espaço restrito da conduta individual. Fica dissolvida a contradição no âmbito das subjetividades.

A teodicéia da IURD possui no desejo de seus crentes e/ou de seus adeptos um elemento substancial que motiva para a realização de sacrifícios e desafios, os quais se encontram intimamente relacionados com as ofertas. Estas, realizadas, caracterizam-se por serem a expressão da racionalização que reveste de legalidade às ações religiosas. Se nas religiões tradicionais o desejo é considerado pecado (5), na Universal ele assume uma significação diferenciada e Wilson Gomes (1994) permite verificar que no contexto da referida denominação religiosa o desejo de posse para seu crente e/ou seu adepto está presente, o qual se encontra consubstanciado na busca da posse de bens materiais e simbólicos que são oferecidos pela Igreja. Isto significa, através do universo simbólico de representações religiosas, reintegração de posse, que se alicerça nas ofertas. (6)

A Igreja Universal do Reino de Deus em sua prática discursiva realiza, via universo de representações simbólico-religiosas o deslocamento da exclusão para a inclusão, como realidade objetiva na consciência. Este aspecto se verifica se consideramos que a questão da transcendência, da vida após a morte no contexto da prática discursiva da Universal não é colocado. Neste sentido, a Universal não trabalha com a transcendência, mas o deslocamento se processa no Deus Pai Vivo, que abençoa aqui e agora, concedendo benefícios que se relacionam com a mudança do padrão de vida em consequência da mudança de comportamento e adoção de uma ética religiosa. A Igreja de Edir Macedo percebe na concretude da esfera socio-econômica o elemento propício para realizar este processo de

deslocamento, através da sacralização do cotidiano e não da transcendentalidade, ou seja, da vida após a morte.

A Universal, em sua prática discursiva, rege-se pela concepção do existir humano em seu cotidiano, em seu aqui e agora e a isso dá ênfase. Neste sentido, a Universal é uma religião na qual a esperança da vida eterna parece não se encontrar presente, mas sim a resolução dos problemas cotidianos, o que nos permite recordar Bauman (1998) e sugerir que ela se pauta pela previsibilidade da rotina da vida diária. Destaque-se que, segundo Bauman:

Nós chegamos a acreditar nas igrejas de toda parte que, sempre que pressionadas, insistem em que proporcionam o serviço que necessita o irresistível impulso humano de obter respostas para as “ questões fundamentais ” da finalidade da vida e de aplacar os medos que se originam da ausência de uma boa resposta. Admiramo-nos contudo: há pouco, na rotina diária, que incite essa investigação escatológica. O gado deve ser alimentado, a safra colhida, os impostos pagos, os jantares preparados, os telhados reparados; ou as instruções devem ser escritas ou estudadas, as cartas postas no correio, os requerimentos registrados, os compromissos cumpridos, as televisões consertadas, compradas as passagens... Antes de se ter tempo de pensar na eternidade, a hora de dormir está chegando e, depois um outro dia transbordante de coisas a serem feitas ou desfeitas. Admiramo-nos: bem pode ser que as igrejas como outros produtores de bens e serviços tivessem de se ocupar, primeiro, da produção de seus próprios consumidores: tinham, se não de criar, então pelo menos de ampliar e aguçar as necessidades destinadas a serem satisfeitas pelos seus serviços e, desse modo tornar seu trabalho indispensável (BAUMAN,1998, p.210).

A questão do outro mundo no contexto do neopentecostalismo obedece às determinações da manutenção do outro significativo (7), seja Deus ou o Demônio que determinam aspectos das existências individuais no espaço do aqui e do agora. De alguma forma permanecem sentidos e significações que possibilitam a manutenção do mundo, de uma ordem, na medida em que, seguindo-se Ferreira Gullar, é absolutamente impossível viver num mundo onde tudo é surpresa, onde há o inesperado – “ O acaso é o oposto de Deus ”. (8)

O aqui e agora, que caracteriza a Universal como uma proposta religiosa que se centraliza na busca imediata para a resolução de problemas, encontra-se em estreita relação com a realidade social brasileira, na qual os indivíduos e grupos lutam cotidianamente para o suprimento de suas necessidades básicas. Neste sentido, a busca do atendimento das necessidades referidas, pode constituir-se como força motriz da própria conversão religiosa.

Antônio Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi (1996), ao se referirem à conversão religiosa trabalham com a concepção de que esta é uma experiência que nasce fora do sagrado, ou seja, é uma experiência que se encontra no espaço profano, pois a sua

determinação está delimitada, pelo contexto social no qual se encontram inseridos indivíduos e grupos.

A Universal parece estar tornando para indivíduos e grupos seu trabalho indispensável, como não o fizeram as igrejas tradicionais e algumas religiões pentecostais que insistiram em manter seu discurso e estratégias comunicacionais distantes das necessidades de seu público-alvo. Os autores referidos anteriormente salientam as determinações sociais sobre a esfera do religioso, o que permite perceber o surgimento de determinados fenômenos religiosos como sintomas do que se encontra presente no universo social. Seguindo-se a lógica durkheimiana, associando-a com o desenvolvimento e consolidação da Universal, detecta-se que ela é a expressão da forma pela qual os segmentos subalternos concebem a sociedade em que vivem e, a referida Igreja, incorpora os traços estruturais marcantes da sociedade brasileira, conforme demonstraremos de forma mais explícita neste capítulo, seguindo-se a matriz teórica estabelecida por José Ivo Follmann (1987) em seu trabalho “*Como Funciona a Sociedade Brasileira*”.

Na Universal funciona a lógica que se encontra presente nas religiões tradicionais e históricas, a qual podemos elucidar da seguinte forma: - se pertenço a uma instituição investida de significação cósmica, supra – humana, não somente os seres humanos me reconhecem apropriadamente na representação do meu papel social, mas também os deuses, o que torna pleno de significação e de sentido o meu estar no mundo. Ela, Igreja Universal do Reino de Deus, na sua teodicéia, possui uma especificidade, na medida em que ressignifica esta mesma lógica: - se conquisto a capacidade de consumo que a sociedade está a exigir de mim é porque “Meu Pai é Rico” e, portanto, eu sou rico e a Igreja à qual pertenço é rica, logo estou reintegrado ao mundo. É um novo elemento do processo de deslocamento anteriormente mencionado – a conquista do poder, manifesto pelo poder de consumo.

Edir Macedo freqüentemente aponta para o fato de que a Universal não pode ser uma Igreja pobre, pois isso seria contraditório. Ela tem de ser rica e muito rica, porque seu Deus é rico e “Dono de Todas as Riquezas”. Os templos suntuosos e os constantes investimentos demonstram claramente a lógica iurdiana e o deslocamento realizado. Os crentes e/ou os adeptos internalizam a mensagem, que é presente no imaginário coletivo nacional, principalmente por parte dos segmentos populares.

No campo religioso nacional brasileiro deve ser considerada sua característica de haver intensa migração entre as mais diversas religiões e concepções religiosas. Este aspecto, característico do traço marcante da religiosidade nacional deve ser considerado quando se busca afirmar a alta rotatividade existente com relação a Igreja Universal do Reino de Deus. A migração para a Universal está a demonstrar que esta permite a construção de uma estrutura de plausibilidade não encontrada em outras instituições religiosas. O que parece estar presente na Universal, considerando-se as religiões tradicionais e históricas é a característica da ausência de um vínculo paroquial. Mas, por outro lado, há que se considerar que a estratégia comunicacional por ela realizada, atendendo às necessidades objetivas e subjetivas de seus crentes e/ou seus adeptos, acaba por criar vínculos que dificultam o rompimento. Subjetivamente, para o crente e/ou o adepto, diante de seu estado de necessidade é mais difícil romper com as determinações da internalização da sanção divina que se realiza como prática discursiva. O elemento sacral neste processo assume grande significação, na medida em que não ter a vida reconstruída, pertencendo à Igreja, representa não estar abençoado por Deus.

A rotatividade não pode ser negada, mas há que se considerar o contingente que na Universal se fixa, como nas igrejas tradicionais e históricas. Se a rotatividade é intensa como afirmam alguns autores e pesquisadores da Universal, como explicar o seu desenvolvimento, a sua consolidação no contexto do campo religioso nacional brasileiro? Há alguma religião que se consolide na rotatividade de seus crentes e/ou seus adeptos? A questão que aqui consideramos fundamental não é a da rotatividade de crentes e/ou de adeptos que muitos estudiosos da religião objetivam priorizar. Constatamos que em sua prática discursiva e não-discursiva a Universal acaba por estabelecer vínculos que subjetivamente tornam-se difíceis serem rompidos. Os depoimentos que serão vistos no quinto capítulo explicitam este aspecto.

A utilização dos meios de comunicação de massa, de forma expansionista e intensa é outro elemento que permite estabelecer nova característica da Universal. Ela sabe como utilizá-los. Primeiro, sabe exatamente as características dos seus consumidores e dos produtos por eles desejados; segundo, constrói as mensagens de acordo com as necessidades destes, sacralizando o consumo, pois dádiva divina, obtendo o efeito desejado. A realidade do segmento social por ela eleito é o estímulo para a adesão à sua mensagem. Ela constrói a mensagem adequada, a partir de suas campanhas, fato que ficou claro quando através da Rádio da Universal em Porto Alegre, pudemos ouvir o pastor convocar os obesos para a “Reunião da Obesidade”. Dizia então o pastor: “*Se você quer se livrar da sua obesidade, deste*

mal que corrói a sua vida, que acaba com a sua saúde, vá hoje mesmo na Catedral da Fé, na avenida Júlio de Castilhos, 492, que Deus vai lhe livrar deste mal”. A obesidade é condenada pela medicina, é vista como uma doença, este procedimento, esta estratégia comunicacional trabalha com determinantes psicológicos, que acabam por gerar uma resposta, ou seja, um efeito produzido pelo estímulo e pela adequação da mensagem às necessidades dos receptores. A Universal inova com relação às religiões tradicionais e dentro do próprio pentecostalismo na aplicação dos pressupostos metodológicos da comunicação de massa em sua forma de apresentar a fé cristã. Trabalha claramente com a relação estímulo – resposta. Esta adequação do discurso com as necessidades do contingente populacional não pode ser negada como inovação e traço característico da Universal.

Encontramo-nos diante de uma instituição religiosa que na relação estímulo-resposta adota a flexibilidade das estratégias de *marketing*, funcionando a palavra como um apêndice ao seu processo de persuasão. Leonildo Silveira Campos (1999) (9) aponta para o fato de que a Universal estabeleceu uma forma diferenciada de mediação entre o pastor e os crentes e/ou os adeptos. Nesta nova forma há sempre a manutenção do contato direto, evitando o distanciamento burocratizado presente em outras denominações religiosas, permitindo que os pastores iurdianos possam antever as necessidades de seu público-alvo. A diminuição do distanciamento burocratizado toma a performance, no contexto das reuniões (cultos) de um grande programa de auditório e, permite que o crente e/ou o adepto apoie-se na prática discursiva do pastor como fórmula mágica capaz de possibilitar a solução de todos os problemas (10). Este aspecto faz parte integrante de sua retórica, como assinala Leonildo Silveira Campos (1999), que citando Brown, nos permite visualizar os esquemas básicos utilizados para convencer os destinatários de sua mensagem:

[...] amplo uso de esteriótipos, isto é, de formas tradicionalmente consagradas pelo público; substituição de nomes, empregando-se eufemismos ou termos equivalentes com força emotiva diferente para se conseguirem melhores resultados; contínua criação de inimigos, que devem ser derrotados para que o equilíbrio rompido possa ser restabelecido; apelo à autoridade dos exemplos citados ou dos livros sagrados; finalmente, afirmação e repetição, para afugentar o raciocínio crítico e a dúvida, inimiga da persuasão (BROWN apud CAMPOS, 1999, p.302).

A utilização de palavras fortes proferidas pelos pastores e por seu dirigente máximo o autodenominado bispo Edir Macedo, como: “derrotada”, “destruída”, “difícil”, “miserável”, “arrasada”, “dominada pelo demônio”, “de sofrimento”, encontram eco na vida do indivíduo, que geram a busca de forças e soluções mágicas oriundas de momentos de crise. Este é um

outro traço característico da Universal, o manejo das necessidades mediatas (de seu crente) e imediatas (da instituição). A interdependência que a Universal estabelece entre estas necessidades lhe possibilita manter-se e desenvolver-se no contexto do campo religioso nacional brasileiro e internacionalmente. (11)

A análise de Zygmunt Bauman (1998) acerca da relação do homem moderno com a morte, permite verificar outra característica da Igreja Universal. Aponta o referido autor para o fato de que a modernidade estava centrada na vida, no espaço do aqui e do agora e não na vida após a morte, como a grande ressurreição manifesta pelo cristianismo. Os valores encontram-se redistribuídos em termos de valores terrenos, amortecendo o “impacto da consciência da mortalidade”, desmembrando-se esta de seu conteúdo religioso (12). Esta redistribuição permite a realização do que o autor denomina de neutralização psicológica do imperativo da morte. Consideramos que a Universal em sua prática discursiva realiza a referida neutralização, assumindo a transitoriedade presente nas estratégias de marketing e comunicacionais.

Poucas vezes e de forma absolutamente localizada pudemos observar a relação da Universal com o imperativo da morte. Enquanto nas religiões tradicionais e históricas a morte é considerada na sua transcendentalidade, no sentido da “vida após a morte” na Universal esta preocupação parece ser estrategicamente tornada nublada, pois ela (a morte) é preferível ao sofrimento, à miséria, à derrota. A morte aqui é vista como um fim definitivo aos problemas e funciona também como palavra forte, quando o pastor diz: *“Se Deus não mudar a minha vida, a morte é melhor. Agradeça, vamos falar para Deus – a morte é melhor meu Pai. Porque eu não aceito a derrota, Senhor. Eu não aceito, Senhor a miséria. Não meu Pai, tá amarrada a miséria, tá amarrado o diabo. Saia, saia da minha vida. Saia demônio do inferno. Sai agora, saia, saia, saia...”* Este traço característico se faz significativo, se verificamos que a Universal realizou sua opção pelos pobres, como concebe André Corten (1996). Escolhendo para destinatário de sua palavra, aquele que pela ausência de condições materiais de existência, está em constante confronto com a morte. Neutraliza-se o imperativo da morte, para aquele que vive cotidianamente sob o imperativo desta pelas determinações da realidade objetiva – os excluídos dos benefícios sociais, estreitando-se o vínculo para com a Igreja, por parte do crente e/ou do adepto.

Outra característica que podemos estabelecer, a partir da análise de Zygmunt Bauman (1998), diz respeito à oportunização de experiências máximas. O autor tem como referencial a concepção de Abraham Maslow, o qual aponta que: “*A religião [...] organizada pode ser considerada um esforço de comunicar experiências máximas a quem não atinge o máximo*” (MASLOW apud BAUMAN, 1998, p.223). Bauman, ao tratar dos imperativos culturais da pós-modernidade demonstra que estes intensificam a busca de experiências máximas. O autor, em sua análise percebe que as organizações religiosas que incorporam a mensagem da eterna insuficiência humana, da inexorável fragilidade do homem diante das coisas, não são as que podem fornecer o encontro da dita experiência, como Maslow a caracteriza, porque não a consideram como um imperativo, como um dever ser. Não é mais o imperativo da impossibilidade humana que se apresenta, mas uma condição de poder e possibilidade individual de conquistar a experiência máxima via capacidade de consumo de bens materiais e simbólicos.

O afastamento das atrações mundanas, profanas, como mensagem religiosa, não estaria mais a produzir os efeitos de abastecimento das carências objetivas e subjetivas de indivíduos e grupos. É na pós-modernidade que se dará a reconciliação, a união entre sagrado e profano, diminuindo a fronteira existente entre estes dois elementos. É por esta razão que, segundo Bauman (1998), a experiência máxima está relacionada com uma intensa busca de consumo. (13) Detecta-se na Universal a constante busca da vivência da experiência máxima a partir das reuniões, seja dos jovens, da prosperidade, da saúde, da libertação, etc. O trabalho dos pastores nos momentos iniciais das reuniões, o que se pode nomear como o primeiro momento da reunião, é possibilitar ao público o encontro da experiência máxima, relacionada com as explosões de emocionalidade, de êxtase religioso, a partir da direção dada pelos pastores, o que parece uniforme em todas as igrejas da Universal. A explosão de emocionalidade é a força motriz para o encontro da experiência máxima e conseqüente construção de uma estrutura plausível de mundo, por parte daqueles que em sua realidade não atingem o máximo. Esta estratégia, característica da Universal, permite a ela como instituição estabelecer dois momentos em seus cultos: o primeiro – possibilitar a vivência da experiência máxima e, o segundo, conseqüência do primeiro - a solicitação das ofertas.

A busca da vivência da experiência máxima, por parte dos crentes e adeptos da Universal, denota também a busca da sensação de auto-suficiência, sensação esta que é força motriz do questionamento das instituições religiosas tradicionais e históricas, porque pode

possibilitar a realização dos desejos de indivíduos e grupos no aqui e agora. O desejo de bens terrenos, expressa no aumento da capacidade de consumo as graças de Deus. Os pastores enfatizam a busca da riqueza como sinal da libertação das amarras do diabo. Os testemunhos realizados na Universal demonstram este redimensionamento:

“ – eu não tinha nada, quando vim para a Igreja comecei a cumprir meus compromissos, fazer minhas ofertas e ser fiel no dízimo, a minha vida começou a melhorar. Eu estava destruído, a família destruída, não havia dinheiro para nada, eu não tinha casa própria, eu não tinha carro, eu não tinha telefone, quando vim para a igreja - eu mudei a minha vida. Hoje eu tenho casa própria, até mesmo um negócio próprio, tenho telefone, posso comprar as coisas que preciso, dar uma condição de vida melhor para minha família, a minha vida agora é outra com a Graça de Deus”.

Este fato demonstra a competência da Igreja na constituição de suas estratégias comunicacionais que consolidam sua prática discursiva e não-discursiva. Afirmamos que: a Universal, ao priorizar e dar uma dimensão sagrada e mágica ao dinheiro, tradicionalmente classificado como profano, dentro do universo de representações simbólico-religiosas, leva em conta os desejos dos excluídos da sociedade de consumo. Se observamos com detalhe aos depoimentos ou testemunhos dos crentes e adeptos da IURD, poderemos verificar que os bens de consumo não-religiosos encontram-se em primeiríssimo lugar e que sua aquisição está relacionada às bênçãos de Deus, transformando o dinheiro e sua posse no elemento fundamental da ação benéfica de Deus sobre os homens. É, portanto, no espaço da carência de condições materiais de existência que o dinheiro assume significação sagrada numa sociedade de consumo. Ele é o instrumento básico que permite o acesso a uma série de elementos que possibilitam o desenvolvimento, inclusive, das mais positivas dimensões humanas. Permite assim, que indivíduos e grupos adquiram a posse de toda a ordem de recursos. E, o dinheiro possuidor de um valor de uso profano, adquire uma dimensão sagrada.

A Universal percebe claramente este aspecto e preconiza a posse do dinheiro como resultante da ação de Deus, levando-nos a crer que Deus é o dono da mão invisível do mercado, remunerando justamente aos seus servos como grande empregador dono dos meios de produção simbólico-religiosos. Se a contribuição é realizada, a riqueza, a prosperidade fatalmente virão. (14) Prática discursiva esta que se encontra em interdependência com os aspectos socio-econômicos da realidade nacional brasileira.

A Universal denota ter incorporado em sua forma de apresentar a fé cristã, os elementos constitutivos de uma sociedade de consumo e os traços estruturais marcantes da sociedade brasileira, incorporação ausente nas igrejas tradicionais e históricas. A ousadia de seu dirigente máximo, bispo Edir Macedo, se configura em sua percepção de estabelecer relações fortes, vínculos consistentes com o contexto vivido por seu público-alvo objetiva e subjetivamente. Por outro lado, o fenômeno Universal do Reino de Deus, está a dizer algo mais para além do campo estritamente religioso – o desacreditar nas instituições tradicionalmente constituídas.

Outra característica da Universal está relacionada com a doutrina. Os aspectos doutrinários nela presentes, não são explícitos, mas sim implícitos, expressos pelas interpretações personalistas do texto bíblico por parte dos bispos e pastores. É um mesclar de aspectos doutrinários, com aspectos da realidade cotidiana dos indivíduos e grupos para os quais se destina seu discurso. A obediência à doutrina como princípio que rege a Igreja é flutuante, na medida em que o pastor é a máxima referência para o crente e/ou o adepto. Ele é mais significativo em termos de influência do que o próprio texto bíblico. A Bíblia claramente é utilizada como elemento secundário, até mesmo como um adereço, efeito demonstração à ritualística das reuniões.

3.4 Igreja Universal do Reino de Deus – seus traços estruturais marcantes

A pergunta que se faz necessária é: por que a Igreja Universal do Reino de Deus, em sua forma de apresentar a fé cristã está sendo um verdadeiro divisor de águas no contexto do campo religioso nacional brasileiro?

A referida questão, para ser elucidada, envolve considerar-se os traços estruturais marcantes da sociedade brasileira, na concepção de José Ivo Follmann (1987), pois permitem associarem-se elementos que em trabalhos sobre a Universal do Reino de Deus e seus crentes e/ou adeptos, não foram associados e estes elementos são significativos, na medida em que se pode perceber como a referida Igreja na construção de sua teodicéia e na forma como lida com seu público alvo reflete os traços estruturais marcantes desta mesma sociedade.

Segundo Follmann (1987), toda formação social determinada pelas especificidades de seu modo de produção é composta pelas esferas sociocultural, sociopolítica e socio-

econômica que formam uma totalidade por encontrarem-se imbricadas. Considerando os traços estruturais marcantes da sociedade brasileira em cada uma das esferas, Follmann constata que: na esfera sociocultural há o predomínio de uma mentalidade paternalista e acomodação conservadora; na esfera sociopolítica, há o da apropriação privada da coisa pública e esvaziamento da cidadania no que tange à organização da sociedade civil; na esfera socio-econômica, exploração selvagem do trabalho. Os traços referidos por Follmann, nos permitem alcançar os traços estruturais marcantes da Igreja Universal do Reino de Deus.

Se se tomam os traços característicos da sociedade brasileira no que tange à esfera sociocultural – mentalidade paternalista e acomodação conservadora, que relações podem ser realizadas com a Universal?

Segundo o referido autor, a esfera sociocultural é marcada pela retroalimentação das disparidades sociais originárias e fortalecidas pelas esferas sociopolítica e socio-econômica. São variados os campos em que esta retroalimentação se patenteia, mas consideramos de significativa importância o concernente aos preconceitos sociais. A Igreja Universal do Reino de Deus expressa, na conduta de seus pastores e dirigentes, posições radicais. Radicalismo este que se consubstancia enquanto expressão de preconceitos, principalmente com relação ao homossexualismo e as religiões afro. Este preconceito, reproduzido no religioso, é reflexo do preconceito existente na cultura brasileira.

Outro aspecto que expressa preconceitos é o retorno da demonização promovido pela Universal, que manifesta uma visão de mundo maniqueísta, na qual os demônios representam o mal e a desordem e Deus, o bem e a ordem. Observe-se que a Universal ao demonizar a Umbanda, o espiritismo kardecista e as religiões afro-brasileiras, reaviva sobre estas preconceitos e intolerâncias, demonstrando ser intransigente para com as diferenças. Muitas vezes a expressão “gato miúdo” foi utilizada com relação àquelas práticas religiosas, bem como com relação ao que o crente e/ou o adepto não deve objetivar ser. Estas expressões são reflexos de preconceitos e conseqüentes desqualificações do outro, o que é em si uma violência, reproduzidos no espaço do campo religioso, porque presentes no contexto envolvente.

A ênfase dada pela Universal à demonização reproduz o conservadorismo e reativa a intolerância religiosa e acaba por reforçar a não aceitação de mudanças, ratificando preconceitos e acomodações às desigualdades sociais vigentes, uma vez que se individualizam

os reflexos e as conseqüências destas desigualdades, porque acabam por serem os indivíduos “endemoniados”, os responsáveis por sua condição de existência e não uma estrutura social excludente e desigual.

A força antagônica das legitimações religiosas é a negação plena da ordem, o caos, representado pela realidade do demônio, ou seja, a qualidade positiva da ordem é Deus, a qualidade negativa desta mesma ordem é o demônio. O neopentecostalismo e notadamente a Universal reaviva no contexto do campo religioso nacional a demonização do mundo. Neste sentido, os líderes neopentecostais percebem o caos da realidade social brasileira e diante dela, estabelecem em sua forma de apresentar a fé cristã o ressurgimento do demônio, como negação da ordem estabelecida. A demonização, expressa-se como um recurso estratégico, diante de um *confronto belicoso* (Oro, 1997) para a reversão de forças que são antagônicas ao próprio neopentecostalismo, neste sentido, tendo-se por base Berger (1985), pode-se entender que, de certa forma, esta estratégia encontra-se intimamente relacionada com a instauração da anomia no contexto da sociedade.

A demonização traz à tona o dualismo presente no universo cristão de representações simbólico-religiosas. Este dualismo e maniqueísmo se instaura a partir de uma impossibilidade, ou seja, tomando-se por base o caso brasileiro, a impossibilidade que a Igreja Universal encontra em anular no espaço do campo religioso, o poder exercido no imaginário coletivo pelas entidades espirituais afro-brasileiras (Nery,1997). Por outro lado, a prática discursiva da demonização permite à Universal instaurar nos indivíduos um sentimento de medo – “Se não fizeres o que Deus quer que tu faças, algo sempre te acontecerá” – responsabilizando ao indivíduo pelo que ocorrer em sua vida.

A mentalidade paternalista aparece na Universal de forma sub-repíticia: primeiro, na forma como o crente e/ou o adepto se reflete na figura do pastor, sendo este que estabelece a diretriz de sua ação, fato que se caracteriza em sentido weberiano pelo processo de dominação carismática; segundo, no fato de Deus e o demônio agirem na vida do crente e/ou do adepto como grandes responsáveis pelo seu sucesso ou pelo seu fracasso, manifestando a transferência de que nos fala Freud (1974), a qual se realiza na fase religiosa, ou seja, transfere-se para deuses e demônios, que são exterioridades, potencialidades e deficiências internas que não se encontram distanciadas da realidade objetiva.

A nova face do campo religioso brasileiro traduz-se na atualidade pela manutenção da ordem vigente, na medida em que os fenômenos religiosos nele presentes, como a Universal do Reino de Deus e do Pe. Marcelo Rossi, no contexto do catolicismo, oferecem obstáculos à transformação dessa mesma ordem. A acomodação conservadora se realiza em sua plenitude e o que se apresenta é um universo simbólico de representações religiosas marcado por intenso individualismo, passividade diante dos problemas sociais, acriticidade e imediaticidade, no que tange à conduta de crentes e/ou de adeptos. Os indivíduos pertencentes ao segmento subalterno da sociedade brasileira, diante da imediaticidade de suas condições de existência não estão a interrogar-se de que forma determinadas vantagens são conquistadas, uma vez conquistadas já é o suficiente. A Igreja Universal do Reino de Deus incorpora esta necessidade do distanciamento entre a regra e a prática presente na esfera sociocultural.

No que se apresenta como traço estrutural marcante da sociedade brasileira na esfera sociopolítica, Follmann (1987) nos permite visualizar o traço estrutural que denomina de apropriação privada da coisa pública. O referido autor recobra um outro elemento que reflete o esvaziamento do exercício da cidadania – concepção liberal, aliada com condutas ditatoriais quando estão em jogo interesses. A Universal, incontestavelmente em sua forma de apresentar a fé cristã, incorpora posições mais liberais, mais de acordo com as exigências e determinações do contexto, mas ao mesmo tempo assumindo posturas claramente personalistas, assume condutas ditatoriais. Personalismo e condutas ditatoriais não se encontram distanciados e sua busca de ocupação nos espaços políticos também se caracteriza pelo vínculo político partidário com siglas que parecem possuir este mesmo caráter personalista, fato que ensejaria uma pesquisa posterior, que não foi objeto da presente dissertação.

No que tange ao traço estrutural marcante da esfera socio-econômica identificado por Follmann (1987) – exploração selvagem do trabalho, a Universal elabora todas as suas estratégias considerando os segmentos subalternos da população brasileira com claro incentivo nas Reuniões da Prosperidade e dos Empresários ao mercado informal. Esta estratégia presente em sua prática discursiva em consonância com o traço estrutural marcante da esfera sócio-econômica, permite-lhe a manutenção de seu público, retroalimentando, portanto, via representações simbólico-religiosas a estrutura econômica vigente e o incentivo ao consumo como fonte de integração social.

3.5 O marketing de rede da fé

A prática discursiva da Universal, na qual a sacralização do que é tradicionalmente classificado como profano é vital, permite aos segmentos subalternos da sociedade brasileira, a adaptação necessária, na medida em que esta incorpora elementos advindos da luta para suprir necessidades básicas, presentes em sociedades marcadas pela desigualdade social. Este processo de adaptação se realiza, por haver a internalização por parte de indivíduos e grupos da estratégia utilizada pela Igreja Universal, estratégia esta que se pauta pela relação de interdependência entre dinheiro e magia, no sentido de que a posse do dinheiro e a conseqüente capacidade de consumo responde à necessidade mágica de garantia da bênção divina, da resposta de Deus e, ao mesmo tempo, ter para si a segurança de que “se está no caminho certo”. A prosperidade que se expressa pela posse do dinheiro é a base da mensagem estabelecida entre a Universal, seus crentes e adeptos. Este fator funciona como força motivacional, determinante das condutas dos indivíduos. A prática discursiva da prosperidade é um elemento fundamental do processo de assimilação por parte dos indivíduos e grupos que aderem à Universal.

O desenvolvimento da Universal no campo religioso nacional, permite que possamos constatar que o processo de secularização não implica negação das representações simbólico-religiosas, na dessacralização da sociedade, mas como afirma Jung Mo Sung (1998, p.64): “o deslocamento do sagrado, da Igreja, da esfera religiosa tradicional, para o mercado.” A Universal utiliza-se da lógica do mercado em sua forma de apresentar a fé cristã, ao mesmo tempo em que realiza investimentos que garanta a sua expansão econômica, fato que ela relaciona com sua pregação religiosa, principalmente quando Edir Macedo repetidamente diz: “*Quem vai querer uma igreja pobre? A nossa Igreja é rica, porque age em nome de Jesus. O Deus da Universal é rico!*” Pode-se perceber, portanto, a lógica da assimilação, pois a forma de apresentar a fé cristã, por parte da Universal é semelhante ao discurso de uma economia de mercado e, o traço marcante do crente e/ou do adepto da referida Igreja não fugirá a esta determinação.

A estratégia de marketing aqui não pode ser desconsiderada e principalmente a estratégia do marketing de rede no qual uma ação é fonte geradora de outra ação e assim por diante. A propagação dos produtos religiosos é trabalhada no contexto da Universal por esta

nova forma de conquista de mercado denominada marketing de rede. São significativas as palavras de André Blanchard (1992) sobre a empresa ideal:

1. A empresa ideal não serve apenas ao seu bairro, cidade ou região, mas ao mundo inteiro. Em outras palavras, ela dispõe de um mercado enorme; 2. O produto da empresa ideal tem procura constante, porque supre necessidades diárias essenciais, e é vendido seja qual for o preço; 3. A empresa ideal requer pouca mão-de-obra; 4. A empresa ideal vende um produto, cuja demanda é permanente. Não se trata, portanto, de um produto que desperte um entusiasmo passageiro, que tenha substitutos ou que nós próprios possamos dispensar; 5. A empresa ideal tem poucos gastos gerais; suas necessidades de instalação (escritórios, energia elétrica, água), publicidade ou despesas jurídicas são limitadas; 6. A empresa ideal fabrica um produto difícil de ser imitado ou reproduzido. O produto é original (uma publicação, por exemplo), exige um conhecimento específico ou está protegido por direitos autorais, por uma patente ou por uma garantia sem condições; 7. A empresa ideal não empata capital em equipamentos desnecessários; 8. A empresa ideal faz suas transações em espécie; seus fundos não ficam imobilizados por créditos de longo prazo; 9. A empresa ideal é praticamente isenta de regulamentação governamental ou de qualquer outra natureza; 10. A empresa ideal pode ser implantada em quase todos os lugares; 11. A empresa ideal é aquela na qual empregamos toda a nossa energia intelectual (e muitas vezes, nossa energia emocional). (BLANCHARD, 1992, p.15-16).

A prática discursiva da empresa ideal, não é diferenciada, da prática discursiva da Universal. Pode-se traçar na página seguinte a figura 1 que estabelece um paralelo entre os pressupostos da empresa ideal e da Igreja Universal do Reino de Deus.

EMPRESA IDEAL	IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS
é expansionista	é expansionista em seus investimentos financeiros
produto com procura constante na medida em que supre necessidades diárias.	prega a solução imediata dos problemas cotidianos em nome de Deus, como o grande produto a ser consumido.
requer pouca mão-de-obra qualificada.	requer pouca mão de obra qualificada.
vende produto de demanda permanente.	idem – cura, exorcismo e prosperidade.
limitação de despesas jurídicas e publicitárias	traço divergente – elevados investimentos principalmente em meios de comunicação de massa.
produto é original	idem – o produto é original – as bênçãos de Deus; sacralização do dinheiro e dos bens de consumo materiais e simbólicos.
ausência de investimentos em equipamentos desnecessários	investimento em campanhas religiosas que proporcionem acréscimo de público nas igrejas; em aquisição de times de futebol da segunda divisão. objetivando sempre estar em contato com elementos que propiciem o diálogo com a massa.
transações em espécie; fundos não mobilizados por crédito de longo prazo.	idem
isenção de impostos e de regulamentação governamental.	idem
emprega energia intelectual e emocional	idem

Figura 1: Empresa Ideal e a Igreja Universal do Reino de Deus (Quadro comparativo)

A prática discursiva destas empresas é da venda de um produto – marketing de rede, que se alicerça no tripé – tempo, dinheiro e segurança, o que em termos da realidade subjetiva de indivíduos e grupos é uma necessidade. Este tripé é o *corpus* do discurso. Outro elemento que aparece como fundamental é o da obtenção do negócio próprio, na proporção em que tempo, dinheiro e segurança, são conseguidos através da conquista do negócio próprio. Há um dado da realidade objetiva que leva à ênfase nesta conquista – o índice de desemprego

existente na sociedade brasileira, pela crise do setor secundário e o desenvolvimento de um mercado informal.

A Igreja Universal do Reino de Deus não procede em sua prática discursiva de forma diferenciada, utiliza-se dos mesmos pressupostos na divulgação de seu produto, em sua forma de apresentar a fé cristã, também alicerçada em um tripé – cura, exorcismo e prosperidade. Esta última tem lugar de destaque no contexto da Universal, pois significa o reconhecimento de Deus pelos sacrifícios realizados pelo crente e/ou pelo adepto. Os depoimentos destes possuem sempre a mesma tônica:

“Eu não tinha nada antes de vir para a Igreja. Minha vida estava destruída. Não tinha casa própria, estava desempregado, não tinha carro, telefone, passava até mesmo fome. Depois que vim para a Igreja tudo mudou. Depois que comecei a fazer as ofertas e a contribuir com o dízimo, tudo mudou em minha vida. Deus mudou a minha vida. Tenho meu negócio próprio, telefone, casa própria, carro do ano. Minha vida é próspera”.

O negócio próprio da linguagem comercial, é o mesmo da linguagem religiosa, constatando-se, portanto, o quanto a prática discursiva da Universal, assimila elementos do discurso mercadológico vigente. Constata-se que, a venda de uma idéia parte da necessidade coletiva. Por isso existe a construção de “tripés”, obedecendo à especificidade dos consumidores, suas necessidades materiais e simbólicas, mas observe-se que o produto nada mais é do que uma idéia, que vai ao encontro das carências objetivas e subjetivas de indivíduos e grupos. De um lado – tempo, dinheiro e segurança, de outro: – cura, exorcismo e prosperidade. Neste sentido, o *corpus* do discurso é o mesmo, caracterizando, o processo de assimilação realizado pela Igreja Universal do Reino de Deus, que a diferencia de forma substancial das demais denominações religiosas neopentecostais.

O que se apresenta no contexto da prática discursiva da Universal é a existência da lógica de mercado como elemento fundamental de sua prática. Assim, encontramos-nos diante das determinações da racionalidade das sociedades secularizadas, que estabelece os nexos causais da sua prática discursiva e que, portanto, fundamenta suas relações de troca com seus crentes e/ou seus adeptos.

A questão do negócio próprio retorna, por ser ele uma bênção de Deus e, observe-se que em termos da prática discursiva da Universal o indivíduo que possui seu negócio próprio, seja ele qual for é considerado empresário. Os membros do mercado informal em termos da “

fantasia” que se gera, são empresários, ou seja, adquirem a condição de serem semelhantes àqueles indivíduos da elite dominante que compõem o empresariado nacional, como por exemplo Antonio Ermírio de Moraes, Roberto Marinho, Abílio Diniz e outros.

A cabeleireira sente-se uma empresária, o vendedor de cachorro-quente igualmente, porque detém o seu negócio próprio. A prática discursiva que secundariza a Carteira de Trabalho, o trabalho com vínculos empregatícios formais vem demonstrar a veracidade do que constatamos. Observa-se que a prática discursiva secundarizante da significação da Carteira de Trabalho, por sua vez, das relações formais de trabalho encontra-se presente no sistema de empresas que trabalham com o marketing de rede. O que se verifica por esta prática discursiva é a legitimação das relações informais de trabalho e no âmbito da Universal, legitimação esta que ratifica o ato sacrificial da oferta. Indo ao encontro dos excluídos dos benefícios sociais, a Universal beneficia-se através de sua estratégia comunicacional, ao mesmo tempo em que legitima o processo social excludente. O exemplo deste aspecto é dado pela palavra do pastor da Universal, por ocasião da reunião dos empresários:

“ [...] Meu Deus, o diabo não vai impedir não, Senhor. Só se o Senhor quiser, meu Pai, mas o Senhor não quer e vai mudar essa situação, vai mudar a vida desse povo. Ó meu Deus, chegou a hora do tudo ou nada., Diga agora para Deus – É tudo ou nada meu Deus! Eu quero meu pai a melhor casa, eu quero o melhor carro. O teu povo Senhor, eu quero Meu Deus o dinheiro que está nas mãos do diabo, nas mãos do teu povo, Senhor. Eu quero o Teu povo vivo. Diga para Deus, eu não vou mais trabalhar de empregado, eu não vou mais ser cauda, eu quero ser cabeça. Fala para Deus: eu quero a minha loja, eu quero a minha empresa, eu quero coisas grandes, eu não aceito mais coisas pequenas, eu não aceito mais a miséria, eu não aceito mais Senhor, morar de aluguel. Eu não aceito mais, meu Pai ser pequeno. Ó meu Deus – dá muitas coisas grandes, torna o Teu povo mais firme de coragem. Ó meu Deus, injeta vida, injeta força. Abençoa. Diga: Meu Deus, eu já venci. Eu já tomei posse da minha vitória. Amém”.

As necessidades objetivas e subjetivas permitem as relações de troca, ao mesmo tempo em que estabelecem e funcionam como mola propulsora das fantasias. São significativas as palavras de Herman Nunberg (1989), ao afirmar que: “[...] *A necessidade cria sua própria satisfação sob a forma de fantasias, que no inconsciente são tão reais quanto uma experiência externa. Em outras palavras, se uma necessidade não for satisfeita por uma experiência real, o indivíduo procura esta experiência na fantasia*” (NUMBERG, 1989, p.82).

Ao nos referirmos às necessidades, sejam objetivas e subjetivas, podemos compreender que sobre elas se sobrepõem desejos, que necessitam ser de alguma forma satisfeitos, daí a questão da fantasia originária da necessidade. As estratégias de marketing

em sua lógica racional vão ao encontro destes desejos e procuram estabelecer em sua mensagem elementos que os satisfaçam. A construção de alicerces que abrangem três dimensões são sempre significativos, obedecem a lógica sagrada da trindade.

Todo desejo requer satisfação imediata. Se de um lado observando as estratégias do marketing de rede que se constrói a partir da necessidade de uma renda extra para fazer frente aos limites impostos ao salário e a busca da conquista do negócio próprio a partir do que se pode denominar de uma rede de desejos, a questão da imediaticidade encontra-se colocada. E este aspecto se repete no contexto da Igreja Universal do Reino de Deus. O imediatismo das ações dos indivíduos e grupos está posto. A lógica racional que constrói toda a prática discursiva permite o advento de um outro elemento que não é diferencial a esta prática, mas que acaba por a compor – que é a imediaticidade na conquista dos produtos, sejam materiais ou simbólicos.

A busca imediata de satisfação dos desejos, principalmente dos desejos de consumo de bens materiais e simbólicos não rompe com a racionalidade da lógica de mercado, mas pelo contrário é complementação e retroalimentação desta. É no campo do simbólico, até mesmo no campo da fantasia que esta complementação se realiza. Desejos de posse e reintegração de posse (Gomes,1994) que necessitam ser satisfeitos não proporcionam questionamentos, em nível intelectual e doutrinário. É no campo da imediaticidade dos produtos materiais e simbólicos oferecidos e da capacidade de consumo dos mesmos que se estabelecem as ações dos indivíduos e grupos. A lógica da racionalidade cede lugar a imediaticidade e à acriticidade das ações determinadas pelas necessidades subjetivas, também originárias das determinações da lógica racional do mercado de consumo. Observe-se que o processo de assimilação (Bauman,1999) se realiza pela lógica de uma economia de mercado alicerçada em sua propagação através das estratégias de marketing que trabalham com a manipulação das motivações e desejos inconscientes de indivíduos e grupos que adotam atitudes e comportamentos que se caracterizam pela busca da obtenção imediata dos resultados de seus investimentos.

A racionalidade advinda da secularização, no contexto das sociedades capitalistas industriais, regidas pela economia de mercado, na atualidade, traz consigo a necessidade do reencantamento do mundo e o que parece se anunciar para o futuro é cada vez mais o advento de religiões e denominações religiosas que se pautam por uma postura acrítica, sem forte sustentação doutrinária, tendo nas interpretações particularistas e personalistas por parte dos

pastores e/ou dirigentes da Bíblia sua fundamentação, carecendo, portanto, de delimitações teológicas e doutrinárias devidamente fundamentadas, sólidas. O que é prioritário se encontra direcionado para elementos do contato com o sagrado mais imediato, mais regido pela emocionalidade, do que por elaborações intelectuais e construção de um *corpus* doutrinário consistente, tal como o presente nas ditas religiões tradicionais e históricas.

Neste sentido, cremos poder dizer que as religiões que seguem o modelo da Universal e a própria Universal, incorporam, ao construir seus fundamentos e ao professar sua fé, a transitoriedade presente na economia de mercado. Reginaldo Prandi (*Folha de São Paulo*, 26/12/1999) esclarece bem este aspecto, quando aponta que: “*A religião de hoje é a religião da mudança rápida, da lealdade pequena, do compromisso descartável*”.

O processo de assimilação no contexto do campo religioso, da lógica de mercado, permite estabelecer uma relação entre os seguintes fatores – secularização, fantasia, imediatividade e reencantamento do mundo. Cada vez mais encontramos-nos diante de religiões ou denominações religiosas que se regem pela emocionalidade, pelo êxtase, por religiões com posturas cada vez mais anti-intelectualistas, aos moldes da Universal, como demonstra Leonildo Silveira Campos (1999). Este é um elemento que não ocorre ao acaso, está vinculado com as determinações do contexto social envolvente. A Igreja Universal do Reino de Deus, em sua forma de apresentar a fé cristã, parece ter realizado uma leitura adequada ao contexto social e a partir dela a alteração no campo religioso se fez presente, ao ponto de as igrejas tradicionais e históricas desenvolverem vertentes que incorporam seus pressupostos.

Em termos específicos da sociedade brasileira, considerando-se seus traços estruturais marcantes, a esfera sociocultural, caracterizada por paternalismo e acomodação e a esfera socio-econômica, caracterizada pela superexploração da força de trabalho, permite-nos visualizar elementos que nos possibilitam uma maior compreensão da correspondência que está existindo por parte das igrejas evangélicas, com as necessidades dos segmentos subalternos da população. São essenciais os dados apresentados na revista *Veja*, edição de 21.6.2000, sob o título: “*A pobreza, segundo a fé*”, onde consta o seguinte:

“Qual é a crença com maior número de pobres? A Fundação Getúlio Vargas fez esse levantamento com base em dados do IBGE.

<i>Evangélicos</i>	45%
<i>Católicos</i>	38%
<i>ateus</i>	38%
<i>afro-brasileiros</i>	26%
<i>kardecistas</i>	23%
<i>religiões orientais</i>	17%
<i>judeus</i>	7,5%

Tabela 2: Proporção de pobres no total de fiéis

A linguagem dos evangélicos está atingindo conforme os dados acima 45% da população carente. A sua forma de apresentar a fé cristã está atingindo os segmentos subalternos da sociedade marcada pela ausência de condições igualitárias, os quais necessitam vencer as contradições, as frustrações, que não podem ser vencidas no campo do real. Este dado do IBGE, nada mais é do que o reflexo no campo religioso do traço estrutural marcante da sociedade brasileira expresso na esfera socio-econômica.

À luz do que vimos anteriormente, no que concerne aos traços estruturais marcantes da sociedade brasileira, historicamente a postura da elite dominante nacional é paternalista e este paternalismo é ao mesmo tempo uma forma de exercício de domínio sobre os segmentos subalternos da população. Sempre houve a concepção da existência de uma elite dirigente, mais capaz e mais preparada para ditar os rumos à maioria, bem como os valores éticos, religiosos, morais e assim por diante. Neste sentido, há direcionamentos, ao mesmo tempo em que esta mesma elite dominante coopta elementos advindos dos segmentos subalternos e os transmite como efetivamente seus. Da ação paternalista da elite dominante, a história nacional encontra-se repleta de exemplos. O que fica para os segmentos subalternos é a falsa consciência do seu fazer. Neste sentido, o papel de agente fica subsumido em termos das ações de indivíduos e grupos. A consequência da postura paternalista, a acomodação se traduz na busca de proteção e ausência da consciência da capacidade para a ação efetiva uma vez que esta acomodação se expressa pela passividade no exercício da cidadania.

A acomodação, no contexto da prática da Universal apresenta-se na ênfase em lideranças fortes, que segundo Ari Pedro Oro (1996), tornam legítimas suas ações, a partir de

uma inspiração divina. Da mesma forma, a ação da Universal para com seus crentes e/ou seus adeptos nas reuniões é marcada por um forte paternalismo em sua prática discursiva. O pastor exerce seu papel de forma altamente diretiva, como um grande comandante das ações. Não há nenhum questionamento sobre os procedimentos adotados pelas lideranças da Igreja, o que é dito é considerado como valor absoluto, porque o pastor está falando em nome de Deus, e também porque o pastor é um “Homem de Deus”.

Os crentes e/ou os adeptos da Universal projetam-se nos valores, visão de mundo e de homem da elite dominante, que lhes permitem deslocar a sensação de impotência para uma sensação de onipotência, internalizando valores pertencentes à elite e, dentro destes valores encontra-se a busca da capacidade de consumo e de bem-estar. Mas, por outro lado, observa-se que as expressões religiosas dos segmentos sociais ligados à elite aderem à expressão religiosa dos segmentos subalternos da sociedade brasileira, determinado pela emocionalidade e êxtase religioso, como forma de consolo.

A Igreja Universal do Reino de Deus em sua forma de apresentar a fé cristã, parece perceber o caráter primário, regressivo dos segmentos subalternos da população brasileira, e com ele trabalha, quebrando com pressupostos e conceitos milenares. Ao observarmos os discursos nas reuniões da Universal, verificamos quais os valores de consumo e padrão de vida estão sendo veiculados – os da elite dominante. E, com relação ao outro componente dos traços estruturais marcantes da sociedade brasileira no âmbito da esfera socio-econômica-superexploração da força de trabalho, que estabelece a ausência de uma relação igualitária, com uma massa de excluídos dos benefícios sociais, devido à concentração de riqueza, reflexos da ausência de reciprocidade a Universal elege seu público alvo que deverá expressar sua fé no ato sacrificial da contribuição financeira, que ao mesmo tempo é a manutenção mágica da esperança, no sentido de que os privados de posse, segundo Wilson Gomes (1994), paradoxalmente são contribuintes para a conquista da posse. Ora, aqui se encontra a chave para o desenvolvimento das religiões que oferecem a cura, a prosperidade e a salvação, porque fonte alimentadora do caráter primário.

A incerteza, a desordem, o desconforto, a angústia do viver sem a perspectiva de condições materiais de existência, tornam sagrado o profano no âmbito da fantasia, da magia, do simbolismo, para que indivíduos e grupos possam tornar-se semelhantes àqueles que detêm o poder de ditar as normas, os padrões na sociedade. Para que fique claro este aspecto: o crente da Universal obtendo a benção de Deus, que se caracteriza principalmente pela sua

prosperidade e entenda-se esta como a elevação de sua capacidade de consumo de bens materiais e simbólicos, obtêm para si a sensação da inclusão porque pode consumir. Este é o processo de deslocamento que se realiza: da sensação de impotência, para uma sensação de onipotência.

Paternalismo com a conseqüente acomodação e superexploração da força de trabalho, traços marcantes da esfera sociocultural e socio-econômica, respectivamente, da sociedade brasileira são elementos determinantes do surgimento de fenômenos religiosos legitimadores da ordem social, mas que também atingem desejos e motivações inconscientes de indivíduos e grupos. Neste sentido, a religião não pode mais trabalhar sobre a transcendência, é no espaço do aqui e agora que ela necessita estabelecer sua prática discursiva.

A IURD é no campo religioso nacional brasileiro um divisor, uma linha de fronteira. Antes do surgimento, expansão e consolidação da Universal, o campo religioso nacional brasileiro, encontrava-se dominado pelo catolicismo, seja em sua face ortodoxa, seja em sua face mais progressista, representada pela Teologia da Libertação. O campo religioso brasileiro encontrava-se ainda alicerçado nas determinações do domínio europeu. A Universal, incorporando em sua forma de apresentar a fé cristã, elementos da cultura norte-americana destacados por Freston (1994) e Oro (1991), ao analisarem as Igrejas Eletrônicas, contribui para a norte-americanização do campo religioso nacional brasileiro. Neste sentido, se consideramos os pressupostos do domínio cultural, o neopentecostalismo, representado pela Universal expressa também a incorporação de elementos culturais norte-americanos.

Concebemos que, o último reduto do processo de dominação norte-americana manifesto no *american way of life*, não estava ainda em sua plenitude sendo tocado, mantinha-se em termos do religioso como um espaço pertencente à cultura européia. O sucesso da Universal não pode deixar de ser visualizado sem que se perceba o processo de dominação cultural norte-americana, presente no país. A sociedade e o padrão de vida norte-americano fazem parte do imaginário cultural brasileiro, como elementos ideais, ditando normas e estabelecendo as condutas adequadas e o estilo de vida adequado para cada indivíduo independentemente de classe social, alicerçado na capacidade de consumo.

Estamos vivenciando a norte-americanização do campo religioso nacional brasileiro, quando o estilo Universal do Reino de Deus é inclusive referência às ações dos católicos carismáticos em sua forma de apresentar a fé cristã. O exemplo é Pe. Marcelo Rossi em sua

maneira de trabalhar o religioso, com megaespetáculos, aos moldes da Universal e consequentemente ao estilo norte-americano gospel, com frágil estrutura doutrinária. Em síntese, hoje no contexto da norte-americanização, um processo marcante está sendo a “gospelização” do campo religioso brasileiro.

Referimo-nos anteriormente a sociedade brasileira, marcada por uma economia de mercado globalizada e excludente, bem como seus traços estruturais marcantes, enfatizando suas inter-relações com a IURD, seu público-alvo e a sua mensagem religiosa. A figura de número 2 na página seguinte, apresenta sinteticamente estas inter-relações e os elementos constitutivos da teodicéia desta Igreja.

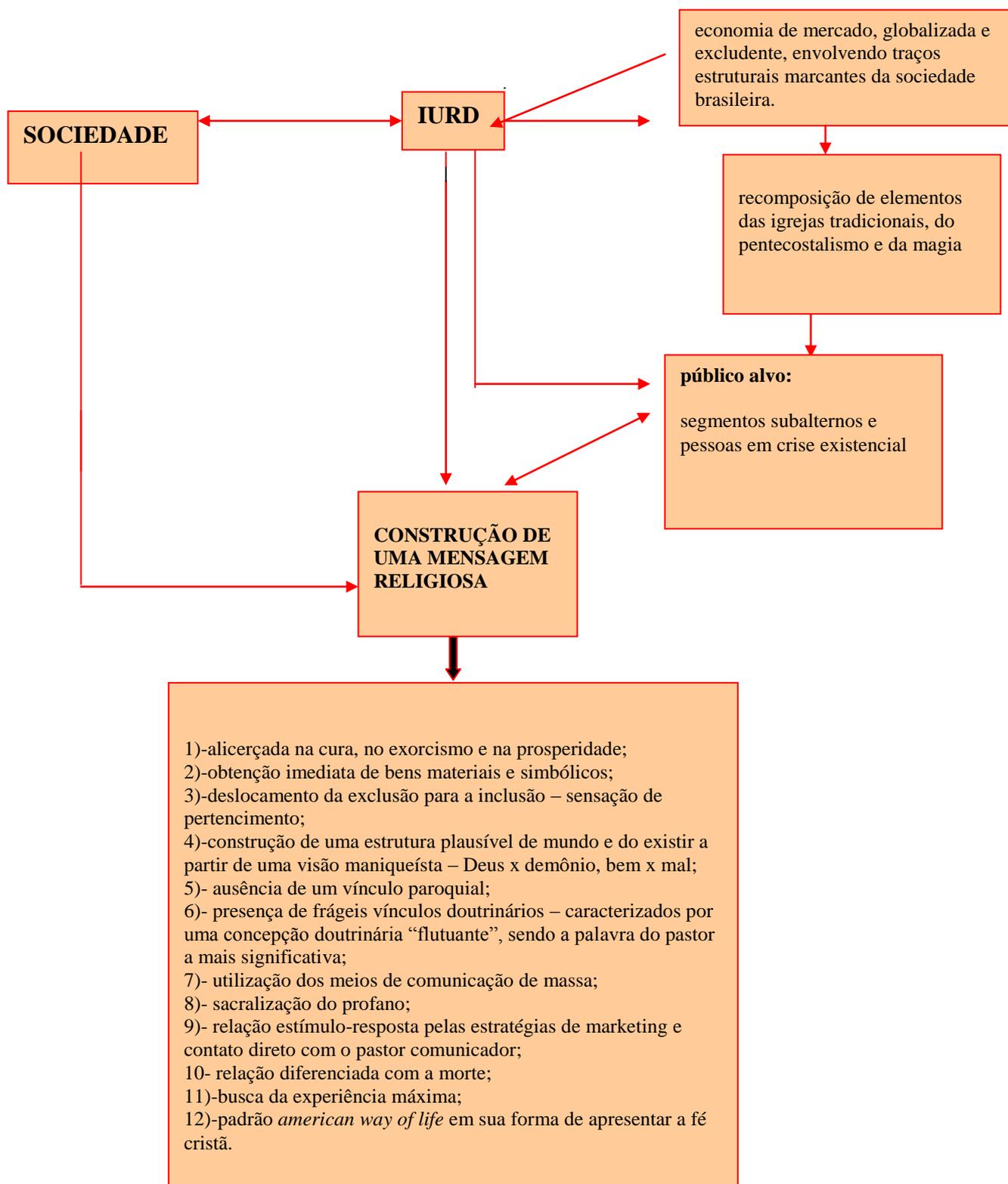


Figura 2: Sociedade brasileira, IURD, público alvo e mensagem religiosa

3.6 IURD - A teodicéia e as representações dos crentes e/ou dos adeptos: um modelo analítico

Aprender as relações entre a palavra e os “gestos” da Igreja Universal do Reino de Deus com seus crentes e/ou adeptos em seu universo é um dos eixos desta dissertação. Tentar responder a questão: por que determinado segmento da população brasileira agarra-se a prática discursiva, às vezes, até paradoxal da IURD sem qualquer crítica? É o segundo eixo deste trabalho, que possui como ponto diferencial a adoção primordial das concepções de Peter Berger, Sigmund Freud e Zygmunt Bauman, ressaltando-se que os referidos autores não foram até hoje utilizados na literatura sobre a Universal do Reino de Deus, fato que é um desafio, mas que ao mesmo tempo pode permitir novas luzes sobre a complexidade que é esta nova face do religioso – o neopentecostalismo, representado pela referida Igreja.

Refletir acerca da IURD enquanto Igreja que reaviva a religiosidade primitiva presente no contexto do campo religioso nacional brasileiro, já foi realizado como se demonstrou no capítulo 2, pelas abordagens principalmente de Margarida Oliva, Paulo Bonfatti e Leonildo Silveira Campos, mas poder perceber o crente e/ou o adepto da IURD como portador de uma personalidade individual e grupal regressiva, intolerante às frustrações e para o qual o discurso do imediato, do aqui e do agora se dirige, é aceito e acriticamente internalizado, não foi ainda tentado. Esta é a tarefa que buscaremos cumprir nos próximos capítulos pois consideramos que este é um dos elementos fundamentais que permitem compreender inclusive o sucesso e o desenvolvimento da Universal nacional e internacionalmente.

O crente e/ou o adepto da IURD encontra-se num contexto, em termos de sua realidade, permeado pelo binômio sofrimento e morte e marcado consequentemente pela ausência de uma estrutura plausível de mundo. O que ele busca na Igreja? Prazer e êxtase religioso que refletem o encontro da experiência máxima (Bauman,1998), que parece ser constitutiva da estrutura de plausibilidade buscada. Como, em assim sendo ele não será levado a modificar sua representação do mundo e conseqüente conduta?

A construção dos princípios analíticos desta dissertação, constante nos capítulos 1 e 2, permite compreender a IURD como reflexo de uma sociedade marcada por uma economia de mercado globalizada e excludente. Ao mesmo tempo uma igreja como a Universal somente poderia surgir em tal contexto, incorporando os traços estruturais marcantes da sociedade brasileira em sua forma de apresentar a fé cristã. Esta relação de interdependência que se

realiza, permite em termos da construção de sua teodicéia, a recomposição de elementos das igrejas tradicionais e históricas, do pentecostalismo, associados à recuperação de elementos mágicos, constantes estes da face primitiva presente nas expressões de religiosidade no contexto do campo religioso nacional brasileiro. Consideramos que os três elementos citados encontram-se direcionados, como prática discursiva e não-discursiva ao seu público-alvo: os segmentos subalternos e pessoas em crise existencial em busca de uma estrutura de plausibilidade (Berger,1985). Público este que parece identificar-se com a mensagem proposta pela IURD, que pode ser dividida em: elementos objetivos e elementos subjetivos.

Consideram-se elementos objetivos aqueles que atendem às necessidades ou à proposta da Igreja, a qual em sua prática discursiva e não-discursiva, mescla-os com os elementos de caráter subjetivo, unificando-os. Constrói, assim, uma mensagem que o crente e/ou o adepto internalizará. Da mesma forma, deve-se considerar como elementos subjetivos, aqueles que atendem às necessidades dos crentes e/ou dos adeptos, objetivando encontrar a plausibilidade do mundo, uma ordem no mundo da vida.

São os seguintes os elementos objetivos: 1) cura, exorcismo e prosperidade – os produtos oferecidos no mercado religioso; 2) utilização dos meios de comunicação de massa; 3) utilização e divulgação do padrão *american way of life* em sua forma de apresentar a fé cristã, mantendo o crente e/ou o adepto na condição de leigo; 4) doutrina “flutuante”; 5) desafio para com Deus; 6) prática discursiva de obtenção imediata de bens materiais e simbólicos; 7) sacralização do profano; 8) utilização de uma lógica departamental – lógica do consumo; 8) utilização da contrapropaganda.

São os seguintes os elementos subjetivos: 1) encontro de uma estrutura plausível de mundo enquanto ordenadora da desordem existencial; 2) oportunidade do encontro da vivência da experiência máxima, a partir da intensificação da emoção no espaço das reuniões; 3) sensação da realização do deslocamento da exclusão para a inclusão (desenraizamento-antes/pertencimento-depois) a partir da adesão à Igreja; 4) melhora da auto-estima; 5) libertação dos males; 6) o aqui e o agora estabelecendo a imediaticidade possível e imaginária das conquistas; 7) contato direto com o pastor comunicador, sendo este o modelo de determinação em Cristo, por sua personalidade forte e carismática; 8) Jesus Cristo é o Senhor; 9) Deus é o centro; 10) a busca da energização possibilitada pela Igreja; 11) relação diferenciada com a morte – amortecimento do impacto da consciência da mortalidade.

Os elementos objetivos e subjetivos parecem influenciar na construção de um repertório ético-religioso de concepções de mundo e de ações, que permite uma nova leitura da realidade cotidiana e conseqüente construção de padrões comportamentais, tais como não fumar, não beber, não exercer práticas homossexuais, não aderir à prostituição, ser um firme cumpridor das regras e das normas estabelecidas, não ser ciumento, invejoso, ser fiel enquanto marido e esposa, bem como à Igreja, contribuindo com os dízimos e as ofertas, ser determinado em seus propósitos, em suma, ser um autêntico cristão, pois somente assim, na linguagem da Igreja, será obtida a gratificação.

Ocorre que a nova leitura da realidade cotidiana construída, parece ser perpassada pela ambivalência, no sentido que Bauman (1999) dá a este conceito. Para explicitar-se convenientemente este aspecto, necessário se faz considerar o fenômeno Universal do Reino de Deus e seus crentes e/ou seus adeptos a partir dos seguintes parâmetros: o processo de secularização tem como palco original a área econômica (Berger,1985), fonte geradora da lógica de mercado, lógica esta facilitadora da mercantilização do sagrado. Para Berger (1985) a secularização estabelece o fim dos monopólios regidos pelas tradições religiosas, produzindo o pluralismo. O mesmo processo (de secularização) estabelece a ausência de reciprocidade, ou seja, de condições igualitárias de existência (Houtart,1994). Esta ausência de reciprocidade que se consolida, encontra-se em interdependência com uma constituição psíquica individual e grupal regressiva, a qual objetiva a busca de satisfação imediata dos desejos e com marcada intolerância às frustrações. Ausência esta (de condições materiais de existência) que é também fonte geradora do desejo de posse e de reintegração de posse (Gomes,1994), pelo incremento da fantasia e de elementos mágicos constituintes da prática discursiva e não-discursiva da IURD, internalizados por seus crentes e/ou seus adeptos.

Pode-se constatar que os elementos objetivos e subjetivos anteriormente mencionados, são interdependentes de dois processos: o processo de secularização, já referido e o processo de reencantamento do mundo, através das representações simbólico-religiosas. O pluralismo religioso ao qual se refere Berger (1985) pode ser considerado enquanto expressão do reencantamento do mundo, o qual por sua vez, facilitado pelo processo de secularização, representa a privatização da religião enquanto escolha individual. O crescimento da IURD e o vínculo que ela estabelece com seu crente e/ou seu adepto a partir do possibilitar a construção de uma estrutura plausível de mundo, parte do fato de que o processo de secularização traz

consigo a necessidade do processo de reencantamento do mundo e este retroage sobre o processo de secularização (Berger, 1985).

A partir da leitura de Berger (1985) e Bauman (1999), surgiram-nos elementos que permitiram a criação de um mapa conceitual facilitador da compreensão e aprofundamento da investigação acerca da teodicéia da IURD, a internalização desta por parte de seus crentes e/ou seus adeptos e a construção de um repertório ético-religioso, de concepções de mundo e de ações que podem gerar a mudança dos padrões comportamentais de seus seguidores, por uma releitura da realidade cotidiana.

A secularização gera nos indivíduos e grupos a sensação de incerteza, desordem, desconforto e angústia, que exige pela opacidade da ausência de respostas adequadas ao existir humano no mundo a construção de repertórios de ações individuais e coletivas que permitam o reencontro com a ordem do mundo da vida perdida, a qual se expressará pelo processo de reencantamento do mundo através das expressões de religiosidade. O mundo de Deus é o mundo da ordem. Isto se estabelece porque ambos os processos mencionados, encontram-se perpassados por dois elementos fundamentais: a impossibilidade da ordem, inter-relacionada com a ambivalência, como a linguagem que não consegue traduzir adequadamente a realidade (Bauman,1999). Neste sentido, o que se apresenta de forma diferenciada na presente dissertação é a consideração dos elementos citados como integrantes da leitura da realidade realizada pelos crentes e/ou pelos adeptos da Universal, obstaculizada em termos de uma concepção crítica da mesma realidade, contribuindo para a construção de um repertório de ações individuais e coletivas reafirmadoras da relação dominação/subordinação (Rolim,1981) vigentes no contexto social, político e econômico da sociedade nacional brasileira.

Na página seguinte apresentamos a figura de número 3, que expressa sinteticamente nosso modelo analítico:

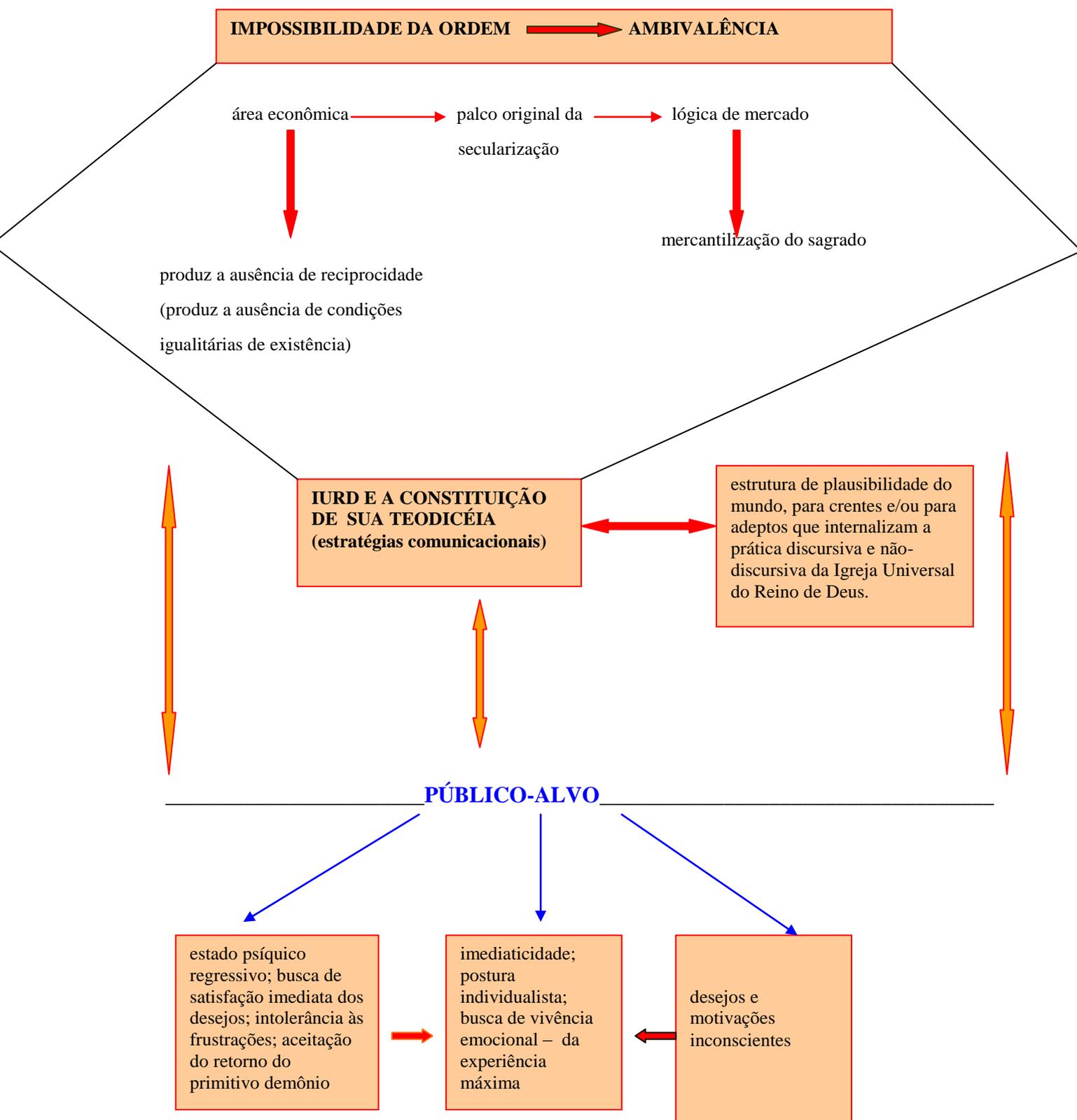


Figura de número 3 – Síntese do modelo analítico.

A abordagem realizada na presente dissertação, na especificidade de seus capítulos, objetiva tentar demonstrar novos ângulos pelos quais o fenômeno Universal e seus crentes e/ou adeptos podem ser trabalhados, no intuito de contribuir no âmbito da sociologia da religião, sem nele ficar restrito, pois produzir ciência requer encontrar-se disposto a ousar. Este é o desafio.

NOTAS

1) Informação fornecida por um pastor luterano.

2) A informação que nos foi fornecida mereceu de nossa parte total credibilidade, pela postura ética apresentada por nosso entrevistado, um pastor luterano acerca do fenômeno Universal do Reino de Deus, cujo nome nos permitimos não declinar, mesmo que não tenha ocorrido qualquer restrição a este respeito. Esta entrevista foi realizada em função de trabalho de pesquisa realizado no ano de 1999, coordenada por nós, junto a Universidade Luterana do Brasil- ULBRA, pesquisa esta de caráter interdisciplinar.

3) Afirma Carlos Fernando Poeta Gonçalves: “[...] dificilmente a estratégia comunicacional elaborada e posta em prática pela Igreja Universal do Reino de Deus teria algum sucesso, não fosse sua determinação em adotar uma postura totalmente submersa em seu público específico. Neste sentido, é muito perceptível que em nenhum momento a Igreja adota, através dos meios de comunicação de massa que possui em suas mãos, qualquer posicionamento que envolva a preocupação com sua imagem perante a sociedade em geral. Ao contrário, há um constante “ame-a ou deixe-a” pressuposto em seus programas de rádio ou televisão, bem como o mesmo fica implícito nos discursos de seus bispos e pastores e nos textos de seus periódicos. Seu sistema de mídia está voltado para a persuasão e convencimento daqueles que, *a priori*, já estão ansiosos por realizar algo diferente em sua vida, o que, de certo modo, facilita a ação comunicacional. Em vista disto, não seria lícito afirmar que as estratégias de promoção e divulgação da Igreja Universal são manipuladoras de massas passivas, pois as pessoas que buscam a Entidade já trazem consigo a ansiedade de consumir os produtos por ela oferecidos. Daí o fato de que a chamada contrapropaganda, realizada por outros segmentos sociais que se vêem envolvidos, de alguma maneira, pelas ações da IURD, terem tido tão pouca repercussão da sociedade mais abrangente” (GONÇALVES, 1999, p.205). Análise comunicacional realizada por Carlos Fernando Poeta Gonçalves, constante do artigo Igreja Universal do Reino de Deus, numa abordagem Sociológica, psicanalítica e Comunicacional, resultante do trabalho de pesquisa coordenado pela autora da presente dissertação, junto à Universidade Luterana do Brasil, durante o ano de 1999. Artigo este publicado no livro “Sociologia, Textos e Contextos, Ed. da Ulbra, ano 2000.

4) Aspecto elucidado por Hugo Luiz de Souza, membro do grupo de pesquisa sobre a Igreja Universal do Reino de Deus, coordenado pela autora da presente dissertação nas reuniões de análise das observações de campo.

5) Weber, sobre a questão do pecado: “Pero la idea ética específica consiste en la “retribución” del bien y del mal concretos a base de un juicio de los muertos y el acontecimiento escatológico es también normalmente un juicio final universal. Por eso el pecado tiene que tomar el carater de un” crimen”, que puede ser ordenado dentro de una casuística racional y por el que debe darse satisfacción de algún modo en este mundo o en el otro, para poder presentarse así justificado ante el juez de los muertos. Los premios y castigos deben ser graduados de acuerdo con la importancia del mérito o de la falta – como ocurre en Dante: no podían, por consiguiente, ser propiamente eternos. Pero, ante la palidez y inseguridade de las probabilidades del más allá frente a la realidad patente de este mundo, les ha sido casi imposible a profetas y sacerdotes renunciar a los castigos eternos; sólo castigos tales estaban a la altura de la necesidad de venganza contra incrédulos, apóstatas, ateos, criminales todos, impunes sobre la tierra” (WEBER, 1982, p.414).

6)-Wilson Gomes (1994) aponta para os três elementos fundamentais de atração da IURD: os demônios e o exorcismo, as ofertas e as idéias de cura. Esses três elementos funcionam sempre juntos, mas constituem-se como bases explicativas para o quarto elemento: a posse, ou seja, a detenção de bens como saúde, prosperidade, amor, etc.. Neste sentido, possuir estes bens que a Iurd “oferece” significa, como constata Gomes, reintegração de posse, ou seja, tomar posse do que foi perdido. O quarto elemento – a posse, se concretiza pelo desejo de posse. No contexto da Universal o que possibilita a reintegração de posse é justamente a oferta, que se expressa em dois sentidos, seguindo-se o autor referido – dê-me – dou-te e assume duas conotações: sacrifício e desafio que acabam por ser também investimento. O quarto elemento que Gomes constata existir, nos permite investigar a significação da Teologia da Prosperidade na IURD para seu crente e adepto.

7)-Utilizamos “outro significante” para representar a força espiritual externa que no contexto do religioso rege as ações dos homens. Força externa esta para a qual indivíduos e grupos deslocam suas angústias e fraquezas. São sempre forças poderosas que de alguma forma influenciam sobre a vida prática dos homens.

8) Entrevista de Ferreira Gullar concedida à Roberto D’Avila no programa Conexão, veiculado pela TVE/TV CULTURA, em 22.2.2000.

9)-Afirma Leonildo Silveira Campos: “A Igreja Universal colocou em prática uma forma de mediação, que impede a perda do contado direto entre o pregador e seus ouvintes. Tal distanciamento às vezes é causado pelo surgimento de uma burocracia religiosa, que se preocupa mais com a reprodução e continuidade de seus próprios privilégios, do que com a satisfação das necessidades dos seus seguidores. Assim, os pastores iurdianos conseguem se manter próximos dos seus seguidores, antecipar atitudes e mudanças de percepção, gosto e necessidades, antes mesmo que ocorram” (CAMPOS, 1999,p.222).

10)Artigo publicado na revista TEXTURA, editora da Ulbra, Canoas,RS, intitulado: Dinheiro e Prosperidade: A Base da Mensagem entre a IURD e seus Fiéis. (A IURD do Imaginário e o Imaginário da IURD), resultado de pesquisa coordenada pela autora da presente dissertação.

11)Artigo publicado no livro Sociologia: Textos e Contextos, Canoas, Ulbra, 2000, intitulado: Igreja Universal do Reino de Deus, numa abordagem sociológica, psicanalítica e comunicacional, resultado de pesquisa coordenada pela autora da presente dissertação.

12)Afirma Bauman: “Se a vida, este lado da morte, devia continuar, preocupações com “ honras, riqueza, beleza e desejo carnal” tinham de ganhar primazia sobre preocupações com a vida após a morte, que requeria a renúncia a elas, e ganhavam. A modernidade desfez o que o longo domínio do cristianismo tinha feito – repeliu a obsessão com a vida após a morte, concentrou a atenção na vida, “ aqui e agora”, redispôs a atividade da vida em torno de histórias diferentes, com metas e valores terrenos e, de um modo geral, tentou desarmar o horror da morte. Seguiu-se então o abrandamento do impacto da consciência da mortalidade, mas – mais essencial ainda, desligando-se esta da significação religiosa” (BAUMAN,1998,p.217).

13)-Afirma Bauman: “Obviamente, já não são as “organizações religiosas”, com a sua mensagem da perpétua insuficiência do homem, que são as mais bem adaptadas à “ comunicação da experiência máxima a quem não atinge o máximo”. O que quer que lhes tome o lugar deve antes e acima de tudo abolir totalmente o conceito de “ quem não atinge o máximo” e declarar a experiência máxima um dever e uma perspectiva realista para todo o mundo. “ Você pode fazer isso”. Todo o mundo pode fazê-lo, só tem de botar a culpa em você mesmo”. Em segundo lugar, desligado o sonho da experiência máxima das práticas inspiradas na religião, de abnegação e afastamento das atrações mundanas, é necessário atrelá-lo ao desejo dos bens terrenos e dispô-los como a força condutora de intensa atividade como consumidor. Se a versão religiosa da experiência máxima costumava reconciliar o fiel com uma vida de miséria e privação, a versão pós-moderna reconcilia seus seguidores com uma vida organizada em torno do dever de um consumo ávido e permanente, embora nunca definitivamente satisfatório. Os exemplos e profetas da versão pós-moderna da experiência máxima são recrutados na aristocracia do consumismo – aqueles que conseguiram transformar a vida numa obra de arte da acumulação e intensificação de sensações, graças a consumir mais do que os que procuram comumente a experiência máxima, consumir produtos mais refinados e consumi-los de um modo mais requintado” (idem, 1998,p.224).

14)Análise sociológica integrante do artigo intitulado: “Dinheiro e Prosperidade: A base da mensagem entre a IURD e seus Fiéis.(A IURD do Imaginário e o Imaginário da IURD), publicado na revista TEXTURA, Editora da Ulbra, Canoas,RS, resultado de pesquisa coordenada pela autora da presente dissertação.

15)Abordagem sociológica constante do artigo: Dinheiro e Prosperidade: A Base da Mensagem entre a IURD e seus Fiéis (A IURD do Imaginário e o Imaginário da IURD), publicado pela Editora da Ulbra,na Revista Textura, 2000, resultado do trabalho de pesquisa interdisciplinar coordenado pela autora da presente dissertação junto a Unidade da Ulbra de São Jerônimo.

4 O PERFIL DO HOMEM DE DEUS - a prática discursiva da Igreja Universal do Reino de Deus, seus paradoxos e coerências

No capítulo anterior resgatamos o surgimento da Universal, seu desenvolvimento, suas características e seus traços estruturais marcantes, mostrando suas relações com os traços estruturais marcantes da sociedade brasileira. Abordamos também, os elementos objetivos e subjetivos, quais sejam, respectivamente, cura, exorcismo e prosperidade; utilização dos meios de comunicação de massa; utilização e divulgação do padrão *american way of life*; doutrina flutuante; prática discursiva de obtenção imediata de bens materiais e simbólicos; sacralização do profano; utilização de uma lógica departamental; utilização da contrapropaganda e postura de desafio para com Deus e, encontro de uma estrutura plausível de mundo; oportunidade do encontro da experiência máxima; sensação da realização do deslocamento da exclusão para a inclusão; melhora da auto-estima; liberação dos males; o aqui e o agora estabelecendo a imediaticidade possível ou imaginária das condutas; contato direto com o pastor-comunicador; Jesus Cristo é o Senhor; Deus é o centro; busca de energização possibilitada pela Igreja e relação diferenciada com a morte, constituintes do vínculo entre a Igreja e seus crentes e/ou seus adeptos.

No presente capítulo enfocamos a obra do bispo Edir Macedo intitulada “*O Perfil do Homem de Deus*”, pois nesta se encontram presentes aspectos doutrinários e morais, que permitem verificar, à luz de nossos pressupostos teórico – metodológicos, os aspectos contribuintes para a construção de um repertório de ações individuais e coletivas, facilitadoras de uma nova leitura da realidade cotidiana e conseqüentes de novos padrões comportamentais. Ao mesmo tempo, através da análise de elementos selecionados, buscamos verificar as coerências e os paradoxos da prática discursiva da Igreja Universal do Reino de Deus, pois são significativos como constituintes do traço marcante dos crentes e/ou dos adeptos da referida Igreja, bem como procuramos manter os tópicos abordados, na medida em que objetivamos demonstrar a totalidade da obra.

4.1 O LIVRO – a doutrina

A obra de Macedo “*O Perfil do Homem de Deus*” se constitui de cinco capítulos. O primeiro, intitulado “A sua família”, encontra-se dividido nos seguintes tópicos: o seu

casamento; quanto à idade; quanto à raça; quanto às relações sexuais; quanto às aberrações sexuais; a espiritualidade da esposa; os filhos do homem de Deus. O segundo, intitula-se: “As características do homem de Deus”, estando subdividido nos seguintes tópicos: a humildade; o seu coração; coração no altar; o despojamento; o pensamento do homem de Deus; o seu temor; as emoções; o seu equilíbrio; ele é justo; sua fidelidade; a consideração; sua razão; encher-se do Espírito; os bons olhos; sua formação; seu exemplo. O terceiro, intitulado “A autoridade do homem de Deus”, subdivide-se em: destituindo os principados; seu batismo de fogo; assumindo posição; a sua visão; ele faz discípulos; a autoridade da mulher do homem de Deus; sua liderança. O quarto, tem por título “Os limites da unção de Deus”, e aborda três tópicos: insubmissão; orgulho; desobediência e o quinto: “Os limites do homem de Deus”, encontra-se subdividido em: a sublimação do homem de Deus; o homem de Deus e a comunicação e, a sua renúncia, sendo que um primeiro aspecto chama a atenção: as citações bíblicas que se encontram nesta obra foram extraídas principalmente do Novo Testamento, mas sem deixar de recorrer também ao Velho Testamento.

No início do livro, há uma ênfase à obediência, no sentido de deixar marcado para os leitores e seguidores que a obediência à lei de Deus é elemento fundamental a ser observado. O homem de Deus, é alguém obediente às determinações de seu Senhor, de Sua palavra, não podendo haver contradição entre a sua conduta e o que é estabelecido e ordenado por Deus, porque o homem de Deus é o representante Deste na terra. Este aspecto é explicitado pela citação de Deuteronômio 6:1-2: ***“Estes, pois são os mandamentos: os estatutos e os juízos que mandou o Senhor se te ensinassem, para que os cumprisses na terra a que passas para a possuir; para que temas ao Senhor teu Deus, e guardes todos os seus estatutos e mandamentos, que eu te ordeno, tu e teu filho, e o filho de teu filho, todos os dias da tua vida; e que teus dias sejam prolongados”*** [grifo do autor].

Neste momento inicial, o texto chama à obediência que o homem de Deus deve manter com relação aos mandamentos. Estabelecer como deve ser o homem de Deus, já é em si um elemento que funciona como um imperativo e, portanto, tem um caráter coercitivo sobre a vontade individual, mas este “como deve ser” sob o imperativo de Deus, ou divino permite enfrentar a ausência de ordem, em termos da realidade objetiva e subjetiva, pois o imperativo de obediência a Deus permite a construção de um sentido de ordem oferecendo uma estrutura plausível de mundo.

4.1.1 Prólogo

No prólogo, Macedo (1994) deixa claro que: o objetivo da obra é demonstrar como deve ser o homem de Deus. Sua atitude deve ser a de incorporar o próprio Senhor Jesus em si, ou seja, ser um instrumento Deste em sua atitude e conduta, ser expressão de Cristo; deve, portanto, o homem de Deus “vestir-se do Senhor Jesus”. O objetivo da obra é estabelecer os traços que caracterizam ao homem de Deus e que os diferenciam dos demais homens em seus padrões comportamentais. Um destes traços encontra-se relacionado com a sua luta contra as entidades espirituais do inferno e, portanto, contra as forças invisíveis. Tem-se aqui um aspecto paradoxal, quando se considera o que está dito no prólogo versus a afirmação de Macedo, de não querer ditar padrões comportamentais. Diz o autor: “*Não é nossa intenção, em hipótese alguma, ditar normas de conduta para quem quer que seja, senão trazer à baila o perfil daquele que é chamado e escolhido por Deus para uma grande obra, porque a nossa luta não é contra a carne, mas contra entidades espirituais do inferno e, portanto, forças invisíveis*” (MACEDO, 1994, p.10).

Estamos diante de uma tentativa de legitimação bíblica para uma interpretação pessoal da Bíblia. Há, portanto, uma contradição. Se o homem de Deus deve incorporar em si, em suas atitudes e condutas o Senhor Jesus, como dizer que não há a proposta da normatização em termos de padrões comportamentais? A inclusão da luta contra as entidades espirituais do inferno e forças invisíveis é uma forma de escamotear a contradição que se estabelece a partir de uma interpretação da Bíblia particular e personalista, bem como de reavivar elementos da magia concernentes tipicamente a uma religiosidade primitiva.

O reavivar uma religiosidade primitiva é a tônica no discurso da Universal, que possibilita perceber o elemento pelo qual ela consegue a partir de sua prática discursiva estabelecer ritos e símbolos que, influenciando na vida mental dos indivíduos e grupos, permite a adesão à Igreja. A luta do bem contra o mal, a visão maniqueísta do mundo, origina a construção de uma mensagem comunicacional que age na mente de seus seguidores, pois espelha e reflete formas já consagradas, e porque o processo de internalização da mensagem encontra fraca resistência quando diante de elementos mágicos pertencentes ao imaginário coletivo.

A visão maniqueísta do mundo, que se encontra relacionada com o pensamento mágico, está presente no campo religioso nacional brasileiro, sendo que o pensamento mágico carrega consigo um traço primitivo, regressivo ainda presente na sociedade humana, apesar do processo de secularização. O pensamento mágico faz parte integrante das representações simbólico-religiosas, constituinte da religiosidade mínima brasileira (Droogers,1987). Mas o que podemos definir como magia? A magia é a crença na força sobrenatural, que se regula pela tradição, constituída de práticas, ritos e cerimônias em que se apela às forças ocultas e se procura alcançar o domínio do homem sobre as forças da natureza, ou conforme Sillamy (1999) é a:

[...] arte de agir sobre os seres e as coisas por certos meios simbólicos, produzindo desse modo efeitos extraordinários (...) Esse fenômeno social, universal e permanente, corresponde a uma crença coletiva a priori no poder da ação dos seres sobre o mundo exterior e, ao mesmo tempo, à insegurança profunda que subsiste no fundo de cada homem.” Cita Mauss: “ Em magia, assim como em religião, “ o que age são as idéias inconscientes”. O pensamento mágico não é apanágio dos sujeitos rudes ou “ primitivos”: ele pode manifestar-se em qualquer pessoa, mesmo culta, desempenhando um papel considerável nos doentes mentais, particularmente os delirantes (SILLAMY,1999, p.148).

Consideramos que o componente mágico é um dos elementos geradores da força motivacional para a modificação dos padrões comportamentais dos crentes e/ou dos adeptos da IURD, na medida em que, internalizado, age na subjetividade dos indivíduos e grupos, pois este componente é o que permite o deslocamento da sensação de impotência para a sensação de onipotência, da sensação de desenraizamento ou não-pertencimento, para a de pertencimento. Recorde-se do que diz Durkheim acerca do homem que crê: ele se acredita possuidor de um poder superior aos dos demais homens (Durkheim,1989).

Luta e vitória constituem o “*Prólogo*” da obra de Macedo “O Perfil do homem de Deus”. Há no discurso da Universal esta ênfase na luta seguida pela vitória em Jesus Cristo. Este preceito não foge às representações simbólico – religiosas de qualquer religião cristã, na medida em que, a fragilidade humana se encontra colocada e o homem através de sua aliança com Deus consegue a força necessária, bem como consegue construir de forma significativa uma estrutura plausível de mundo, deslocando-se de uma sensação de fragilidade e insuficiência para uma sensação de poder e força, determinado pela eficácia das representações simbólico – religiosas. Este processo de deslocamento pertence ao imaginário

coletivo que possui como expressão da relação luta e vitória a mensagem “age que Deus provê”, utilizada com frequência pela Universal do Reino de Deus.

Esta prática discursiva, plena de individualismo, estabelece a responsabilização do indivíduo pelo bem ou pelo mal presente em sua vida. Não há contradição na estrutura interna deste discurso com relação a este aspecto, no contexto da obra, pois se o indivíduo luta, ele deve estar seguro da vitória que lhe possibilitará o Senhor Jesus. Se houver contradições, será com os efeitos não previsíveis das ações.

4.1.2 O Homem de Deus e a Família

Segundo Macedo (1994), a família possui um lugar bem determinado na vida do homem de Deus. Alguns aspectos são significativos: a família é considerada como o alicerce fundamental da obra do homem de Deus. E este procedimento expressa a percepção do autor acerca da relação de interdependência existente entre religião e família. Macedo afirma que: “ *O servo, cuja família não está enquadrada perfeitamente dentro do projeto que o Senhor lhe confiou, jamais poderá servir plenamente aos propósitos desse projeto. Não se pode realizar um trabalho para o Senhor com a família dividida. Não se pode nunca dissociar a família da Obra de Deus, uma vez que ela é a própria base dessa obra*” (MACEDO, 1994,p.13). Recorde-se que estes são os pilares de socialização não – formal do indivíduo e que são instâncias mediadoras entre o domínio público e o domínio privado (1). Ambas instituições refletem as determinações do contexto social mais amplo e no que tange às sociedades ocidentais modernas, secularizadas possibilitam aos indivíduos referenciais sociopsicológicos sem os quais não poderiam orientar-se numa situação pluralista, advinda do processo de secularização, que será abordado no capítulo seis desta dissertação.

Oliva (1997), considera que a Universal incorpora em sua prática discursiva elementos mágicos típicos de uma religiosidade primitiva, principalmente, as chamadas “ordens do diabo”. No que tange à sacralização da família este aspecto encontra-se presente, pois Macedo (1994) aponta que é sob a égide das ações demoníacas que os servos de Deus colocam a sua família em terceiro lugar, a obra de Deus em segundo e Deus em primeiro. Nos dizeres do autor: “*É justamente essa a idéia que o diabo tem divulgado entre os cristãos sinceros que tanto desejam fazer a obra de Deus, pois eles no afã de querer salvar muitas almas, se esquecem da própria vida familiar para se entregar de corpo, alma e espírito em obediência à ordem do Senhor Jesus quanto à evangelização*” (MACEDO, 1994, p.14). Esta concepção

de Macedo é uma relação de exclusão e inclusão que implica a presença de uma ordem hierarquicamente rejeitada e de uma ordem hierarquicamente valorizada. Estas ordens podem ser esquematizadas da seguinte forma: a) ordem hierarquicamente rejeitada pela Universal primeiro Deus; segundo a obra de Deus e terceiro a sua família; e b) ordem hierarquicamente valorizada pela Universal é: primeiro Deus; segundo: a sua família e terceiro: a obra de Deus.

A ordem em termos hierárquicos rejeitada pela Universal é, segundo Macedo, o elemento do enfraquecimento de muitas igrejas, porque leva ao desvirtuamento da sã doutrina da palavra de Deus. Este desvirtuamento é a força causadora de todos os males e sofrimentos enfrentados pelos indivíduos. Males e sofrimentos que estão diretamente relacionados com o demônio, bem como são males e sofrimentos produzidos por este, pois os indivíduos não agindo para modificarem suas vidas a ele se entregam. Neste sentido a estratégia da Universal do reavivar a simbologia do primitivo demônio no contexto das representações simbólico-religiosas, conforme concebemos, funciona como força motivacional para a mudança das representações, condutas e padrões comportamentais.

A demonização como parte integrante da doutrina da Universal, está relacionada com a concepção de uma luta constante entre forças diametralmente opostas – o bem e o mal. Este aspecto é o elemento fundamental do pensamento iurdiano e da função da Igreja: expulsão dos demônios, ou seja, a prática do exorcismo que estaria a legitimá-la. O que se percebe, com base nas expressões religiosas da atualidade e pelo sucesso da Igreja Universal do Reino de Deus, é que significativo contingente da população brasileira parece estar carente de práticas exorcistas, as quais libertariam os indivíduos dos males que os afligem. A magia ressurge e se restabelece com seu poder de convencimento como um modo simbólico de fazer frente às frustrações da realidade cotidiana e da inexorabilidade das determinações da realidade objetiva. Nos dizeres de Macedo: “ *Se esta ordem (a ordem desejada) não for observada, então, cedo ou tarde, o obreiro fatalmente cairá na cilada do diabo e jamais será o instrumento desejado que Deus gostaria que fosse*” (MACEDO, 1994, p.15). Este aspecto da “cilada do diabo”, também assinala a estratégia utilizada pela IURD: a auto-responsabilização do indivíduo como forma de obtenção de benefícios imediatos por parte da Igreja, expressos nas ofertas e contribuições dos dízimos que os crentes e/ou os adeptos devem realizar para evitar a ação do demônio em suas vidas e, os benefícios mediatos para estes representados por exemplo, pela melhora da auto – estima, pela energização, pelo encontro de uma estrutura de plausibilidade buscada. Neste sentido o que se efetiva é um tipo de

empreendimento de caráter individual no contexto de uma sociedade marcadamente contratual.

4.1.3 O casamento

Neste tópico, Macedo (1994) aponta para alguns aspectos que são importantes e devem ser observados pelo homem de Deus, na constituição da sua família. Primeiro, a escolha da futura esposa (2). Ela deve ser “bela de coração”, ter os mesmos objetivos, estar disposta a realizar sacrifícios em nome de Deus e ser governada pelo seu marido, aceitando a submissão. Diz Macedo:

[...]o homem de Deus deve procurar e achar uma moça cuja beleza esteja primeiro no seu coração. Como ele é um homem de Deus, tem que pensar e agir de acordo com Deus; porque da mesma forma como Ele dirigiu Samuel na escolha de Davi como rei, deseja também que nós o façamos em nossa escolha, isto é, que tenhamos o mesmo critério. A grande realidade é que o homem de Deus tem que procurar uma moça que não apenas seja cheia do Espírito de Deus, mas como também tenha realmente os mesmos objetivos; que esteja disposta a pagar qualquer preço para somar com ele na realização da obra de Deus e de Sua Vontade. Ela precisa estar consciente de que “... o teu desejo será para o teu marido, e ele te governará” (Gn 3:16) (MACEDO, 1994, p.16).

As afirmações do autor, que denotam e se misturam com citações da Bíblia, expressam uma visão acerca do papel da mulher no contexto familiar de cunho marcadamente conservador, na medida em que reproduz a secundarização deste mesmo papel e mantém preservada a desigualdade entre homens e mulheres neste contexto. Outro aspecto significativo está expresso na assertiva de Macedo (1994) acerca dos objetivos do casal de Deus. A esposa não deve apenas ser abençoada pelo Espírito Santo, mas deve também estar disposta a pagar qualquer preço junto com seu marido na realização da obra de Deus. Como é no universo familiar que podemos encontrar atitudes de desacordo com relação ao pertencimento de um ou mais membros da família à Universal, procura o autor com estes aspectos doutrinários, eliminar desavenças e solidificar o vínculo de crentes e/ou de adeptos para com a Igreja a partir do universo familiar, pois este é em seu entender a força motriz fundamental para a realização por parte do homem de Deus, da obra de Deus e, em nosso entender para a permanência ou abandono da Igreja. Consideramos que neste enfoque dado pelo autor acerca da constituição da família, através do casamento, estabelecendo que o homem de Deus escolha uma mulher que tenha os mesmos objetivos que ele, a meta

primordial é a transmissão da herança – a herança de pertencer à Igreja e seguir todas as suas regras.

4.1.4 Quanto à idade para casar

Neste item, é aconselhado que o rapaz escolha como esposa uma moça que não tenha uma idade superior à sua, para que não venha a ser influenciado por ela, sendo determinado também que a diferença de idade entre os cônjuges, não deve ultrapassar a dois anos. Algumas argumentações utilizadas chamam a atenção, como por exemplo: a mulher mais velha do que o homem tende por instinto a ser “mandona”; a mulher envelhece mais cedo do que o homem; a fidelidade conjugal do marido se torna mais difícil quando a mulher é mais velha do que ele, portanto, conforme o autor deve-se evitar a diferença de idade para menos do homem, não devendo o homem de Deus, assumir compromissos de casamento com mulheres mais velhas do que ele. São significativas as palavras de Macedo ao apontar que:

Muitas pessoas não gostam quando fazemos essas colocações; entretanto, temos visto que quando a mulher tem a idade superior à do seu marido, ela que por natureza já tem o instinto de se fazer mandona, com a idade superior então, acaba por se colocar no lugar da mãe do marido. E o pior não é isso; o pior é que a mulher normalmente envelhece mais cedo do que o homem, e quando ela chega à meia idade, o marido por sua vez estará maduro mas não tão envelhecido quanto ela. E a experiência tem mostrado que é muito mais difícil, mas não impossível manter a fidelidade conjugal. Para se evitar esse e outros transtornos oriundos da diferença de idade para menos do rapaz é preferível que não haja qualquer compromisso de casamento. Devemos crer que Deus tem reservado para cada servo uma serva de acordo com as suas aspirações, que por sua vez vão ao encontro das aspirações dela, por essa razão não é bom que o rapaz se afobe e case com a primeira que aparecer só porque quer fazer a obra de Deus e precisa de uma esposa. Não! Pois se não confia que Deus venha suprir-lhe com a sua outra metade, então como é que vai confiar que Deus fará a Sua obra através dele?” (MACEDO, 1994, p.17-18)

4.1.5 Quanto à raça para casar

Macedo (1994) trata comedidamente este ponto delicado. Declara não haver nenhum problema para o homem de Deus, casar com uma mulher de raça diferente da que a dele, mas ao mesmo tempo alerta para as dificuldades e inclusive os traumas que poderiam sofrer numa sociedade marcadamente racista. É significativo o fato do reconhecimento pelo autor do racismo nas sociedades, mas ao mesmo tempo não há nenhum questionamento quanto a este. Encontramo-nos diante de um posicionamento eminentemente acrítico no que tange a esta questão. Para a Igreja, segundo Macedo, não há qualquer problema, quanto a este aspecto,

trata-se apenas de alertar o homem de Deus a fim de evitar transtornos no futuro. Aponta o autor que:

Não haveria nenhum problema para o homem de Deus casar com uma mulher cuja raça seja diferente da dele se não fossem os problemas da discriminação que seus filhos teriam que enfrentar nas sociedades racistas desse mundo louco. É preciso que ambos estejam conscientes quanto aos riscos de traumas ou complexos que as crianças poderiam absorver durante os períodos escolares e, a partir daí, carregá-los por toda a vida. Infelizmente, os pais não poderiam evitar que acontecessem rejeições ou críticas pelos companheiros da escola no país onde eles poderiam estar pregando o Evangelho” (MACEDO,1994,p.18).

Diz mais o autor:

Procuramos alertar sobre essa situação, não porque a igreja tenha qualquer objeção quanto ao casamento relacionado à mistura de raça ou cor, muito pelo contrário, pois temos vários homens de Deus casados com pessoas de raças diferentes. Não teríamos absolutamente nada o que comentar a esse respeito, mas porque temos visto esse tipo de problema acontecendo com as crianças dentro da nossa igreja em outros países, então procuramos trazer à baila essa situação a fim de se evitar transtornos no futuro do homem de Deus e na sua obra que está reservada para ele” (MACEDO, 1994, p.19).

A estratégia discursiva de Macedo permite que se possa observar o processo de deslocamento que ele realiza para o interior da prática discursiva religiosa de elementos discriminatórios presentes numa cultura de elevada miscigenação. Ao estabelecer como problema às crianças filhas de pais de raça ou cor diferentes, reafirma a discriminação étnica e racial sub-reptícia presente no contexto da sociedade brasileira. Reafirma-se a cada momento o caráter normativo do texto que, por assim ser, exige uma racionalidade, uma lógica, mesmo que constituído de elementos do senso comum.

4.1.6 Quanto às relações sexuais

Macedo é incisivo ao afirmar que: “a base da obra de Deus está na família e a base da família está no casamento” (MACEDO, 1994, p.19). A priorização é dada à vida sexual considerada perfeita. O leito do homem de Deus, deve ser imaculado e estar sempre em atividade, para que o demônio não venha fazer o casal cair em tentação, fundamentando-se em I Co 7:3-5, que diz:

O marido conceda à esposa o que lhe é devido, e também, semelhantemente, a esposa ao seu marido. A mulher não tem poder sobre o seu próprio corpo, e sim o marido; e também, semelhantemente, o marido não tem poder sobre o seu próprio corpo, e sim a mulher. Não vos

priveis um ao outro, salvo talvez por mútuo consentimento, por algum tempo, para vos dedicardes à oração e, novamente, vos ajuntardes, para que Satanás não vos tente por causa da incontinência.

Um elemento significativo diz respeito à referência que o autor faz no sentido de dever ser o sexo entre marido e mulher encarado como uma refeição, como algo “limpo” e “santificado por Deus”. Nos dizeres do autor: “*O homem de Deus precisa manter o seu leito imaculado, mas sempre em atividade. Tanto ele como a sua mulher precisam se completar na cama para que o diabo não venha ter ilusões da fazê-los cair em tentação*” (MACEDO, 1994, p.19). Afirma ainda: “*O homem de Deus jamais pode pensar que ao dar muita atenção às relações sexuais com sua mulher seja algo carnal. Não! Sexo entre o marido e a mulher deve ser encarado como a participação de uma refeição, algo normal, limpo e santificado por Deus*” (MACEDO, 1994,p.20).

A relação sexo e refeição remete ao que está presente no imaginário cultural brasileiro, principalmente masculino, na medida em que sexo é associado ao ato de tomar ao outro como alimento. Este dado demonstra uma forma de trabalhar com elementos bíblicos muito específica no contexto da Universal, característica marcante desta Igreja, característica esta que se configura em função da estratégia adotada que demonstra a incorporação de uma interpretação particularista do texto bíblico.

4.1.7 Quanto à aberrações sexuais

O sexo anal é terminantemente condenado pela Universal. Edir Macedo não deixa dúvidas quanto a este aspecto ao apontar que: “*O nosso corpo é o templo do Espírito Santo e não podemos usá-lo de maneira errada, pois o lugar que fora feito para expelir excremento jamais pode servir para o prazer sexual. Portanto, é absolutamente pecaminoso um ato de aberraçao sexual, até porque a ciência médica tem advertido quanto aos perigos de infecções difíceis de curar*”(MACEDO, 1994,p.21). Encontramos neste trecho um discurso direcionado, tomando todos os elementos pertencentes ao imaginário coletivo no que tange aos preconceitos e para a legitimação deste mesmo discurso quaisquer elementos são válidos. Se forem bíblicos servem, se forem médicos, também servem, se forem da interpretação pessoal do autor, também servem, porque necessário se faz estabelecer claramente as normas de condutas adequadas.

4.1.8 A espiritualidade da esposa

O autor salienta que o homem de Deus deve cuidar de sua mulher e não utilizá-la como objeto. Mas se observa que o discurso se centra no papel secundário da mulher e de obediência ao marido. Não há a visão da mulher no exercício de um papel social como de igualdade diante do homem. A mulher é considerada como um ser que carece de cuidados devido a sua suposta fragilidade, refletindo este aspecto o traço cultural machista presente na sociedade brasileira. Nos dizeres de Macedo:

[...]Isto não significa que ela será a sua serva, mas que ele é o cabeça ou que a ele cabe a última palavra, além de ter que estar preparada para assumir essa submissão a partir do coração e nunca por obrigação, ou porque está escrito! Se o homem de Deus, por acaso, observar qualquer indício contrário a esse respeito antes do matrimônio, é melhor desfazer o noivado e procurar outra que satisfaça plenamente essa condição. Nunca e jamais deve dar continuidade ao noivado somente para satisfazer aos compromissos assumidos diante da sociedade. Há que ser homem e macho para saber dizer não quando tiver qualquer dúvida quanto ao seu enlace matrimonial, pois é preferível ficar vermelho por algumas horas do que decepcionado o resto da vida, pois, afinal de contas, o seu futuro estará em jogo. O mesmo se aplica em relação a ela. O homem de Deus para fazer a obra de Deus, tem que ter uma mulher de Deus ao seu lado! Deve casar com uma mulher que queira fazer o mesmo que ele!(MACEDO, 1994, P.16-17).

4.1.9 Os filhos do homem de Deus

Os filhos são continuadores dos caminhos de seus pais. Nos dizeres de Macedo: “Entretanto, quando vêm seus próprios filhos, o homem de Deus sempre procura educá-los de forma que venham a dar continuidade a seu serviço”(MACEDO,1994, p.22). Da mesma forma, os filhos são também servos de Deus, na medida em que seus pais assim o são. Os filhos, continuando o projeto parental, reproduzem o próprio projeto familiar. Esta ênfase dada pela Universal à continuidade é força motriz da construção de seu próprio alicerce como instituição social e garantia até mesmo de sua sobrevivência. Os herdeiros, apropriando-se da herança de serem servos de Deus, ratificam as determinações da Igreja .(3)

4.2 As características do homem de Deus

No segundo capítulo, a ênfase é dada aos aspectos que identificam o homem de Deus. Macedo trabalha basicamente com as qualidades que o homem de Deus deve expressar:

humildade, pureza de coração, saber sacrificar-se, saber ser um homem despojado, produtor de vida pela expressão da palavra que sai de sua boca, ser temeroso, ser alguém que controla as emoções, ser alguém que se encontra em equilíbrio, ser justo, fiel, alguém que considera aos seus semelhantes, principalmente aos idosos; ser alguém dotado de razão, das bênçãos do Espírito, dotado de “bons olhos”, de boa formação. Destacamos aqui estas características do homem de Deus, pois elas permitirão posteriormente demonstrar e analisar em alguns de seus elementos, forte dissociação entre a palavra escrita na obra de Macedo e a palavra dita no contexto das reuniões. Procuramos seguir a ordem constante no texto, em respeito ao próprio texto.

A “*humildade*” é a primeira característica apontada pelo autor. O homem de Deus em sua humildade é simples e não pobre. Ele se nivela em sua conduta com seus semelhantes diante de Deus. A sua humildade se exterioriza na simplicidade. Retorna Macedo a mencionar as “*artimanhas*” do Diabo, para fazer o homem de Deus sair de seu reto caminho. Nos dizeres do autor: “*A humildade de espírito é o que mais caracteriza o homem de Deus*” (MACEDO, 1994,p.28). Adiante:

A sua humildade se exterioriza através da simplicidade e não da pobreza. A sua conduta simples o faz nivelar ao seu semelhante diante de Deus e isso o faz grande diante dos homens de Deus. Não são poucos os filhos do diabo que procuram se enfronhar no meio das ovelhas com a vestimenta própria dos filhos de Deus, isto é a humildade exterior; todavia, no seu interior lhes é impossível ter a humildade como virtude (MACEDO, 1994, p.28).

Ao referir-se ao “*Coração do homem de Deus*”, a característica da humildade é reafirmada, pois o coração do homem de Deus é um coração humilde. (5) Concebemos que há uma dissociação entre o que se encontra expresso na obra e o que se encontra manifesto nos cultos ou reuniões e programas nos meios de comunicação de massa, como posteriormente será visto. O autor aponta para o fato de que o homem de Deus é guiado pela vontade de Deus. É Deus que o apresenta a Jesus o Salvador. O homem de Deus tem de ter ouvidos para ouvir a voz de Deus que fala ao seu coração (6). Macedo afirma também, que o homem de Deus deve “*ter o coração no altar*”, no sentido de que deve estar pronto a realizar os sacrifícios em nome de Deus e ser seu autêntico servo. Diz o autor: “*O homem de Deus é, acima de tudo, um eterno servo e nada mais além disso! Ele existe para servir e foi chamado para servir. Por isso o seu coração está sempre no altar, pois este é o lugar apenas de serviço ao Altíssimo*” (MACEDO, 1994, p.32).

Macedo ao apontar outra característica do homem de Deus, “*O despojamento*”, estabelece que o homem de Deus se oferece, pois está sempre no altar em sacrifício vivo. Declara Macedo em sua obra, que o servo de Deus não possui objetivos próprios, nem espírito ganancioso em bens materiais, porque ele somente os terá se Deus achar por bem pô-los em seu caminho, mas se assim não ocorrer o homem de Deus, agradece ao seu Pai, da mesma forma, porque Este achou por bem “colocá-lo sobre o pouco”. São significativas as palavras do autor no tópico - *O despojamento*:

Porque o coração do homem de Deus está sempre no altar, portanto sempre se oferecendo como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus, ele não tem objetivos próprios ou espírito ganancioso em bens materiais, antes, se Deus acha por bem colocá-lo sobre o muito – ele dá graças a Deus! Mas se Deus acha por bem colocá-lo sobre o pouco – ele dá graças a Deus da mesma forma! Sabe estar satisfeito tanto com o muito quanto com o pouco (MACEDO, 1994, p.32)

Este aspecto encontra-se dissociado com o que se verifica no contexto das reuniões e nos programas da Universal, veiculados pelos meios de comunicação de massa, pois a postura priorizada é a postura do desafio para com Deus. Um questionamento se faz necessário: se o homem de Deus deve conformar-se com o que Este determina para sua vida, como Macedo pode pregar a postura de desafio para com Deus?

No que tange, ao *Pensamento do Homem de Deus*, Macedo aponta para o fato de que a palavra inspirada por Deus é produtora de vida, de ânimo, de coragem, enfim, de energização, como denominam os crentes e/ou os adeptos da Universal, demonstrado no capítulo quinto desta dissertação. O pastor é inspirado por Deus, ele tem a força de energização, o que é buscado no contexto da Universal por parte daqueles que a ela procuram. (7) Macedo, chama a atenção para a prudência que evita o surgimento da dúvida no coração do homem de Deus. Chama a atenção para uma conduta de vigilância, principalmente com as palavras que chegam ao seu ouvido. Nos dizeres do autor:

O diabo não apenas trabalha com pensamentos sujos, totalmente contrários aos pensamentos de Deus, mas como também com a própria palavra de Deus. Para aqueles que já são dele, ele inspira toda a sorte de sujeira, tanto moral quanto espiritual; mas para aqueles que já são de Deus e procuram fundamentar sua fé na palavra de Deus o diabo procura usar da própria Bíblia para inspirar pensamentos ou idéias contrárias a Deus. E é claro, que o diabo sempre usa palavras ou versículos soltos, ou seja, fora do contexto geral dos pensamentos de Deus”(p.36) Adiante: “ O homem de Deus nunca se deixa levar por uma palavra ou versículo solto da Bíblia; antes, sempre procura conferir os versículos de um determinado livro da Bíblia com os de outros livros da própria Bíblia. Além disso, o faz usando não apenas a oração, mas como também a inteligência (MACEDO, 1994, p.35-36).

Ao estabelecer como característica do homem de Deus, “*O temor a Deus*”, o autor, reproduz o que se encontra presente em todas as religiões cristãs – ser temente a Deus, para evitar o pecado. O ato de temer a Deus é relacionado, com uma atitude de respeito diante de Deus, da mesma forma que os filhos tem para com seus pais – amor e respeito.

No tópico intitulado “*As emoções*”, tópico este significativo, pois concebemos como contraditório no que é vivenciado por crentes e/ou adeptos no contexto das reuniões, no qual o êxtase religioso é buscado e, concebemos que este é o principal elemento de sugestionabilidade e contágio, na medida em que a Universal trabalha fortemente em seus cultos com as emoções dos indivíduos, sem a qual o êxtase religioso não se realizaria. Na concepção do autor, o homem de Deus nunca deve deixar-se levar pelas emoções, pelos seus sentimentos. O que o domina é a fé e a certeza absoluta em Deus como o maior provedor. Afirma o autor não negar a emoção, mas estabelece em forma de ensinamento que as emoções e os cinco sentidos humanos não possuem quaisquer vínculos com a fé. Neste sentido, o homem de Deus não deve agir sob a égide do emocional, pois a determinação do emocional é condenada pela Igreja, não a emotividade. É de fundamental importância as palavras de Macedo, uma vez que se objetiva considerar as dissociações presentes no conteúdo da prática discursiva dos cultos e da obra objeto de nossa investigação:

O homem de Deus nunca se deixa levar pelas emoções, pelo que sente ou deixa de sentir. Ele anda pela fé, na mais absoluta certeza de que Deus cumprirá aquilo que Ele prometeu cumprir. Isto não significa dizer que o homem de Deus tenha que ser insensível ou não sentir qualquer emoção, de maneira nenhuma! Mas o que se pretende ensinar é que as emoções ou os cinco sentidos não têm qualquer vínculo com a fé. Da mesma forma como a visão não tem nada a ver com a audição, assim também a fé não tem nada a ver com a manifestação dos cinco sentidos. É extremamente importante para o homem de Deus ter consciência desse fato, pois o diabo tem sido muito habilidoso e um verdadeiro artista manipulador das emoções humanas. Ele tem levado bilhões de pessoas ao delírio das emoções quer através da arte e da música, quer através do esporte e, sobretudo através das religiões.”(...)Infelizmente, muitas pessoas sinceras, que até têm professado uma fé cristã levam uma vida infernal porque estão dando muito mais valor às emoções do que propriamente à fé. São pessoas que sempre vão à Igreja esperando sentir alguma coisa no corpo, tal como um arrepio, um calor ou uma sensação gostosa correndo por todo o seu ser. E é justamente isso mesmo que os espíritos enganadores as têm sugerido e as feito sentir. Ao mesmo tempo, enquanto estão absorvidas nestas emoções falsas e que não têm transformado suas vidas, elas vão permanecendo acomodadas com o tipo de crença, enquanto o diabo vai corroendo suas vidas. O homem de Deus jamais permite que isso aconteça com a sua congregação, mesmo que corra o risco de ver a sua igreja vazia, porque sempre procura levar as pessoas à salvação em Cristo Jesus, pela fé e nunca pela emoção! Mas quando o homem não é de Deus, então procura juntar o maior número possível de ovelhas com finalidades torpes, escusas e mesquinhas aí então apela para as suas emoções procurando fazer “cosquinhas em suas barrigas” a fim de que elas sintam uma alegria artificial e envolvidas por aquele clima de euforia venham a servir aos seus objetivos gananciosos. (MACEDO, 1994, p.39)

O que diz Macedo, na obra, confronta-se com a prática da Universal, na qual a expressividade emocional é elemento significativo. O que se observa nos cultos ou reuniões é a existência de um espaço para a manifestação livre das emoções, a catarse coletiva se realiza (Oro,1996) e, portanto, o encontro da experiência máxima como êxtase religioso. A estratégia comunicacional da Universal alicerça-se na emocionalidade, no imaginário coletivo e na magia e soa conflitante, paradoxal a condenação ao homem de Deus de se deixar levar pela emoção. Observando as reuniões da IURD é notório que sua estratégia comunicacional necessita alicerçar-se na manipulação da emoção das pessoas, emoção essa mobilizada pela dramaticidade do discurso, que possui sentido na medida em que envolve aspectos mais subjetivos de indivíduos e grupos.

Ao referir-se Macedo no tópico “*O seu equilíbrio*”, pode-se verificar que a tônica do discurso textual se encontra em evitar-se extremismos e radicalismos. O homem de Deus, nunca é dado ao exagero, ele sabe medir as coisas. Radicalismos e posições extremadas segundo o autor são causas de destruição do trabalho que o homem de Deus tem que realizar, que é a obra de Deus. Claramente há a condenação de posturas e condutas radicais. Nos dizeres do autor:

Quando o homem é de Deus, ele é equilibrado, temperante e nunca dado ao exagero; ele sabe medir as coisas, não é tendencioso nem para um lado e nem para o outro, pois sendo de Deus, sabe evitar os extremismos ou a posição radical; nem de mais e nem de menos, mas tudo na medida certa. E isso é de extrema importância não somente para ele, mas sobretudo para a obra que realiza para Deus. Pois, quantos homens que outrora eram de Deus e se perderam totalmente por causa da insensata posição radical?[...] (MACEDO, 1994, p.:40).

No que concerne ao tópico “*Ele é justo*”, Macedo, refere-se ao fato de que o homem de Deus tem de ser como Jesus que era a imagem de seu Pai. O homem de Deus tem que ser a imagem de Jesus neste mundo. O procedimento do homem de Deus tem de ser adequado com o procedimento dAquele que o escolheu (8). Neste momento do texto Macedo, objetivando legitimar suas palavras, enfatiza versículos bíblicos como por exemplo Jo 14:9 (9), principalmente ao tratar do amor e da fé como frutos e dons, pilares nos quais toda igreja deve estar assentada. Concebemos que estes são princípios presentes em todas as denominações religiosas, sem os quais não seriam religiosas.

A “*Fidelidade e a consideração*” são elementos necessários a um texto que se propõe estabelecer o perfil do homem de Deus. São elementos de condutas valorizadas em todas as

sociedades humanas, que garantem um mínimo de convivência social, sem os quais uma sociedade não sobreviveria. Religião alguma se consolidaria sem os elementos da concepção de se ser justo, fiel e ter para com os outros consideração. Pode-se dizer que estes são princípios básicos de toda e qualquer religião, os quais Macedo recupera em sua obra.

No que concerne “*A sua razão*”, o homem de Deus, vive na “vontade do Senhor Jesus”. Afirma o autor: “*A postura do homem de Deus é assim: se ele está com a razão, então espera que Deus o defenda mostrando essa razão para quem interessar possa; se está sem razão, ele pede perdão sem procurar se justificar. Assim sendo, jamais vai deixar qualquer crédito ao diabo. O homem de Deus não se defende porque sabe que se ele se defende então toma o lugar de Deus na sua defesa*” [grifo do autor].

Concebemos que, este preceito doutrinário, está relacionado com a conduta do dirigente da Universal às críticas que lhe são feitas, pelos meios de comunicação de massa, por outras igrejas evangélicas e pelas igrejas tradicionais e históricas pela forma com que sua Igreja apresenta a fé cristã, manifesta-se como o mais claramente seguido por Macedo. Neste ponto do texto, encontram-se citados dois versículos bíblicos: “**tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta**” (1 Co 13:7) e: “**Fira-me o justo, será isso mercê; repreenda-me, será isso como óleo sobre a minha cabeça, a qual não há de rejeitá-lo**”(Sl 14:15) [grifo do autor], sendo o primeiro do Novo Testamento e o segundo do Antigo Testamento, as demais partes da argumentação são concepções do autor, o que é característico desta obra e da própria concepção doutrinária da Universal.

Com relação ao tópico “*Encher-se do Espírito*”, Macedo, alicerça seu argumento na citação bíblica que diz: “*E não vos embriagueis com vinho, no qual há dissolução, mas enchei-vos do Espírito*” (Ef 5:18). Enfatiza que Satanás é sabedor de que o homem tem sede de conhecimento e que este é elemento obstaculizador da fé. Diz o autor:

Satanás sabe que o espírito humano tem sede de conhecimento. No Jardim do Éden ele se aproveitou dessa sede e sugeriu a Eva que, se ela comesse o fruto proibido, seria conhecedora do bem e do mal. E é justamente com esse ardil que tem continuado o seu trabalho de destruição em toda a terra, saciando a sede da humanidade com conhecimentos tais que ela acaba por se vacinar contra a fé viva e pura em troca de uma fé mais racional. Assim é que a humanidade tem estado a encher-se desse vinho e embriagado o seu espírito com veneno mortífero (MACEDO, 1994, p.49).

Verifica-se, na primeira parte deste tópico, nenhum ponto se encontra em conflito com as determinações da Universal nas reuniões. Na segunda parte, da mesma forma, mas salientamos que expressa uma postura característica da Universal: a não priorização de um saber intelectual, na medida em que o acesso a informações mais consistentes em termos da construção de um conhecimento que não ultrapasse o senso comum, no qual a Universal se sustenta, poderia ser fonte geradora de questionamentos acerca de sua prática discursiva e não discursiva. E, este saber uma vez incorporado pelos indivíduos seria força motriz da quebra de sua influência, que se apega ao demônio, como fonte de legitimação para suas ações. Demonizando o conhecimento, a Universal se protege, porque fomenta uma postura acrítica com relação à sua atuação e à realidade, principalmente no que concerne às acusações que lhe são proferidas nos meios de comunicação de massa.

No tópico em que Macedo se refere aos “*bons olhos*”, objetiva demonstrar que o homem de Deus, procura ver ao outro, ao ser humano como Deus o vê, ao mesmo tempo em que afirma que o coração do homem de Deus não abriga sentimentos e pensamentos maus, pois o homem de Deus segue a Cristo em sua conduta, pois procura sempre ajudar e salvar. Este é um preceito que obedece às determinações da solidariedade sempre presente em preceitos religiosos cristãos. Diz o autor: “***O nosso semelhante é como um espelho para o nosso coração; da maneira como o vemos assim somos nós. E quando queremos encobrir nossas falhas procuramos apontar as dele***” (MACEDO, 1994, p:50) [grifo do autor]. Esta pregação na prática textual, se confirma na prática discursiva da Igreja? A demonização principalmente das religiões afro-brasileiras, da Umbanda, do kardecismo, coaduna-se com a proposta estabelecida pelo autor?

No que concerne a “*Formação do homem de Deus*”, aparece um dado significativo: a diferenciação entre o homem que pretende servir a si mesmo e o homem que pretende servir a Deus e, nesta diferenciação a questão do freqüentar uma universidade fica colocada, demonstrando a posição da Universal de que a universidade serve, como diz Macedo, para que o homem de Deus possa ter uma profissão que “*lhe proporcionará condições para a sua estabilidade econômica*”(10), ficando enfatizada a concepção utilitarista do ensino universitário. O autor afirma:

Qual seria a formação ideal para o homem de Deus? Sabemos que o caminho para a formação ideal do homem que pretende servir a si mesmo é a universidade, onde galgará uma profissão que lhe proporcionará condições para a sua estabilidade econômica. Mas para o

homem que pretende servir a Deus, os conhecimentos ou as informações que ele adquire desse mundo servem apenas como ajuda, mas não como fundamento básico para o desenvolvimento de seu ministério (MACEDO, 1994,p.51).

Adiante:

A formação do homem de Deus vem do próprio Espírito de Deus com o tempo, quer através de outros servos, quer através dEle mesmo, com provas e experiências, muitas vezes amargas. E quanto maior é o tempo melhor é a sua formação. Entretanto, essa formação jamais acontece no intelecto, mas no coração (MACEDO, 1994, p.52).

A não priorização de uma formação intelectual, considerando-se esta apenas um recurso para a obtenção de uma profissão como forma de prover-se dos recursos materiais de subsistência, demonstra o porque no contexto da Universal, os vínculos doutrinários não são consistentes, pois estes exigem capacidade interpretativa não particularista, mas teológica do texto bíblico.

Na parte em que o autor intitula “*Seu exemplo*”, estabelece que: “*O homem de Deus vive aquilo que prega porque prega aquilo que vive!*” Há aspectos dissociativos neste ponto que podemos denominar de diferenciação entre a palavra dita e a ação. Mesclando aspectos doutrinários com elementos da realidade cotidiana de seus crentes e/ou de adeptos, a doutrina alicerçada em princípios que devem ser seguidos e com os quais todo o crente deve ter compromisso fica defasada e permite que assuma a palavra do pastor como interpretação da Bíblia maior significação para os crentes e/ou para os adeptos. Neste sentido, o pastor como autêntico homem de Deus é que deve ser seguido e o que ele diz deve ser absolutamente respeitado e considerado. Este aspecto pode ser, também visualizado nos depoimentos apresentados no capítulo quinto desta dissertação.

4.3 A autoridade do homem de Deus

Neste capítulo, Macedo (1994) argumenta que Deus deu ao homem o domínio sobre a terra. Verifica-se que a tônica recai no fato de que Deus passou para o homem a sua autoridade. Mesclada com críticas e elementos de doutrina, esta parte do livro encontra-se relacionada com a parte que enfoca o poder que o homem de Deus possui, por ser homem de Deus. Aproxima-se também dos discursos presentes nas reuniões – “se Deus é poderoso, tu

também és poderoso”. Trabalhar com o poder de Deus, que se expressa na autoridade do homem de Deus é construir um ser de autoridade.

Macedo, para explicitar os elementos desta autoridade, alerta nos tópicos “*Destituindo os Principados*” e “*O Batismo de Fogo*”, para a perseverança e as provações, respectivamente, que o homem de Deus deve possuir e as provações que deve ultrapassar para provar que é efetivamente um homem de Deus. Diz o autor: “*A conquista do homem de Deus depende da sua perseverança ser maior do que a do diabo*” (MACEDO, 1994, p.60). No tópico denominado “*Assumindo Posição*”, Macedo afirma que:

Somos a glória de Deus nesse mundo; se vencemos este mundo com a autoridade que Ele nos deu – Ele será glorificado! Mas se somos fracassados, mesmo com toda a Sua autoridade, então Ele não poderá ser glorificado! Satanás quer justamente isso: impor-nos derrotas para tentar ofuscar o brilho da glória de nosso Senhor Jesus Cristo! E o homem de Deus tem a obrigação moral e espiritual de assumir o domínio total desta terra, especialmente sobre os “répteis que rastejam pela terra”, pois poder e autoridade não lhe faltam (MACEDO, 1994,p.61).

Entendemos que a essência do discurso acima é conflitante com a prática da Universal e com sua pregação. Legitima a prática da Igreja, na medida em que a Universal preconiza a necessidade de ser rica e bem sucedida, porque Deus não quer seguidores fracassados e, por outro lado, esta prática discursiva, uma vez internalizada, funciona como força motivacional para o enfrentamento por parte dos seus crentes e/ou seus adeptos dos problemas de ordem cotidiana, resolvendo suas angústias, pois estabelece mudanças comportamentais que redimensionam suas existências objetiva e subjetivamente.

No que tange “*A visão do homem de Deus*” esta é uma “visão do mundo” sem limitações de fronteiras. É significativo o que diz o autor: “***O homem de Deus tem a visão de Deus! Se Deus quer o mundo, então ele também tem que querer o mundo! Isso não é ser pretensioso, mas sim obediente à palavra de Deus!***” (MACEDO, 1994, p.69)[**grifo do autor**]. Macedo adapta uma concepção bíblica às próprias necessidades da Igreja. Na página de número 68, cita o versículo Bíblico que diz: “*Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura*”(Mc 16:15), o dado significativo é que este versículo é interpretado de forma expansionista, legitimando a conduta desenvolvimentista da Igreja. A visão do homem de Deus, segundo o autor é uma visão universal, de caráter globalizado.

Na conclusão desta parte do texto, o autor frisa que:

- 1) *Deus tem um projeto a realizar para toda a humanidade;*
- 2) *De acordo com esse projeto Ele escolhe o homem certo para executá-lo;*
- 3) *Esse homem escolhido por Deus recebe a Sua autoridade para executar esse projeto. Essa é a visão do homem de Deus: o mundo (MACEDO, 1994, p.69) .*

Outra característica do homem de Deus, relacionada com a sua autoridade, é constante do tópico “ *Ele faz discípulos*”, no sentido da socialização da mensagem de Deus. Macedo afirma: “ *O verdadeiro discípulo faz discípulos*” (MACEDO,1994,p.70) [**grifo do autor**], expressando este preceito a reprodução necessária da herança religiosa, que garante a manutenção de toda e qualquer religião no contexto das sociedades.

Com relação ao tópico intitulado “ *A autoridade da mulher do homem de Deus*”, o autor aponta que a mulher do homem de Deus, não possui a mesma autoridade do seu marido. Seu universo é o do seus filhos e da sua casa, mas ela precisa, juntamente com ele estar unvida, para que o homem de Deus, tenha uma auxiliar. Macedo é específico ao dizer que a autoridade é dada ao marido e não à sua esposa, demonstrando este aspecto novamente, a secundarização do papel da mulher, agora no contexto da própria Igreja. Nos dizeres do autor:

*[...]A esposa do homem de Deus não tem a mesma autoridade do seu marido, embora ela tenha recebido o óleo sobre a sua cabeça, a não ser sobre os seus filhos e sua casa. A sua unção específica é para que o marido tenha uma auxiliar unvida, no mesmo espírito dele. Infelizmente, tem acontecido muito, a mulher do homem de Deus assumir a autoridade de seu marido dentro da Igreja porque pensa que também recebeu a mesma unção dele, o que não é verdade. E por isso tem acontecido os maiores desastres dentro da igreja, porque ao marido foi dada a autoridade não à sua mulher: a função dela é exclusivamente a de **auxilia-lo** e nada mais além disso. Ele não tem o direito de passar a sua autoridade, mesmo que ela seja muito espiritual(p.71)”. Aponta ainda que:“ **A mulher do homem de Deus não tem nenhuma autoridade na igreja! Ela não manda absolutamente nada na igreja! A mulher do homem de Deus somente é mulher de Deus se for submissa a seu marido!** (MACEDO, 1994,p.73)[**grifo do autor**].*

No tópico “ *A liderança do homem de Deus*”, ela é para o autor inquestionável, no campo espiritual. Nos dizeres do autor: “ *Ele jamais pode confundir a liderança espiritual com a liderança física ou material com a de um chefe ou proprietário de uma empresa secular. A obra que ele lidera é de Deus, que é o Único Senhor, e ele, embora com a autoridade espiritual, precisa ter sempre em mente também que ainda assim ele é um servo com maiores responsabilidade que alguns outros servos*”(MACEDO, 1994, p.73).

Diz ainda:

Tem sido muito comum no meio religioso trazer o mesmo espírito de liderança que há no meio empresarial; aquele espírito de imponência administrativa que há entre aqueles que mantêm o poder de decisão nas empresas que apenas visam o lucro financeiro. É o que, infelizmente, tem sido absorvido por muitos líderes espirituais que, justamente por causa disso, têm perdido visão espiritual pela qual foram chamados. É por isso que o espírito do mundo tem entrado na Igreja do Senhor Jesus, pois muitos dos Seus servos têm confundido a autoridade e poder espirituais de servo com autoridade e poder de senhores. Este têm sido a porta aberta de entrada do orgulho e prepotência no seio da Igreja do Senhor Jesus. Muitos homens de Deus têm-se deixado levar pelo espírito do “senhor” deste mundo ao invés de manter a condição de servo do Espírito do Senhor Jesus (MACEDO, 1994, p.73-74).

4.4 Os limites da Unção de Deus

Neste capítulo intitulado “*Os limites da Unção do Homem de Deus*”, a ênfase encontra-se na consideração da unção como resultado do homem de Deus ter ultrapassado a todas as provas pelas quais teria de passar. Neste ponto aparecem atitudes e condutas que são condenadas, não somente dentro do espaço das representações religiosas, mas pela própria sociedade que são os tópicos: a insubmissão, o orgulho e a desobediência.

No que tange a insubmissão, Macedo alerta que os homens e as mulheres de fé, que são escolhidos por Deus para salvar a humanidade, têm como obrigação estar submissos à Palavra de Deus, pois qualquer desobediência a Deus ou à Sua Autoridade, põe em risco todo o plano da salvação. Com relação ao orgulho, estabelece Macedo que os pensamentos de orgulho são obra do diabo, para corromper o coração do homem de Deus. Para o autor, é perigoso atribuir a si méritos que são de Deus, na autoridade que Este delega aos seus servos, porque a autoridade recebida de Deus é para o serviço e a glória exclusivos do Senhor Jesus Cristo. Na parte se refere à desobediência, Macedo enfatiza que se o servo de Deus vive em desobediência à Palavra de Deus, ou à autoridade constituída por Ele, haverá nele, servo de Deus o bloqueio das bênçãos de Deus. Mantém o autor, neste item a mesma concepção constante no item a insubmissão.

4.5 Os limites do homem de Deus

Neste capítulo denominado “*Os limites do homem de Deus*” Macedo, referindo-se ao tópico “A sublimação do homem de Deus”, trabalha com preceitos eminentemente bíblicos, citando Moisés, Elias, Davi, que são utilizados com frequência nas reuniões. Segundo Macedo, Deus espera dos seus servos ações sublimes, elevadas, que demonstrem o que o

Espírito Santo deseja fazer em seus servos e através destes. A grandeza de Deus se manifesta através daqueles que Nele crêem.

No tópico “*O homem de Deus e a comunicação*”, emerge no texto a adequação de histórias bíblicas aos recursos tecnológicos da contemporaneidade, pertencente à concepção do autor e que não são uma visão eminentemente bíblica, como por exemplo: a) o mundo inteiro assistindo pela televisão via satélite aos dez sinais do Egito, o Mar Vermelho se abrindo, diante de cinco bilhões de seres humanos e o maná caindo do céu; b) todos os noticiários do mundo anunciando a grande luta de todos os tempos, Davi x Golias. E todas as emissoras de televisão ocupando-se apenas com este evento. Diz Macedo: “*Imagine quantos povos definitivamente se converteriam ao Deus vivo. Mas todos os eventos do passado podem e devem ser repetidos nos dias atuais, porque o Deus daquela época é o Deus de hoje*” (MACEDO, 1994, p.90). Da mesma forma, esta adequação funciona como fonte legitimadora das estratégias comunicacionais e elevados investimentos em meios de comunicação por parte da Universal, alicerçada na ênfase da utilização dos meios de comunicação como elemento que possibilita uma grande obra de evangelização.

No último tópico deste capítulo final do livro, consta “*A sua renúncia*”, que tem sua tônica no fato de que se o Espírito Santo não agiu na vida do homem de Deus é porque este não foi capaz de exercer a renúncia, a qual significa o esquecimento de si para se encontrar aberto e sensível às manifestações do Espírito Santo. Este aspecto não difere das demais religiões, pois que não há religião que não pregue a renúncia e o sacrifício.

Encontramo-nos diante de uma obra com um discurso permeado por elementos do senso comum que é heterogêneo. Ela se constitui num aglomerado indiscriminado de naturezas diversas, acrítico, imediatista, não ultrapassando as meras aparências e dogmático, cristalizando o entendimento e a prática dos indivíduos. Da mesma forma, evidenciam-se elementos de reprodução dos preconceitos presentes no imaginário coletivo nacional e o texto bíblico vai assumindo um caráter secundário, até mesmo figurativo diante de uma interpretação deste, pessoal e normativa, que a cada elemento novo do texto contradizem as afirmações iniciais do autor. O conteúdo da mensagem da Universal e sua estratégia comunicacional pode ser considerado como um não compromisso com aspectos doutrinários pelos quais realiza sua obra na condição de Igreja. Pelo que se pode observar, o compromisso é dizer o que as pessoas realmente querem ouvir, mesmo que a Bíblia tenha de ser sacrificada em seus ensinamentos.

O que se observa é uma interpretação pessoal por parte do bispo Macedo do texto bíblico, interpretação esta que legitima os silêncios do autor e das posições da Igreja diante das críticas e acusações que lhe são feitas principalmente pelos meios de comunicação de massa. Exemplo claro desta conduta adotada foi sua declaração em uma reunião da Universal em sua sede em São Paulo, veiculado por sua rádio em Porto Alegre, no programa dominical quando diz, com relação a reportagem da revista *Veja* de 3.11.1999: “ *Esta semana falaram de mim de novo. Eles estão lá, mas eu estou aqui, eu continuo aqui! Sim ou não? Estão entendendo?*” E, nada mais foi dito acerca da referida reportagem.

Esta prática textual permite perceber a existência de uma tentativa de solução no campo simbólico das contradições presentes na sociedade, contradições estas que originam a perda de poder e posse e que, conseqüentemente, ativam o desejo de poder e de posse. Observa-se o processo de deslocamento que se realiza da seguinte forma: o destituído de poder e posse no campo da realidade objetiva, se espelha e identifica com o poder de seu Pai Criador, logo o destituído tem em si incorporado imaginária e simbolicamente o poder que almeja. O que se percebe na concepção doutrinária da IURD é haver adaptação em sua prática de preceitos bíblicos para objetivos propriamente profanos. Se objetivamos estabelecer uma relação entre sua ética religiosa e uma ética econômica, encontramos uma relação de reciprocidade, no sentido de que a sua forma de conceber e apresentar a fé cristã, legitima ações não-sacrais como na terminologia de Max Weber. O homem de Deus, internaliza uma mescla de elementos ético-religiosos e comportamentais. O crente e/ou o adepto da Universal reflete em sua subjetividade a prática discursiva adotada pela referida Igreja, que articula e rearticula elementos de conteúdo religioso com elementos da prática cotidiana, não permitindo maiores elaborações e reflexões.

4.6 As reuniões da IURD - a prática – A pregação da postura de humildade ao desafio para com Deus.

Apresentados os aspectos constantes na obra de Macedo, abordaremos agora a prática discursiva da Igreja, nas reuniões, nos programas radiofônicos e televisivos e verificar suas características principais, seus paradoxos e coerências. Enfocamos o livro e agora contrastaremos seu conteúdo com a prática discursiva, iniciando por um primeiro aspecto citado na obra e que ocupa uma posição central no discurso textual da IURD – “A

humildade”. Nas reuniões, nos programas radiofônicos e televisivos que observamos, Macedo claramente afirma: “*Nós temos que fazer um desafio com Deus! Se ele é Deus e se eu cumprir o que está escrito em sua palavra então ele tem que me dar o que eu preciso. Se assim não é, se Ele não fizer o que me prometeu então Ele não é Deus!*”

Consideramos que a atitude de desafio a Deus recorrentemente expressa nos cultos pelos pastores da referida Igreja e pelo seu dirigente máximo, entra em contradição com o que consta no texto como primeira característica do homem de Deus – a sua humildade. Dissociada e contraditória se revela a prática nas reuniões e programas veiculados pela IURD quando se observa que o desafio é antes de tudo realizado para com o próprio Deus. A atitude de desafio para com Deus, evidentemente não é uma atitude que se possa considerar como pautada pela humildade. Essa é uma atitude de cobrança e de ausência de submissão a Ele, conforme é pregado tipicamente pelo cristianismo.

Através do desafio a Deus, o servo se coloca numa atitude de confronto com o seu próprio Senhor, com o seu Criador. Salientamos que nas reuniões da Universal a humildade, virtude que é analisada como básica no texto, porque segundo Macedo (1994) é a que mais caracteriza ao homem de Deus, assume caráter secundário, pois as atitudes valorizadas são as de determinação e de desafio, desafio diante dos problemas da vida e diante do próprio Deus. Verifica-se haver uma dissociação entre o escrito e o dito.

A prática discursiva da pregação do desafio para com Deus, não é contrária em si a estes preceitos doutrinários? Diante do escrito por Macedo, como pode ele afirmar e pregar nas reuniões que: “*Você tem que fazer um desafio com Deus!*” E afirmar que Deus não é Deus se não atender aos pedidos humanos?

Este aspecto permite perguntar: quais as bases de construção da doutrina da Universal? A construção doutrinária estrutura-se por justaposições, tomando-se aspectos bíblicos bem conhecidos e montando uma doutrina, com a qual não há laços de firme compromisso por ocasião do ritual das reuniões e de sua prática discursiva. No texto escrito dá-se ênfase em ser o homem de Deus um autêntico servo, mas a conduta hierarquicamente valorizada nos discursos no contexto das reuniões é oposto a esta determinação doutrinária.

O discurso de servos do Senhor Jesus funciona como legitimador dos próprios empreendimentos da Universal, no sentido de que todo o empreendimento secular a ser

realizado é considerado como para a manutenção da “obra do Senhor Jesus”. Encontramo-nos diante de uma estratégia comunicacional eficientemente elaborada que traz como consequência a legitimação das ações empresariais da Igreja no contexto do campo religioso nacional e internacional. O processo de desenvolvimento da Universal como instituição em pouco mais de 20 anos demonstra o sucesso desta estratégia. Da mesma forma, outra prática discursiva complementar e eficientemente construída é de que Deus não quer servidores fracassados. Relacionando as bênçãos de Deus com o poder econômico que os indivíduos possam adquirir a partir de sua participação e contribuição à Igreja, ela consegue exercer o seu poder de influência, construir seu império e modificar radicalmente o contexto do campo religioso nacional brasileiro.

O vínculo sólido com os aspectos doutrinários na Universal se tornam esmaecidos, obedecendo às determinações dos rituais nos cultos e das próprias necessidades das campanhas por ela efetuadas. Esta é uma característica diferenciadora da Universal, que tem propiciado inúmeras críticas de correntes pentecostais e neopentecostais, porque as determinações doutrinárias bíblicas sofrem na Universal contextualizações e transposições, que dissolvem os vínculos com a própria doutrina cristã. O que parece ser fundamental, na constituição dos aspectos doutrinários da Universal é o significado que ela dá à figura de Deus no contexto de sua prática discursiva. Parece que o Deus da Universal se encontra revestido de profundas características humanas e com Ele o crente e/ou o adepto se relaciona em condições de igualdade.

Encontramo-nos, pois diante de um processo comunicacional e estratégico de revestir a Deus e as coisas de Deus, como a Sua palavra, com características humanas, pois é uma característica da Universal vincular sagrado e profano. Mas, da mesma forma esta mescla realizada se encontra permeada de contradições que se manifestam, porque o compromisso da fiel interpretação da palavra não é exercido e priorizado. O que é significativo é que esta forma de trabalhar a fé cristã tem encontrado eco nos corações e mentes dos segmentos subalternos da população brasileira. É o que estamos tentando analisar com o presente trabalho, buscando investigar aspectos que até agora no que tange à Universal, ainda não foram investigados.

Um outro exemplo de como palavras escritas por Macedo em sua obra, constituem-se como paradoxos no contexto das reuniões, podemos encontrar no discurso proferido pelo pastor João Marcos, da Universal de Porto Alegre, na Júlio de Castilhos, 492, na reunião da

Prosperidade, porque se manifestam como contrárias ao que é estabelecido na obra “*O Perfil do Homem de Deus*”, onde segundo Macedo, o homem de Deus não se preocupa com o que vai comer, beber ou vestir, pois sua vida está nas mãos de Deus e dEle espera o pão-nosso de cada dia (Macedo,1994):

É dom de Deus que você como o melhor. É dom de Deus que você vista a melhor roupa, tenha o melhor carro, a melhor casa. Não é pecado você ter dinheiro. É pecado você ser avarento. Ser apegado ao dinheiro, ser apegado às coisas materiais. Mas quando você busca a Deus, meu amigo, é impossível a tua vida ser amarrada. Não está escrito isto? Buscar a Deus em primeiro lugar? E as demais coisas vos serão dadas(...)” Adiante:” *A semana que vem, você vai ficar de pé a cerimônia inteira, porque eu vou encher esta igreja de carro (quem trouxe a chave do carro?) logo, logo você vai encostar o carro ali na frente. Tá ligado ou não? É dom de Deus que o homem seja rico, só que tem gente que nem dá para falar, por que? Porque falta visão.*” Mais adiante com base no versículo bíblico cita Salomão e diz: “ *É melhor a morte do que viver na miséria. É melhor nem ter nascido do que viver a vida inteira sem gozar a vida, sem ter aquela televisão, aquele televisor de 30, de 50 polegadas. Aquela enorme televisão na sala, com um banquinho para botar os pés, com aquele sofá que deita para o teto, para trás. Já imaginou isso? Ai, do outro lado, uma piscina quente. Ai, aperta um botãozinho, abre o teto e você vê as estrelas. Ah! do outro lado uma geladeira para tomar uma água, um refrigerante. Quem está entendendo? Aperta um botãozinho a cama gira, abaixa, gira para lá, gira para cá. Colchão de água, o carpete parece que você pisa num algodão. Você já pensou nisso? Quem já pensou nisso? Ah! pastor João Marcos isto é muito para mim. O aborto seria melhor do que não poder comprar as coisas. Eu vou dar isso pra você. Quem está entendendo? Você pode! Deus chamou você aqui para ser cabeça, Deus chamou você aqui para você mandar e não ser mandado, você nasceu para ser rico. Seu Pai é pobre, heim? Se Deus fosse um pai pobre, é pobre. Papai negro. Você tem que ter esta visão. O Deus que está invocando é o Deus, dono de tudo. Ele é dono de tudo que está aqui, amigo. E quando você têm uma aliança com Ele, você faz o voto com Ele, Deus fica na obrigação de honrar a sua fé! Você sabia disso? Quando você dá o seu tudo, Deus fica na obrigação de honrar você. Quem está disposto a dar o seu tudo? Fica de pé, que você vai dizer para Deus: ouve Senhor, muda a minha vida ou então, a morte será melhor [...]*

Comparando as palavras constantes na obra e as palavras ditas no contexto da reunião, verifica-se que são paradoxais e confrontantes, uma nega a outra em sua essência. Como podemos explicar o paradoxo existente entre o texto e o discurso? Consideramos que a Universal no contexto das reuniões adota como estratégia comunicacional uma prática discursiva que se encontra latente em seu público específico e por esta razão se dá a dissociação entre a linguagem textual e a oral. A diferenciação do discurso presente na obra e do discurso proferido nas reuniões, encontra-se relacionada com adequação do discurso à expectativa de acesso aos bens materiais e simbólicos a serem consumidos pelo público alvo da Universal, demonstrando este aspecto que o maior compromisso da Igreja, não se encontra relacionado com a construção de uma prática discursiva plena de coerência, mas sim com a adequação de seu discurso às necessidades de seus crentes e/ou de adeptos. O predominante é o verbo enquanto palavra dita e não o textual, mesmo que Bíblico, pois este é ressignificado em um discurso verbal que se nutre de uma interpretação pessoal de Macedo, que envolve

elementos e desejos presentes na realidade cotidiana de indivíduos e grupos ao qual este discurso se destina.

Pode-se sugerir que a linguagem textual do despojamento, presente na obra de Macedo analisada, quando direcionada para os excluídos dos benefícios sociais possivelmente não funcionaria como força motivacional para as adesões e as contribuições à Igreja. Consideramos que, o pastor, na reunião trabalha com o que todos na sociedade desejam, principalmente o aumento da capacidade de consumo e relaciona-o com as bênçãos e o poder de Deus. Esta estratégia comunicacional permite seduzir indivíduos e grupos e vinculá-los em seu desejo de posse à Igreja através da sugestão.

No contexto das reuniões da Universal, o trabalho de motivação se alicerça através da capacidade de persuasão dos pastores, que possui nas carências materiais e simbólicas de seu público alvo a força motriz para o convencimento de que a proposta da Igreja é a única verdadeira e assim, permite estabelecer os vínculos necessários às ofertas e contribuições. Como contraponto a uma vida de carências, a mensagem da Universal é uma mensagem de ânimo e coragem aos seus ouvintes. É uma mensagem que estabelece o reencontro com a autovalorização. Sua tônica está em buscar oportunizar o reconstituir no indivíduo de forma subjetiva a posse de um poder, que antes do contato com a Igreja era inexistente. Este é o significado psicossocial das palavras ditas pela IURD como *fortes: você pode, você é vencedor, você conquistará tudo o que deseja*, buscando fazer com que as pessoas ao término das reuniões encaminhem-se para suas casas com mais força para o enfrentamento dos revezes cotidianos.

Neste sentido, a palavra tem poder de cura num processo alternativo que se dá do exterior para o interior através da internalização, demonstrando a existência de uma prática religiosa que se oferece como terapêutica alternativa para os segmentos subalternos da população brasileira. Destaque-se que esta prática é repleta de elementos de uma cultura do pensamento positivo norte-americana, transplantada para a cultura brasileira nos enunciados: querer é poder, você pode mudar o mundo mudando seus pensamentos, mude sua vida pelo poder do pensamento positivo. É freqüente nas reuniões da Universal ouvir-se: *“Só você pode mudar a sua vida. Você tem que determinar esta mudança na sua vida. Você pode se curar, se libertar de todos os vícios, ser uma nova pessoa, basta você querer. Entregue seu coração para Jesus e Ele operará um milagre em sua vida. Mas você tem que determinar. Você tem que querer”*.

A Universal se caracteriza por não possuir uma confissão de fé explícita (11), que possibilite um compromisso paroquial. Sua forma de apresentar a fé cristã, trabalha com versículos bíblicos articulando-os como elementos secundários nos contextos das reuniões, ou seja, como elementos legitimadores das palavras dos pastores, especialmente no segundo momento das reuniões, o momento das solicitações das ofertas e dízimos. Esses aspectos são duramente condenados pelas igrejas tradicionais e históricas.

Por ocasião do programa radiofônico de 2 de maio de 2000, constatamos, por exemplo, haver num programa de duas horas de duração, somente três referências a textos bíblicos (12) sendo todos tratados de forma superficial e com base em uma interpretação pessoal de Macedo, que legitimam suas argumentações. Se recordamos que a mesma estratégia foi verificada anteriormente na análise do livro de Macedo, pode-se sugerir que este aspecto demonstra a utilização descompromissada do texto bíblico e o não compromisso doutrinário da Igreja Universal do Reino de Deus.

No âmbito das reuniões da Universal, existem praticamente dois momentos: o da emoção, do êxtase religioso e o da solicitação das ofertas, contribuições e dízimos. Na busca do que poderia ser considerado nos termos de Bauman (1999) da vivência de uma experiência máxima, claramente emocional, o pensamento e a própria capacidade de discernimento dos indivíduos, no contexto das reuniões fica como que limitado à ação dramática, rápida expressa pela atuação do pastor-comunicador. A emoção funciona como o elemento facilitador do encontro do êxtase religioso, ou seja, como o elemento que aciona no imaginário a busca da realização dos desejos e dando vazão ao inconsciente, como uma capacidade de sonhar em estado de vigília, como forma de manutenção da esperança (13).

Este elemento emocional, está no contexto do campo religioso nacional brasileiro, relacionado com o componente mágico do imaginário coletivo que vai permitir as mensagens de esperança, na medida em que este mesmo componente age por meios simbólicos sobre coisas e seres produzindo efeitos extraordinários, os quais para indivíduos e grupos representam o conforto. Macedo, ao estabelecer como regra disciplinadora da conduta do homem de Deus - não deixar-se levar por suas emoções - constrói um dos pólos de um outro elemento contraditório significativo da Universal – a ausência de vínculos estreitos entre os padrões comportamentais da não emocionalidade estabelecidos e priorizados na linguagem textual e a prática discursiva emocional dos crentes e/ou adeptos da Igreja. Se, por um lado, o

homem de Deus não pode se deixar levar pela emoção, por outro lado, este mesmo homem é no contexto das reuniões motivado e estimulado a viver a mais extrema experiência emocional. Este aspecto que demonstra dissociação, também denota que a grande aposta da Universal, não se encontra no consumo de suas publicações, porque se assim fosse este aspecto apareceria claramente como fonte de elevada confusão quanto à conduta adequada ao homem de Deus. Da mesma forma, considerando-se que a Universal busca se adequar, busca estar adstrita às necessidades de seu público alvo, parece que este pode ser caracterizado como possuindo uma personalidade individual e grupal de caráter dissociado e regressivo.

Entendemos ser necessário à Universal como garantia de sua evolução, desenvolvimento e sobrevivência no campo religioso nacional e internacional o estímulo à emoção que o discurso textual condena. Este é um dos elementos que fazem com que a Universal apresente traços controversos que a manterão como objeto de estudo por longo período. Outro elemento significativo e conflitante entre o textual e a prática da Universal, refere-se ao fato de que esta condena a posturas e condutas radicais constante no livro de Macedo. Se o livro prega a tolerância, a prática da IURD tem reavivado a intolerância religiosa no contexto do campo religioso nacional brasileiro. O episódio do “chute na Santa”, em um programa de televisão, quando um bispo chutou a imagem da Padroeira do Brasil, a demonização das religiões afro, demonstram uma postura marcada pela intolerância, conflitante com o texto da obra, objeto de investigação desta dissertação.

Um outro ponto que merece atenção, pois também permite verificar a distancia entre o texto da obra e as práticas nas reuniões, é a questão da formação do homem de Deus, que se faz pela sua fidelidade à Palavra de Deus e pelo seu coração. A Universal, nas palavras de seu dirigente máximo é coerente na sua visão utilitarista do conhecimento intelectual. No programa radiofônico do dia 2 de maio de 2000, Macedo diz o seguinte:

[...]Então você, como é um ser inteligente, como somos todos inteligentes, uns são mais, outros são menos, mas todos somos inteligentes e podem e tem o direito de escolher o que melhor lhe convier. Então, se eu sou uma pessoa inteligente e Deus me deu esta inteligência você também é. Então eu tenho um gosto e você outro e cada um de nós tem seu próprio gosto. Eu quero plantar banana porque eu gosto muito de banana, mas você gosta de laranja e você vai plantar laranja. Por que você escolheu plantar laranja? Por que o seu intelecto, a sua inteligência deu informações ou trouxe informações para o seu ser – o seu gosto por laranja. Sim, ou não? (as pessoas respondem em uníssono- sim) O meu ser gosta de banana, então eu vou plantar banana, ora se eu planto banana, então eu vou plantar banana, ora se eu planto a palavra do Senhor Jesus na minha vida, se eu pratico esta palavra, eu sei que para praticá-la eu preciso renunciar a minha vontade, eu preciso renunciar os meus próprios desejos, as minhas próprias inclinações, porque a inclinação da minha carne, isto é, da minha vontade é

sempre para o mal, a sua inclinação é sempre para o mal. Você pode ser a pessoa mais perfeita, mas você sempre tem uma inclinação para o mal [...].

Ainda:

[...]as pessoas pegam os jornais desse mundo, a literatura desse mundo, os grandes escritores desse mundo que escrevem fantasias, que escrevem com uma série de pensamentos dele e, quando você lê esses artigos, esses livros, o que você está fazendo? Você está bebendo. De quem? Do espírito dessas pessoas. Sim ou não? Então eu pego o livro de um maluco, de um sujeito que foi maluco e porque foi maluco ele faz sucesso. Então eu pego o livro de um maluco e começo a ver – “poxa”, mas isso aqui é incrível, extraordinário, “poxa” vida, que coisa! Então eu bebo do espírito do maluco. Sim ou não? O que eu vou... O que vai acontecer comigo no futuro, heim? O que, heim gente? Se você ouve a minha voz, você bebe do meu espírito, certo? O que você quer? [...]. (14)

A estratégia de não priorizar o desenvolvimento intelectual das pessoas adeptas e/ou dos crentes da Universal, obedece a um elemento lógico até mesmo em termos comunicacionais – o fechamento das possibilidades de questionamento das condutas adotadas pela Igreja Universal, através de seus pastores e dirigentes, possibilitando ao crente e/ou o adepto a fácil internalização da prática discursiva e, portanto, garantindo a sobrevivência da Universal como instituição. A partir desta postura, mantém-se o crente e/ou o adepto, na condição de leigo, no sentido de alheio a um assunto.

O homem de Deus deve sempre ser um modelo a ser seguido, no que diz respeito ao exemplo que ele deve dar. Macedo em sua obra diz: *“O homem de Deus vive aquilo que prega porque prega aquilo que vive”*. Observa-se quanto a este aspecto diferenças que se estabelecem e que estamos apontando, diante do que se encontra escrito na obra de Macedo e do que é pregado nas reuniões. Podemos verificar que aspectos doutrinários não são a fonte originária da prática da Universal, mas sim a utilização de aspectos das determinações objetivas do contexto social e das determinações subjetivas das crises existenciais dos seus crentes e/ou dos adeptos o que faz com que o compromisso com a doutrina seja frágil.

No programa radiofônico do dia 2 de maio de 2000, já citado, Macedo menciona que:

[...]Nós falamos aquilo que está escrito na unção do Espírito Santo, então, damos para você beber aquilo que Deus nos tem dado, mesmo assim você tem que conferir com a palavra de Deus, se realmente aquilo que eu estou falando está de acordo com o que está escrito. Amem? Porque você não é uma pessoa estúpida. É, ou não é? Compreende o que eu estou falando? Sim ou não? [...].

Estas palavras ditas no contexto do programa radiofônico não são contraditórias, ocorre que o dirigente e os pastores da Universal, construíram em sua prática discursiva e não discursiva a figura do pastor, figura esta que possui força absoluta e, portanto, inquestionável. E, é um modelo a ser seguido, um padrão comportamental valorizado. A partir desta posição o pastor pode solicitar com absoluta tranquilidade que os crentes e/ou os adeptos verifiquem as palavras da Bíblia, ou digam: "Não confie nos homens, nem mesmo em mim, somente em Deus".

Tomando estas considerações em seu conjunto, podemos apresentá-las em um quadro explicativo (Figura 4) na página seguinte, que sinaliza os principais paradoxos da teoria e prática da IURD. Estes paradoxos operam de forma não consciente, encobertos que estão no emaranhado das emocionalidades e na prática discursiva do aqui e do agora da IURD, em franco contraste com o que se apresenta codificado na obra de Macedo. O principal efeito destes paradoxos é que eles mantêm o crente e/ou o adepto na condição de leigo, alheio a sua doutrina religiosa. Estes mesmos paradoxos não podem ser percebidos por uma personalidade individual e grupal regressiva e por isso a condição de leigo se mantém.

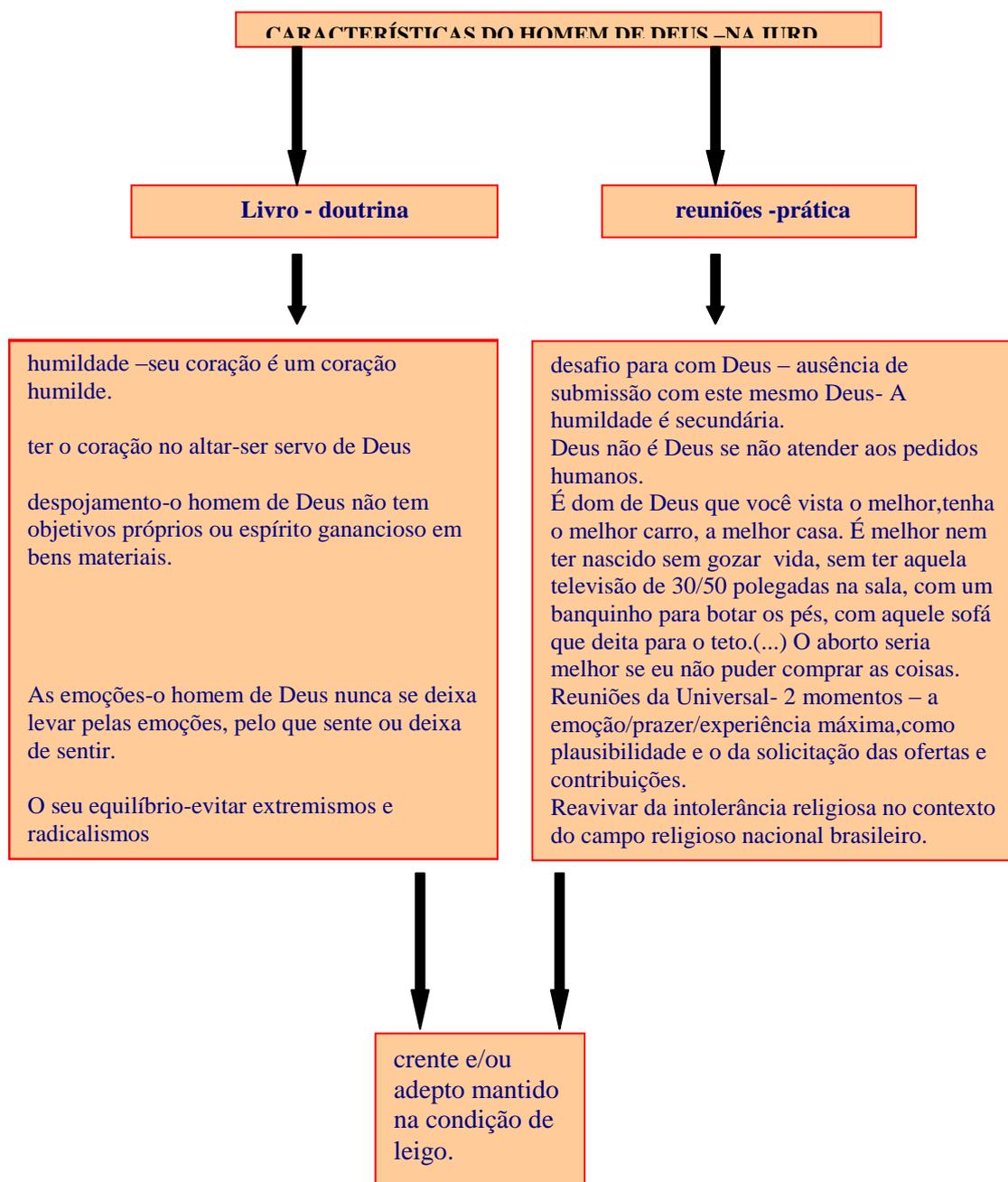


Figura 4: Paradoxos entre a doutrina e a prática na Igreja Universal do Reino de Deus

4.7 Síntese dos aspectos fundamentais da abordagem sobre a linguagem textual e a prática discursiva da Igreja Universal do Reino de Deus.

O traço marcante do homem de Deus, conforme concebemos, é constituído a partir de uma prática discursiva abrangente, mesclando aspectos bíblicos e aspectos do senso comum, sendo que estes são fortalecidos na relação de interdependência entre uma linguagem religiosa

e uma concepção acrítica da realidade a que estão submetidos indivíduos e grupos. Fato este que possibilita a rápida internalização dos ensinamentos na medida em que são pertencentes às concepções já existentes no contexto do imaginário coletivo, favorecendo a modificação das condutas e a padronização dos comportamentos, que por sua vez, obedece às determinações do contexto das necessidades objetivas e subjetivas, elemento da estratégia comunicacional da Universal e fator significativo da adesão a ela, principalmente por parte dos segmentos subalternos da população brasileira.

A força da Universal, encontra-se alicerçada, em freqüentes fugas de aspectos doutrinários em direção ao senso comum, aspecto que nos permite perceber que não encontramos na Universal uma doutrina explícita, mas implícita, fortemente regida pelas concepções pessoais e interpretações sobre preceitos bíblicos de Macedo e demais pastores, seguindo a determinação de que é necessário dizer o que o “povo” quer ouvir. O ponto central pelo qual a palavra da Universal, expressa pelo seu dirigente, bispo Edir Macedo e seus pastores consegue obter respostas de significativo contingente da sociedade brasileira está no fato de se encontrarem os conteúdos de sua prática discursiva alicerçada em elementos do imaginário coletivo e em ilusões nascidas do desejo irrealizado de indivíduos e grupos destituídos da posse no campo da realidade objetiva. Fatores estes que funcionam como força motivadora de buscas que permitem a conciliação com a imagem que é exigida destes mesmos indivíduos e grupos objetiva e subjetivamente.

Um elemento significativo da constituição ou construção do traço psicossociológico marcante do homem de Deus, o mesmo que crentes e/ou os adeptos da Igreja Universal do Reino de Deus, é o de que este é um consumidor voraz de bens materiais e simbólicos, objetivando reconstituir-se como sujeito, reencontrar um sentido plausível do mundo e da vida e reencontrar o seu lugar no espaço de um contexto social excludente, mas ao mesmo tempo - e este é um outro dado significativo - rege-se por uma concepção acrítica da realidade que o envolve. É no campo da busca da satisfação imediata e plena de seus desejos que se encontra a força motivacional de suas ações, aspecto que demonstra o caráter regressivo de seu procedimento. Este procedimento tem como força motriz o fato destes indivíduos e grupos se encontrarem originalmente no universo das necessidades objetivas e subjetivas não satisfeitas. Parece que no contexto da obra de Macedo estes elementos são assumidos uma vez que esta apresenta contradições sem que exista um mínimo cuidado para evitá-las, como que apostando na acriticidade de seus leitores.

A forma como está construída a obra objeto do presente capítulo, não se sustentando por princípios doutrinários consistentes, mas fundamentalmente pelas concepções e interpretações de seu autor, permite-nos constatar que o perfil do crente e/ou do adepto da Universal é resultado da prática discursiva da Igreja em sua oralidade em termos da utilização das estratégias comunicacionais, as quais internalizadas motivam a reestruturação de hábitos de vida e de conduta.

É no espaço da carência que a estratégia comunicacional se solidifica, não elucidando e dirimindo substancialmente confusões no espaço das subjetividades. Os crentes e/ou os adeptos da Universal são personalidades acríticas, e por assim serem, são facilmente manipuláveis por uma prática discursiva que na forma como é realizada nos cultos e mesmo na obra escrita é desqualificadora, na medida em que prioriza elementos do senso comum desconsiderando indivíduos e grupos como capazes de compreender através de uma linguagem mais elaborada. A desqualificação a qual nos referimos está relacionada com os conteúdos da prática discursiva, nas palavras ditas, expressando argumentos soltos que se tornam compatíveis com a ocasião. O mesmo ocorre no contexto da linguagem textual, conforme procuramos demonstrar. Ora, dizendo respeito e incorporando a preceitos doutrinários presentes em todas as denominações religiosas, ora a interpretações marcadas por elementos do imaginário coletivo por parte do autor.

Outro elemento significativo da estratégia da IURD é o fato de o pastor funcionar para os crentes e/ou os adeptos como o ser mais importante no qual os mesmos devem se espelhar e se verem refletidos. É o poder de persuasão do pastor, a força motivacional da constituição subjetiva do crente e/ou do adepto, força pela qual ele deve modificar sua conduta e padrões comportamentais. O elemento paradoxal mais marcante que constatamos no contexto da Igreja Universal do Reino de Deus, encontra-se no fato de que na palavra escrita existe a negação da emocionalidade, enquanto que na palavra dita no contexto das reuniões há a manifestação e a priorização da emoção, que não obedece a racionalizações, mas aos estados de humor. A Igreja Universal do Reino de Deus com sua doutrina implícita, ora coerente, ora conflitante e paradoxal tem demonstrado em seu desenvolvimento, que o real perfil do homem de Deus se estabelece no contexto da impossibilidade da ordem e da ambivalência que desta se origina, na medida em que os aspectos claramente paradoxais não podem ser vistos por seus crentes e/ou por seus adeptos. Se assim não fosse a Universal não teria influência no contexto do campo religioso nacional brasileiro. Apostando na acriticidade

de seus crentes e/ou seus adeptos, aposta nos seres dissociados que o são diante da insuportabilidade de suas existências objetivas e subjetivas. A Universal consegue seu sucesso porque se dirige a indivíduos e grupos com personalidade frágil, com pouca tolerância às frustrações, com personalidade primária, regressiva, infantil.

NOTAS

1) Maria das Dores Campos Machado afirma que: “Definidas como estruturas mediadoras entre o domínio público e o privado, a religião e a família nas sociedades ocidentais fornecem uma base social que se pretende segura para a atuação do indivíduo no “turbulento mundo criado pela modernidade capitalista”(ibid). O vínculo entre estas duas instituições e o sistema é de dependência recíproca, constituindo ameaças à família burguesa, aos valores religiosos e ao próprio capitalismo, à medida que destroem “o conjunto social no qual os indivíduos voltados para os empreendimentos podem emergir” (MACHADO, 1996, p.32).

2) Em nossas observações sistemáticas de campo obtivemos a seguinte informação de uma senhora que frequenta a Universal há mais de cinco anos: “*Meu marido é contra que eu esteja na Igreja e faça minhas ofertas e contribua com o dízimo. Faço tudo em segredo, pois se ele souber não vai mais me dar dinheiro, tão contra ele é. Mas Deus vai me ajudar a convencê-lo e ele vai vir. Eu vou dobrar ele*”.

3) -O ato de herdar, segundo Pierre Bourdieu é significativo: “Os herdeiros que, aceitando herdar, portanto serem herdados pela herança, conseguem apropriar-se dela (o politécnico filho de politécnico ou o metalúrgico filho de metalúrgico) escapam às antinomias da sucessão. O pai burguês que quer para seu filho o que ele tem e o que ele próprio é pode se reconhecer completamente nesse alter ego que ele produziu, reprodução do idêntico daquilo que ele é e ratificação da qualidade de sua própria identidade social. Ocorre o mesmo com o filho” (BOURDIEU, 1997, p.9).

5) Aponta Macedo: “[...] Por essa razão, o coração tem que ser despojado de qualquer sentimento egoísta, orgulhoso ou arrogante para que então ele possa estar apto para ouvir a voz de Deus” (MACEDO, 1994, p.30).

6) -Na página 30 Edir Macedo aponta que: “Somente o Espírito de Deus pode guiar o homem segundo a vontade do próprio Deus; é Ele Quem conduz o homem até o Senhor Jesus; é Ele Quem apresenta para as pessoas o Senhor Jesus, Quem revela para o perdido o Salvador, Quem inspira, Quem consola, enfim, Quem efetua através dos Seus servos toda a obra de redenção da humanidade, pois a Ele é incumbida a tarefa de convencer o homem do pecado, da justiça e do juízo. E tudo isso somente é possível quanto o homem tem ouvidos para ouvir ou coração para entender a Sua Voz, pois é justamente no coração do homem que Ele trabalha. Mas se esse coração não for humilde para ouvir a Sua voz e obedecê-la então como Ele poderá agir? Aí está a razão porque muitos têm buscado o batismo com o Espírito Santo e não têm recebido! O coração deles está cheio de si mesmo, preso ao orgulho, preso à parentela ou então preso aos desafios desse mundo”.

7) Diz o autor: “A palavra quando sai da boca de Deus, ou quando é inspirada por Deus, sempre produz fé, ânimo, coragem, força, enfim, **vida!**” (idem, 1994, p.:33) [**grifo do autor**].

8) - Afirma Edir Macedo: “O Senhor Jesus era a imagem do Seu Pai, e o homem de Deus também tem que ser a imagem de seu Pai aqui, nesse mundo! Deus não vai enviar anjos para dar testemunho da ressurreição de Seu Filho Jesus, não! Ele somente tem a nós Seus seguidores fiéis para fazer essa grande obra. Por outro lado, o mundo cobra do homem de Deus a imagem de Deus! Eu sei que isso é humanamente impossível, mas não para Deus, pois o Seu Santo Espírito foi-nos dado justamente com esse objetivo. Portanto, o procedimento do homem de Deus tem que estar adequado com o procedimento dAquele que o escolheu” (idem, p. 42-43).

9) -Jo 14:9 : “Disse-lhe Jesus: Filipe, há tanto tempo estou convosco, e não me tens conhecido? Quem me vê a mim vê o Pai; como dizes tu: Mostra-nos o Pai?”.

10) Nos dizeres do autor: “O diabo, não podendo estar em todos os lugares pois não é onipresente como Deus, então ele torna possível estar presente em todos os lugares através desse vinho: nas livrarias e bancas de jornais, em cada consultório médico ou dentário, em todos os escritórios de todas as empresas do mundo; nas fábricas, no comércio, nas ruas e estradas em outdoors, em todos os aeroportos e aviões, nos ônibus, táxis, enfim, em qualquer beco ou canto das cidades, além dos já famosos meios de comunicação de massa, como rádio e principalmente tevê que até já fazem parte da família moderna. Esse vinho é a farta comunicação literária que, em meio aos assuntos dos mais diversos, sempre têm espaço para levar mensagens sutis, diabólicas e mortíferas,

a fim de deixar a humanidade totalmente embriagada e perdida. Essas mensagens sempre têm no seu bojo o sexo, o cigarro e bebida alcoólica, além de filosofias sutis de descrença na Palavra de Deus. Não obstante as propagandas de cigarros terem uma advertência médica, com respeito aos malefícios à saúde, ainda assim, a consciência humana está tão embriagada pelo vinho diabólico que não consegue enxergar o seu perigo” (idem, 1994, p.48-49).

11) Igreja Universal do Reino de Deus. Sua Teologia e sua Prática. Cambuci, São Paulo. Editora Cultura Cristã, 1997. Edição da Comissão Permanente de Doutrina da Igreja Presbiteriana do Brasil.

12) Os referenciais bíblicos utilizados, no referido programa radiofônico foram João, capítulo 10, versículo 10; Provérbios, capítulo 3, versículo 9 e Malaquias, capítulo 3, versículo 10.

13) Nos dizeres de Campos: “A imaginação em estado de vigília possui um enorme potencial inovador que os sonhos noturnos não têm, dado à vinculação destes últimos com o passado. A atividade de sonhar com os olhos abertos, abre as portas para um mundo metamorfoseado, podendo significar a condensação do imaginário e a transformação daquele momento num espaço aberto para um jogo, potencialmente capaz de alterar até mesmo as “determinações sociais”. O sonho e o devaneio, desempenham a função que introduz num meio estranho, coisas novas, impossíveis de captação, através da lógica racionalizadora” (CAMPOS, 1999, p.435).

14) Observe-se que o conhecimento adquirido, que o desenvolvimento intelectual é concebido na Universal somente enquanto instrumento que proporcione a estabilidade financeira. Foi o que pudemos verificar no contexto das reuniões da Universal e pelo depoimento de um de seus crentes, quando perguntou-me porque eu estava anotando algumas coisas, e eu lhe disse que era para estudar, prontamente ele me disse: *para que estudar? Deus dá tudo o que a gente precisa! O pastor não gosta destas coisas, se o pastor ver que tu estás anotando ele não vai gostar!* Perguntei-lhe se a Universal não tinha cursos bíblicos, ele disse: *não, para que se o pastor já nos dá a palavra de Deus e Deus nos dá tudo?*

5. A PALAVRA DO CRENTE E/OU DO ADEPTO DA IURD EM SUA BUSCA POR UMA PLAUSIBILIDADE RELIGIOSA DO MUNDO

No capítulo anterior, enfocamos a obra de Edir Macedo *O Perfil do Homem de Deus* e contrastamos a palavra escrita com o discurso empregado nas reuniões da IURD; verificando e analisando paradoxos e coerências. Neste momento da presente dissertação, o enfoque recai sobre a palavra do crente e/ou do adepto da Igreja Universal do Reino de Deus, o qual busca uma estrutura de plausibilidade religiosa do mundo. Esta estrutura se expressa em representações ético-religiosas, a partir das quais se constroem repertórios de ações individuais e coletivas, que lhes permitiriam a reposição em suas vidas ou em sua realidade objetiva e subjetiva de um mínimo de ordem, evitando-se uma vida dominada pelo acaso. Destaque-se que consideramos que o mínimo de ordem buscado, é sempre marcado pela ambivalência, como a definimos anteriormente, seguindo Bauman (1999) e que no capítulo seguinte será abordado com maiores detalhes.

O trabalho que realizamos até aqui, apresentou duas faces do fenômeno religioso iurdiano: as características da Igreja Universal do Reino de Deus e os padrões morais prescritos aos seus crentes e adeptos. Neste capítulo, abordamos através de depoimentos a palavra do crente e/ou do adepto, objetivando verificar os elementos motivacionais subjetivos de adesão à IURD e as determinações das mudanças das representações de seus próprios padrões comportamentais. Os exemplos constantes desta dissertação, originários de entrevistas por nós realizadas, de depoimentos obtidos através da observação e acompanhamento dos programas da Igreja Universal nos meios de comunicação e de depoimentos constantes em pesquisas sobre a IURD, são significativos. Esses depoimentos permitem aprofundar a análise dos elementos subjetivos típicos dos crentes e/ou dos adeptos da IURD apresentados por nós no capítulo três.

Cabe ressaltar que não se trata de verificar a veracidade ou não dos depoimentos, pois pelas entrevistas se percebe o que o crente e/ou o adepto da Universal vê e sente como verdadeiro em sua vida. Ao mesmo tempo, destaca-se que se os depoimentos que são dados nos programas de rádio e televisão da IURD podem ou tendem a parecer encenações, eles devem ser tomados inicialmente como a forma “verdadeira” da construção das estratégias comunicacionais adotadas pela Igreja, em sua prática discursiva e não-discursiva, as quais internalizadas em seus conteúdos, permitem que o fiel pense dar um norte a sua vida. As

questões fundamentais parecem ser: Qual a mensagem da Universal? Por que a Universal diz exatamente o que seus crentes e/ou adeptos querem ouvir? Por que a mensagem paradoxal da IURD encontra eco junto aos segmentos subalternos da sociedade brasileira? Na busca de respostas a estas questões, selecionamos alguns depoimentos, os quais não fogem de um denominador comum no contexto da Universal.

5.1 A palavra do crente e/ou do adepto, seu testemunho e a internalização da prática discursiva da IURD

Adotamos como procedimento trabalhar inicialmente com os depoimentos constantes nos programas da Universal, principalmente os veiculados pela Rede Record de Televisão e os depoimentos presentes em pesquisas sobre a IURD, dando ênfase aos trabalhos de Campos (1999) e de Bonfatti (2000) e, num segundo momento, aos depoimentos colhidos por nós. Aqui iniciamos os depoimentos veiculados pela Universal, que configuram sua estratégia comunicacional e que serão aceitos por nós por assim o serem. Este primeiro depoimento selecionado possui duas especificidades: primeira – foi gravado do programa “Palavra de Vida” (26.07.1997), da Rede Record de Televisão e, segunda – em sua observação verificou-se um forte caráter, que podemos denominar de atemporal no depoimento do crente. O entrevistado é de nacionalidade argentina, estando no Brasil há dez anos. O pastor lhe pergunta há quanto tempo ele está na Igreja: ele declara estar **há três anos [grifo nosso]** na Igreja. Declara ainda, que antes de entrar para a Igreja era viciado em drogas e possuía todos os problemas que um viciado possui. Afirma que não tinha nada, que sua vida era derrotada. Usava cocaína e maconha e que tudo que ganhava era para gastar no consumo de drogas. Repete que sua vida estava arrasada e que não possuía nada. Afirma que financeira e familiarmente sua reputação era muito ruim. Diz: “[...] *eu queria uma solução, mas não tinha*”.

Casou-se antes de entrar na Igreja Universal e, disse que: “[...] *eu não era bem liberto ainda e o casamento tinha problemas, eu pensava em separação*”. Sua esposa Adriana, também foi entrevistada pelo pastor. Ela afirmou que:

“[...] por causa das brigas é que eu ia para a Igreja Universal. Ele usava drogas e álcool. Não tínhamos nada dentro de casa e morávamos de favor. O apartamento que a gente tinha, a gente perdeu. Perdemos tudo, não tínhamos mais nada. Comecei a freqüentar a Corrente da

Família todas as quintas-feiras na Igreja. Deus mudou a nossa vida a partir da Universal. Hoje a gente tem a nossa casa própria, ele tem o próprio negócio dele. Deus nos libertou” (Depoimento número 1)”.

Novamente o pastor interrogou: “*há quanto tempo você (cita o nome) está longe das drogas?* O entrevistado responde: “*há seis anos*”[grifo nosso]. Note-se que o entrevistado havia declarado que entrara na Igreja há três anos.

Os dois depoimentos selecionados a seguir, são do programa da Igreja Universal, datado de 29 de dezembro de 1996, da Rede Record de Televisão, no qual se encontravam presentes o bispo Macedo e outros dirigentes da Universal, realizado em função da estada de Macedo no Brasil (1), respondendo às perguntas dos telespectadores ao vivo. Estes depoimentos intrigaram-nos e a eles voltamos por várias vezes, porque nos pareceram tratar da mesma pessoa, considerando-se aspectos comuns do discurso e do próprio tom de voz. Muito mais semelhanças do que diferenças pudemos constatar. Tomamos o cuidado de gravarmos um após o outro e ouvi-los simultaneamente (a fita de vídeo e o gravador), bem como verificar as paráfrases adotadas, como por exemplo: *não sei por que/ como que; eu gostaria de saber/como você me explica; o que eu tenho que fazer/por que eu sofro tanto*. As expressões “*por quê?*” e “*porque*”, repetem-se. Os depoimentos deram-se por telefone.

Nuances no depoimento da que se diz Cecília foram apresentadas, como por exemplo, carregar no erre e maior tranquilidade, bem como há momentos em que esta depoente apresenta “esquecer-se” de dar ênfase ao estilo paulista de falar. As nuances apresentadas parecem sucumbir quando os depoimentos possuem na demonstração de sofrimento ou dramatização do discurso igualdade nas vozes.

Se é observada a tônica dos discursos apresentados pelas ditas depoentes, observe-se que ambos são inquisições ao bispo Macedo, originando dele, guardadas as variações das narrativas a mesma resposta, como que fornecendo a Macedo, a “deixa” em linguagem teatral, para a sua manifestação, ou seja, o desafio para com Deus e a lógica da realização deste desafio, que se apresenta por ser a Igreja Universal do Reino de Deus, uma Igreja de resultados, porque “nela as coisas tem que acontecer”. Inicia-se, o que podemos considerar como estratégia comunicacional da Universal, por uma mulher que se diz muito conhecida na cidade de Brasília por ser jornalista e psicóloga e que por essa razão não quis declinar seu nome, sendo isto aceito com tranquilidade e aquiescência por parte do bispo Macedo. Disse ela:

“Como você me explica[...] Eu tenho grande admiração por você e acompanhei todas as provas que você passou. Eu sigo muito a sua vida... Eu frequentei diversas igrejas inclusive no Paraná, eu sou jornalista e sou psicóloga. Eu oro muito em casa e eu vi você falando:” como que pais que dão mau exemplo podem ter bons filhos?” Como que essas igrejas com várias denominações, eu não estou falando da Universal, a minha filha andou na Universal. Eu não frequento a Igreja, eu me ausentei da igreja pela hipocrisia de diversos pastores. Aqui em Brasília, por exemplo, tem uma igreja que se você tiver muito dinheiro o pastor vai na sua casa e ora por você, mas se você é humilde, ele não vai orar. Então a minha pergunta é... porque eu acho você um homem de Deus, abençoado e gostaria de dizer para você que eu tenho uma tristeza muito grande no coração. Eu tenho três filhas, sem pai e sofro tanto, tanto, tanto [...] Por que eu sofro tanto, tanto? Eu acredito tanto em Deus, por que eu sofro tanto?” (Depoimento de número 2).

A resposta de Edir Macedo foi significativa:

“Sabe por que você sofre tanto? Sabe por que? Porque você ainda não fez um desafio com Deus. Deus está buscando pessoas que confiem cem por cento Nele, mais ou menos não serve, noventa e nove por cento, também não serve. Tem que ser cem por cento. O que é a fé? A fé é nada mais do que uma dependência de Deus. Quando a pessoa tem certeza, ela tem fé e quando ela tem certeza de Deus, então ela depende de Deus”.

Em outro momento do mesmo diálogo diz Edir Macedo: *“A confiança em Deus obriga Deus a cumprir seus compromissos. Se você tem confiança em Deus, ele tem que fazer, pt! saudações. Ou Ele é Deus ou não é. É tudo ou nada.”* A telespectadora termina sua participação dizendo para o bispo Macedo: *“ Bispo, volta para o Brasil, que o Brasil precisa muito de homens como você”.*

Consideramos que os outros elementos significativos deste depoimento são: primeiro, as profissões que exerce a depoente, o que denota ser teoricamente uma pessoa esclarecida, mas se observe que o processo de crise existencial que se constata no depoimento lhe faz se aproximar da Universal e ver no bispo Macedo o herói, cujas palavras proferidas lhes permitiriam uma explicação para o seu sofrimento. O que se verifica é um ser humano em busca de explicação para a sua dor e este aspecto é no contexto do depoimento repetido: *“Por que eu sofro tanto?”* A busca é de uma explicação plausível para o sofrimento inexorável da vida e ela vê no bispo Edir Macedo aquele que poderá lhe abastecer de respostas.

Segundo, a resposta que lhe dá o bispo Macedo: *“Sabe por que você está sofrendo tanto? Sabe por que? Porque você ainda não fez um desafio com Deus!”* Se retomamos a pregação da postura de humildade e de ser o homem de Deus um verdadeiro servo, presente na obra de Macedo, analisada no capítulo anterior desta dissertação, retorna a contradição. A

radicalidade da pregação oral do desafio com Deus, confronta-se com a pregação presente na obra escrita. Se o homem de Deus deve colocar sua vida nas mãos Deste, ser seu servo, realizar com Este um desafio, apresenta-se enquanto uma postura de autêntica incongruência. O servo não se encontra em condições de igualdade para o enfrentamento com o seu Senhor, ainda mais quando na própria obra diz que o servo de Deus deve aceitar as determinações Deste.

Como não aceitar o sofrimento que no caso seria imposto por Deus, para pôr em prova aos seus servos e com este realizar um desafio? Se o homem de Deus, por crer no poder deste Deus em suas mãos coloca sua vida, como ele pode com relação a este estabelecer uma postura desafiadora? Retorna não no sentido das ofertas, mas em um sentido mais subjetivo o que diz Gomes (1994), acerca da lógica da Universal: “*dê-me, dou-te*”. Como também constatamos no depoimento anterior e este aspecto perpassa a todos os depoimentos constantes neste trabalho.

Conforme dissemos anteriormente, não se trata da verificação da veracidade ou não dos depoimentos, mas no caso deste depoimento específico, pelas profissões exercidas pela depoente, deve-se considerar a hipótese de ser ensaiado, pois jornalistas são contrários à Universal, a imprensa faz campanha contra e psicólogos possivelmente tratariam suas crises existenciais pela ciência e pela técnica.

No referido programa do dia 29 de dezembro de 1996, da Rede Record de Televisão, mencionado anteriormente, encontra-se o depoimento de Cecília, advogada, recém convertida à Igreja do Evangelho Pleno, que assume significação pelas questões que coloca principalmente ao bispo Macedo. Disse a depoente o seguinte:

“Eu era uma fumante inveterada. Eu larguei o cigarro, em nome de Jesus. Estou para ser batizada amanhã, depois de trinta anos deste vício. Eu saí de um casamento de trinta anos. Há oito anos que estou separada. Não tem sido fácil a minha vida. E, também sou advogada e necessito da minha profissão para a minha sobrevivência. Recebi bênçãos, mas como uma torneira ela jorra aí seca e acabou. Eu tenho alguns bens deixados, mas é como se eu não tivesse. Eu vendi uma coisa que eu pensei que estava livre no inventário, não recebo e não sei porque. Há trinta anos eu luto acho que com o devorador. Um dia eu tenho, a maioria dos dias eu não tenho [...]”

Eu gostaria de saber, como descobrir, como entender os propósitos de Deus, que Ele tem para mim e como eu conseguir as promessas que Ele me fez, de que somos cabeça e não cauda, somos reis e rainhas e sermos servos e filhos amados e porque não pediremos emprestado, emprestaremos. Bispo, por que tem que ser assim? (...) Em resumo, eu quero saber o que eu tenho que fazer para sair desta miséria que teima em me acompanhar (emociona-se) e que tira a minha paz e que está liquidando com a minha saúde. É isso que eu quero saber, Bispo. Eu sou fiel aos dízimos eu sou fiel às ofertas. Por quê?” (Depoimento de número 3).

Novamente, a resposta dada por parte do bispo Edir Macedo demonstra a lógica da Universal em sua pregação do desafio para com Deus. Respondeu o referido bispo:

“[...] Eu e a Ester oramos e falamos para Deus. Isto que está aqui foi Você quem falou, não foi? Está aqui escrito, agora, isto não está acontecendo em nossa vida. A nossa vida tem sido isso que o Senhor está vendo. A partir daquele dia a coisa mudou e, não existia a Igreja Universal, existia sim uma fé. Enquanto a pessoa não colocar isso em prática ela não vai sair da situação em que ela se encontra. Ela pode ser fiel, convertida, batizada com o Espírito Santo, ela pode ser pastora, pode ser pastor, pode ser praticante da caridade. Ela pode ser uma pessoa perfeita aos olhos de Deus, mas se ela não agir na fé, não vai sair da miséria em que ela se encontra. Basicamente é isso. Se a pessoa não colocar isso em prática, ela tem que ser radical, com respeito as coisas de Deus. Senhor Tu disseste isso, então isso tem que acontecer em minha vida. Se eu entreguei a minha vida em Suas mãos, então o Senhor tem que entregar aquilo que eu preciso.

É isso que tem que acontecer. Isso eu tenho ensinado para os pastores, tenho batido nesta tecla, porque o mundo está cheio de gente trambiqueira por aí. Tá cheio de pastores, bispos, padres e está cheio de gente trambiqueira que tem pelo mundo a fora. A única forma de você ver quem é de Deus e quem não é de Deus, ver a diferença daqueles que são de Deus é quando acontece o milagre, é quando acontece um resultado da fé. Então na Igreja Universal do Reino de Deus, as coisas tem que acontecer. Ou tudo ou nada, ou é ou não é, ou Deus funciona ou não funciona. Aí os fariseus vão dizer, mas este sujeito aí é um abusado, é um indolente, como é que ele pode falar desta forma. Eu estou falando que a palavra de Deus tem que acontecer na vida da gente, mas para que ela aconteça primeiro a gente tem que se entregar.

Tem gente que pensa que ir na Igreja é já estar bem com Deus. As pessoas estão mais preocupadas com o conhecimento da Bíblia do que com a prática. Isso não vale. De que adianta ter todo o conhecimento? Isso não adianta para Deus, não vale, é preciso a prática. Não existe ninguém que conheça mais a Bíblia do que o diabo. O conhecimento não tem valor sem a prática, a fé sem a prática não funciona [...]”.

O que se pode também observar na manifestação do bispo Macedo? Primeiro que a Universal é uma Igreja que prima pela obtenção de resultados, ou seja, a fé defendida na Universal é uma fé de resultados, da mesma forma, o que se observa é a responsabilização do indivíduo pelos males que lhe são causados. A depoente, mesmo convertida, não estava encontrando resultados em sua vida. O que lhe diz o bispo Macedo? Que ela não pôs em prática o desafio para com Deus. Agir na fé é a lógica presente na Universal em sua prática discursiva. Esta mensagem internalizada pode retirar do indivíduo a passividade causada pelo sofrimento e isto pode levar a uma mudança de conduta diante da vida. Dizer que a “ fé sem a prática não funciona” é levar os indivíduos a agirem para transformar suas vidas.

No mesmo programa da Rede Record de 29.12.1996, encontramos o depoimento do casal Ana Lúcia e Vicente. Afirma Ana Lúcia em seu depoimento:

“Antes de entrar na Igreja Universal, a vida era só sofrimento. Dormindo na rua como mendigo, pegar ponta de cigarro para fumar. Ele (Vicente) era viciado em drogas. A gente dormia com um trinta e oito embaixo da nossa cama. Vivia fugindo da polícia. Quando chegamos na Igreja Universal, a vida era totalmente destruída. Era só briga, panela por todo lado, era só briga. As brigas eram feias mesmo.

Afirma Vicente:

“Eu era viciado em drogas, então eu queria de toda maneira viciar ela também. Eu queria ver ela e nós dois drogados. Eu cheguei na Igreja Universal, estava dormindo na rua. Eu estava vivendo como um mendigo. Nós cozinhava na lenha. Nós chegamos numa casa abandonada e nós tivemos que convencer o mendigo que nós também precisávamos passar aquela noite lá..

Hoje, eu tenho a minha casa própria, o meu telefone, o meu negócio próprio, minha mercearia. Antes eu não tinha visão, não tinha fé. Hoje, eu tenho tudo, mesmo sendo sem estudo. Antes de ser mendigo os obreiros foram lá em casa. Eu não tinha nada.(...) Começamos a ser fiéis no dízimo, a gente dava o que tinha. Comecei a trabalhar e a ser mais fiel nos dízimos. Do meu salário eu retirava o dízimo. A gente tem que fazer sacrifícios e fazer o voto. Deus nos fez querer coisas grandes“ [...] (Depoimento de número 4) .

O que se apresenta como significativo é o fato de que mesmo não tendo nada, entrando na Igreja, obrigava-se a contribuir com o dízimo e realizar as ofertas. Percebe-se através deste depoimento que os indivíduos que nada possuem, mas que entram para a Igreja, sentem-se motivados a possuírem algum trabalho, para poderem contribuir com seus dízimos e ofertas, neste sentido, parece que estes possuem uma influência transformadora nos padrões comportamentais. A mensagem de que “coisas pequenas não glorificam a Deus”, uma vez internalizada gera repertórios de ações que transformam as condutas passivas dos indivíduos para condutas de maior determinação e de luta contra condições adversas, para poderem honrar seus compromissos com a Igreja Universal.

No programa “Relato de Família” da Igreja Universal, veiculado pela Rede Record de Televisão, em junho de 1999, tem-se o depoimento de Maria Duarte, feirante, com 46 anos de idade. Ela afirmou:

“Nasci no Ceará, me criei no Maranhão, me casei com quinze anos de idade e cheguei a ter cinco filhos de meu esposo. A gente nunca viveu bem, geralmente ele bebia muito, e enquanto era só bebida dava para aturar, mas depois ele começou a fumar maconha, começou a me maltratar até que a gente chegou a uma separação. Eu fui embora para Belém do Pará, ele veio aqui para Brasília e eu fui embora para Belém do Pará. A vida era muito difícil, ainda mais com cinco filhos para criar. A vida era muito difícil mesmo. Emprego muito difícil. Aí o que eu tive que fazer – entrar para o mundo da prostituição. Eu encontrei uma pessoa que se dizia minha amiga, ela me levou para conhecer boates, bares e me mostrou o mundo da

prostituição. Me falou que eu tinha que me prostituir, que era melhor. Foi muito ruim. Uma vida que só uma prostituta mesmo sabe falar do que eu passei. Sabe que é uma vida muito humilhante e tem que encarar mesmo homem bebido, homens emacalhados, drogados. Eu passei a beber também. Eu não bebia, mas tive que começar a beber para poder encarar os homens. Me tornei uma pessoa totalmente envolvida na prostituição e muito revoltada também. Andava sempre armada. Era uma vida horrível que eu encarava, porque eu andava sempre armada. Era ameaçada por homens, as vezes por prostituta mesmo. Só Deus mesmo para me livrar da morte, porque era uma vida muito difícil. Eu não tinha fé em nada. Eu sofri tanto em minha vida. Não confiava mais em ninguém. Acontecera de eu sair com os homens e eles não me pagavam. Eu ficava muito furiosa com tudo aquilo, mas eu pensava muito em meus filhos, mas a vontade mesmo que eu tinha era de matar um homem daqueles, quando eu saía com eles e eles não me pagavam. Quando eu saía para me prostituir eu deixava os meus filhos com esta outra mulher que me levou para a prostituição. Eu pagava para ela ficar com os meus filhos. Eu sofri muito nesta vida de prostituição, mas a parte mais triste da vida que eu levei, foi o exemplo que eu dei para as minhas filhas, porque nesta época três filhas minhas começaram a se prostituir. Duas delas não foram muito a fundo, mas a mais velha, que era uma filha que eu adorava muito, que na época inclusive eu estava preocupada em garantir os estudos dela, antes de ela terminar o segundo grau ela entrou no mundo da prostituição. No dia que mataram meu filho eu estava no bar, eu estava sempre me prostituindo numa boate, onde eu sempre ficava durante o dia e as vezes até algumas horas da noite. Foi aí quando meu filho foi me chamar ele já estava no Pronto Socorro, passando mal, já nem falava mais, só apertou a minha mão e morreu, foi um tiro na cabeça, um só. Eu parei de me prostituir depois que meu filho morreu, mas não foi porque ele morreu, foi pela doença, porque a inflamação foi aumentando muito e outros tipos de doença e chegou um tempo em que eu já não podia mais me prostituir, porque eu já estava muito magra, muito acabada e já ninguém me queria mais nas boates e aí eu sai das boates e passei a pedir esmolas. Outra parte da minha vida muito triste, porque no tempo em que eu me prostituía, tudo bem, eu morria de vergonha da vida que eu levava, mas eu não estava pedindo nada para ninguém, mas chegar a pedir, mendigar o pão na rua é triste demais. Alguns davam esmola assim com cara feia e não falavam nada, outros já diziam uma mulher nova assim devia estar trabalhando. Jogavam muita coisa na minha cara. Eu morria de vergonha daquela vida, mas continuei. Amarrava um pano na cabeça, vestia uma saia comprida e saía pedindo esmola. Mesmo sofrendo do jeito que eu estava eu não queria saber nada de Jesus, não. Eu odiava qualquer tipo de crente. Os crentes chegavam para mim e diziam que já estavam salvos. Eu odiava aquilo ali. Mas como é que um cara desses ou uma mulher dessas vem dizer na minha cara que estavam salvos? Que salvos coisa nenhuma. Mas um dia chegou uma senhora da Igreja Universal e ela me deu só um cartãozinho assim, um papelsinho assim, para ir para a Igreja. Só tinha um endereço e ela falou que se eu fosse naquele lugar iria mudar minha situação. Aí eu perguntei se não era espiritismo, mas ela não falou também que era crente, porque se ela falasse eu acho que nem teria ido. A minha libertação foi muito difícil, também manifestava vários tipos de espírito imundo. Passaram três meses, eu manifestando direto vários tipos de espírito, porque eu já tinha ido na macumba, já tinha fechado meu corpo, para não pegar nenhum espírito imundo. E, eu achei aquilo muito incrível. Como é que eu tinha fechado meu corpo e eu manifestava daquele jeito? Mas eu me senti muito bem na Igreja e não troco isso por nada nesse mundo. Não existe família, amigo nenhum que me faça deixar Jesus. Eu comecei a prosperar na Igreja, mas não tão fácil como muita gente pensa não. Para a gente chegar a prosperar a gente tem que lutar também. Eu fazia as correntes da segunda-feira, do sábado, corrente da prosperidade, até hoje eu ainda faço, inclusive a corrente dos empresários na segunda-feira.

Eu tenho banca na feira, eu tenho dezoito casas alugadas, eu tenho a minha casa que é onde eu moro, inclusive já consegui comprar um lote, para construir mais uma casa para alugar, entendeu? Então eu já vou para 19 casas. Eu trabalho não porque eu tenha tanta necessidade de trabalhar, mas porque eu gosto sempre de trabalhar um pouco e de ir para a feira. Quando eu não vou, mando a minha filha ou pago alguém para trabalhar para mim. E, Deus tem me prosperado. Senhor Jesus tem me abençoado abundantemente. Graças a Deus.

Eu abro mão de tudo que eu tenho ganhando largo para o Senhor Jesus, jamais para voltar para a prostituição, para a vida que eu levava, mas se um dia eu tiver que ganhar o mundo para falar de Jesus eu abro mão de tudo o que eu tenho para ganhar para Jesus, isso eu faço! Não tem futuro a vida de prostituição e nem a vida de mendigo é só sofrimento e eu digo para a prostituta, que ela pare, pense bem, porque existe Alguém que pode ajudar muito, pode abençoar, mudar a situação dela mesmo. Esta pessoa é Jesus. Pode ajudar, pode mudar a sua

vida. Só Jesus mesmo para mudar a situação. Tem que parar, tem que parar, tem que meditar e ver que não tem futuro esta vida de prostituição, tenha certeza que prostituta nenhuma é feliz. Eu passei por esta experiência e o que passei muito foi sofrimento. A gente parece ser alegre, sorri, porque está sempre com efeito de bebida, as vezes é um sorriso falso. Agora, alegria, felicidade mesmo só com o Senhor Jesus. Só Ele mesmo para dar paz, prosperidade, tudo de bom que se possa imaginar, assim como tem me dado sempre muitas alegrias e prosperidade. E assim como salvou minhas filhas e a mim, pode salvar você também” (Depoimento de número 5)”.

Este depoimento, no contexto do programa, parece-nos ensaiado, numa clara mensagem àquelas mulheres que se encontram na prostituição. O universo da desgraça, derrota total, encontra-se presente, mas ele nos chamou a atenção na forma como estava sendo narrado. Pareceu-nos repleto de passividade, não ocorrendo nenhuma expressão de emocionalidade, mesmo quando tratando da morte do filho. Segue a lógica da derrota total e do encontro da felicidade após a conversão à Igreja. Apresenta-se como um depoimento programado para ser veiculado na televisão, inclusive com imagens de fundo, diferente dos depoimentos que ocorrem nos programas ao vivo, que apresentam o estado emocional das pessoas ao se colocarem.

Chamou a atenção neste depoimento o total de casas (19) que a depoente declara ter, sendo apenas uma feirante e a sua declaração de que não necessita mais trabalhar, que trabalha porque gosta. A mensagem sub-reptícia que nele se encontra presente está no fato de que se deve lutar e seguir a Jesus e que somente Este pode mudar a sua vida e trazer a felicidade. Mesmo seguindo a lógica de uma programação de televisão, de uma propaganda ensaiada, este depoimento, utiliza o mote típico de uma situação de busca de uma estrutura plausível de mundo possível de ser encontrada através da Igreja Universal do Reino de Deus. E, da mesma forma, demonstra um aspecto característico da Universal na programação de seus depoimentos, a utilização de pessoas que se apresentam como emocionalmente carentes, frágeis, acrílicas, e que por esta razão podem dar depoimentos que traduzem fielmente os milagres que por pertencerem à Igreja Universal podem ocorrer em suas vidas.

Na *Folha Universal* de 11 de julho de 1999, encontramos os seguintes relatos: Cristiano de Almeida Oliveria, 24 anos, se envolveu com tráfico de drogas aos 16 anos de idade, na ilusão de conseguir dinheiro de modo fácil. Só que não foi usuário dos tóxicos, apenas trabalhava em uma boca de fumo incentivado pelo cunhado ex-presidiário.

“Eu e meus dois irmãos embalávamos cocaína e entregávamos para os vendedores nas ruas. Muitas vezes éramos pego em flagrante e por pouco presos. Não tínhamos paradeiro. Era uma vida miserável. Me tornei um jovem nervoso, quando chegava à noite, entrava em depressão e nada conseguia amenizar meu sofrimento interior. Eu quase não dormia a noite e quando conseguia fazê-lo já era de manhã. Essa situação mudou depois que conheci Jesus por intermédio da minha mãe que começou a freqüentar a Igreja Universal. Lembro que participei pela primeira vez da reunião dos homens de Deus na Abolição e senti o poder de Cristo em minha vida. Daquele dia em diante, tudo se fez novo para mim. Hoje eu trabalho, tenho uma vida abençoada, família unida. Jesus fez a obra completa” (Depoimento de número 6).

Na mesma edição da Folha consta outro relato: “O comerciante Amaro Wilson Gomes da Silva, 42 anos, contou que sua vida antes de conhecer Jesus na IURD, era de derrotas e sem perspectivas:

“Vivia numa miséria total. Naquela época possuía um mercadinho, só que o comércio estava à beira da falência. Minha saúde também ia de mal a pior. Sofri um acidente e fui desenganado pelos médicos, devido a problemas de coluna(...). Hoje em dia tudo é diferente. Jesus realizou um grande milagre em todos os sentidos de minha vida. Me curou do problema na coluna, transformou o meu lar, que atualmente vive em harmonia e abriu as portas da prosperidade. Apesar de toda a crise tenho conquistado tudo o que almejo. Jesus tem abençoado os meus negócios” (Depoimento de número 7).

No trabalho de Bonfatti (2000) sobre a IURD, encontramos depoimentos que seguem a mesma prática discursiva dos apresentados por nós: uma mulher relatando sobre sua situação de crise, que o referido autor denomina de limite individual e existencial, sempre acompanhada por um profundo sofrimento psicológico, o que pudemos da mesma forma constatar em nosso trabalho. Diz o seguinte:

“Quando eu cheguei na Universal, eu estava derrotada, desesperada(...) tudo que tinha tentado deu errado. A loja era a última esperança(...) Tinha perdido tudo, meu negócio faliu, minha sócia tinha ido embora e eu fiquei sozinha, olhando a loja vazia, não acreditando que tinha perdido tudo, que tinha dado tudo errado” (BONFATTI, 2000, p.137) (Depoimento de número 8) .

Bonfatti (2000) apresenta também o relato de um rapaz que disse:

“Eu tava andando só com marginal(...): era bicha, traficante e prostituta. Porque só eles que aceitavam andar comigo. Um dia minha mãe apareceu para conversar comigo, chorou muito, falou para eu sair daquela vida (...), fiquei chateado dela ter ido ali, sabe como é, mãe da gente[...] meu pai já nem conversava comigo, depois minha mãe também sumiu... acho que ela se cansou de mim, cansou de tanto sofrer, de me ver daquele jeito, naquela vida (...) E eu só usando todo tipo de droga, já tava bebendo até desodorante Avanço e nem fazia mais efeito.

Tinha que roubar [...], devia a um traficante barra-pesada.[...] Ai eu cheguei aqui na Igreja” [...] (BONFATTI, 2000, p.137) (Depoimento de número 9).

Relata Bonfatti (2000), estes depoimento, objetivando demonstrar a situação de “fundo de poço”, na qual se encontram contidos os crentes e/ou os adeptos da Universal, não demonstrando porém o que ocorre depois que a depoente entra para a Igreja. O fundamental é que se pode perceber no momento anterior à entrada na IURD a existência de um contexto de crise existencial e de perda de uma estrutura plausível do mundo, ou de um contexto da impossibilidade da ordem no mundo da vida, pelo acúmulo de perdas materiais e emocionais, as quais se tornam dissipadas a partir do encontro com a Igreja. Diz Bonfatti:

“A idéia sempre que se tem é a de que, se não tivessem encontrado a IURD, certamente acabariam de alguma forma com suas vidas: estariam mortos, presos ou abandonados, não lhes restando mais nada. Chegar ao “fundo do poço” é uma situação de limite individual e existencial sempre vivenciada com uma profunda dor e sofrimento psicológico” (BONFATTI, 2000, p.137).

Bonfatti (2000), antes de analisar a situação de “fundo do poço”, caracterizada por intenso sofrimento psíquico dos crentes da Universal, resgata o conceito junguiano de *temenos*, aplicando-o à referida Igreja. Na perspectiva psicológica junguiana o *temenos* seria um *locus* que possui um “ círculo mágico protetor”, para que a personalidade não se fragmente diante da *multiplicidade do inconsciente* habitado por divindades. Para Bonfatti, a Universal produziria um espaço para os fiéis serem escutados, identificarem-se com os testemunhos, como um espaço psicológico que propicia condições de serem ouvidos as suas doenças, os seus males que são considerados divinos. Diz o autor:

“Na concepção aqui desenvolvida, entende-se que a IURD cria dentro de seus templos um temenos. Um local, no sentido psicológico, sagrado. Livre e protegido, onde as feridas divinas, as mazelas humanas podem se manifestar, ser reconhecidas e não ser negligenciadas, nem pelos seus membros, nem pelo indivíduo” (BONFATTI, 2000, p:132).

Considerando o que diz o referido autor, podemos perceber que o *temenos* produz-se eficazmente, relacionando-o com o crente e/ou o adepto da Universal, porque se alicerça em nosso entendimento no contágio, na emocionalidade e na sugestibilidade, pois vivenciadas coletivamente, podem produzir descargas emocionais que teriam efeito de anulação do que podemos denominar de males internos. É significativa a afirmação de Bonfatti:

“Os rituais religiosos da IURD facilitam e protegem o ego, a consciência do fiel, para entrar em contato com suas imagens internas, que fora de um local adequado, o temenos, seria altamente perigoso. Ali o fiel sabe que os demônios podem se manifestar, que ele estará protegido...Confia nos obreiros, nos pastores, no sentido e, principalmente em Jesus” (BONFATTI, 2000, p.135).

Outro conceito trabalhado por Bonfatti (2000) é o conceito de *enantiotropia*, ou seja, *“tudo mais cedo ou mais tarde se reveste de seu oposto”*. Considera o referido autor que a concepção de uma experiência de vida enantiotrópica, pode possibilitar a compreensão dos elementos afetivos e das imagens dos movimentos psicológicos da conversão. A enantiotropia sendo uma mudança no oposto, do negativo para o positivo, relacionada com o crente da Universal possibilitaria verificar aspectos da mudança de vida que se realizaria a partir da adesão à Igreja, por parte do crente. A vida anteriormente perdida, torna-se uma vida *achada* na Igreja.

Bonfatti (2000) alerta para o fato de que, sendo a enantiotropia o movimento psicológico que *passa para o oposto*, sempre há a possibilidade do crente experimentar a recaída, o que questionaria a eficácia e credibilidade da Universal. Mas demonstra também o autor a estratégia utilizada, que se constitui em colocar-se o crente lidando sempre em sua vida com as ameaças do demônio, como se sua recuperação, sua cura, estivessem sempre *por um fio*.

O trabalho de Bonfatti (2000), em sua abordagem psico-antropológica da Universal, com ênfase nas concepções junguianas, somente contribui para a elucidação de aspectos deste fenômeno religioso. Consideramos que, se concebemos a cura pela palavra e descarga emocional coletiva, como o livrar-se dos males que afligem os homens em sua psiquê e em seus sentimentos diante da vida partindo-se, do externo para o interno, permitindo-lhes mudanças de condutas e padrões comportamentais, então pode-se dizer, que não importa a forma encontrada, a palavra tem efeito terapêutico.

Mas se percebemos a cura como conscientização por parte dos indivíduos das determinações de sua realidade objetiva e subjetiva, do transformar em consciente aspectos inconscientes, como quer a psicanálise freudiana, o efeito terapêutico dos rituais religiosos poderia ser questionado, porque mecanismo de defesa diante de dores psíquicas intensas. Ainda mais quando verifica-se no contexto da Igreja Universal do Reino de Deus, as estratégias comunicacionais e de marketing utilizadas, que possuem um forte conteúdo

manipulatório, que manifestam a alienação das consciências, mantendo-se o crente e/ou adepto da Universal impedidos de saírem de seu estado psíquico regressivo, primário. E, o que mais chama a atenção na referida Igreja é que não extinto este estado psíquico, regressivo da personalidade e por razão deste, seus crentes e/ou adeptos podem modificar suas representações, condutas e padrões comportamentais.

No trabalho de Campos (1999), que defende a tese de que o rádio e a televisão são para a Universal meios para atrair as pessoas aos seus inúmeros templos, constam os seguintes relatos extraídos da *Folha Universal*:

“A advogada Geny A Gouveia, 37 anos, solteira, vítima de depressão e solidão, tornou-se simpatizante da IURD somente por ouvir um programa da Record, numa madrugada de insônia: “ Nos primeiros dias, tive vontade de ligar para a produção e pedir a orientação das moças, que atendiam o telefone. Até que um dia resolvi ir à Igreja Universal em Moema(...) cheguei na igreja mal vestida, descabelada, feito louca (...) lá conversei com o pastor e saí mudada (...) o Senhor Jesus restituiu-me a vontade de viver” (Folha Universal, 28.01.1996) (Depoimento de número 10) .

“Alzira Vargas, ex-mãe-de-santo durante 25 anos , foi atraída pelas pregações da Televisão Record e consta que, depois de ter tido algumas frustrações com as religiões afro brasileiras ficou na seguinte situação, da qual saiu através de uma experiência de conversão: “ Passei a ter insônia: audição de vozes, desejo de suicídio; perdi a minha casa e os meus carros; fiquei com uma dívida altíssima no banco que me mandou para cartório, enfim eles (os orixás) me tomaram tudo. Aí fui o meu fundo de poço”.

Relata Campos a sua chegada na igreja:

“Foi no dia que tentei suicídio. Completamente louca e decidida, apanhei o revólver e liguei a televisão para abafar o som do tiro, porque meu filho estava dormindo. Quando liguei a televisão caiu no canal 13 (TV Record no Rio de Janeiro) Não sei porquê, mas fiquei hipnotizada, assistindo à oração do pastor(...) fui gradativamente abaixando o revólver e chorei compulsivamente(...) passou no rodapé da televisão ‘pare de sofrer’ e o telefone (...) Fiquei desesperada para ir lá querendo falar com o pastor (...)Apanhei um taxi naquele momento e fui a IURD de Botafogo (...) O pastor me atendeu com paciência, me orientou, fez uma oração, a qual me fez sair dali leve e com uma força incrível (...)quando cheguei em casa tive forças para quebrar todo o barracão(...) destruí tudo “ (Folha Universal, 02.04.1995) Depoimento de número 11) .

“José Alberto Silva diz que tocava atabaque num “Centro Espírita”(sic). No meio de uma crise se embriagou e foi para a casa com o objetivo de praticar o suicídio. Foi então que ouviu no rádio uma oração de Edir Macedo, que o fez procurar um templo da IURD, localizado no Bairro do Guarani, em Belo Horizonte e ali, diz ele, “ comecei meu processo de libertação” Folha Universal, 26.11.1995) (Depoimento de número 12) .

O que se pode observar é que no primeiro, no segundo e no terceiro depoimento citado por Campos (1999), há a referência do encontro da Universal a partir da televisão. No quarto depoimento este encontro, realiza-se por um programa de rádio. Campos (1999) procura demonstrar a forma como a Universal se beneficia de seus investimentos na mídia. Considera o autor haver uma espécie de troca de favores, porque se há o benefício dos meios de comunicação de massa, a Igreja, por sua vez procura providenciar os recursos que lhes permitem a manutenção do império rádio-televisivo por ela construído.

Considera Campos (1999), que há possibilidade da manutenção das emissoras da IURD, que são boicotadas pelas empresas de publicidade, através da transferência de recursos “a título de compra de horário de programações”, da Igreja para as emissoras. Segundo o referido autor se sua hipótese está correta, a troca de favores está consolidada nos dois braços da Universal – o templo e o estúdio de rádio e televisão. Considerando a tônica dos depoimentos citados por Campos (1999), percebe-se que é a mesma tônica dos depoimentos citados por Bonfatti (2000) e, neste sentido, embora a abordagem de Campos dos depoimentos seja diferenciada, corrobora com a concepção de Bonfatti de que as pessoas que aderem à Universal são pessoas em situação de “fundo do poço”, de crise existencial profunda, o que também percebemos e daí podemos encontrar também uma razão para os elevados investimentos da Universal em meios de comunicação de massa como forma de atração destas pessoas e a estratégia comunicacional utilizada, facilitadora em sua prática discursiva de uma melhora da auto - estima destes indivíduos.

Apresentamos a seguir, os depoimentos colhidos por nós de crentes e/ou de adeptos da Universal que se dispuseram a falar. Reproduzem-se aqui elementos da crise existencial presente nos depoimentos anteriores e o encontro da estrutura de plausibilidade do mundo encontrada na adesão à Igreja. Um primeiro depoimento selecionado é de uma senhora com cinquenta anos de idade, de profissão comerciante, com segundo grau, de religião anterior católica, que na frase final de sua entrevista apresenta um dado significativo quando diz: “ *Eu me sinto com mais vontade de viver.* ” Isto demonstra que esta pessoa encontrou no espaço da Igreja a melhora da auto - estima, ao mesmo tempo em que denota que a forma de apresentação da fé cristã pelas igrejas tradicionais e históricas, no caso deste depoimento a Igreja Católica, não estaria a atender às necessidades subjetivas de seus fiéis. Se considerarmos a prática discursiva e os conteúdos desta, da Universal podemos indicar que há

uma ênfase no fortalecimento da auto - estima de indivíduos e grupos, através da expressão do poder de Deus, o qual como pai não desampara aos seus filhos. A referida senhora disse:

“ Antes de vir para a Igreja eu tinha conhecimento de Jesus na igreja Católica, mas não da maneira desta Igreja. Eu estava infeliz, muito infeliz, deprimida e sofrendo. Conheci a Igreja Universal através do rádio, da televisão e de uma pessoa da Igreja. Minha vida se modificou muito depois que vim para a Igreja. Eu deixei de ser deprimida, triste e sofredora. Houve uma mudança total em minha vida. Senti fortes modificações em minha vida com esse novo Jesus. Minha vida se modificou quase que totalmente .Em minha vida financeira houve prosperidade. Hoje eu vivo mais tranqüila, deixei muitos vícios, como por exemplo: cigarros, bebidas e tranqüilizantes. Eu me sinto com mais vontade de viver” (Depoimento de número 13).

Um outro depoimento, é de uma senhora com quarenta e oito anos de idade, de afazeres domésticos, com o primeiro grau completo, de religião anterior católica, que afirma que a dor, o sofrimento, as doenças, o vício do álcool, do cigarro, a tristeza e o vazio interior a levaram para a Universal. Relata superficialmente sua doença do coração e demonstra um elemento psicológico significativo – o coração dentro do imaginário coletivo é o órgão de expressão de todos os sentimentos e é justamente este que adoece. Ela se declara curada, portanto, na Universal de seus sentimentos negativos anteriores que parecem ter sido somatizados numa doença cardíaca. Encontra, portanto, uma estrutura de plausibilidade do mundo. Esta senhora afirmou que:

“Antes de descobrir a Igreja Universal, eu era uma pessoa vazia, triste e derrotada em todos os sentidos de minha vida. Descobri a Igreja através de uma senhora que ia à Igreja. A dor, as doenças, o sofrimento e as tristezas me fizeram acompanhá-la até lá. Minha vida se modificou no sentido de que eu era fumante, era doente e desenganada pelos médicos, era também ciumenta e doente dos nervos. Depois que comecei a freqüentar a Igreja, a cumprir com meus compromissos realizando minhas ofertas e pagamentos dos dízimos, minha vida mudou e mudou principalmente quando tive um encontro com o Senhor Jesus, de fato e de verdade. Foi aí que tive uma modificação total e completa. Porque antes de conhecer Jesus eu tomava bebida de álcool, hoje, não gosto mais nem do cheiro. Era fumante desde os dez anos de idade, hoje no momento em que me determinei a aceitar a Jesus não fumei mais. Era desenganada pelos médicos por uma doença do coração, hoje, tenho um coração novo e saudável. Antes de conhecer o Senhor Jesus eu sofria de um ciúme do meu marido que era doentio, hoje não sofro mais deste mal, graças ao Senhor Jesus que me libertou de todas estas coisas e de muitas outras” (Depoimento de número 14).

Já uma senhora com quarenta e nove anos de idade, cozinheira, com a quarta série do ensino primário, de religião anterior católica, declara que *“se sentia vazia”*. É significativo este aspecto na medida em que se encontra relacionado com a ausência de sentido de vida,

com a ausência de uma estrutura plausível de mundo que permita a compreensão dos fatos inexoráveis da existência humana. Esta senhora afirma que:

“Antes de conhecer a Igreja, eu me sentia vazia. Ia todos os domingos na igreja, na missa, mas não sentia nada de Deus. Conheci a Igreja Universal através da televisão e resolvi ir até lá. Minha vida se modificou e eu me transformei numa pessoa calma, compreensiva e amável. Senti modificações fortes em meu comportamento, modifiquei-me em tudo, comecei a ouvir o pastor, a freqüentar mais a Igreja, a fazer minhas ofertas e cumprir meus compromissos para com o Senhor Jesus e minha vida se modificou em tudo, meu comportamento se modificou em tudo. Não sinto mais o vazio, minha vida parece estar plena de glórias. Estou abençoada e liberta”(Depoimento de número 15).

O próximo depoimento selecionado é de um entrevistado de uma faixa etária diferenciada dos depoimentos anteriores. Este depoimento chamou a atenção pelas reticências. Rapaz com vinte e cinco anos de idade, vendedor, com o segundo grau completo, de religião anterior católica, declara que descobriu Jesus na Igreja Universal do Reino de Deus e que até então vivia numa religião “cheia de deuses e de regras”, todavia, este depoente não quis nada explicitar a esse respeito. Encontra-se aqui um elemento novo e significativo, na medida em que o depoente parece atribuir à IURD ausência de regras, ou pelo menos de uma flexibilidade. A Universal é uma instituição religiosa mais liberal, comparando-se com outras denominações evangélicas, no que tange às indumentárias. Mas se observamos a obra de Macedo, analisada no capítulo anterior, verifica-se que ela é plena de regras que se manifestam em muitos momentos como essencialmente conservadoras. A afirmação do jovem considerado adepto, porque não batizado, demonstra mais uma vez a dissociação que se observa no contexto da Universal entre a linguagem escrita e a linguagem oral, entre discurso e prática social, que os crentes e/ou os adeptos acabam por internalizar. Afirma o depoente que:

Antes de descobrir Jesus através da Igreja Universal do Reino de Deus, não sabia o significado da palavra Deus. Até então eu vivia uma religião cheia de deuses e de regras. Conheci a Igreja Universal através de um programa de televisão e fui lá por curiosidade. Minha vida se modificou e eu me transformei como pessoa, principalmente porque conheci a Deus (Depoimento de número 16).

Neste depoimento, há a presença de dois elementos subjetivos: Jesus Cristo é o Senhor e Deus como Centro, ao mesmo tempo em que demonstra a unificação de Cristo e de Deus, presente nas igrejas cristãs, mas no contexto da Universal, o depoente, como adepto

internaliza a ausência de uma Trindade, ou a troca por outra, a trindade da Universal – cura, exorcismo e prosperidade.

A fuga da realidade e a busca do prazer manifesto no ato sacrificial das contribuições ficam expressos na manifestação de um crente da Igreja, já batizado, por ocasião da campanha da “Fogueira Santa de Israel”, quando ele afirma que:

“A minha conta de luz está atrasada três meses. Estou sem emprego, mas vou vender este relógio e este gravador japonês que uma senhora me deu, para poder ter os R\$120,00 e fazer a minha oferta. Eu tenho a certeza que Deus vai me abençoar, porque estou honrando o meu compromisso e eu vou conseguir um emprego e minha mãe ficará curada da ferida na perna. Eu venho todos os dias aqui. Venho a pé e eu moro lá na Glória. No meu bairro tem uma Igreja, mas a daqui é mais forte” (Depoimento de número 17) .

Perguntei: Não vão cortar a luz da tua casa? E tua mãe doente? Ele respondeu: *“Deixa cortar. Eu fazendo a minha oferta o Senhor me dará em troca, pelo meu sacrifício”*. Em outro momento, antes do encerramento da uma reunião da Prosperidade, o pastor diz: *“Quem estiver sem emprego e disposto a trabalhar, vender alguns produtos, fale comigo após a reunião. Amém, gente?”* Perguntei ao crente: Não vais falar com o pastor, é sempre um dinheiro que entra? Ele respondeu: *“Não é isso o que eu quero!”*

5.1.1 “Agora só tem uma coisa, ou eu vou para a frente ou eu me mato”: a crise existencial e o encontro com Jesus.

Apresentamos agora, um longo depoimento que colhemos durante nosso trabalho de campo, aqui também transcrito em sua íntegra, pois apresenta elementos enriquecedores para a análise proposta. Este depoimento foi obtido como os anteriores fora do contexto das reuniões da Universal. Nele aparecem alguns pormenores que entendemos demonstrar traços psicológicos dissociados que caracterizam aos crentes e/ou aos adeptos da referida Igreja. O entrevistado é um homem com quarenta e três anos de idade, de estado civil separado, proprietário de um posto de gasolina em Porto Alegre, com curso superior incompleto, que freqüentou as mais diversas religiões e é batizado na Igreja Universal do Reino de Deus há três anos. No início do diálogo ele me interrogou acerca da necessidade de entrevistá-lo. Expliquei-lhe que era em função de meu trabalho de mestrado. Ele perguntou novamente: *“Tu*

chegaste a entrar na Igreja? Tu chegaste a sentar e ficar lá olhando tudo? Respondi-lhe que sim, que já estive lá por muitas vezes. Ele disse:

“Eu pergunto isso, porque muitas vezes quem vai lá se sente agredido. As vezes agride. Dizem, quem tem uma oferta de cem, de cinquenta, de cinco mil, de dez mil. Agride isso aí! A tua interpretação se é levada por uma crítica severa tu não vais aceitar. Agora se tu lemares por uma aceitação, de que se tiveres ou não tiveres não vai te fazer malefício nenhum. Por exemplo: se eu ganho milhões por mês, Deus me dá essa bênção. Por que eu não posso dar quinhentos, seiscentos, mil, dois mil? Não vai me fazer falta”.

Neste primeiro momento, o depoente reafirmou a relação entre a melhoria da condição material de vida como bênção divina. Reproduz um elemento objetivo, visto no capítulo terceiro que é o da sacralização do profano, no caso o dinheiro. Aspecto pelo qual a Igreja consegue benefícios imediatos. A questão que o depoente formulou, no exemplo que deu, permite a verificação da força da prática discursiva da Igreja e na determinação do processo de internalização. A postura valorizada é a da aceitação e não da crítica à solicitação das ofertas. Eu lhe expliquei que minha dissertação trabalha com a mudança das representações e dos padrões comportamentais dos crentes e/ou dos adeptos da Universal. Ele disse:

*“Ah! todos mudam, mudam. Há dois tipos de mudança: tem aquela que a pessoa muda, mas muda mesmo, muda de dentro para fora e há a outra mais superficial, em que a pessoa não larga certos vícios, certas coisas, aí ela não é um todo, (repete)ela não é um todo. Para ser um todo tu tens que largar tudo, tu tens que abdicar de tua vida externa – prostituição, bebida, **tudo aquilo que não te traz benefício pessoal dentro de uma moral**. Tu não podes ser um meio termo, porque a tua consciência é o teu deus, ali (a Igreja), se bate dia a dia na tua consciência. As vezes tu podes fazer alguma coisa errada, mas desde que tu não estejas consciente, mas se tu aprende a ser consciente, a partir daí que tu não faça mais. Porque tem também o seguinte:- a cada reunião ali tem em torno de duas mil pessoas, mil, mil e quinhentas pessoas em cada reunião, até mais. Se eu te disser que ali dez pessoas, ou cinco pessoas ou até mesmo uma pessoa que esteja ali realmente é de Deus, tu podes não acreditar. Há pessoas que ficam brincando com uma criança [...]” [grifo nosso].*

É interessante que este entrevistado, não gostou das pessoas que ficavam cuidando ou brincando com crianças. Pode-se perceber este aspecto como um “sintoma” da significação da Igreja em sua vida. Significação tal que pessoas que não estivessem atentas como ele à palavra do pastor, pareciam não ter a mesma fé que ele. A partir de sua projeção no pastor, posiciona-se como um exemplo a ser seguido. Deixar de olhar para os outros e olhar para si, permitiu-lhe subjetivamente dizer: “eu sou mais eu. Eu sou forte e persistente, ou outros não serão salvos, eu sim”. Ele demonstrou que subjetivamente recobrou para si um poder que havia perdido, como posteriormente relatou.

Continuou o entrevistado:

”Só que eu ia, via e analisava assim as situações. Então um dia, conversando com o pastor que me batizou, o pastor Alex, ele me disse: -“fazem treze anos que eu vou à Igreja e eu também comecei a olhar e me perguntar – por que me preocupar com isso?” Eu, hoje simplesmente me preocupo comigo. Eu tenho a visão da cruz e do nome Dele lá no altar, então se eu vou ficar olhando[...]. Mas desde o começo eu comecei a analisar. Todo mundo que está lá vai ser salvo? Pelo contrário. Eu tenho exemplos para mim. A minha irmã foi tentar ser salva, ela foi querer ganhar marido. A busca ali não é para isso. A busca ali não é para tentar ganhar dinheiro, o principal é tu dares a tua vida para Ele. Ele deu a vida para nós, esse é o raciocínio. Então para tu dares a vida hoje [...] Que é que não gosta de fazer uma sacanagem? Quem é que não gosta de tomar uma cervejinha? Quem é que não gosta de fumar um cigarrinho? E, vai indo em “ n ” coisas. Agora se tu pegares tudo isso aí e ires em busca de uma filosofia, de uma palavra, tu tens que ter uma persistência muito forte, não é fácil”.

Perguntei-lhe qual a sua idade e se ele se incomodava em dizê-la:

*“Não, não me incomodo. Tenho quarenta e três anos de idade, com ensino superior incompleto e eu há quarenta anos atrás porque fazem três anos que eu conheci a Deus, a Jesus, a Igreja, eu era uma pessoa perturbada, viciado em álcool, cocaína, maconha e tudo que pudesse ser ruim. Eu era depressivo, agressivo, irreverente, angustiado. Eu era uma coisa assim, ruim para mim mesmo. O meu lado interior não existia, existia o meu lado exterior, físico, mas a minha parte interna não existia. **Eu era uma pessoa dependente, covarde, uma pessoa sem decisão, sem perspectivas, sem objetivos e isso foram quarenta anos, desde que me conheci por gente** . E, aí começaram a virem erros em cima de erros. Eu casei mal, eu fiz uma faculdade e não terminei. Nada do que eu determinei eu fui até o fim. Meu caráter, minha personalidade com o tempo foram se deteriorando e, aí foram acontecendo coisas horríveis. Perdi tudo. O alcoolismo me assumiu de uma forma muito intensa. Eu tinha amnésia alcoólica. Eu me mijava na cama. Eu me acordava mijado. Não me envergonho. Quando dizem assim para mim: - “ tu és um ex-alcóolatra ”. Eu digo: Não, eu deixei de gostar, é diferente! Porque quando eu me lembro que eu acordava no outro dia molhado, mijado eu não acreditava que tu tinha feito aquilo com trinta anos, com vinte e cinco anos, quarenta anos. Então para mim foi muito humilhante me ver naquela situação. Quando eu olhava na rua e via um indigente, um mendigo, um alcóolatra em estado deplorável – eu era igual, só que era de uma classe mais privilegiada, mas não tinha muita diferença. E, assim era a minha vida, que foi virando um inferno. Amizade eu tinha bastante, enquanto eu tinha droga, dinheiro, bebida, mulheres, prostituição, tudo o que o diabo gosta era comigo mesmo. Eu era o capeta em si, o diabo. Eu era o secretário do diabo. Mais ou menos era como eu me sentia. A Igreja foi descoberta de uma forma tão gozada! Houve quatro anos em que eu perdi tudo. Eu perdi a dignidade, porque prato para mim de comida não faltou, não passei fome, nem frio, mas a coisa que eu mais relato para as pessoas é que me faltou dignidade humana. Como a gente vê uma agressão de um covarde, de um policial sobre uma pessoa de menos posse, quando a gente vê um tapa na cara, então eu me sentia assim. Eu perdi a dignidade, eu perdi o respeito das pessoas, a credibilidade das pessoas. As pessoas não tinham mais confiança em mim. Onde eu pudesse botar um dinheiro, uma jóia, alguma coisa, eu estava botando. Eu botava uma coisa na cabeça e dizia: ah! isso aqui. Se o governo rouba eu também posso. Então a gente começa a perder a noção da moral, do bom senso, da dignidade. E, nesses quatro anos que eu perdi tudo eu fui para uma fazenda da minha família e fiquei lá quatro anos trabalhando, onde eu conheci a natureza, conheci os animais, comecei a ver o lado interior meu e, aí eu comecei a me descobrir. E, aí eu comecei a vir para Porto Alegre. Vinha uma vez por mês. Eu trabalhava na fazenda de peão. Imagina, um homem que andava de avião, de jato, viajava para todo o mundo e aquela história toda, carrões, talões de cheques. Eu vinha de cavalo para uma cidade e depois eu vinha dentro de uma boléia, dentro de um caminhão até Porto Alegre, dentro de uma caçamba. Imagina tu passares por mim numa estrada e eu lá sentadinho acabrunhado,*

com um bonezinho vindo até Porto Alegre. Eu cheguei aqui com sessenta e três quilos. Eu caminhava quinze quilômetros por dia, andava à cavalo oito horas por dia. Então aquilo ali foi uma parte que me ajudou muito a eu descobrir. Então, um belo dia eu vinha caminhando na Júlio de Castilhos e eu vi aquele bando de loucos na frente e perguntei: o que é isso aí? É um baile ou o que é? Aí, olhei e dizia: Universal do Reino de Deus. Aí eu disse: - barbaridade! E, senti uma coisa dentro de mim dizendo: - entra Eu estou te esperando! Aí eu tive aquele “troço”, entra, não entra. Aí já tinha todo mundo entrado. Daqui a pouco entrei correndo, tropecei e caí no chão, meio que me embolei no chão, rastejando. Sentei num banquinho, fiquei quieto lá no fundo. Aí, daqui a pouco o Espírito Santo[...]. Dizia assim para mim o bispo Sérgio Guerra: porque você(...) E, eu olhava para trás e era eu. Ele estava falando comigo. Aquilo que ele estava dizendo era para mim. Porque você tem que levantar a cabeça, você é um homem, você é gente, você é humano e Deus está contigo. E aquilo foi me energizando, me energizando, foi me dando a fortaleza interna e aí eu saía dali e ia para um bar. Que esse Deus aí, eles estão é pedindo dinheiro, aí eu “pá” – cerveja e cigarro. Ai foram uma, duas vezes e eu comecei a ir todos os dias, todos os dias. Então eu entrava com um abrigo surrado, chinelo de dedo com uma muchilinha que era tradicional, que eu levava uma roupinha para me trocar quando eu chegava na casa da minha mãe Eu caminhava quinze quilômetros . Eu não andava de ônibus, eu não carregava dinheiro, porque eu não tinha dinheiro, a minha família não me dava mais dinheiro. Ninguém dava mais nada. Eu trabalhei quatro anos de graça. Quatro anos em que eu não ganhei nenhum tostão. Só me davam dinheiro para eu fumar o meu cigarrinho, porque naquele tempo eu fumava. Aí eu disse: - olha, sabe de uma coisa, chega de tudo isso, chega disso tudo. Deus existe, Deus é grande. É o que eles dizem, é o que eu sinto, aí foi automaticamente e não me lembro o dia em que larguei o cigarro, larguei a bebida, nada. Aí, não parei mais de ir e aí começaram a vir as bênçãos. Eu consegui reaver isso aqui (o posto de gasolina) porque estava alugado. A diretoria da Petrobrás me deu uma carta de crédito que na época era uma fortuna. Depositou confiança em mim, mas aquilo ali foi alguém [...], porque todo mundo sabia do meu passado, eles inclusive. Como vão dar crédito para esse cara? Eu também não pedi: me dêem crédito que vocês vão ver. Não, foi um “troço” assim. De eu ir lá (na Igreja) todos os dias e reuniões e reuniões, daqui a pouco(...) Eu ia em todas as reuniões de segunda a domingo, todas. Um ou outro horário eu arrumava para ir. Como agora eu faço faculdade de noite não dá para fazer isso, mas domingo é um dia sagrado, pode chover, pode não interessa acontecer o que, eu vou às seis e meia, às oito da noite, mas vou. Agora tem um intervalo do meio dia a uma na sexta porque tu sempre tens que ir para te renovar. É que nem um automóvel. Para ti andares tens que encher o tanque, a fé é isso aí, tu tens que te renovar, tu tens que te energizar, tu tens que reviver aquilo ali, né? De uma palavra, de um estímulo, de uma orientação, mas o processo todo desde que eu voltei para Porto Alegre, a Petrobrás me deu esta oportunidade, Deus me deu esta oportunidade, não é eles. Deus me deu isso e outras coisas. Eu fiz o vestibular e só assinei o meu nome, se alguém duvida de milagres, há milagres. Eu fiz a redação – o que seria do homem do novo milênio. Eu fiz toda a dissertação sobre Jesus e no fim eu disse que o homem com toda a modernização, com toda a mecanização, com tudo que puder inventar no mundo, se não tiver essa energia, esse ele com essa força, jamais conseguiria conquistar. Ele seria um derrotado eternamente, não adianta, ele vai se auto destruir. Eu não li nenhuma questão da prova e foi pontuando, bem pontuado, tudo direitinho, mas eu não estudei, eu só fui lá para dentro. Dois dias antes eu fui lá fazer a inscrição. No dia da prova, antes de entrar, num sábado a coisa mais linda, eu parei na BR, com aquele sol, a coisa mais linda e disse: Jesus faz a tua parte que eu faço a minha. A parte Dele qual era? – a de botar eu lá dentro e a minha era a de continuar e não desistir de maneira alguma. Não tem ninguém [...]. Estes dias me deu um “treco” na cabeça e eu não conseguia enxergar e eu disse mesmo cego eu vou terminar. Olha só! Eu já estava imaginando como é que é ler em Braille, olha só que loucura! Não tem[...]. E, outras coisas, mesmo em crise eu estou indo prosperando e outras coisas. Sabe? eu deito e durmo. Eu não tenho problema pessoal, eu não tenho. Eu não tenho insônia, eu não tenho angústia, não tenho uma ansiedade, tenho aquelas coisas normais. Eu não tenho medo de nada, nada, nada. Eu não tenho medo de nada, nem doença, nada. Quando tenho alguma coisa, alguma doença eu vou lá, oro e tal e estou com a minha Bíblia aqui, sempre com a Bíblia embaixo do braço, ando com a minha corrente e vou lá (Igreja) e faço meu propósito. Agora vou pegar um copinho d’água e vou dar o sangue do cordeiro e eu passo na porta e, sabe? tudo que era para dar errado vai dar certo e tudo eu posso Naquele que me fortalece e é essa energização aí que bate em cima, bate em cima. O pastor tem a força da energização. Ele é a própria energia. Ele já é orientado pelo Espírito Santo, tu sente isso nele, quando ele

vibra, ele vibra. Aquilo vem de dentro dele, ele vem com convicção, ele não faz isso para angariar dinheiro, mas ele não é burro. Ele não vai dizer: “ vamos nos matar todo mundo”. Ele não é um Jim Jones. Eles não são um Jim Jones, que dizem vamos lá nos matar. Não! Eu convivo com eles. Eu jogo bola com eles, eu faço churrasco com eles. Eles comem bem, eles andam de carrão. Eles aplicam a idéia de que o Deus nosso não é pobre, mas isso está certo! Deus não quer a miséria. Então em outras religiões dizem que este é o teu destino, este é o teu karma, isso para nós não existe [...]. Se Deus é tudo aquilo, como é querer que tu sofras, que não tenhas o melhor? Não que a gente seja ligado ao dinheiro, pelo contrário, nós temos que lutar para ter uma vida melhor aqui, Deus tem que dar. Tem as promessas. É! A Bíblia, tem quinhentas mil promessas. São mais de cinco mil promessas Dele, em todos os domingos a gente recebe uma, a gente vai guardando. Eles te cobram isso. Quando eu discuto com Deus, eu discuto de igual para igual. Se tiver alguém gravando ou escutando, diz assim: esse cara enlouqueceu! Mas eu sei que sempre estou falando com Ele, mesmo aqui, agora em que estou conversando contigo eu sei que Ele está escutando, porque isso é importante. Eu estar falando, eu estou falando do Nome Dele. Uma ou mais pessoas falando Dele estão praticando o Evangelho. Mesmo sendo uma socióloga que aqui está fazendo o seu trabalho, indiretamente tu estas assimilando alguma coisa, tu estás te fortalecendo. Não que tu tenhas que aceitar todas as minhas idéias, porque eu sou um exemplo, eu não sou uma coisa do nada. Eu não tenho aqui, agora, mas eu fiz várias entrevistas nos jornais, nossos aqueles. Fiz na TV, eles nunca me deram um centavo, nem me ofereceram. Então tem pessoas que pensam que aquilo é pago. Não é pago. Há aquelas pessoas que quando eles fazem na sexta feira, na terça-feira o dia da cura [...] então tem uma pessoa que tem uma dorzinha aqui e já inventa que é um [...], mas há casos de milagres, porque quando Jesus, quem passava no meio de Jesus e tocava Nele, encostou a mão na roupa Dele, diziam: Ah! Tu me curaste! Ele dizia: Não foste tu quem te curaste, foi a tua fé que te curou.” Foi tu. A gente é que se cura. Então tem pessoas que [...]. ah! Meu Deus, mas não, é uma coisa de fé. Então são estas coisas assim que a gente sente quando está lá dentro, quando o pastor[...]. Então eu, que convivo com eles – eles comem bem, eles moram muito bem. Mas, vem cá, onde é que se viu? O pastor vai andar de jegue? Agora, só tem uma coisa, eles não tem nada deles. Nada. E a Igreja não tem nada dela, nada. São poucas coisas. Uma catedral lá no Rio, outra em São Paulo, a daqui de Porto Alegre, que nós compramos o terreno, ali do lado daquele posto de gasolina. Nós compramos o terreno, ali era alugado. Mas no geral tudo é alugado. Todas as igrejas, todas. Para se manter isso aí tem que ter [...] recursos. Só o que aconteceu com a Católica, com a Umbanda, com a Protestante? Como elas vem de uma linha a Universal começou a crescer em vinte anos. Há vinte anos que o Macedo começou a fazer crescer a Igreja, então eles (as outras igrejas) pararam no tempo, eles pararam no tempo. Então eles disseram: opa! Agora vem o Padre Marcelo pelo outro lado” **[grifo nosso]**.

Questionei-lhe se o Padre Marcelo não se utiliza da mesma estratégia de comunicação de massa adotada por Edir Macedo, ele respondeu:

“É, por uma outra linha, porque para nós só existe Jesus, aquele negócio de Santa, de coisa, não tem nada a ver com a gente. Em termos de comunicação sim, mas é o protestante americano. O protestante negro americano é aquilo ali, nós fazemos a mesma linha. Só que tem resultado. Tem resultado. Tem um lado positivista. Tem um lado de energização, tem um lado de conquista, tem um lado de milagres, tem aquele lado. Se eles (A Igreja Universal), pedem dinheiro e resolvem o problema da pessoa, não interessa. Eu coloco para as pessoas: qual é o preço que existe quando eles me libertaram? Não tem preço. A Maria Rita, do Roberto Carlos. Se dissessem para ele: Roberto Carlos tu me dá toda a tua fortuna, ele daria. O Leandro e Leonardo, aquele que faleceu, o outro que teve um tumor, pergunta para eles se eles dessem o dinheiro em troca da cura, se eles não trocariam. Ele daria, ele daria. Não tem preço. Então para nós não tem dinheiro, não tem valor. Claro, se tu tens uma condição melhor para dar. Eu quando vou à Igreja, por exemplo e, pedem uma oferta e pedem: ah! alguém tem uma oferta de um, dois reais, cinco reais. Eu se tenho duas notas de cinquenta e uma de dez, eu não vou dar a de dez, **até pelo fato da consciência – usa muito isso aí** . E tu usa muito o lado da razão. Nós usamos muito o lado da razão e não o lado do coração. Isso pouca gente fala da Universal. Pelo contrário, nós não somos emotivos a chorar. Morreu, morreu, enterra

*e encerrou. PT saudações!. Queima ele e que Deus ajude. O próprio bispo Macedo. Estava o bispo, não me lembro o nome dele de São Paulo velando o filho. O filho dele faleceu com dezesseis ou quatorze anos de idade. Um dos bispos de lá. Estava no caixão chorando, beijando, o bispo Macedo chegou, foi lá – “ não meu velho, vem comigo, vamos seguir nossa caminhada e ele já foi [...]”. Então, são coisas assim, a gente não se apega a chorar pelos outros, a ter aquele lado emotivo. Não, é um troço mais real, de ter os pés no chão. Então isso aí pouca gente fala. Pouca gente leva esse lado. Nós usamos o lado da razão, o lado assim meio frio até. **Eu primeiro é Deus, depois é minha família. Primeiro de tudo é Deus. Se amanhã minha família me largasse ou morresse, não me faz falta, a única pessoa que não pode deixar de estar comigo, ou me deixar é Ele.** Essa é uma coisa minha, violenta até. Há uma agressão à minha família. As vezes a minha mãe [...]. Há uma passagem: uma vez Jesus estava num lugar e chega um discípulo e diz: “ ah! a Tua família está lá. Ele diz: não a minha família são aqueles que me seguem. Não são eles, eles que me sigam” **[grifo nosso]**.*

Foi perguntado ao entrevistado se eles lêem muito as obras do bispo Edir Macedo, o entrevistado afirmou que: “*Sim, a gente têm muitos livros, muita coisa. A gente escuta muito ele, né?*”. Perguntei se, muito mais escuta do que leitura, ele respondeu:

“É muito mais escutado. Ele tem horários, por exemplo hoje do meio dia, das onze ao meio dia. Agora ele é uma pessoa muito iluminada, ele tem uma facilidade de comunicar, de interpretar aquele texto e tem situações em que ele diz: “ olha nós somos cristãos, mas não somos bobos, não é só isso aí, dar a minha face e dar o outro lado.” Ele também instiga tua auto estima, e é tu preservar[...] É como ele diz:” ah! não adianta, aqui na Igreja está cheio de capeta aqui dentro. Não vai nessa que é teu irmão, que [...] irmão [...]. Daqui há pouco um te pede dinheiro emprestado e não te paga”. O cara não viaja. É, não viajar na maionese, não ser um cristão com uma fé ingênua, uma fé boba. Ter uma fé inteligente, ser um cara esperto, ali, ligado e tal. Visão, dinamismo. Então eles batem nisso aí dia e noite, dia e noite. Todas as reuniões. Quem vai assiduamente em vários horários todos eles batem na mesma tecla, toda vez é a mesma coisa. Perseverança, auto estima, fé inteligente. Porque, por exemplo, não é eu pegar essa garagem, vender e jogar lá para dentro da Igreja, também não vai resolver, não é isso aí. Eu não vou servir de exemplo, eu vou servir[...] Eu sendo membro, não sendo um obreiro ou um pastor, mesmo assim eu tenho que ser um exemplo. Eu era isso, hoje eu sou isso e isso. Através de quem, por causa de quem? Quem me levou àquilo ali? Não é eles (Igreja), porque muitas vezes acontece: ah! pastor tu vais embora, mas a pessoa não vai mais à Igreja. Eu não vou por causa da Igreja, por causa do pastor, por causa do Edir Macedo, eu vou porque sei que Jesus está lá dentro. É a casa Dele. Eu vou para falar com Ele. Eu vou lá e escuto a orientação, mas o meu objetivo é falar com Ele. Se o cara vai estar lá ou não[...] Como a gente diz: se o vento sopra, leva. Então hoje eu estou aqui, amanhã eu não estou. A minha mãe também faz parte da Igreja Universal. A minha mãe entrou depois que eu entrei. Ela entrou alguns meses depois. No início ela foi comigo e hoje ela continua indo sozinha, mas ela vai nos horários dela e tudo”.

Perguntei-lhe se seu pai vai à Igreja:

“ Não ele não vai. Porque tem aquela idéia de não conhecer, né? Porque, o que acontece? É que nem criança, toma aqui, a criança diz: não eu não quero, mas nunca comeu. Eu fiz isso várias vezes na vida. Às vezes a pessoa diz: ah! não você não quer comer desse doce? Não, não quero, não gosto. Às vezes, de repente, dá uma colher e tal[...]. Eu fui Umbanda, eu fui fazer cirurgia astral, eu fui médium, incorporava o doutor Pagliolli, o Fritz, o Preto Velho, com arruda. Não podia botar um pé de arruda aqui dentro, que Deus nos livre. O que baixava eu não sei, para mim eram os maus espíritos. Porque existe o Diabo, existem os espíritos ruins, isso aí nós também sabemos que existe. Existem os bons . Então, eu fui Testemunha de

*Jeová, Católico, fui Protestante, fui **Evangélico** e fui mais um monte de coisa. Então eu passei por várias experiências. E, de todas a que eu me encontrei, aceitei e assimilei foi a Igreja Universal. Agora não é a Igreja que me leva lá e sim o ponto de que existe Alguém lá. Que esse Alguém [...] É que a casa Dele é lá. Se fosse outro nome eu também ia lá. Tanto que eu me acostumei e só vou na Catedral. Ali é o meu ponto de equilíbrio. Eu já fui em outras, mas não é a mesma coisa. A minha capacidade de energização é tão grande, que aquele bolor de gente é lá. Duas ou três mil pessoas ao mesmo tempo, tempo o mesmo objetivo, a mesma arrancada, aquilo levanta qualquer pessoa, isso eu te garanto. Tu chora sem sentir. Tu chora. Tu conversa. Tu sai fora do ar. Tu fecha os olhos e não quer saber de ninguém que está do teu lado. Quando tu vê, tu estás virado para aquela parede. O banco é prá lá, quando eu vejo estou para cá, ou eu estou virado para lá, ou quando vem um obreiro e te bota no lugar, quando tu vê eu estás no meio do corredor. Tu caminhaste e flutuaste sem mexer as pernas. É a coisa mais interessante. Eu vi milagres, eu vi coisas lá dentro, eu convivo com eles, então eu posso dizer, agora, que eles não comem mal(eu vou voltar a dizer), eles não comem, que eles andam mal, não andam, que eles moram mal, não moram, eles vivem um padrão bom de vida. Eu acho que é uma coisa elementar e todos aqueles que tem menos condições que eles, ou que eu e o outro, que é o pipoqueiro, eles dão a mesma orientação: não tenha uma carrocinha, tenha dez, não vende cem papel, vende mil”.*

Perguntei-lhe: o teu pai é contrário à Universal? “É contra, porque todas as pessoas até pelo fato do livro que eu tenho de Sociologia e o livro de religião falavam da Igreja Universal mal” (2). Disse-lhe que no texto encontra-se uma análise do fenômeno Universal, não uma crítica. Ele disse:

“Estou falando do outro aquele, não me lembro agora. Eu acho que não tem nada a ver. Acho que até o pastor que é da Luterana, em vários diálogos comigo, entrei em atrito com ele, não em atrito. Mas eu disse: primeiro tu tens que ir lá. Tu falas de um Deus e age de uma maneira, eu falo de um Deus e ajo de outra maneira. Só que a tua maneira eu já conheço e a minha tu nunca foste. Eu disse para ele. A sua eu já fui. Já freqüentei. E, pode ser que eu tenha tido uma visão errada. Porque eu acho que dentro de tudo, de tudo, de uma filosofia é tu teres uma visão errada das coisas. Tu entraste errado e viu errado. Teu raciocínio vai ser diferente. Quer dizer, se tu conseguiu te encontrar dentro daquele contexto é aquela história – é o melhor casamento do mundo, é a melhor mulher do mundo, é o melhor carro do mundo, é nesse sentido que eu acho. Se eu fui lá, me dei bem e tenho coisas assim que eu peço e no outro dia está na minha mão, no mesmo dia ou na mesma hora. Às vezes, Ele me dá um tapa de luva. Eu xingo Ele, brigo com ele, no mesmo dia, ou no outro dia toca o telefone: ah! fulano está aqui...Ah! Eu peço perdão. Entendeu? Então eu tenho exemplos que Ele existe, para mim Ele existe”.

Perguntei-lhe se ele nunca havia pensado em ser pastor da Universal e se sabia qual o processo para sê-lo. Ele disse o seguinte:

“Ah! O processo ali tem de fazer uma evangelização, tem que partir de membro, aí passa a ser obreiro. Depois o obreiro tem que evangelizar. Fica por um período de dois anos, três anos evangelizando. Ele simplesmente não trabalha, ele só serve à Casa de Deus. Ele vive exclusivamente vinte e quatro horas a obra de Deus, ele não ganha praticamente nada. Eles dão uma roupinha, um prato de comida e não dão nada. O pastor é que começa a ter, não dinheiro, mas ele tem casa, roupa e comida e roupa lavada e deu. Agora então, eles fazem

evangelização. Eles passam por um curso, fazem um curso. E dentro deste processo ele vai fazer um tipo de uma prova prática e uma escrita, onde uma junta, uma turma de pastores vão analisar – aquele grupo pode, aquele [...]. Eles vão se tornando uma família entre eles ali. Eles vão selecionando – este está legal, vai, manda ele para a Igreja tal, então conforme eles vão fazendo..., porque aquilo ali é uma base. Igrejas, eles estão abrindo todos os dias, não interessa onde. É uma coisa fantástica o raciocínio deles. Eles vão lá. Quanto é o aluguel? Dois mil reais? Botam o pastor então tu tens que começar a arrumar dois mil reais para pagar o aluguel. Toda a despesa da Igreja fica a cargo do pastor, a não ser que uma se aperte, aí a Igreja mãe (Catedral de Porto Alegre, porque está falando na região) e o bispo libera uma verba, ou quer fazer uma reforma. Quanto é que custa? Ai o bispo pergunta quanto é que precisa? vinte mil e dá um cheque e manda para reformar a Igreja do cara; botar mais banco, etc., mas praticamente ela tem que se auto sustentar, ela tem que fazer um número de fiéis, porque há uma matemática nisso aí também. Isso não é feito assim do nada. Os caras calculam, se nessa reunião dá cem por dia, vai dar três mil por mês, então vai dar para pagar e quanto mais eles botarem mais gente, mais vai dar para pagar e mais vai sobrar. Tem um lado financeiro, é normal, claro!. Porque a tendência deles é o que? Comprar uma rádio, uma TV, não interessa é crescer. Não têm aquele espírito lucrativo de um comerciante, mas eles tem um lado financeiro, eles tem uma numerologia, não adianta eles faturarem cem e gastarem duzentos. Então vamos gastar duzentos, ter os duzentos e vamos passar para quatrocentos para aumentar para mais igrejas, então, cada vez eles estão buscando mais. Eles se saneiam. Eles se auto rendem e se saneiam, a não ser que precise de alguma coisa extra”.

Perguntei-lhe se as verbas vêm de São Paulo ou do Rio: “ Não, tudo daqui. O bispo tem autonomia aqui. O bispo aqui é que libera”.

Falou-me sobre a média de idade dos pastores – vinte e cinco, vinte e seis anos de idade, vinte e oito, eles não têm mais do que trinta anos, poucos tem mais de trinta anos de idade. Retomo com ele o processo para chegar a ser pastor na Universal e ele confirmou tudo que foi dito anteriormente e afirmou que: “ Eles lá, os chefes lá é que vão orientar, vão ver se o cara serve ou não serve. Se o cara não tem capacidade está fora”.

Perguntei-lhe se sua mãe na Igreja se sente energizada. Ele afirmou:

“Sim, muito. Ela teve um desequilíbrio emocional muito grande, precisando de psiquiatra, remédios, hoje ela não precisa de nada disso. Ela vai na Igreja, ela se fortifica, ela se orienta, ela se administra, dá muito empenho, ela mudou muito. Ela teve uma carga emocional muito grande. Problema meu, de quatro anos em que eu fiquei... Vendo o filho cair lá de cima daquele jeito, né?. Vendo o filho andar dentro de um caminhão e ela não poder fazer nada. Numa boléia, pegando pó. Eu não vou desistir jamais. **Agora só tem uma coisa, ou eu vou para a frente ou eu me mato.** Ou oito ou oitenta .Eu só tenho que ir para a frente, eu só tenho que ir para a frente e aquilo ali é dia e noite e tu pensa e vem um problema e vem outro e tá amarrado - esta é uma expressão que a gente usa muito esse termo e a gente simboliza muito e é uma florzinha, e é um vasinho e, é um copo d’água, tudo isso aí é simbolismo, mas uma coisa em que tu te agarra. É uma coisa que te fortifica. Tu vais ver aquele copo com água e tu vais ali e faz uma oração, vai para dentro do teu banheiro... às vezes eu me tranco lá e dou murros na porta e grito e berro, dou uns socos na porta e estou pronto para a guerra. Então tu vai, em vez de ficar assim – ah! não sei se... Não, vai dar certo, não deu aqui, vai dar lá. tu não pode dizer que não deu porque Jesus não te ajudou. Pede orientação para Ele. Vai, sobe em cima de uma árvore, de um morro e berra com Ele, pô! Tu existe ou não existe? Pô tem que

xingar o Cara! Eu dei a minha vida para ti, tu vais me deixar mal? Este é o propósito Dele. E, se eu faço alguma coisa errada, eu digo para Ele, eu sou ignorante, sou idiota, mas tu tche! Tu tens que me ajudar, me dar a luz, me dar o caminho. A minha ignorância é muito grande. Ele não fala com a gente, mas abre, só a gente que tem essa coisa é que sabe. Certo é que, com as pessoas com quem me relaciono, uma namorada e tal, que eu estou tentando conseguir uma pessoa, então vão comigo. Vão lá e tal. Ficam um ano comigo, um ano e meio, daqui a pouco a gente se separa. Por um motivo ou outro não deu certo e não sei o que. Tu acha que ela continua? Não, não continua e, até diz que a fé dela era mais forte e ela questionava que a minha fé era igual, ou que a dela era igual a minha, só que eu continuo e eles ficam. Então é uma coisa assim. É muito forte. É como eu te disse. Se eu amanhã perder isso aqui. Perder não vou perder nunca mais, mas se tiver que... eu não sei. Se Ele não conquistar as coisas para mim servir de exemplo, a minha própria pessoa financeira, eu vou ser um derrotado. Ah! Olha aquele fulano, daquela igreja lá. Deus não vai querer isso aí. Eu não estou lutando para ter dinheiro. Eu estou lutando para ter condições de viver o melhor possível nessa terra, para eu poder ajudar lá. Essa é a minha visão como membro hoje. Eu não fui orientado pelo Espírito Santo, como tu perguntaste se eu queria ser pastor ou não. Não tive esta solicitação, ainda não, mas não sei o que Ele está me reservando futuramente e se eu me tornar um bispo, se eu me tornar um bispo eu tenho que largar isso aqui. Tenho que largar aquilo ali e seguir só o caminho Dele. Também não sei se Ele está me orientando. Se amanhã eu vou estar do lado do Edir Macedo, se amanhã eu vou ser um grande sábio, não sei. Eu só deixo na mão Dele. Ele tem que me orientar. Eu não mando mais em mim. Eu não mando mais em mim. Eu procuro fazer dentro da faculdade, me comportar, botar bons fluídos na cabeça, então tu vai mudando o teu comportamento. Outra coisa, muita sinceridade, muita honestidade, nada de falcatruas, de roubos, de jogo. Então tu começa a ter um caráter muito forte, muito forte. A personalidade muito forte. Doa o que doer, seja sincero. Doa o que doer, não gosto da tua cara, não gosto disto, tu fizeste isso. **Então é uma reeducação.** Como se eu tivesse uma educação boa, de pais que sabem educar um filho. A Igreja é a mesma coisa. Ela te ensina a te orientar nesse sentido, a te reeducar, como gente, como homem, como mulher. Então a parte da mulher dentro da Igreja é linda. Aonde ele diz que a submissão da mulher ao homem não é aquela submissão de homem que “ sai para tudo”, não, é da mulher, dos dois se dedicarem um ao outro, isso é a coisa mais linda. Essa é uma parte linda que eu acho dentro da Igreja, que é o lado, assim, do respeito dos dois, dos dois se tornarem um só. Ali sim eles falam uma coisa muito forte que é a dedicação do homem à mulher e da mulher ao homem e os dois a Deus, primeiro. Primeiro Deus, depois os dois, mas acima- a fidelidade. O homem deve ser um homem correto com sua esposa, a mulher ser correta com seu esposo, sabe? **Então quem vai às reuniões da família, da prosperidade, em cada uma eles dão uma orientação, uma reeducação, um novo caminho.** É como se fosse em certas maneiras assim o que eu sinto. Como eu fiz psiquiatria já, é como se tivesse falando com o psiquiatra, ele te dá uma luz, um caminho, é a mesma coisa, tu estás necessitando. Em vez de tu ficares subindo assim, ele diz: “ não fulano, não é bem assim. Em vez de ficares subindo assim, dobra um pouquinho para a direita e tu vais...” Aí então tu te sentes aliviado e diz: Ah! Descobri a América. Então é por esse lado que a gente vai identificando, vai acertando. Agora é claro, a gente tem dificuldades, tem problemas, te assaltam, te roubam, tudo te acontece como acontece com qualquer normal, só que o teu fortalecimento... Lembra daquelas pessoas que morreram na Igreja? Dizem que os que morreram estavam sorrindo, estavam com a feição de sorriso. Ah! Vamos processar a Igreja, não deixa nas mãos de Deus. Eu vi na Veja, é uma reportagem da Veja, pessoas que faleceram, as feições das pessoas – morreram rindo. É como eu te digo assim, é uma coisa assim que a gente busca muito – é a vida eterna. Tu saber que amanhã tu vais morrer. O que adiantou tu estudares? Então espera um pouquinho, tu pegas um revólver e te mata. Então, a gente não, a gente sabe que amanhã a gente vai ter essa oportunidade. Claro que não vai ser a mesma carne, a mesma matéria, que eu não vou me encontrar da mesma forma. Talvez, eu não sei, mas eu vou voltar e esse é o principal de tudo, senão daqui a três milhões, cinco milhões de anos, tu vais estar aonde? Tu não vais voltar? Terminou? “[grifo nosso].

Perguntei-lhe se esse retorno é dentro da filosofia da Igreja Universal e uso a expressão reencarnar. O entrevistado respondeu:

“Reencarnar não, a gente vai voltar. Vai voltar e vai ser julgado. Todos vão ser julgados. Porque mesmo sendo ladrão.... Tem uma passagem que diz que mesmo sendo ladrão, sendo prostituta, sendo o que for, o mais hediondo que for, a fé dele sendo mais forte, ele será absolvido, porque o sentido de tudo é a fé. Aquilo que tu não vê e acredita que as coisas vão acontecer. Essa é a essência. Tem outra coisa que a gente mexe muito lá. Tem duas maneiras de ir a Jesus. Uma que é pela dor, quando tu estás assim – não têm mais ânimo, ou pelo amor. Tem duas soluções, duas alternativas, ou duas maneiras em que tu vais de encontrar com Ele, de uma forma ou de outra, senão não tem solução, não tem (Depoimento de número 17)”.

Optamos, no caso deste depoimento por deixar a sua análise ao final da transcrição, porque esta nos pareceu a melhor forma de realizarmos este trabalho, devido a sua extensão, bem como sua complexidade e riqueza de detalhes e porque, pudemos abordar aspectos que foram aparecendo a partir da narrativa do depoente. Salientamos que por nós não foi encontrado na literatura acerca da Igreja Universal do Reino de Deus, depoimentos que assemelhassem-se ao aqui presente pela sua riqueza de detalhes.

No primeiro momento de sua narrativa, o entrevistado reafirmou a relação entre a melhoria de sua condição material de existência e as bênçãos de Deus. Reproduziu o elemento objetivo da sacralização do profano, reflexo da internalização da prática discursiva da Igreja. Valorizou a postura de aceitação e não da crítica quanto às contribuições e às ofertas à Igreja. Desconsiderou que no contexto da Universal, as pessoas não contribuem com o que lhes sobra, mas retiram de suas necessidades cotidianas os recursos para as contribuições. A Universal é uma instituição religiosa que lida com os segmentos subalternos da população, ou seja, lida com pessoas de escassos recursos e a forma como o depoente vê esta questão apresenta-se como dissociada da realidade.

É significativa sua afirmação de largar “[...] *tudo aquilo que não te traz benefício pessoal dentro de uma moral*”. Constata-se a priorização do benefício pessoal a partir do cumprimento das regras e das normas ético-religiosas. O nexos das mudanças das representações acerca dos padrões comportamentais dos crentes e/ou dos adeptos da Universal se faz a partir da lógica – se dou para Deus, ele me dará, o “*dê-me, dou-te*” estabelecido por Gomes (1994), em sua análise sobre a Universal.

Funciona como um sintoma a preocupação do entrevistado com relação às pessoas que parecem não estar completamente atentas às palavras dos pastores. Sintoma que expressa a significação da Igreja em sua vida. A pergunta que realiza, após o diálogo com o pastor que lhe batizou: “*Todo mundo ali vai ser salvo?*” Denota um elemento em sua narrativa de

distanciamento, do que se pode denominar de seus irmãos de fé. O discurso não é o do nós, que é inclusivo, mas o do eu que é excludente, estabelecendo-se uma relação com o grupo disfuncional, porque marcadamente individualista. E, isto está presente como traço psicossociológico dos crentes e/ou dos adeptos da referida Igreja. O que se observa no contexto da Universal, a partir de seus crentes e/ou adeptos é que o grupo encontra-se alicerçado em interesses individuais, que se sobrepõem aos interesses do grupo, mas não aos interesses da Igreja enquanto instituição. Desta forma, o grupo assim alicerçado tem certamente dificuldades de estabelecer um compromisso paroquial.

A busca de uma filosofia, de uma palavra, denota a busca de uma estrutura de plausibilidade do mundo, que o depoente encontra na Igreja. Ela fornece a palavra, a filosofia que estabelece a ordem, onde a impossibilidade desta está presente – nos segmentos subalternos da população e pessoas com crise existencial. Reafirma-se neste depoimento o que se apresentou como um dos traços marcantes do crente e/ou do adepto da Universal – a atemporalidade, denotando a dificuldade em articular-se passado e presente, aspecto este que favorece que o discurso do aqui e do agora encontre ecos fortes neste tipo de personalidade individual e grupal.

O depoente demonstrou em suas palavras todo seu estado de carência, sua fragilidade, responsabilizando ao demônio por sua desgraça. A relação de dependência entre a constituição da religiosidade humana e o estágio infantil desta existência, se recordamos aqui Freud (1978), aparece na narrativa do depoente, na medida em que realiza a culpabilização do demônio por seus próprios atos, obtendo assim amparo diante das contradições e dos problemas inexoráveis de sua vida. Este aspecto salientado demonstra o traço infantil de sua personalidade, ou seja, seu caráter regressivo.

O processo que se realiza na sociedade envolvente encontra-se também contido, porque internalizado, na prática dos crentes e/ou dos adeptos da Universal pela demonização de suas existências antes de entrarem para a Igreja, o que permanece após nela estarem, porque a prática discursiva da Universal necessita deste alicerce para a manutenção do vínculo que estabelece com seus crentes e/ou com seus adeptos. A Universal não pode abdicar do demônio, da mesma forma que não pode abdicar de Deus e ocorre o mesmo com seus crentes e/ou com seus adeptos.

Relata o depoente, seu universo de perdas. Profundas perdas que não podem serem desacreditadas, mas respeitadas, embora chame a atenção a contradição na qual incorre: [...] *conheci a natureza, conheci os animais, comecei a ver meu lado interno e, ai eu comecei a me descobrir*". Antes de entrar para a Igreja descobre a si mesmo? Estava num processo de autodescoberta ou de constatação de um vazio tão imenso que ao passar pela Universal as palavras para ele estavam sendo ditas? Sua linha de raciocínio apresenta contradição neste aspecto, contradição esta que somente pode se realizar pela presença da ambivalência, ou seja, da linguagem não conseguindo traduzir, expressar adequadamente a realidade. Ao dizer que começa a se descobrir, de forma ambivalente, denota a descoberta do vazio em si, porque se assim não fosse, não seriam necessárias motivações externas (as palavras do pastor sentidas como ditas para si), as quais na sua busca da experiência máxima, do êxtase religioso que encontra na Igreja, constitutivas da estrutura de plausibilidade por ele buscada, possibilitou a melhora de sua auto - estima.

Este é o fator que possibilita o vínculo que se constrói e denota, a partir deste aspecto uma outra característica dos crentes e/ou dos adeptos da Universal a repetida freqüência às reuniões, como que impulsionados não por força divina, mas pelas determinações de uma mente individual e personalidade de caráter regressivo, que necessita da fantasia, da magia, da prática discursiva da Igreja, da emoção, enquanto experiência máxima a lhes determinar o caminho a ser seguido.

O depoimento denota também, pelo que se pode observar outros dois aspectos:

Primeiro: Deus e o demônio encontram-se como portadores de uma mesma força de determinação sobre a vida do homem. Uma força positiva, outra negativa, sobre as quais os indivíduos deslocam suas fraquezas e carências, bem como suas potencialidades ou qualidades. Este aspecto, apresenta-se enquanto anulação das melhores e piores dimensões humanas. Como encontrar-se portador da consciência destas dimensões humanas neste processo que as anula? A igualdade de forças entre Deus e o Diabo, pregada pela Universal, permite a ausência da consciência de si, embora sintam-se cientes de si em sua fé, pois, movidos pela ambivalência, não conseguem fazer uma leitura adequada da realidade e, os paradoxos e contradições presentes nos conteúdos da prática discursiva e não discursiva da Igreja não podem ser visualizados, por esta razão o discurso imediatista do aqui e do agora obtêm profundos ecos neste tipo de personalidade individual e grupal. Pode-se recordar aqui a situação de alienação de que fala Berger (1985), enquanto falsa consciência, permitindo a

percepção alienada do mundo social, mantendo uma ordem reificada do mundo, conservando-se as estruturas vigentes.

Segundo: é a relação de negociação com, ou negociadora frente a Deus: “*Se ele faz a parte Dele eu faço a minha*”. Característica típica do crente e/ou do adepto da Universal, que internaliza a teodicéia desta. No depoimento pode-se verificar que a relação “dê-me, dou-te”, não se encontra circunscrita ao universo das ofertas e contribuições, encontra-se também presente no universo dos objetivos que crentes e/ou adeptos buscam alcançar, como demonstra Gomes (1994). No caso específico do depoimento ora analisado – a aprovação no vestibular.

O elemento subjetivo da energização proposta pela IURD, encontra-se presente no depoimento. Esta é heteronômica. O copo com água, o sangue do cordeiro, a palavra do pastor, são citados como exemplos de energização. Esta energização encontrada pelos crentes e/ou pelos adeptos é também elemento constitutivo do vínculo que se estabelece e força motriz da assídua frequência às reuniões. Quando o depoente relata acerca de suas relações com os pastores, fato que não afetou ao depoimento porque se assim fosse, as contradições não apareceriam, observa-se que ele usa o pronome “nós”, como que identificado com o corpo administrativo da Igreja e ao mesmo tempo utiliza o pronome “eles” como que distante deste mesmo corpo administrativo, demonstrando a presença do fenômeno da ambivalência e a armadilha desta, que na concepção de Bauman (1999), é a assimilação, ou seja, querer tornar-se semelhante a, mas o que fica como resultado é o não sentir-se sendo nem o “nós”, nem o “eles”, ou seja, é a perda da identidade de grupo.

Cita o depoente os aspectos da energização, da conquista, dos milagres, da transformação expressando o seu vínculo para com a Igreja, ou como ele a esta está preso, pela estrutura de plausibilidade que ela lhe possibilita enquanto ética religiosa determinante de suas representações acerca dos seus padrões comportamentais. Declarou o depoente que, em termos das contribuições e ofertas a Igreja “*usa muito o fato da consciência*”. Este é um elemento significativo. Como os indivíduos não irão contribuir com dízimos e ofertas se a Igreja instaura um processo interativo entre homem e Deus, processo este pelo qual o homem cria em Deus a obrigação imediata de restituição? (Gomes,1994). Usar “o fato da consciência” garante benefícios imediatos para a Igreja, mas se observa que se o crente e/ou o adepto não for consciente do dever de contribuir, seus benefícios são mediatos, parecendo que aqui se estabelece a lógica do Imposto de Renda Retido na Fonte: paga-se primeiro e a

restituição vem depois de realizado o pagamento para a “Obra de Deus”, através do seu instrumento que é a Igreja, possibilitando a esta amealhar recursos financeiros que garantam a expansão de seus investimentos.

Detecta-se no depoimento, os aspectos constitutivos da razão e da emoção. A razão encontra-se relacionada com a finitude, com a morte: “*a gente não se apega a chorar pelos outros*”. Além do individualismo que sua afirmação encerra, expressa da mesma forma a neutralização psicológica do imperativo da morte (Bauman,1998). Diz: “*A gente tem que ter uma fé inteligente*”. Mas esta fé inteligente não possibilita o encontro dos paradoxos presentes na prática discursiva e não discursiva da Universal. Os paradoxos, as contradições não conseguem ser visualizadas. A emoção encontra-se presente no contexto das reuniões: “*a gente sai do ar*”. É o encontro daquilo que Bauman (1998) chama de experiência máxima, que facilita o encontro de uma estrutura de plausibilidade do mundo. A busca dos crentes e/ou dos adeptos da Universal é “sair do ar”, encontrando através da intensificação da emoção, da vivência da experiência máxima um sentido para a vida.

Há uma postura de detrimento da família e a priorização de Deus, no contexto da vida do depoente. O que diz Macedo na obra analisada no capítulo anterior? Primeiro Deus, segundo a família e terceiro, a obra de Deus. O que diz o depoente? “*Eu, primeiro é Deus, depois é minha família. Primeiro é Deus. Se amanhã minha família me largasse ou morresse, não me faz falta, a única pessoa que não pode deixar de estar comigo, ou me deixar é Ele*”. O conteúdo doutrinário expresso na obra é secundarizado. O homem de Deus tem como alicerce a sua família, no dizer de Macedo (1994). Afirmar que esta não faz falta a um “homem de Deus”, significa com relação aos aspectos doutrinários, ser leigo, pois alheio a um fundamental aspecto doutrinário de sua Igreja. Em função da argumentação do depoente sobre o papel da família em sua vida, detectando a contradição, foi elaborada a pergunta sobre as leituras das obras, principalmente as escritas pelo bispo Macedo. A resposta, como se pôde verificar foi confusa. Este é um traço marcante da Universal, a leitura não é incentivada, mas sim a escuta, porque a palavra dita no calor das reuniões que se apresentam como espetáculos, permitem de forma mais fácil a internalização, porque consubstanciada no contágio e na repetição. Os pastores da Igreja, são fontes de energização, afirmou o depoente, mas ao mesmo tempo disse que: “*o meu objetivo é falar com Ele. Eu não vou à Igreja por causa do pastor!*”. Dissociação da linguagem, a ambivalência presente, que não lhe permite perceber as contradições nas quais incorre.

Perseverança, auto - estima, fé inteligente, são mencionados como palavras constantemente repetidas pelos pastores, gerando a necessidade dos crentes e/ou dos adeptos sentirem-se sendo exemplos, permitindo a construção de uma autovisão que favorece a melhora da auto - estima, que por sua vez influi na prática cotidiana destes indivíduos. É significativo, como traço que denota as contradições e dissociações o fato de o depoente mencionar: “*fui Evangélico*”. Ora, ele pertence a uma Igreja evangélica neopentecostal, mas expressa não se sentir assim sendo. Estamos diante da linguagem que não consegue traduzir a realidade, ou seja, estamos diante da ambivalência. A personalidade individual e grupal regressiva conforme concebemos, encontra-se, pelo que se constata como um eixo desta narrativa, perpassada pela ambivalência, que se encontra em relação de interdependência com a impossibilidade da ordem, conforme explicitaremos no capítulo seguinte.

O depoente reproduziu em si a prática discursiva e não discursiva, enquanto postura da Igreja – ou oito ou oitenta, ao afirmar que: “*Agora só tem uma coisa, ou eu vou para a frente, ou eu me mato*”. A não admissão das derrotas e frustrações sempre existentes na vida estão presentes na frase acima. Ela, mais do que uma postura radical, expressa a intolerância às frustrações, característica, segundo Freud (1974), de uma personalidade regressiva.

O último aspecto que salientamos deste depoimento significativo, o qual em muitos momentos por si mesmo fala, tal sua riqueza de conteúdos, diz respeito a Igreja realizar uma prática reeducativa. Não há como ser negado este fato, no que tange inclusive a própria função social da religião, de toda e qualquer religião. É reeducativa, porque permite a construção de uma ordem plausível do mundo, esta ordem uma vez encontrada permite a mudança das representações que indivíduos e grupos realizam de seus padrões comportamentais e o estabelecimento de repertórios de ações individuais e coletivas determinantes de suas práticas sociais.

Neste trabalho, reafirmam os elementos subjetivos constantes no capítulo três, quais sejam – a busca da construção de uma estrutura de plausibilidade do mundo; o encontro com a experiência máxima; a sensação de pertencimento, depois da adesão; a elevação da auto-estima; a libertação dos males; a imediaticidade imaginária das conquistas; o pastor sendo o modelo de determinação em Cristo; Cristo como Senhor e salvador; Deus como o centro de todas as coisas; a energização encontrada na Igreja e, a relação diferenciada com a morte a

qual, de caráter extraordinário, passa a ser de caráter ordinário na vida do crente e/ou do adepto, anulando-se o imperativo psicológico desta.

Procuramos demonstrar através do trabalho com os depoimentos da Universal, principalmente da Rede Record de Televisão, da Folha Universal, dos depoimentos constantes em pesquisas sobre a referida Igreja e dos depoimentos colhidos por nós, as estratégias comunicacionais adotadas. O que se verifica como significativo, comparando-se os depoimentos não diretamente colhidos por nós com os diretamente obtidos é que os entrevistados e depoentes reproduziram, porque internalizadas as formas narrativas utilizadas pela Igreja, fora do templo, sem o contato com o rádio e a televisão. Realizaram sua narrativa como se num programa de TV ou de rádio estivessem, ou no interior do templo, participando das reuniões.

A reprodução da prática discursiva, ou da narrativa da Igreja, bem como de suas estratégias comunicacionais, por parte dos crentes e/ou dos adeptos, permite verificar-se que as possíveis mudanças das representações e padrões comportamentais, se realizam em função de encontrarmos-nos diante de uma religião internalizada, na conceitualização estabelecida por Camargo (1961), qual seja, de ser aquela na qual o fiel objetivou encontrar satisfações de necessidades e “*uma experiência de adesão à verdade*”, que é fonte de manutenção do adepto dentro do quadro religioso. Da mesma forma, procuramos demonstrar que as estratégias comunicacionais da IURD e a forma como são reproduzidas pelos crentes e/ou pelos adeptos podem permitir a que estes encontrem um norte em suas vidas e, “bergerianamente” falando, encontrem uma estrutura plausível de mundo.

5.2 O denominador comum dos depoimentos.

Quais os pontos centrais de todos os depoimentos?

Podemos verificar a existência de um eixo comum nos depoimentos dos crentes e/ou dos adeptos da IURD: vida sem sentido, “fundo de poço”, sofrimento e intensa dor psicológica, privações materiais, ausência de uma estrutura plausível de mundo pela instauração da desordem. Da mesma forma, a passagem de uma vida dominada pelos vícios como o alcoolismo, drogas, tabagismo, utilização de tranqüilizantes e outras condutas como investimento em jogos de azar, etc., para a adoção de uma filosofia, de uma palavra, que

possibilite benefício pessoal dentro de uma moral, como consta no último depoimento. Isto significa o reencontro com o regramento em termos da vida cotidiana, o que viabiliza a construção de uma ordem no mundo. O benefício pessoal aparece em sua dupla face: na face da prosperidade, já que esta é reflexo das bênçãos de Deus e na sua face do sentimento de adequação às regras, às normas impostas pela sociedade envolvente, retirando a sensação de inadequação estabelecida pela baixa auto-estima.

Os depoimentos expressam o encontro que o indivíduo realiza com um referencial que restabeleça a lógica de seus procedimentos e lhe permita a interlocução no interior do contexto por ele vivenciado, interlocução essa que se instalará a partir da internalização dos conteúdos da prática discursiva da Igreja, que permite a realização do processo de deslocamento, pela leitura religiosa do mundo que acaba por construir um novo universo de plausibilidades. Observe-se que o processo de deslocamento realizado pelos indivíduos e grupos em termos do funcionamento da psiquê humana, no contexto do religioso não foi visualizado unicamente por Freud. Durkheim (1989) ao referir-se ao fiel como aquele que comungando com o seu Deus é um homem que diante dos demais, pode mais e reencontra em si forças para suportar as dificuldades da vida e para vencê-las, conforme citado no capítulo um, demonstra em sua argumentação o referido processo que permite a construção de uma realidade em segundo nível (Houtart, 1994), necessária à existência humana.

A concepção freudiana da religião considera a fase religiosa vivida pelo homem como tendo por característica intrínseca a relação de dependência da criança para com os pais. É na infância que o princípio do prazer é superior ao princípio da realidade. Toda criança será dependente, imediatista, intolerante às frustrações. Considerando-se os depoimentos, bem como levando-se em conta a definição que o bispo Macedo dá de fé, pode-se sugerir que na IURD a dependência do homem diante de Deus está colocada como elemento fundamental. Deus é o grande pai protetor do ser adulto. No contexto da Igreja Universal do Reino de Deus, a priorização da dependência de Deus, do colocar a vida nas mãos de Deus, parece traduzir com relação aos seus crentes e/ou seus adeptos que o estágio infantil da vida psíquica sobrepõe-se ao do ser adulto, requerendo o deslocamento das sensações de impotência, sofrimento e morte advindas da realidade.

As carências emocionais vividas deslocam-se para sensações de onipotência. O desafio para com Deus pregado pela Universal atende à essa necessidade. Observando-se as palavras do bispo Macedo na resposta que dá à telespectadora de Brasília, percebe-se a

contradição em suas palavras: “*confiar em Deus cem por cento, não pode ser mais ou menos*”[...], ao mesmo tempo: “*você tem que fazer um desafio com Deus. Ou Ele é ou não é*”[...] o que significa ao mesmo tempo um questionamento quase absoluto do poder do mesmo Deus frente ao qual se é dependente. O crente e/ou o adepto pode perceber esta contradição na prática discursiva da Igreja? Não, não pode percebê-la, porque em seu estado de carência material e psicológica ele internalizará o ouvido, o dito e os reproduzirá em sua conduta, uma vez que adquire a sensação de dependência/onipotência no espaço do culto religioso, porque este fornece as representações que os auxiliam na busca de resolução das contradições vividas objetiva e subjetivamente. (3)

O que se pode constatar no contexto da Universal, de seu crente e/ou de seu adepto é que no culto (nas reuniões), pelo contágio, sugestionabilidade e emocionalidade estabelece-se no coletivo a construção da plausibilidade do mundo vivido para os indivíduos, ou melhor dizendo, estabelece-se de forma coletiva o que individualmente será usufruído, na medida em que há o encontro do êxtase religioso, da energização, que podem ser entendidos como vivência da experiência máxima no sentido de Bauman (1998). Por esta razão a afirmação freqüente dos crentes e/ou dos adeptos de a Catedral da Fé, em Porto Alegre, ser uma igreja forte, com muita energia, sendo a palavra e a forma de expressão dessa palavra proferida pelos pastores a fonte de energização buscada.

É no espaço do coletivo, como elemento facilitador do êxtase que o crente e/ou o adepto encontra o benefício individual. Contágio, sugestionabilidade e predominância das características infantis da personalidade, são elementos que parecem funcionar como força motivacional para a adesão e mudança dos padrões comportamentais por parte dos crentes e/ou dos adeptos da IURD. Os problemas inexoráveis da vida, os vícios, as crises existenciais, parecem reclamar a busca imediata do êxtase religioso que é priorizado muita vez em detrimento da realidade, acrescentando-se a esse fato as constantes determinações de condutas adequadas e da utilização de uma prática discursiva de melhora da auto-estima por parte dos pastores da Universal aos quais os crentes e/ou os adeptos se projetam. Pode-se esquematizar os aspectos mencionados, conforme a figura de número 5: Realidade, busca da vivência da experiência máxima e êxtase religioso.

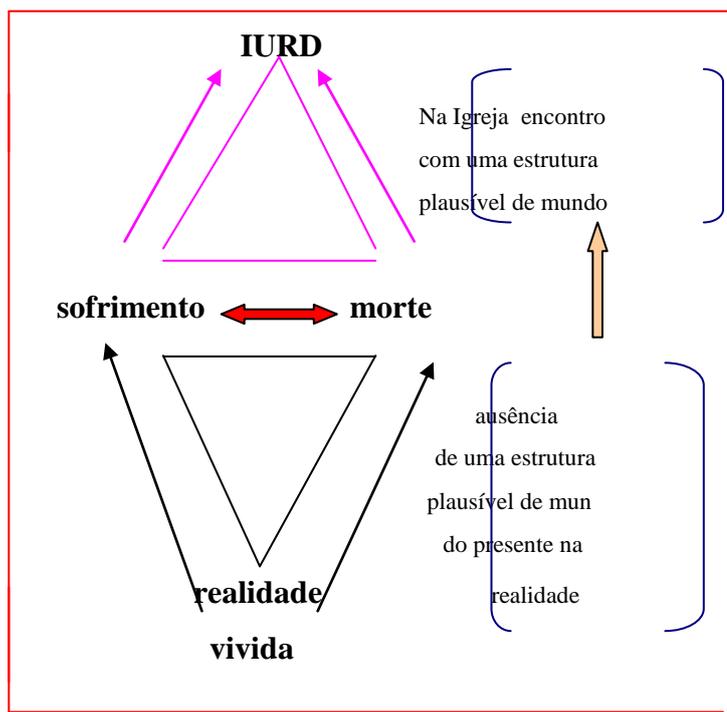


Figura 5: Realidade e busca da vivência da experiência máxima e êxtase religioso

O crente e/ou o adepto, pelo que podemos verificar na percepção da sua verbalização encontra na Igreja, uma plausibilidade que permite a observação de sua visão sobre o mundo, sobre si mesmo, visão essa que consubstancia sua prática, seu comportamento, sua conduta. Consta-se que os mesmos mecanismos psicológicos de defesa e fuga da realidade e das determinações desta que os levaram aos vícios e às condutas inadequadas são os mesmos enquanto força motivacional de adesão à Igreja, a seguir suas determinações e, portanto, pode favorecer às mudanças dos padrões comportamentais adotados até então, ou seja, o sofrimento e a sensação de ausência de sentido de vida que perpassa a todos os depoimentos, o “fundo de poço” de que fala Bonfatti (2000), a busca de uma estrutura de plausibilidade do mundo de que fala Berger (1985), constituem-se como forças motrizes para a adesão. O processo de deslocamento que se realiza, conforme concebemos, rege-se pela imediatividade da busca do prazer, traço marcante das personalidades regressivas com baixa tolerância às frustrações.

O crente e/ou o adepto encontra na Igreja uma estrutura de plausibilidade que desfaz aparentemente as incertezas advindas de uma leitura confusa e inadequada da realidade. Há a troca a partir da Igreja da realidade por uma ilusão, na medida em que a internalização da teodicéia da Universal parece trazer um norte e funciona como uma bússola àqueles que estavam perdidos em si mesmos. A dependência, o contágio, a sugestibilidade e a emocionalidade possibilitam este processo. Não se apresenta como acaso a tônica dos

discursos proferidos pelos crentes e/ou pelos adeptos: “antes de estar na Igreja...” Depois: “minha vida mudou completamente...” Nova fonte de prazer parece ter sido encontrada, novo êxtase para fazer frente ao princípio da realidade. A Igreja está a fornecer o que os crentes e/ou os adeptos querem receber imediatamente, acriticamente, emocionalmente.

Constata-se também nos depoimentos dos crentes e/ou dos adeptos da Universal um elemento que denominamos anteriormente de atemporal, como se o fator tempo não fosse significativo e não pudesse expressar dissociações, contradições, como por exemplo, estar na Igreja há três anos e graças a ela, longe das drogas há seis anos. Ou declarar: “*eu era uma pessoa dependente, covarde, uma pessoa sem decisão, sem perspectiva, sem objetivos e isso foram quarenta anos, desde que eu me conheci por gente*”. Enquanto que o depoente tem quarenta e três anos de idade.

Esse elemento atemporal que se apresenta em alguns discursos dos crentes e/ou dos adeptos, encontra-se relacionado com o sofrimento, a morte, que levam à busca do êxtase religioso, da vivência da experiência máxima, os quais se expressam também na atemporalidade do *aqui e do agora*, que é sem passado e sem futuro. Esclarecemos, quanto a este aspecto, que ao nos referirmos a morte, não a estamos priorizando em seu sentido puramente biológico, porque um sofrimento psíquico intenso traz consigo para o indivíduo a sensação de morte. Libertar-se, livrar-se do demônio através do exorcismo, para o crente e/ou o adepto da Universal parece ser a resolução do princípio de morte (thanatos). O exorcismo resolve a sensação de morte, expressando este aspecto a busca imediata para questões mediatas da psiquê humana já estabelecidos pela psicologia.

Constata-se, que o crente e/ou o adepto da Universal se situa entre dois mundos, estando estes mundos em relação de interdependência: o mundo secularizado da materialidade da realidade cotidiana e o mundo reencantado da Igreja. O existir entre os mundos mencionados solicita estabelecer uma alternativa. A alternativa a ser encontrada pelos crentes e/ou pelos adeptos é a da pura aceitação da prática discursiva e determinações da Igreja, aceitando-a como o novo caminho, como a portadora do: “benefício pessoal dentro de uma moral”, expressão de uma ação racional conforme valores em sentido weberiano, a qual, portanto possui uma lógica, um nexos causal que é fonte geradora das motivações de indivíduos e grupos e que permite a sacralização das ações não-sacrais.

É neste aspecto que é dotada de racionalidade e lógica a ação do crente e/ou do adepto da Universal. É este aspecto que lhes permite dizer: “*nós somos crentes, mas não somos burros. É preciso ter uma fé inteligente*”. A fé é inteligente, se entende aqui inteligência como racionalidade? A emoção é dotada de razão? Os crentes e/ou os adeptos falam nestes aspectos, estabelecem estes paralelos – fé/inteligência, razão/emoção, priorizando a ação racional, mas o que se verifica é a presença da ambivalência, ou seja, a linguagem não conseguindo traduzir adequadamente a realidade objetiva e subjetiva. Havendo a ambivalência, há a possibilidade de busca da fuga desta.

Segundo Bauman (1999), a fuga da ambivalência se constitui numa armadilha – a busca do tornar-se semelhante. O crente e/ou o adepto da Universal a que busca tornar-se semelhante? Ao próprio Deus. O desafio com Deus é expressão deste fato, porque é uma relação de igual para igual, mas o fato é que não pode haver em realidade esta relação igualitária, ela somente é possível no espaço da ilusão que abarca Deus, o mundo de Deus e o mundo do homem. Senão vejamos: *Jesus Cristo é o Senhor*, diz a Igreja. Para que exista “um senhor” é necessária a existência do servo, pois este é aquele que permite a existência do senhor. Há entre servo e senhor uma relação dialética. No momento em que o servo desafia ao seu Senhor, quer para si o atributo de ser também Senhor, ou seja, quer ser a Ele semelhante e, cai na armadilha da ambivalência. Por esta razão o universo dos crentes e/ou dos adeptos é o universo ilusório da igualdade com Deus. Concebemos que, a representação da igualdade com Deus, para o crente e/ou para o adepto permite o encontro da estrutura de plausibilidade do mundo. O processo de assimilação, armadilha da ambivalência que é expresso pela busca do tornar-se semelhante a Deus, neste processo, parece funcionar como força motivacional para a mudança dos padrões comportamentais dos crentes e/ou dos adeptos da Universal.

Por que dissociações e ambivalências se estabelecem? O que se pode verificar é que a prática discursiva, considerando-se o escrito e o falado pelos bispos e pastores da Universal, apresenta contradições e ambivalências que crentes e/ou adeptos internalizam. Elas estabelecem confusões que não são elucidadas porque há o império de uma visão acrítica da realidade em função da busca imediata do êxtase religioso, da busca da vivência da experiência máxima, que estão contidos no discurso proferido pelo crente da energização.

A lógica que se expressa nos crentes e/ou nos adeptos da Universal, é de que não importa como sejam feitas as coisas o que importa é que “como indivíduo na ausência de forças necessito me energizar”. Diante da fraqueza emocional sentida busca-se a energização

que a Igreja possibilita em sua prática discursiva, ritualística e simbolismos. Neste sentido, Bonfatti afirma que:

Esse momento de “fundo de poço” propicia esse encontro psicológico que é experienciado como religioso. Já foi observado que o sofrimento ou stress emocional está sempre consoante a um processo de conversão religiosa. Ou seja, um momento peculiar em que todas as defesas estão baixas e se está aberto a tudo. A IURD se apresenta justamente neste momento como um lugar, um temenos, onde todas estas experiências psicológicas poderiam ser experienciadas e assimiladas, dentro de um referencial simbólico reconhecível e assimilável para o fiel. Geralmente, quem passa por uma dor ou sofrimento psicológico de “fundo de poço”, quem tem um encontro com o self ou com Deus, dificilmente permanecerá da mesma forma diante da vida (BONFATTI, 2000, p.140).

O crente e/ou o adepto da Universal se encontra numa linha de fronteira entre a derrocada total de sua existência e a busca desesperada de uma saída digna na vida. A prática discursiva da Universal se dirige àqueles que estão no “fundo do poço”, eles são o seu público específico e o discurso do “tudo ou nada”, do “você crê ou você não crê”, do “desafio com Deus”, funciona como elemento chave deste processo de encontro psicológico. Este discurso parece encontrar ecos fortes e estabelecer vínculos com aqueles que se encontram na fronteira entre o sofrimento pleno, a sensação de insuportabilidade deste e uma mudança radical de vida. Este fato não os torna meros indivíduos passivos e manipulados. Os crentes e/ou os adeptos parecem aceitar os conteúdos da prática discursiva e não-discursiva da Universal, porque lhes interessa, há uma racionalidade nesta, há um interesse nela. É a Igreja que lhes permite a reconstrução e a reeducação para a melhora de suas vidas. Pode-se sugerir que estamos frente a uma ação racional conforme valores, na qual as conseqüências não são medidas. E é neste sentido que se pode pensar no movimento que realizam da busca do êxtase religioso ou da vivência de uma experiência máxima, que lhes exige modificações por um processo de troca que se estabelece principalmente entre o homem e Deus, uma vez que a prática discursiva da Igreja possui uma tônica negociadora, que proporciona o encontro de uma estrutura plausível do mundo.

Outro elemento significativo é o uso da repetição. Repetição de experiências vividas no interior da Igreja, por parte do crente e/ou do adepto e repetição do mesmo discurso por parte da Igreja, as quais são interdependentes. Da parte do crente e/ou do adepto, ele parece necessitar repetidamente do revivenciar a experiência máxima, ou da energização. Por esta razão é freqüente encontrarmos pessoas que vão todos os dias à Igreja, ou até mesmo que vão mais de uma vez por dia, pois necessitam experimentar emocionalmente o que lá é oferecido

prática e discursivamente. Ele necessita ouvir coletivamente, ser contagiado pela presença e experiência de outros crentes e/ou de adeptos, porque as palavras que se lhe forem ditas individualmente não produzirão o mesmo efeito. Do mesmo modo em que, ele contagiado pelos outros, é sugestionado pela repetição, da mesma forma os pastores repetem seus discursos – “batem na mesma tecla”, como nos disse o último depoente. A repetição favorece a internalização, favorece a que a mente se molde às mensagens recebidas e, assim sendo possibilita-se que novas condutas sejam estabelecidas, originando-se novos repertórios de ações individuais e coletivas. E, conforme vimos no capítulo um, Freud (1976), citando Le Bon, examina o processo de perda da autonomia individual a partir da sugestão e do contágio, salientando a tendência sempre possível de serem as palavras transformadas em ações.

A repetição dentro de um contexto ritual, grupal facilita o desencadear de elementos regressivos, primários da personalidade. Observando-se as reuniões da Universal o que se verifica é que a repetição é o elemento que favorece o papel reeducativo da Igreja enquanto instituição, levando à aceitação dos padrões comportamentais estabelecidos pela Igreja e aceitos por seus crentes e/ou por seus adeptos. Há o fundar linhas de conduta que passam a reger a vida dos indivíduos e com relação às quais os mesmos se fixam sem questionamentos porque lhes possibilitam ter uma direção de vida anteriormente perdida.

A internalização dos conteúdos da prática discursiva e não-discursiva da Igreja, o papel reeducativo que ela possui para o crente, conforme se pôde constatar nos depoimentos abordados, ressocializa a estes indivíduos e lhes permite a recuperação da auto-estima, retira-os da linha de fronteira, mas não lhes permite equilibrarem prazer e realidade, porque se mantém a ambivalência, mantém-se a leitura incorreta da realidade, mantém-se sua armadilha - a busca do tornar-se semelhante, mantém-se a impossibilidade da ordem objetiva e subjetivamente, no contexto das sociedades secularizadas.

O que demonstramos com relação ao denominador comum dos depoimentos constituem-se em nosso entendimento, em forças motivacionais de adesão à Igreja. O universo de desconstrução fora da Igreja, ao pertencerem a ela estabelece a reconstrução de suas vidas, o encontro com uma ordem plausível do mundo, o reordenamento através do processo reeducativo que a Igreja possibilita, aos indivíduos que buscam uma ordem moral, ético-religiosa objetivando evitar a derrocada total. Agarram-se ao que se apresenta, como náufragos em busca de salvação, evitando a morte em seu sentido biológico e psicológico.

Este é o público-alvo da Universal, a estes ela dirige seu discurso e diz em sua prática discursiva e não-discursiva o que eles querem ouvir. Uma questão se apresenta novamente no contexto deste trabalho: Como as igrejas tradicionais e históricas não conseguiram perceber este aspecto? E a única resposta plausível é porque puseram-se acima das necessidades de seus fiéis. E Macedo, ao estabelecer que se deve dizer “o que o povo quer ouvir”, institui o elo, o vínculo com as necessidades de seu público. E, quer queiram, quer não, demonstrou a grande falha das igrejas tradicionais e históricas de estarem distanciadas de seus fiéis a partir de suas necessidades objetivas e subjetivas. Neste sentido, estas igrejas acabaram por não consolidar em sua ética-religiosa a construção de uma estrutura plausível de mundo a indivíduos e grupos, no contexto das sociedades capitalistas industrializadas. E, como donos absolutos de uma verdade, desconsideraram as necessidades de seus fiéis que se agudizaram a partir das angústias, incertezas, desconfortos, desordens, gerados pela secularização.

NOTAS

1)O programa da Universal, datado de 29.12.1996, via satélite, pela Rede Record de Televisão, foi realizado em função da estada do Bispo Macedo no Brasil, não que tenha sido realizado no exterior, notadamente nos Estados Unidos, onde reside em Miami o Bispo Macedo.

2)O depoente refere-se a este aspecto, porque entrando em contato com o livro texto da disciplina de Sociologia Geral, encontrou textos de resultado de trabalho de pesquisa científica, sobre a Igreja Universal do Reino de Deus, bem como encontrou nos livros da disciplina de Cultura Religiosa textos acerca da referida Igreja. O que podemos constatar é que para os membros da Universal, sejam crentes e/ou adeptos, bem como equipe dirigente, qualquer análise acerca de sua igreja funciona como crítica, crítica de caráter negativo. Percebeu-se o quanto os membros da Universal são refratários à qualquer análise à Igreja, tudo parece funcionar como condenação e não como análises de caráter científico acerca do fenômeno religioso que ela Igreja, representa ser no âmbito do neopentecostalismo.

3)Berger (1985) alertará para o fato de que a análise do fenômeno religioso não se restringe à uma ordem cósmica, mas também a um problema de ordem existencial e psicológica.

6 SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO, A IURD E OS SEUS CRENTES E/OU SEUS ADEPTOS:UM EXERCÍCIO DE LEITURAS. SECULARIZAÇÃO, AMBIVALÊNCIA E REENCANTAMENTO DO MUNDO

No capítulo quinto, enfocamos a palavra do crente e/ou do adepto da Universal, verificando elementos motivacionais de sua adesão à IURD e as determinações das mudanças de suas representações e padrões comportamentais concomitantes a esta adesão. No presente capítulo, vamos contrastar num primeiro momento, aspectos da teoria sociológica apresentados no capítulo I com o objeto de pesquisa – A Igreja Universal do Reino de Deus e seus crentes e/ou seus adeptos, objetivando apreender os referenciais objetivos e subjetivos que permitem a construção de um repertório ético-religioso de ações que internalizados podem possibilitar a mudança das representações e padrões comportamentais de indivíduos e grupos.

Num segundo momento abordaremos o caso da IURD à luz dos temas da secularização, da ambivalência e do reencantamento do mundo, retomando as concepções de Peter Berger e Zygmunt Bauman. Estes autores assumiram significação para nossa proposta: Berger (1985), trabalhando a problemática secularização e plausibilidade e Bauman (1999) abordando a complexidade da relação entre modernidade e ambivalência. Destaque-se que, os referidos autores não são defensores de concepções diametralmente opostas, mas pelo contrário, são autores que abordam sob ângulos diferentes e complementares a complexidade das sociedades modernas, secularizadas.

Não é o confronto entre suas posições teóricas que buscamos aqui, mas a demonstração do quanto estes autores contribuem para a compreensão do processo de secularização que tem seu contraponto, conforme concebemos, no processo de reencantamento do mundo. Sustentamos que este contraponto pode ser observado nas expressões religiosas presentes no campo religioso nacional brasileiro, notadamente no caso da Igreja Universal do Reino de Deus.

6.1- Aspectos da Sociologia da Religião, a IURD e seus crentes e/ou adeptos: um exercício de leituras.

Retomando os principais aspectos da teoria sociológica e da religião apresentados no capítulo primeiro e relacionando-os com o objeto da presente pesquisa, questões se fazem

necessárias: como no contexto atual das expressões religiosas, a prática discursiva e não-discursiva da Igreja Universal do Reino de Deus, tem se constituído na representação comunicável da realidade com significação para os indivíduos? Quais as leituras possíveis da referida Igreja a partir dos aspectos selecionados?

Na ótica durkheimiana, é a coercibilidade do contexto social a força motriz para o surgimento de determinado fenômeno religioso, formador de uma consciência coletiva determinante das consciências individuais. Durkheim fala da realidade objetiva que permite a construção de uma segunda realidade, uma realidade interior e de todo um sentido de vida que as representações simbólico – religiosas permitem.

A concepção de religião como uma comunidade moral a qual se reúnem os indivíduos, permitiu-nos no que tange à análise do fenômeno Universal do Reino de Deus a percepção da construção de uma personalidade grupal. (1) Também permitiu a compreensão do significado presente nos discursos dos crentes e/ou dos adeptos da referida Igreja que nela encontraram uma reeducação dentro de uma moral, aspecto examinado no capítulo quinto desta dissertação.

A concepção sociológica da religião em Durkheim, incorpora em si a concepção de igreja, demonstrando o caráter coletivo do fenômeno religioso e em assim sendo seu caráter social, permitiu demonstrar ser a Igreja Universal do Reino de Deus, reflexo das determinações presentes na sociedade brasileira e que esta se expressa como uma forma encontrada pelos segmentos subalternos de traduzirem esta mesma sociedade.

A abordagem durkheimiana da religião, que estabelece a relação de interdependência existente entre a consciência coletiva e as determinações do contexto social, permitiu que se pudesse associar com o que José Ivo Follmann concebeu como “traços estruturais marcantes da sociedade brasileira”. (2) Relacionando-os com o advento, com o desenvolvimento e influência da Igreja Universal junto às classes populares, uma vez que estes traços estruturais marcantes são incorporados pela prática discursiva da Universal na construção de sua forma específica de apresentar a fé cristã, conforme vimos no capítulo três desta dissertação. Mas, concebemos que, ao mesmo tempo em que há a tradução da sociedade a partir das representações do religioso, processa-se neste mesmo religioso o deslocamento do real para o ideal, conforme Durkheim (1989), sendo que este ideal é também uma forma de representação do real. Por esta razão se pode compreender a partir de Durkheim que não existem religiões

falsas, pois elas reproduzem em forma ideal a realidade do contexto social vivenciada por indivíduos e grupos. Analisar a Igreja Universal do Reino de Deus, na ótica durkheimiana é refletir acerca da relação que se estabelece entre pensamento individual e pensamento coletivo, sendo este, determinante daquele.

Durkheim (1989) ao referir-se a significação do culto, o considera como um instrumental do qual indivíduos e grupos se apropriam estabelecendo repertórios de ações coletivas. Sendo que este capacita maneiras de atuar objetivas e subjetivas e é neste sentido que ele (culto) expressa toda a sua eficácia. Sugerimos aqui que o caráter e a eficácia do culto, na concepção durkheimiana se transposta para o contexto da análise da Igreja Universal e de seus crentes e/ou adeptos, assume uma significação exemplar, uma vez que permite clarificar aspectos que refletem a sociedade e a concepção desta por parte dos indivíduos e grupos, na medida em que a religião não pode se expressar sem o culto, forma de representação da sociedade. O que se pode verificar neste aspecto com relação à Universal, para além do que vimos até o presente momento? O culto assume características claras de um grande programa de auditório, demonstrando a incorporação neste de aspectos televisivos das grandes redes de comunicação nacionais. “Quem quer dinheiro?”, transforma-se em “Quem quer prosperidade?”. A sociedade reduz-se à imediatividade e acriticidade dos programas de auditório. A conduta diante das transformações sociais perde o caráter coletivo e assume o caráter individualista daquele que quer arriscar e realizar um desafio para com Deus, após realizar as suas contribuições e ser fiel nos dízimos e ofertas, em vez de comprar o carnê do “Baú da Felicidade”.

A abordagem durkheimiana é, pois, significativa para a nossa análise da Igreja Universal do Reino de Deus, pois a partir dos seus conceitos de igreja, da concepção de religião como fenômeno acima das consciências individuais, como fenômeno coletivo, da definição e demonstração da eficácia do culto para os indivíduos e grupos, da concepção de consciência coletiva, permitindo verificar-se a determinação do social sobre o individual.

Já a teoria weberiana que se alicerça nos tipos de ação social e na tipologia da dominação, permitiu-nos apreender relações entre o pastor e o crente e/ou o adepto através do emprego do conceito de dominação de caráter carismático. Este se alicerça na entrega transcendente à divindade, às ações heróicas, aos exemplos de conduta de uma pessoa que tem a posse do sagrado, como fonte de orientação para o agir de indivíduos e grupos, sendo

que seu uso analítico permite compreender o papel que assume o pastor para o crente e/ou adepto da Universal, em seus atos e palavras.

Retomando-se agora, a lógica da teodicéia da Universal, a luz da teoria weberiana da religião, ressignifica-se a aparente irracionalidade do elemento mágico do “poder carismático da tabuização” (3), “do mal encantamento” que o indivíduo está tendo em sua vida e por esta razão lhe é oferecida a prática do exorcismo, como produto a ser consumido. Quando Weber se refere as profecias e aos sacerdócios como os dois fatores de sistematização de uma ética religiosa, permite-nos verificar na constituição da estratégia da Universal em sua forma de apresentar a fé cristã, que esta reconfigura discursos e constrói sua mensagem de caráter imediatista, trazendo para si o leigo, visto aqui como aquele que é alheio a um assunto, em sentido figurado e, mantendo-os nesta condição mesmo permanecendo na Igreja, fato que consideramos como elemento integrante do traço marcante do crente e/ou do adepto da Universal.

Observando-se o fenômeno Universal do Reino de Deus, verifica-se que os tipos de ação social que o regem, encontram-se restritos ao tipo ação racional com relação a valores mesclado com o tipo de ação afetiva, possibilitando a construção de uma autoridade carismática, uma vez que valores e afetos compõem o carisma, ou seja, sem estes elementos esta autoridade não se sustentaria.

Por outro lado, retomando-se a assertiva de Houtart (1994), de que é no campo simbólico que as contradições da realidade são resolvidas, o que se observou com relação ao fenômeno religioso centro desta dissertação, seu sucesso diante de seu público-alvo e o vínculo que com este estabelece, é que o retorno vigoroso da magia, transforma-se na forma possível de resolução das contradições presentes na realidade objetiva e subjetiva de indivíduos e grupos no contexto do campo religioso nacional brasileiro.

A agudização das contradições acabou por requerer um elemento simbólico julgado eficaz como forma de explicação da realidade e, a magia, através de uma prática discursiva de demonização que perpassa o campo religioso através da Universal, retorna. Este retorno também pode inserir-se no contexto da ausência de reciprocidade, ou seja, de condições igualitárias de existência. Esta ausência no espaço do real, fomenta o encontro de formas alternativas que possam expressar o encontro de condições mais igualitárias, ou incrementar o

individualismo como condição alternativa para a igualdade imaginada por indivíduos e grupos crentes e/ou adeptos da Igreja Universal do Reino de Deus.

Se recuperamos as colocações sobre análise de grupo e sobre religião de Freud (1976), entendemos que o processo de deslocamento, que transmuta sensações de impotência em sensações de onipotência, não pode ser desconsiderado, quando trabalhamos com a análise dos fenômenos religiosos, pois nele concebemos que está contida a força motivadora do crescimento e do decréscimo de algumas práticas religiosas presentes na atualidade, como por exemplo, o decréscimo das religiões ditas tradicionais e o desenvolvimento de religiões pentecostais e principalmente neopentecostais, especificamente a Igreja Universal do Reino de Deus, porque permite verificar aspectos da realidade subjetiva constituinte do crente e/ou do adepto. A Igreja, principalmente, com sua prática discursiva objetiva dizer o que os crentes e/ou adeptos querem ouvir, oferecendo-lhes benefícios imediatos e estes aceitando a facilidade do discurso proposto, pela intolerância às frustrações.

As igrejas tradicionais e históricas mantendo sacerdotes ou pastores como detentores do poder sagrado, intermediários da relação homem-Deus, são questionadas por uma nova prática, na qual indivíduos e grupos, cumpridores de seus deveres religiosos, podem ser possuídos por Deus, pelo Espírito Santo, ou pelo demônio se não cumpridores dos referidos deveres. Neste sentido, desloca-se para a esfera estritamente individual enquanto responsabilização e culpabilização dos indivíduos os benefícios e males de suas vidas, mas ao mesmo tempo, neste processo transferencial o indivíduo, as determinações de seu inconsciente, da sua estrutura psíquica primária, sente retiradas de si esta mesma responsabilização e culpabilização, a sensação de impotência, reveste-se de onipotência, a qual inclusive permitirá a realização de desafios para com Deus. Esta é a complexidade do processo de deslocamento de tipo freudiano que constatamos, no contexto da relação da Igreja Universal com seus crentes e/ou com adeptos.

Como podemos compreender o efeito que exercem as palavras proferidas pelos pastores das igrejas neopentecostais, sem que tenhamos como referencial teórico-metodológico as assertivas de Freud, acerca do contágio e da sugestionabilidade presentes nas palavras ditas em grupo? Como podemos compreender os efeitos das mesmas nos indivíduos uma vez internalizadas se não compreendemos a força que exercem quando ditas em grupo?

Contágio, sugestionabilidade e emocionalidade, tornam todo e qualquer fenômeno religioso rico em sua expressão. Este fenômeno ao mesmo tempo em que necessita atender às necessidades subjetivas dos indivíduos e grupos, envolvendo sua emocionalidade, como expressão do exercício de uma prática não-discursiva. Da mesma forma necessita também, como prática discursiva, estabelecer uma lógica, uma interpretação coerente da realidade vivida. Necessita, portanto, estar revestido de racionalidade, porque é essencialmente discurso, que internalizado permite a construção de uma estrutura de plausibilidade do mundo.

Se percebemos a frustração enquanto proibição e privação, como Freud (1978) a concebe em sua obra "*O futuro de uma ilusão*", ela é originária das limitações estabelecidas pela cultura, pela civilização, pela sociedade como um todo. Os segmentos subalternos da sociedade brasileira, encontram-se privados da satisfação de suas necessidades básicas. Neste sentido, objetivando o entendimento da lógica que preside a construção social por parte dos atores sociais, o conceito de frustração, na determinação cultural, civilizatória que lhe dá Freud, permite aprofundar a análise acerca dos fenômenos religiosos que estão a reger-se pela emocionalidade, imediatividade, acriticidade no contexto do aqui e do agora na relação homem-Deus. Concebemos que, quanto mais a sociedade se complexifica, moderniza-se, mais se desenvolvem as incertezas, bem como a individualização das condutas. Quanto mais se abrem os espaços para o advento de frustrações, maior a ordem preconizada em termos civilizatórios e maior a desordem que se realiza nas subjetividades. Por esta razão, a nova face do religioso no contexto nacional brasileiro se apresenta pela busca imediata da satisfação das necessidades, pela intensificação da emoção, como forma de reordenamento do mundo interno e externo dos indivíduos, porque está instaurado o espaço de crises políticas, econômicas e de valores éticos, morais e culturais.

É no contexto de um universo de crises que a emoção pura e simples sentida nos templos, nos cultos, é a forma pela qual o princípio da realidade cede lugar ao princípio do prazer, assim exercendo-se a transmutação do sentimento de impotência para o sentimento de onipotência diante do mundo. O universo simbólico de representações religiosas não deixa de refletir em si mesmo aspectos presentes na estrutura abrangente. O que não se está conseguindo realizar é o encontro do ponto de equilíbrio entre emoção e razão.

Emocionalidade encontra-se intimamente relacionada com irracionalidade? Se entende-se razão como o sentido de ser de qualquer ato ou conduta humana, ou mesmo como o

significado que indivíduos e grupos atribuem a seu agir no mundo, aos seus objetos de desejo, como percebeu Freud (1998) (4), percebe-se que nenhuma conduta humana pode ocorrer ao acaso e, verifica-se a existência de uma lógica, um nexos causal que rege as ações de indivíduos e grupos. Lógica esta não cartesiana, fonte motivacional de suas concepções de mundo e de homem, bem como de suas condutas. A busca da vivência da emoção, por parte dos crentes e/ou dos adeptos da Universal obedece à lógica do encontro de uma estrutura plausível de mundo. Esta é a lógica, que perpassa o contexto da emoção, que sendo discurso traz consigo a sombra projetada da razão. (5)

O recurso a obra de Maduro (1994), permitiu-nos constatar que a Igreja Universal do Reino de Deus, desenvolve um trabalho intenso com a emoção de indivíduos e grupos. O que nos diz Maduro acerca das emoções humanas sob o império das situações traumáticas, permite compreender que o papel desempenhado pela emoção e priorização desta no espaço do campo religioso nacional brasileiro, pode obstaculizar a percepção da realidade, alterando valores, princípios, costumes, etc.. Encontramos no aporte que nos fornece Maduro, também a reflexão teórica sobre outro elemento facilitador da motivação de indivíduos e grupos para a adesão à Universal e modificação de seus padrões comportamentais – a prática discursiva alicerçada na emoção.

Considerando ser qualquer fenômeno religioso condicionado e condicionante da sociedade, a partir do qual se origina, viver em situação de exclusão social e em um universo de crise existencial é estar diante das referidas situações traumáticas. Os crentes e/ou os adeptos da Igreja Universal do Reino de Deus, conforme seus próprios depoimentos, encontram-se diante das referidas situações, as quais requerem defesas psicossociológicas. A Igreja é esta defesa, porque é a representação comunicável encontrada, a qual lhes permite situar e atuar no universo social.

Retomando-se a relação que Maduro (1982) realiza entre religião e contexto social, podemos sugerir que o crescimento das igrejas pentecostais, notadamente as neopentecostais, e entre estas a Igreja Universal do Reino de Deus, encontramos-nos diante das regras externas conduzindo a formas de religiosidade que apresentam especificidades em suas manifestações. No caso da Universal esta especificidade está expressa na imediaticidade do discurso do aqui e do agora, da conquista da Salvação e do renascimento já, sem que se possa deixar de considerar como significativos os aspectos da dramatização, da espetacularização e da intensidade emocional presente nas reuniões.

6.2 Secularização, ambivalência e reencantamento do mundo

Após a realização da tentativa de explorar o caso da Universal e seu vínculo com seus crentes e/ou seus adeptos, à luz da teoria sociológica e da religião, neste momento nossa abordagem recai sobre dois autores fundamentais no contexto da presente dissertação, Peter Berger (1985) e Zygmunt Bauman (1998-1999), sobre a temática – secularização, ambivalência e reencantamento do mundo, que servirão de eixos analíticos para discussão final do fenômeno objeto de pesquisa. A significação destes autores para nossa análise é ímpar, principalmente se consideramos: a) a concepção de Berger (1985) a respeito da anomia, recuperando Durkheim, mas relacionando-a com o rompimento da conversação, que faz com que o indivíduo perca a sua orientação na experiência; e b) a concepção de Bauman (1999) a respeito da ambivalência, é de que a linguagem não traduz adequadamente a realidade, sendo pois a dificuldade de nomear, de classificar, de ordenar através da linguagem o mundo da vida. Particularmente, defendemos a posição de que a secularização encontra-se mesclada com o reencantamento do mundo e não com o seu desencantamento, pois há que se observar o contexto da impossibilidade da ordem perpassando estes dois processos e a ambivalência que se instaura.

Concebemos que a anomia e a ambivalência, a partir da leitura das obras dos autores citados, são forças motrizes para o desenvolvimento da Igreja Universal do Reino de Deus, no contexto do campo religioso nacional brasileiro e do vínculo que ela estabelece com seus crentes e/ou seus adeptos, pois pela incerteza que geram, levam à busca de uma alternativa para que indivíduos e grupos possam construir uma estrutura plausível de mundo. E, se consideramos, com Berger (1985) que toda teodicéia proporciona antes de tudo significados, não há como dissociar a forma como a Universal apresenta a fé cristã, das forças motrizes acima referidas.

Outro aspecto que torna os referidos autores raros em sua significação para este trabalho encontra-se relacionado com suas abordagens acerca da secularização e da modernidade. Berger (1985), deixará claro aspectos da privatização das tradições religiosas, como característica típica das sociedades modernas alicerçada na individualização e, ao mesmo tempo estabelece que o processo de secularização originando o fim dos monopólios destas mesmas tradições é força motriz do pluralismo. Já Bauman (1999), estabelece no contexto das sociedades modernas, secularizadas, a privatização da ambivalência,

considerando a impossibilidade da erradicação desta. Aponta o referido autor que ela passa da esfera pública para a privada, no sentido de ser eminentemente pessoal. A ambivalência, portanto, torna-se uma questão pessoal, obedecendo, conforme consideramos, a característica típica das sociedades modernas, a qual se refere Berger (1985), da individualização.

Berger (1985), ao abordar a secularização e a questão da plausibilidade do mundo, estabelecida pelas definições religiosas tradicionais da religião, demonstrando que o alicerce da secularização foi a área econômica nas sociedades capitalistas industriais, aponta para o fato de que a moderna sociedade industrial produziu o que o referido autor denomina de um “território livre” com relação à religião.

Segundo Berger (1985), uma das conseqüências do processo de secularização, constituiu-se na “tendência da religião polarizar-se”, de forma mais específica nos setores público e privado das instituições do Estado e da família. Com relação à instituição do Estado esta polarização se expressa na separação entre Estado e Religião. Considera Berger (1985) que a tendência global foi do surgimento da ausência de influência da religião na instituição do Estado, ou de fundamentos religiosos como forças legitimadoras da ação política.

Alerta também o referido autor, analisando diferentes contextos sociais, para o fato de que o Estado não seria mais, com relação às instituições religiosas dominantes, força coercitiva, pois a referida separação entre Estado e religião, permitiu o advento de doutrinas de tolerância e liberdade religiosas. Este processo, da mesma forma, fez com que as igrejas tivessem a seu cargo, por não poderem mais contar com o alicerce político anteriormente fornecido pelo Estado, as estratégias de conversão. As igrejas, por sua própria força teriam, portanto, que conseguir o que Berger denomina de adesão voluntária de sua clientela.

Concebemos que, para Berger (1985), não há o desvincular o processo de secularização e a racionalidade que o acompanha, do que se poderia considerar o seu pólo oposto – a religião como estrutura de plausibilidade do mundo, pois considera o autor que é na família e nas relações sociais a ela pertinentes, que a religião mantém seu caráter de se constituir como explicativa da realidade cotidiana vivenciada pelos indivíduos, ou seja, é na esfera privada que enquanto plausibilidade a religião se mantém. Portanto, para Berger (1985), o processo de secularização, não elimina a religião, privatiza-a, estabelecendo-se o pluralismo. O autor ao trabalhar com a secularização e o problema da plausibilidade, demonstra que o processo de secularização pôs em colapso a plausibilidade fornecida pelas

definições religiosas tradicionais da realidade. Considera o referido autor esta uma manifestação da secularização em nível de consciência, o que também denomina de secularização subjetiva, que é interdependente da secularização objetiva, ou seja, em nível socioestrutural. Nos dizeres do autor:

Subjetivamente, o homem comum não costuma ser muito seguro acerca de assuntos religiosos. Objetivamente, ele é assediado por uma vasta gama de tentativas de definição da realidade, religiosas ou não, que embora nenhuma delas possa obrigá-lo a tanto. Em outras palavras, o fenômeno do “pluralismo” é um correlato socioestrutural de secularização da consciência. Essa relação pede uma análise sociológica (BERGER,1985, p.139).

Ou ainda:

[...]a religião manifesta-se em sua forma tipicamente moderna, a saber, como um complexo legitimamente adotado por uma clientela não-coagida. Como tal, localiza-se na esfera privada da vida social cotidiana e está marcada pelas características típicas dessa esfera na sociedade moderna. Uma dessas características essenciais é a da “ individualização”. Isso significa que a religião privatizada é assunto de “ escolha” ou “ preferência” do indivíduo ou do núcleo familiar ipso facto carecendo de obrigatoriedade (BERGER, 1985, p.145) .

A situação de pluralismo constatada por Berger (1985), como uma forte consequência do processo de secularização, no âmbito da infra-estrutura das modernas sociedades capitalistas industriais, faz com que a tradição religiosa agora privatizada e antigamente imposta pela autoridade, tenha que ser “*colocada no mercado*”, para uma massa de consumidores não obrigados a adquiri-la, demonstrando Berger (1985) que o pluralismo constitui-se antes de tudo numa situação de mercado. As tradições religiosas como estrutura de plausibilidade do mundo são agora objetos de consumo e, obedecendo a lógica da economia de mercado, o processo de secularização possibilitou a mercantilização do sagrado.

São significativas as palavras do autor:

[...] os grupos religiosos transformam-se de monopólios em competitivas agências de mercado. Anteriormente, os grupos religiosos eram organizados como convém a uma instituição que exerce um controle exclusivo sobre uma população de dependentes. Agora, os grupos religiosos têm de se organizar de forma a conquistar uma população de consumidores em competição com outros grupos que têm o mesmo propósito. Imediatamente, a questão dos “resultados” torna-se importante. Em situação de monopólio, as estruturas sócio-religiosas não estão sob pressão para produzir “resultados” – a própria situação define previamente os “resultados” (BERGER, 1985, p.150).

No que tange a um novo aspecto da influência do pluralismo, como resultado da secularização, Berger (1985), alerta para o fato de que este insere influências mundanas para a modificação dos conteúdos religiosos, esta influência é estabelecida pela dinâmica da preferência do consumidor, pois é esta dinâmica conforme concebemos que permite o desenvolvimento de conteúdos de práticas religiosas discursivas dispostos a atenderem às determinações das necessidades de crentes e/ou de adeptos que obedecem aos modismos, pois se o mundo dos consumidores religiosos é secularizado, seguindo-se a concepção de Berger (1985), seus desejos e preferências expressarão este fato, na medida em que se torna necessário compatibilizar os produtos religiosos com o que Berger denomina de “consciência secularizada”.

Da mesma forma, a religião não perde sua relevância numa sociedade secularizada, pois se estabelece uma necessidade. No que concerne à esfera privada sua função moral e terapêutica, como atendimento das necessidades psicológicas dos indivíduos é significativa como fornecedora de uma estrutura de plausibilidade do mundo, porque a religião não é mais cósmica, mas relativa à existência individual e psicológica.

Diante das assertivas de Berger (1985), surge um novo questionamento: observa-se que na atualidade não somente a secularização, mas a consolidação desta convive com elementos de misticismo, magia e religiosidade muito intensos. Considerando-se a assertiva de Berger (1985), observando-se as expressões de religiosidade presentes no campo religioso nacional brasileiro, podemos perguntar novamente: secularização ou reencantamento?

Secularização e reencantamento, pois há em termos das expressões religiosas um movimento marcado pelo pluralismo, permitindo novas formas de reencantar o mundo, para não sucumbir diante das determinações de um universo social sem encantos dominado pelas determinações econômicas e frieza dos raciocínios lógicos e científicos. Neste sentido o mundo da previsibilidade da ciência, pela opacidade que gera está a fomentar novas formas de encantamento do vivido, porque a insuficiência da razão enquanto explicação da realidade, está levando a que se busque o mágico, como nova forma explicativa desta mesma realidade. Os ritos, os símbolos, a magia e os mitos, a intensificação das emoções nos cultos, possuem em si mesmos significados subjetivos que os justificam como elementos constituintes de uma estrutura plausível de mundo, possuem, portanto, eficácia. O que se constata nas expressões religiosas da atualidade, especifica e especialmente no que tange à Igreja Universal do Reino de Deus, sua teodicéia, suas estratégias e o vínculo que estabelece com seus crentes e/ou seus

adeptos não são conseqüências do processo de secularização, seguindo-se a concepção bergeriana, na qual o processo de secularização para o homem moderno deixou-o à mercê de uma situação completamente nova diante do fim do monopólio religioso?

As explicações religiosas tradicionais que davam sentido às existências e estabeleciam a plausibilidade do mundo da vida perderam sentido, não para um número restrito de indivíduos e grupos, mas para amplos segmentos das sociedades. A crise se instaura. A teodicéia cristã do sofrimento deixou de fornecer uma explicação para o estar no mundo. A tudo o homem poderia explicar em sua visão crítica e racional da realidade objetiva e subjetiva, mas este processo se instaura sob o ônus da anomia, ou rompimento do *nomos*, da angústia e ansiedade existenciais.

Em Berger (1985), o mundo cultural assume concretude, porque os sentidos compartilhados das ações, encontram nas representações simbólicas um reconhecimento coletivo que estabelece novas condutas sociais, através da interiorização. A partir da leitura do referido autor, pôde-se verificar que a prática discursiva e não-discursiva da Igreja Universal do Reino de Deus, permite aos seus crentes e/ou aos seus adeptos que compartilhem de uma estrutura comunicável do mundo, de uma plausibilidade que estabeleça repertórios de ações coletivas, que envolva modificações nas representações e nos seus padrões comportamentais. Portanto, o processo reeducativo, no contexto da Universal, dá-se a partir da estrutura de plausibilidade que a Igreja fornece.

A cultura na concepção de Berger (1985) como criação humana assume caráter de realidade objetiva. Neste sentido, constata-se que os conteúdos da prática discursiva e não-discursiva da Universal, interiorizada por seus crentes e/ou adeptos objetiva-se de forma a permitir a reapropriação da realidade, criando um universo *sui generis*, constituinte da consciência. O que se evidencia também é que esta mesma reapropriação da realidade demonstra que nos encontramos diante da ruptura, da desconstrução de uma visão religiosa tradicional do mundo alicerçada na redenção, no sacrifício e no sofrimento.

Para Berger (1985), a religião é sempre uma representação comunicável da realidade objetiva vivenciada por indivíduos e grupos. O processo de interiorização, envolve a identificação, ou seja, o indivíduo interioriza os sentidos objetivados porque com eles se identifica e por isso os representa e exprime. Este processo é significativo para podermos compreender o crescimento da referida Igreja, para além de sua atuação na mídia. (6) Há

identificação, por parte dos segmentos subalternos da sociedade brasileira, com os conteúdos da prática discursiva e não-discursiva da Igreja Universal do Reino de Deus, porque em sua forma de apresentar a fé cristã, traduz a realidade destes segmentos e permite a projeção das determinações da sociedade de consumo, que se alicerçam no ter. Neste sentido, o crente e/ou o adepto objetiva ter e não ser e, a capacidade de consumo de bens materiais e simbólicos, acaba por expressar para o crente e/ou adepto as bênçãos de Deus.

Outro elemento que a partir da leitura de Berger (1985) permite responder às questões propostas no item 6.1 deste capítulo, resposta esta sempre parcial e nunca definitiva, é a categoria conceitual utilizada pelo citado autor de conversação, a qual se realiza em função da construção de uma estrutura de plausibilidade do mundo. Esta conversação mantém o mundo subjetivamente plausível. A Igreja Universal do Reino de Deus, para seu crente e/ou adepto é o outro significativo com o qual pode realizar dentro dos espaços de interlocução, a conversação, ou seja, o encontro da plausibilidade do mundo, mantida externa e internamente.

Berger (1985) alerta para a constante fragilidade da conversação, porque resultado da fragilidade do existir humano no mundo, mas mesmo assim ela (conversação) permite o ordenamento social, possibilitando um certo grau de previsibilidade sempre necessário à segurança. Entendemos que este grau de previsibilidade é o que o crente e/ou o adepto busca, confrontado por crises existenciais, materiais, familiares, etc., conforme vimos no capítulo quinto desta dissertação, através dos depoimentos.

Quando a significação aceitável do mundo é rompida, encontramos-nos diante da anomia, ou seja, da separação radical do mundo social. Os laços emocionais se desintegram, bem como o indivíduo perde a sua orientação na experiência. Não consegue manter a relação dialógica com o mundo e, por conseguinte, não realiza a conversação. O êxtase religioso, a explosão emocional, a catarse coletiva, funcionam como uma alternativa possível e necessária. É para estes indivíduos e grupos, conforme vimos no capítulo anterior que a Igreja Universal do Reino de Deus se direciona. Berger (1985), permite que se possa compreender a adesão do crente e/ou do adepto da Universal a partir da “desregulação” em vários aspectos de sua existência, do caos, da desordem que se anuncia como absoluta, a qual o encontro com a Igreja permitiria a reordenação, o restabelecimento da eficiência ritual (nomos) perdida. Pode-se, portanto, perceber, que os indivíduos em condição anômica, em sentido bergeriano de rompimento do “nomos”, significando eficiência ritual, encontram-se em situação de intensa fragilidade, a qual acaba por requerer uma alternativa de reconstrução da vida, que lhes

permita a “orientação na experiência”. Bem como da mesma forma, lembrando Freud (1978), realiza-se o processo de deslocamento, qual seja, a busca de uma saída de uma sensação de impotência para uma sensação de onipotência diante inclusive dos aspectos inexoráveis da vida.

Concebemos que a Universal como instituição no contexto do pluralismo resultante da secularização, cumpre eficazmente através dos conteúdos de sua prática discursiva e não discursiva, de sua teodicéia, o papel de restauradora da estrutura de plausibilidade do mundo e este é o traço mais significativo da manutenção do vínculo entre a Instituição e seus crentes e/ou adeptos. Em tal situação, não irão os crentes e/ou adeptos internalizar (Camargo,1961) ou interiorizar (Berger,1985) os padrões comportamentais estabelecidos pela Igreja na orientação de suas condutas sociais?

Relembrando as colocações de Freud e de Houtart, relacionando-as com Berger, quando este trata do rompimento do *nomos*, ou seja, de uma ordem do mundo, pode-se estabelecer a seguinte relação: a ausência de reciprocidade, relaciona-se com o rompimento da ordem eficiente do mundo e por conseqüência indivíduos e grupos se encontram diante de frustrações impostas a ferro e fogo, os quais em termos de estrutura psíquica são frágeis para suportá-las. O que se pode constatar como um dos traços psicossociológicos do crente e/ou do adepto da Universal é que nos encontramos diante de personalidades individuais e de uma mente grupal que apresenta dificuldades em enfrentar o peso das situações existenciais e sociais frustrantes, para as quais o discurso da resolução imediata dos problemas reestabelece o *nomos* perdido.

Há em Berger, a relação constante entre religião e manutenção do mundo. A religião acaba por validar a ordem social. É, pois neste sentido, que o referido autor se refere às legitimações religiosas, as quais respaldam a sociedade em seu todo. Este aspecto salientado pelo autor remete para a representação dos papéis sociais, os quais dependem do reconhecimento do outro. Isto permite a compreensão da significação do pertencimento à Igreja por parte dos seus crentes e/ou adeptos. As idas freqüentes aos cultos, como uma necessidade imperiosa, traduzem em nossa compreensão esta busca de legitimação subjetiva de seu papel no estar no mundo. Entendemos que há o seguinte funcionamento: “a religião a qual pertença valida a ordem social em que vivo, portanto valida minha própria conduta dentro desta mesma ordem.” E recobra-se subjetiva e objetivamente a orientação na experiência.

Estamos primeiramente afirmando que a objetividade da legitimação religiosa, proposta por Berger (1985), manifesta-se subjetivamente, pois indivíduo e sociedade constituem-se numa totalidade. E, num segundo momento, considerando-se que a religião valida a ordem social, afirmamos que a Universal, como instituição religiosa no contexto do campo religioso nacional brasileiro legitima a ordem social vigente, porque incorpora os traços estruturais marcantes da sociedade brasileira (Follmann,1987), quais sejam: na esfera sociocultural: paternalismo e acomodação conservadora; na esfera sociopolítica: apropriação privada da coisa pública; na esfera socio-econômica: superexploração da força de trabalho, em sua forma de apresentar a fé cristã, reforçando-os frente aos seus crentes, conforme vimos no capítulo três.

Para Berger (1985), as situações marginais abarcam elevada emocionalidade. A morte é a principal situação marginal que enfrentamos, na medida em que é um desafio radical “ às definições objetivadas da realidade” (Berger,1985). A morte é o grande momento de questionamento. É essencial que não somente a morte em sentido biológico seja abordada quando se objetiva realizar uma análise psicossociológica do crente e/ou do adepto da Igreja Universal do Reino de Deus, mas também o sofrimento psíquico, uma dor intensa, para poder-se compreender os vínculos que se estabelecem entre a Igreja e os seus crentes e/ou seus adeptos.

Se observamos o último depoimento constante no capítulo anterior, nele podemos constatar um aspecto significativo - a Universal, diante da situação marginal primordial que é a morte (Berger, 1985), estabelece a desconstrução desta. No contexto das reuniões da Universal, raramente a morte, em seu sentido biológico é abordado. Psicologicamente, parece que o seu imperativo encontra-se anulado. Podemos também considerar que não possuir condições para prover a própria existência é encontrar-se de forma violenta diante da morte, diante da finitude. É encontrar-se diante da situação marginal estabelecida por Berger (1985). Este aspecto da realidade objetiva é significativo para a compreensão do desenvolvimento no contexto da sociedade brasileira da Igreja Universal e do vínculo que estabelece com seus crentes e/ou com seus adeptos, alicerçando-se no exorcismo, na cura e na prosperidade, sendo esta a busca do aumento da capacidade de consumo de bens materiais.

Para Berger (1985), viver no sagrado, significa encontrar-se submerso num universo de projeções objetivadas dos significados religiosos. O processo de alienação relaciona-se com o fazer sucumbir a alteridade, o que o autor descreve como projeções alienadas. Como a

concepção de alienação bergeriana pode ser transposta para a compreensão do crente e/ou do adepto da Igreja Universal do Reino de Deus?

O que pode se verificar é que no contexto da Universal o pastor é a figura na qual o crente e/ou o adepto se projetará. O reconhecimento de si como ser capaz de realizar uma transformação real em sua vida, sucumbe ao que representa o pastor e ao que representa Deus. Pelos conselhos do pastor, pelas bênçãos de Deus, é que os crentes e/ou adeptos realizam transformações em suas vidas. No capítulo quinto desta dissertação observou-se este aspecto, no qual os depoentes não atribuem a si nenhum mérito pelas possíveis mudanças em suas vidas.

É neste sentido que podemos visualizá-los como desprovidos de si, envoltos em fragilidades, como que destinados a permanecer uma criança para sempre (Freud,1978), necessitando de diretrizes e de um pai protetor. Se relembremos Weber, este é o alicerce no qual repousa a dominação carismática, ou seja, de entrega à santidade (Deus) ou aos exemplos de uma pessoa (o pastor) e às ordens por ela criadas ou reveladas. Pode-se constatar, então, unindo Berger e Weber, que as projeções alienadas, alicerçam as dominações de caráter carismático. E a IURD, em sua relação com seus crentes e/ou com seus adeptos e destes para com ela, demonstram a veracidade deste processo.

Zygmunt Bauman (1999), trabalha a questão da ambivalência de uma forma mais enriquecedora, não restrita às determinações da psicologia para a qual a ambivalência é sempre dentro do indivíduo estarem contidos sentimentos contrários. Para o referido autor, o conceito de ambivalência é uma falha da função nomeadora que a linguagem deve desempenhar. Determina Bauman (1999) que esta falha é acompanhada de uma sensação de desconforto que nos impede fazer uma leitura adequada de cada situação e buscar alternativas.

(7)

Diz ainda o autor que a ambivalência vem sempre acompanhada pela ansiedade e indecisão, elementos que perturbam nossa leitura da realidade e expressão correta da linguagem. A ambivalência não é um aspecto meramente patológico da linguagem ou do discurso, mas função desta, ou seja, da capacidade de nomear e classificar que a linguagem possui. A ambivalência seria uma condição normal da linguagem, que caracteriza nossa humanidade e nos permite estar no mundo em interação. Nos dizeres do autor:

*É por causa da ansiedade que acompanha e da conseqüente indecisão que experimentamos a ambivalência como desordem – ou culpamos a língua pela falta de precisão ou a nós mesmos por seu emprego incorreto. E no entanto a ambivalência não é produto da patologia da linguagem ou do discurso. É, antes, um aspecto normal da prática lingüística. Decorre de uma das principais funções da linguagem: a de nomear e classificar. Seu volume aumenta dependendo da eficiência com que essa função é desempenhada. A ambivalência é, portanto, o **alter ego** da linguagem e sua companheira permanente – com efeito, sua condição normal (BAUMAN, 1999, p.10) .*

Segundo Bauman (1999), a modernidade instaura a crise. A capacidade nomeadora e classificadora, quebra-se da mesma forma que o significado. O que surge, então, é o problema do significado e com este o advento das ansiedades e angústias advindas da ambivalência. (8) Bauman (1999) alerta para o fato de que a ambivalência como desordem, mantém o homem a mercê do acaso, retirando-lhe a possibilidade de manter a ordem do mundo.

Concebemos que, unindo as concepções de Bauman e Berger, classificar as coisas está em estreita relação com a construção de uma estrutura plausível do mundo, evitando-se um universo de acasos e desordens que ocasionam ansiedades e instabilidades, em que o espaço da ordem, ou de um ordenamento mínimo perde seu lugar. Classificar, ordenar o mundo através da linguagem tem a mesma significação para a subjetividade que o conjunto de regras estabelecidas coletivamente, pois possibilitam a construção de diretrizes para indivíduos e grupos das condutas e padrões comportamentais adequados, ou seja, possibilitam a construção de um repertório de ações individuais e coletivas referenciais para os mesmos.

A inadequação dos instrumentos lingüísticos utilizados é força motriz para a instauração da ambivalência. Segundo Bauman (1999), quando “*a situação não pertence a qualquer das classes lingüisticamente discriminadas ou recai em várias classes ao mesmo tempo*”. Situação esta, portanto, que foge aos padrões apreendidos, gerando imprevisibilidades num mundo que necessita ser ordenado, estabelecendo-se o retorno indesejado do acaso (9), ou seja, quando a estrutura de plausibilidade do mundo vivido sofre danos, gerando confusões no “*cálculo dos eventos e a relevância dos padrões de ação memorizados*” (BAUMAN, 1999, p.10). Bauman é feliz em seu exemplo ao afirmar que:

O ideal que a função nomeadora/classificadora se esforça por alcançar é uma espécie de arquivo espaçoso que contém todas as pastas que contêm todos os itens do mundo- mas confina cada pasta e cada item num lugar próprio, separado (com as dúvidas que subsistam sendo esclarecidas por um índice de remissão recíproca). É a inviabilidade de tal arquivo que torna a ambivalência inevitável. E é a perseverança com que a construção desse arquivo é

perseguida que produz um suprimimento sempre renovado de ambivalência (BAUMAN, 1998, p.10-11) .

O que faz frente à anomia e ansiedade existencial? Uma ordem plausível do mundo. Considerando o que diz Bauman (1999), anomia e ansiedade existencial são sintomas de desordem expressos no *“agudo desconforto que sentimos quando somos incapazes de ler adequadamente a situação e optarmos por ações alternativas”* (BAUMAN, 1999, p.9). Isso nada mais significa do que a instauração da ambivalência sobre as consciências de indivíduos e grupos.

O referido autor demonstra que a função nomeadora/classificadora incorpora em si operações de inclusão e de exclusão, que por sua vez incorporam, expressam uma ação coativa ou coercitiva pertencente ao próprio ato de nomear e classificar e este ato em si não se encontra ausente da violência e neste ponto o autor alerta para o fato de que *“ a luta contra a ambivalência é, portanto, tanto autodestrutiva quanto autopropulsora”* (BAUMAN,1999,p.11), e demonstra que ordem e caos são elementos presentes na modernidade. (10)

O autor na Introdução de sua obra *Modernidade e Ambivalência* (1999), nos permite traçar os elementos que caracterizam a existência moderna: a) *ordem e caos são gêmeos modernos* (BAUMAN, 1999, p.12); b) O processo de ordenamento do mundo, a própria construção de um outro mundo permite a construção do “outro” do *“nosso próprio mundo”* caracterizando que todo o ordenamento implica em si uma exclusão. A ordem do mundo implica um ato de excluir; c) sem o caos não há possibilidade de estabelecer-se uma ordem no mundo; d) planejamento, manipulação e administração, são também características da existência moderna, como forma de fazer frente à ambivalência.

É da identidade dos contrários que o autor nos fala. Que a ordem em seu sentido moderno implica no considerar o caos e de lutar contra ele. Diz ainda Bauman: *“Podemos dizer que a existência é moderna na medida em que está saturada pela sensação de que “ depois de nós, o dilúvio” . A existência é moderna na medida em que é guiada pela premência de projetar o que de outra forma não estaria lá: de projetar a si mesma”*(BAUMAN, 1999,p.15).

Diante deste aspecto, o autor estabelece outra característica da modernidade: a artificialidade da ordem, pois esta é concebida como natural. Para Bauman (1999) há a artificialidade em lançar-se ao sabor das leis da natureza, pois há o poder, a repressão e a ação propositada se colocando entre a natureza e a ordem socialmente produzida, que naturaliza a artificialidade. (11)

Considerando-se as assertivas de Bauman (1999), com relação à ambivalência, suas características e determinações, pode-se verificar que a secularização incorpora, encontra-se mesclada com a busca da vivência da experiência máxima (Bauman,1998), do êxtase religioso que reencanta as existências seculares de indivíduos e grupos. Esta é a situação nova que entendemos ser colocada por Berger (1985) e que se pode compreender como clarificada por Bauman (1999) ao trabalhar com modernidade e ambivalência. De um lado, secularização gerando o pluralismo, retirando da religião o seu caráter cósmico, tornando-a relativa à existência individual e psicológica; de outro lado, o reencantamento do mundo como alternativa artificial, agindo concomitantemente em indivíduos e grupos e instaurando a mudança de padrões comportamentais. Pois o retorno do mágico, da satanização, a sacralização do cotidiano expressam a busca da extinção da anomia e da ansiedade existencial, numa nova linguagem para evitar o caos. Estas são, em nossa concepção, expressões da ambivalência presente nas sociedades modernas, secularizadas.

A análise de Bauman (1998-1999) da modernidade e da pós-modernidade, permite compreender a Universal, bem como seu crente e/ou seu adepto a partir da concepção da ambivalência, como linguagem que não traduz adequadamente a realidade. É no espaço da impossibilidade da ordem que a ambivalência se consolida. Ora, o crente e/ou o adepto da Universal ao encontrar-se na situação de “fundo de poço” (Bonfatti,2000), tem dificultada a sua relação dialógica com o mundo e sua capacidade de realizar uma leitura adequada da realidade se encontra obstaculizada, a tal ponto que ele não consegue perceber os paradoxos presentes nos aspectos doutrinários no contexto das obras, principalmente da obra de Macedo (1994), analisada no capítulo quarto, a qual estabelece como deve ser o homem de Deus e o pregado nas reuniões.

Considerando-se a ambivalência, em sentido que lhe dá Bauman (1999), pode-se compreender o porquê a Universal consolida sua pregação nas estratégias comunicacionais, pois o indivíduo ou grupo em ambivalência encontra nestas mesmas estratégias o referencial que necessita para reordenar seu mundo, revestindo-o de nova significação, de novo sentido. É no

espaço da artificialidade que este processo se realiza. É, em suma uma alternativa artificial àqueles que não podem suportar as determinações da realidade. A estratégia comunicacional adotada, que se consubstancia na repetição por parte dos pastores dos discursos e internalização destes por parte dos crentes e/ou adeptos, conforme pudemos verificar nos depoimentos, permite que a incerteza, a sensação de desamparo propiciadas pela ambivalência sejam aparentemente dirimidas.

A partir da leitura de Bauman (1998), outro aspecto que se pode verificar no contexto da Igreja Universal do Reino de Deus, bem como de seus crentes e/ou de seus adeptos, é que o processo de desconstrução da morte e sua inevitabilidade é expresso através de uma prática discursiva na qual são salientados os benefícios de Deus, não num outro Reino, este reconhece a morte e promete a imortalidade, mas no aqui e agora. A morte se torna um fato não mais extraordinário na vida, mas ordinário, transitório, que parece não permitir o luto que a acompanha, como pôde-se verificar no depoimento constante no capítulo anterior desta dissertação, manifestando-se claramente a anulação psicológica do imperativo da morte. O Reino de Deus, está inserido no aqui e no agora, na imediaticidade da realidade cotidiana. Esta proposta da Universal, como instituição religiosa é o novo que se apresenta no campo religioso nacional brasileiro, mesmo que este esteja marcado pelo catolicismo, kardecismo, pela Umbanda e pelos cultos afro-brasileiros.

A experiência religiosa vivenciada pelos segmentos subalternos da população brasileira, conforme concebemos, é determinada pelas condições materiais de existência a qual encontram-se submetidos, em sentido objetivo e, em sentido subjetivo pelas determinações da ambivalência. Não são somente as privações e proibições culturais, as quais todos nós em nosso processo de socialização encontramos submetidos, que os crentes e/ou os adeptos da Universal enfrentam. Há fortemente a privação das condições objetivas de existência diante de uma sociedade de elevado consumo.

É para estes indivíduos portadores desta privação que a Universal constrói sua prática discursiva, não-discursiva e suas estratégias. O eco que obtém o discurso do aqui e do agora demonstra a relação de interdependência que a Igreja estabelece entre a realidade objetiva e a realidade subjetiva de seu público-alvo. O discurso da prosperidade encontra no mundo profano terreno fértil para ser semeado e a Igreja Universal em sua forma de apresentar a fé cristã o semeia com rara competência. Pode-se, portanto, perguntar: por que a posse do dinheiro e dos bens materiais de consumo, alicerces da Teologia da Prosperidade, no contexto

da Universal assume na relação homem-Deus uma dimensão sacralizada? Por que as bênçãos de Deus basicamente se manifestam na prosperidade?

É, em Bauman (1998), na análise que realiza sobre o papel do dinheiro no contexto da psicanálise, que podemos encontrar o elemento elucidativo das questões propostas: o dinheiro, o pagamento monetário por ser impessoal, elimina a reciprocidade e esta, significa a obrigação futura. Estabelece negociações. Na Universal, quanto às contribuições, aos dízimos e às ofertas, encontramos-nos em situação diferenciada? Não. Tanto que é por esta negociação, marcada pela ausência de uma obrigação futura que o crente e/ou adepto pode fazer um desafio para com Deus, solicitando suas bênçãos aqui e agora e não futuramente. É, também, o “*dê-me, dou-te*” ao qual se refere Gomes (1994). É uma nova face da significação do discurso do aqui e agora que Bauman (1998) permitiu-nos visualizar.

Da mesma forma, o discurso do aqui e do agora e da prosperidade manifestam a privatização da ambivalência, no sentido de que esta é uma questão pessoal. Encontra-se a cargo do indivíduo buscar os recursos para dirimir as sensações da ambivalência advindas. No contexto do crente e/ou do adepto da Universal, este deve aqui e agora conquistar a sua prosperidade, pois bênção de Deus da qual foi detentor, por cumprir com as regras e normas da Igreja. Neste sentido, considerando-se a assertiva de Bauman (1999) de que nas sociedades modernas há uma tarefa ambivalente, qual seja, o estabelecer a autonomia através da submissão, a prosperidade conquistada é a autonomia desejada pelo crente e/ou adepto, ao mesmo tempo em que como indivíduo encontra-se submetido individual e coletivamente, às determinações da Igreja.

Concebemos que, a necessidade de consolo que se realiza na busca da experiência máxima, também possui no desejo de posse (Gomes,1994) (12) irrealizado a necessidade da busca do atendimento imediato deste desejo, estabelecendo-se laços alicerçados em interesses comuns. No contexto dos crentes e/ou dos adeptos da Universal, podemos verificar que o interesse comum que permite ao grupo certo grau de influência recíproca é determinado pela busca da reintegração de posse, que se manifesta pelo aumento da capacidade de consumo.

Na abordagem de Bauman (1999) a ambivalência, possui a sua armadilha – a busca do tornar-se semelhante, ou seja, a assimilação de padrões que não os próprios do grupo. Na Igreja Universal do Reino de Deus e do vínculo que constrói com seus crentes e/ou adeptos, entendemos que a referida armadilha encontra-se presente. De que forma? A queda na

armadilha da ambivalência envolve a busca do aumento da capacidade de consumo de bens materiais e simbólicos, restritos estes aos segmentos dominantes da sociedade. A projeção que a armadilha da ambivalência gera está relacionada, em nossa concepção, com os padrões de consumo da classe dominante, obstaculizando qualquer questionamento, por parte dos segmentos subalternos, acerca das estruturas sociais que geram os excluídos, legitimando-se a ordem social vigente.

Em termos de Brasil, consideramos que os segmentos subalternos da população brasileira estão encontrando no pentecostalismo e neopentecostalismo, elementos que, determinados pelo processo de ambivalência, permitem-lhes fazer frente às frustrações vivenciadas na realidade através de uma forma específica de apresentar e vivenciar a fé cristã e que, por sua vez, funciona como força motivacional para a mudança de seus padrões comportamentais, uma vez que é sempre necessário ao ser humano adaptar-se às mudanças presentes na realidade objetiva. Da mesma forma, referenciando-nos em Bauman (1999), os poderes terrenos não podem erradicar a ambivalência presente e, sendo assim ela se insere no espaço do privado, ou seja, torna-se uma questão pessoal, um problema que deve ser resolvido individualmente, pelo esforço pessoal. (13) Pode-se perceber, então que, a Igreja Universal do Reino de Deus em seu vínculo com seus crentes e/ou adeptos constitui-se no serviço fornecido socialmente, na sustentação artificial diante do peso da ambivalência presente na realidade, pois a Igreja, possibilitando uma “reeducação dentro de uma moral” estabelece o caminho a ser seguido, a sinalização confiável que favorece à existência de um mínimo de segurança.

Concebemos que a Igreja Universal do Reino de Deus incorpora nos conteúdos de sua prática discursiva e não-discursiva além dos elementos da religiosidade mínima brasileira (Droogers,1987), as determinações da ambivalência e neles investe ciente do retorno que este investimento lhe possibilitará. Pois, Macedo claramente afirma: “*É necessário dizer o que o povo quer ouvir. É necessário dar ao povo o que ele quer*”. (14) E o sucesso da Universal, sucesso esse que a coloca como um verdadeiro divisor de águas no contexto do campo religioso nacional brasileiro está a demonstrar que “o povo” quer, a libertação dos males, a cura e a prosperidade, enfim, a solução imediata, aqui e agora para seu sofrimento. E, neste sentido, a ilusão, a artificialidade, assume concretude, modifica comportamentos, estabelece as normas e regras a serem seguidas, restabelecendo a ordem no mundo da vida e constitui-se num universo de plausibilidades.

Observa-se em termos de Brasil, que existem posições polarizadas que ora defendem o reencantamento do mundo, ora defendem a secularização e conseqüente desencantamento, sem relativizar estes aspectos, que devem ser relativizados, sob pena de não se conseguir entender o que se passa em termos das expressões religiosas no contexto do campo religioso nacional brasileiro.

As palavras de Cândido Procópio Ferreira de Camargo no Prefácio da obra de Beatriz Muniz de Souza “ *A Experiência da Salvação –Pentecostais em São Paulo*”, datada de 1969, mantém sua plena atualidade. Segundo Camargo (1969) a relação entre religião e sociedade é dialética. A religião é determinada a partir do contexto cultural e socio-econômico, que por ela serão também influenciados. O referido autor alerta para o fato de que as funções sociais das religiões na realidade contemporânea assumem sentidos contraditórios: por um lado limitam seu conteúdo, participando do processo de secularização do mundo moderno, abandonando áreas de influência a elas anteriormente atribuídas; de outro lado, com relação aos países subdesenvolvidos e as categorias sociais desprivilegiadas, surge o reavivar do religioso, nos quais as funções se encontram diretamente relacionadas com a situação de dependência dos países ou com a sujeição de minorias e classes sociais. (15)

Berger, Bauman e Camargo permitem pois trabalhar as concepções de secularização e de reencantamento do mundo, considerando as determinações da realidade objetiva e da realidade subjetiva, bem como a ambivalência, que nasce da dialética existente entre estas duas realidades. Nesta problemática, entendemos que se deve seguir a diretriz de não se abordar separadamente a sociedade e os indivíduos, porque a sociedade é a sociedade dos indivíduos. (16)

Vivencia-se, em nossa concepção, na atualidade brasileira os dois elementos – secularização e reencantamento do mundo. Estas duas realidades habitam crentes e adeptos: a realidade objetiva do contexto social e a realidade subjetiva de desejos irrealizados, levam ao advento de ilusões e busca de alternativas determinadas pelo artificialismo, pela não consistência e este processo não se realiza sem estar marcado pelas determinações da ambivalência, que por sua vez se instaura pela impossibilidade da ordem.

A especificidade das expressões religiosas da atualidade está na ambivalência que apresentam. Isto é conseqüência dos processos e das constituições socio-econômicas das sociedades modernas e pós-modernas. Acredita-se piamente nos recursos e avanços da

ciência, bem como nas representações simbólico-religiosas, ambas permitem a constituição de uma estrutura plausível do mundo, a constituição de uma ordem.

Da mesma forma, este processo expressa a maneira pela qual indivíduos e grupos assimilam os próprios elementos da realidade vivenciada. Em função da ambivalência que se cria, assimila-se através das representações simbólico-religiosas, as determinações do contexto social e histórico, ou seja, as determinações das condições materiais de existência. Neste sentido os fenômenos religiosos da atualidade, notadamente a Igreja Universal do Reino de Deus, estaria a expressar e a representar a aplicação de um esquema de ação e atuação subjetiva, diante da realidade objetiva.

Em sociedades caracterizadas pela desigualdade social, há a intensificação ou o reavivar do reencantamento do mundo (Camargo, 1969). O que se manifesta é o fato de que a ordem necessária a uma estrutura de plausibilidade do mundo para indivíduos e grupos, caracteriza-se por encontrar-se permeada por incertezas geradas pelo fato de que os referenciais não estão mais claramente determinados, seja no espaço do campo religioso, no campo político e ideológico. O que se presencia é um processo de forte desregulamentação e pluralismo presente no campo social. A ambivalência se instaura quando os referenciais são questionados e não mais são portadores das respostas necessárias para o ordenamento do mundo. O reencantamento do mundo é, portanto, o “outro” da secularização e não sua suplementação, ou movimento retrógrado de negação dos avanços da ciência. Observe-se nas páginas seguintes as figuras de números 6 e 7:

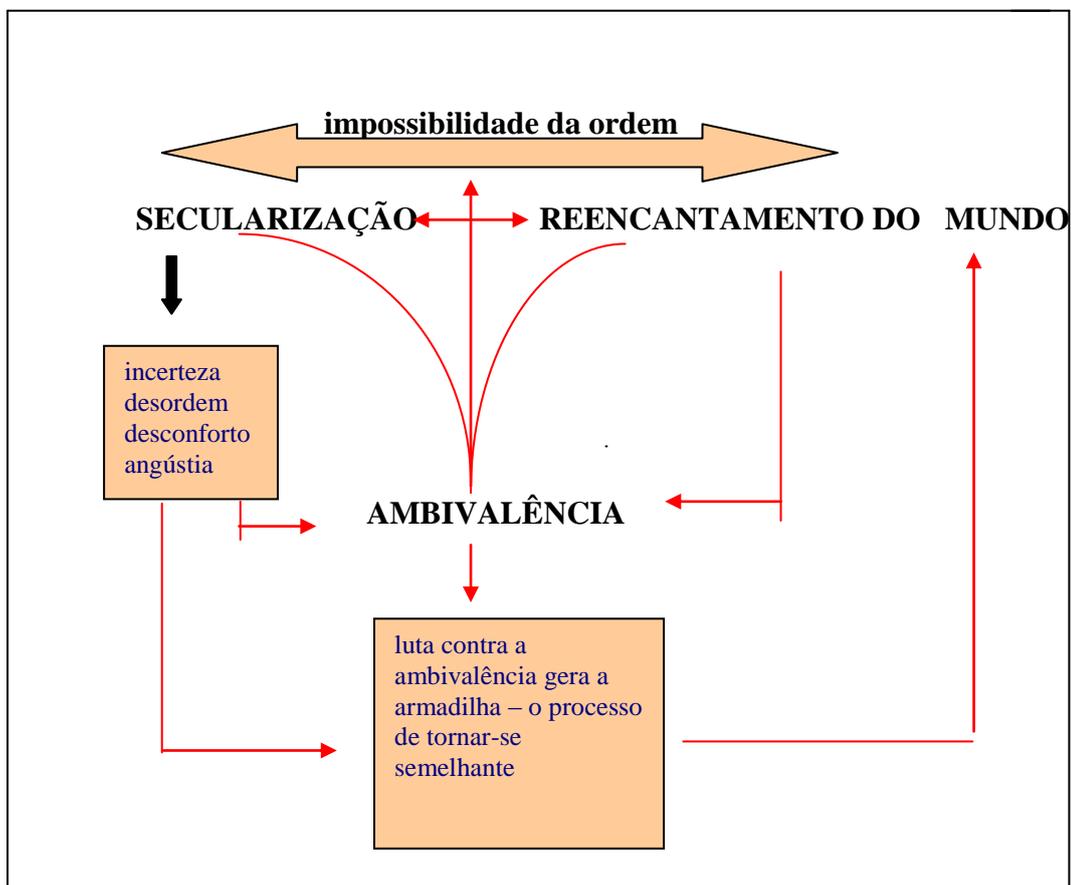


Figura de número 6: Secularização, ambivalência e reencantamento do mundo

Contexto social: secularização/desregulamentação/
angústias, desconforto, incertezas.

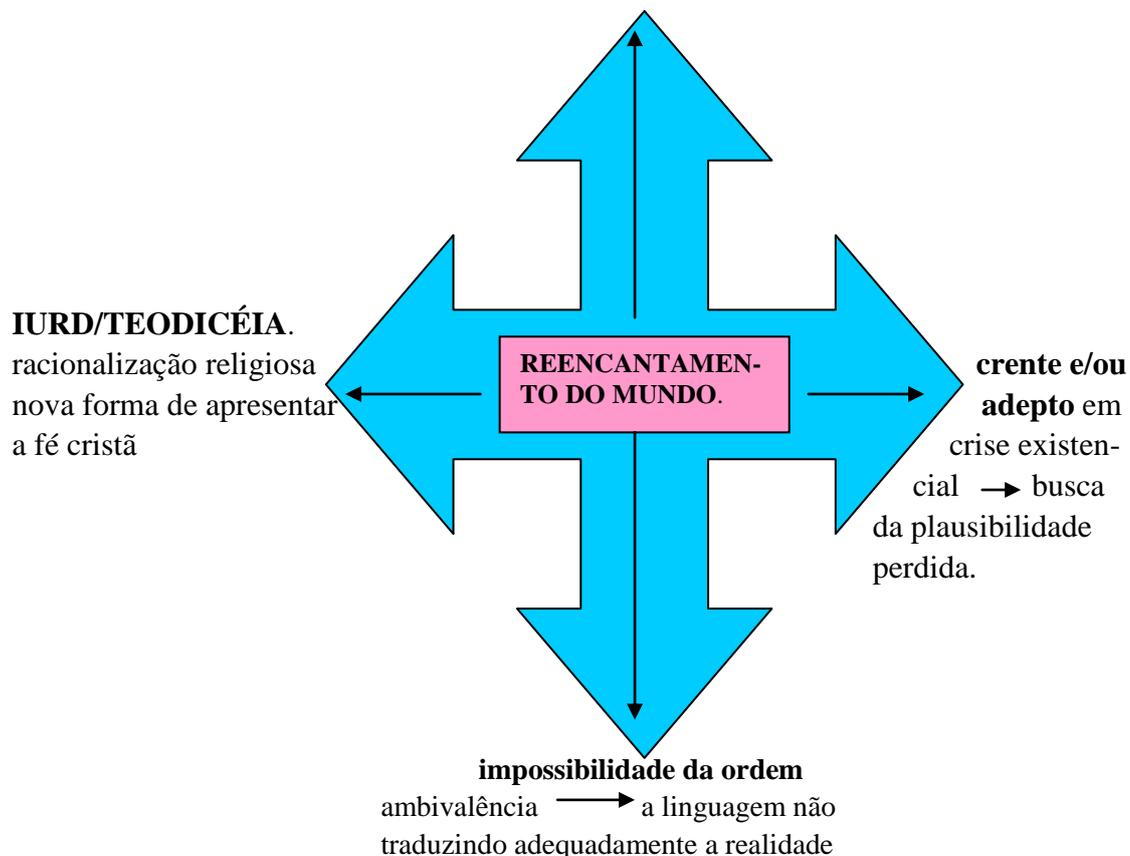


Figura de número 7: Secularização/ambivalência e reencantamento do mundo

Concebemos que a luta contra o desconforto da ambivalência se expressa e se consolida no processo de reencantamento do mundo via universo de representações simbólico-religiosas. Da mesma forma, a ambivalência faz prisioneiros, seguindo-se Bauman (1999), na medida em que é fonte geradora do processo de assimilação, processo no qual a tônica se encontra no tornar-se semelhante.

O movimento da sociedade brasileira em termos das expressões religiosas está sendo do encontro de ações que permitam aos indivíduos e grupos a vivência da experiência máxima e a força motivacional para a busca desta experiência é o desconforto que se estabelece diante do sem sentido das existências onde objetiva e subjetivamente há as determinações da exclusão. De certa forma a religião na realidade, para a maioria da sociedade brasileira, está funcionando como uma alternativa que resulta em condutas e num corolário de ações que permitem um mínimo resgate do sentido das existências – a plausibilidade do mundo de que fala Berger (1985). Mas ao mesmo tempo em que se pode

conquistar a partir das interpretações religiosas da vida, do homem e do mundo um espaço de determinações e certezas, se instauram transformações que redimensionam e ressignificam todas as certezas e criam, portanto, novas incertezas, novas necessidades interpretativas da realidade. Bauman (1999) alerta para o outro lado da assimilação, quando aponta que:

Todo esforço para determinar resulta em mais indeterminação; toda tentativa de codificar, de sobre-codificar, de fixar tem que simultaneamente aumentar a soma total (se é que se pode falar aqui de somas) de acaso e indeterminação. Cada passo interpretativo cria novas tarefas de interpretação. A interpretação produz mais interpretação. A interpretação se transforma em parte do que está interpretando e portanto aumenta a totalidade a ser interpretada – está inscrita no mundo que inscreve. Não pode senão inscrever-se no livro cuja leitura é chamada a fazer (BAUMAN,1999,p.201).

Em termos culturais, a máxima de Descartes “ Penso, logo existo”, é substituída pela expressão “Creio, logo existo” na atualidade como forma de fazer frente ao desmoronamento das certezas até então existentes. Consideramos que, a emoção religiosa, sentida pelo indivíduo no grupo, traz consigo a satisfação imediata das frustrações vividas. Impulsinados pela busca da experiência máxima, crentes e/ou adeptos realizam desafios e sacrifícios. É na Igreja que êxtase religioso e contribuições financeiras encontram-se imbricados.

O que estamos vivenciando no contexto de sociedades globalizadas perpassadas pela impossibilidade da ordem e incertezas e conseqüentemente pela ambivalência é a busca do religioso como elemento que traz consigo o processo de assimilação, diante de um universo social secularizado, pluralista, marcado por uma economia de mercado, estabelecendo-se padrões comportamentais afirmados e reafirmados neste mesmo universo, como forma de adaptação por parte de indivíduos e grupos ao contexto de perplexidades presente nas sociedades contemporâneas. O campo religioso não se encontra refratário a estas determinações.

A lógica científica, cartesiana, é posta em questionamento pela intensificação das expressões religiosas do homem no mundo. As certezas possibilitadas pela razão, estão cedendo lugar às certezas advindas do consolo, possibilitadas pela agudização das emoções e, neste sentido, lembrando Freud (1998), é o princípio do prazer que está a reger as ações de indivíduos e grupos. Emoções estas que vivenciadas coletivamente, possibilitam o consolo imediato nos espaços dos cultos, das reuniões, das igrejas, dos templos, dos centros, dos terreiros, etc. A impessoalidade, nas sociedades complexas alicerçada numa estrutura

tecnicizada e altamente burocratizada, transmuta-se no espaço do campo religioso, nas ações dos atores sociais determinadas pela busca da liberdade de expressão emocional, da experiência máxima, força motivacional para a modificação das condutas e maneiras de vida.

É necessário, encontrar-se um “porto seguro”, em que o mundo vivido recobre sua ordem. O espaço da incerteza encontra certezas quando passa para a esfera do estritamente religioso. Há segurança na figura do “Deus Pai Todo Poderoso”, há segurança no seguir seus preceitos e, todo o incerto e não sabido se reveste de certeza, de ordem. Neste sentido Deus salva. Salva das incertezas do mundo, da areia movediça das ambivalências e contradições humanas.

O específico no contexto do campo religioso nacional brasileiro é estarmos presenciando os dois processos de forma concomitante – secularização e reencantamento do mundo, que traduzem e expressam elementos da realidade. Analisando a Igreja Universal do Reino de Deus, principalmente os conteúdos de sua prática discursiva, podemos verificar que ela incorpora elementos da secularização, o que nos permite dizer, em outros termos que a Universal, como Igreja, absorve elementos da consciência dessacralizada. A Universal possui esta especificidade – dessacraliza e ressacraliza. Dessacralização porque trabalha com elementos claros da secularização, expressos pela incorporação de condutas e conteúdos de práticas discursivas, relacionadas com as determinações de um mercado de consumo de bens materiais e simbólicos, mercantilizando o sagrado e, ressacraliza, porque santifica, o cotidiano e até mesmo os elementos profanos presentes na prática diária de indivíduos e grupos, como por exemplo – a posse de bens de consumo e do próprio dinheiro como bênção divina.

O aqui e o agora é componente de uma visão secularizada do mundo, imediatista, que instaura uma nova forma, um novo padrão comportamental pelo qual indivíduos e grupos expressam sua fé. De caráter mais acrítico, mais heterogêneo abrangendo sagrado e profano, mais individualista, mais direcionado ao prazer, à busca da vivência da experiência máxima, ao êxtase religioso e, potencialmente diferentemente transcendente. Por esta razão, entendemos que, há a existência do fenômeno religioso que incorpora e assimila o processo de secularização reencantando o mundo. E, concebemos que, da mesma forma, instaura-se o espaço da ambivalência.

Constata-se que se apresenta uma contradição na sacralização das ações cotidianas de indivíduos e grupos, há a ambivalência enquanto uma desordem da linguagem, por não

poder-se atribuir a um objeto sua categoria, por não poder-se nomeá-lo especificamente. Por esta razão céu e terra se misturam e Deus passa a ter uma dimensão humana nunca antes imaginada. Neste sentido, a Igreja Universal do Reino de Deus é a instituição religiosa que dá a Deus uma dimensão humana e o transforma num grande negociador, no grande e poderoso empresário dono dos meios de produção simbólicos, que possibilita todos os exorcismos, todas as curas e todas as prosperidades, mas ao mesmo tempo, no coração do crente e/ou do adepto, Deus é o Pai e Criador de todas as coisas. A contradição encontra-se no fato de que a transcendência não foi retirada da esfera do religioso, mas o que ocorre é que ela já não parece ser predominante. Não se encontra o crente e/ou o adepto da Universal objetivando modificar seus padrões comportamentais, sua conduta diante da vida e do mundo para adquirir os benefícios em um reino que virá após sua morte, mas aqui e agora.

Defendemos a posição de que, a secularização encontra-se mesclada com o reencantamento do mundo e não com o seu desencantamento, pois há que se observar o contexto da impossibilidade da ordem perpassando estes dois processos e a ambivalência que se instaura. A temática por nós proposta, permite retomar a tese weberiana da relação de interdependência existente entre secularização e desencantamento do mundo, porque o processo de secularização, enquanto racionalidade retiraria do mágico, do mítico, do simbólico, a função de se constituírem como estruturas plausíveis do mundo e da vida. O que se observa no contexto do campo religioso nacional brasileiro, em suas expressões de religiosidade não é senão o oposto da assertiva weberiana? Acreditamos que o processo de secularização vem acompanhado de um processo de reencantamento do mundo, porque está mesclado com o retorno dos elementos mágicos e com o reavivar dos elementos da religiosidade primitiva.

Ambos autores Peter Berger e Zygmunt Bauman, permitiram-nos perceber, a partir de suas abordagens, na análise do campo religioso nacional brasileiro, que o surgimento de uma instituição religiosa aos moldes da Igreja Universal do Reino de Deus, em sua forma de apresentar a fé cristã, funciona no contexto das sociedades modernas, secularizadas, marcadamente individualistas como um alicerce artificial para que os indivíduos obtenham na esfera privada, uma orientação em seu estar no mundo e, neste sentido, tanto no que tange à privatização das tradições religiosas (Berger), como da ambivalência (Bauman), as expressões religiosas da atualidade perderam seu caráter de conscientização para a transformação da

realidade social vigente. Da mesma forma as abordagens de ambos os autores, permitiram-nos estabelecer a relação entre secularização e reencantamento do mundo.

O processo de secularização vem acompanhado do reencantamento do mundo no contexto da impossibilidade da ordem, trazendo consigo a ambivalência. E, no contexto sociocultural brasileiro, as formas de religiosidade que se apresentam na atualidade, demonstram as transformações ocorridas no imaginário popular, a partir das determinações da realidade objetiva, mesmo que de retorno a uma religiosidade primitiva (Oliva, 1997), advindas de um universo social eminentemente urbano, com suas complexidades, impossibilitando a ordem e, destituindo os antigos donos do sagrado de seus poderes – as igrejas tradicionais e históricas.

NOTAS.

- 1)Freud, em sua obra “Psicologia do grupo e análise do Ego (1976), refere-se à personalidade grupal.
- 2)Trabalho intitulado Como funciona a Sociedade Brasileira, apresentado no curso de especialização em Educação Popular-CEEPO IV, na Universidade do Vale do Rio dos Sinos, UNISINOS-São Leopoldo, por José Ivo Follmann, em data de 28.04.1987. Afirma Follmann: “A história do Brasil, ademais, deixou para o presente da sociedade brasileira, um elevadíssimo índice de acomodação conservadora e mentalidade paternalista, que marca estruturalmente a esfera socio-cultural (organização da sociedade civil) e que se reflete favoravelmente nas grandes disparidades sociais criadas, alimentadas e fortalecidas pelas esferas sócio-econômica e sócio-política. Isto se patenteia nos diferentes preconceitos sociais (contra o negro, contra a mulher, contra o trabalhador rural, contra o trabalho manual, etc); as instituições tradicionais reproduzem e reforçam, dentro de sua própria estrutura interna; os meios de comunicação exercem papel de reprodução e reforço fundamental. Os três grandes campos de relação de forças que constituem o cerne da estrutura da sociedade civil, a saber: as ações corporativas e comunitárias, as organizações sindicais(refletindo diretamente interesses de classes e frações de classe) e as organizações partidárias, se ressentem acentuadamente desse traço estrutural. É muito mais comum e freqüente em todos estes “ campos” encontrar-se o esquema do “ alguém que faz e desfaz e os demais dizem amem”, do que o esquema da “ participação democrática”(e isto é considerado normal)”.
- 3)Max Weber, conceito de “ tabuização”, em *Economia y Sociedad*, Fundo de cultura Economica, 1987, ao abordar: O conceito de Deus. A Ética Religiosa e o Tabu.
- 4)Bem como compreendeu Weber (1992), ao estabelecer que a ação social se realiza em função dos significados compartilhados, portanto, em sendo assim, não há conduta humana que se realize ao acaso, pois sempre dotadas de sentido e significações.
- 5)Defendemos que há lógica na emocionalidade que se apresenta nos cultos, nas reuniões, nos ritos, nos mitos e nos símbolos. Há uma racionalidade nos elementos simbólicos e mágicos que constituem o universo de representações religiosas. A relação entre emocionalidade e racionalidade é a mesma relação dialética que estabelece George Canguilhem (1990) ao referir-se ao normal e ao patológico: “É preciso admitir que o homem normal só sabe que é normal num mundo em que nem todo homem o é, e sabe, por conseguinte, que é capaz de ficar doente, assim como um bom piloto sabe que é capaz de encalhar seu barco, ou como um homem educado sabe que é capaz de cometer uma gafe. O homem normal se sente capaz de adoecer, mas experimenta a certeza de afastar essa eventualidade. Tratando-se da doença, o homem normal é aquele que experimenta a certeza de poder frear, nele mesmo, um processo que, em outros, iria até o fim da linha. Portanto, para que o homem normal possa se considerar como tal, e crer na sua normalidade, precisa, não do antegosto da doença, mas de sua sombra projetada” (CANGUILHEM,1990, p.260).

6) Quanto a este aspecto ver Bonfatti: "A expressão Popular do Sagrado. Uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus. São Paulo, Ed. Paulinas, 2000.

7) Afirma Bauman: "A ambivalência, possibilidade de conferir a um objeto ou evento mais de uma categoria, é uma desordem específica da linguagem, uma falha da função nomeadora (segregadora) que a linguagem deve desempenhar. O principal sintoma de desordem é o agudo desconforto que sentimos quando somos incapazes de ler adequadamente a situação e optar entre ações alternativas" (BAUMAN, 1999, p.9).

8) Nas palavras de Berger, encontramos elementos que se identificam com a concepção bauniana, demonstrando este aspecto a significação destes autores no presente trabalho para a análise do fenômeno religioso objeto desta dissertação. Segundo Berger (1985): "(...) a secularização colocou uma situação inteiramente nova para o homem moderno. Provavelmente pela primeira vez na história, as legitimações religiosas do mundo perderam sua plausibilidade não apenas para uns poucos intelectuais e outros indivíduos marginais, mas para amplas massas de sociedades inteiras. Isso ocasionou uma crise aguda não apenas para a nomeação das grandes instituições sociais, mas também para a das biografias individuais. Em outras palavras, surgiu um problema de "significado" tanto para instituições como o Estado ou a economia, quanto para as rotinas ordinárias da vida cotidiana. O problema, é claro, tem se colocado de modo intenso para vários teóricos (filósofos, teólogos, psicólogos etc), mas há boas razões para se crer que também tem sido bastante agudo para pessoas comuns que não são dadas a especulações teóricas e apenas procuram resolver as crises de suas próprias vidas. Mais ainda, a teodicéia cristã do sofrimento perdeu sua plausibilidade e assim abriu-se caminho para várias soteriologias secularizadas, a maioria das quais, porém, mostrou-se incapaz de legitimar os sofrimentos da vida de cada um, mesmo quando atingia alguma plausibilidade na legitimação da história. E, finalmente, o colapso das estruturas alienadas da cosmovisão cristã liberou movimentos de pensamento crítico que radicalmente desalienaram e "humanizaram" a realidade social (a perspectiva sociológica é um desses movimentos), conquista esta que freqüentemente se deu ao preço de uma severa anomia e ansiedade existencial" (BERGER, 1985, p:137-138).

9) Afirma Bauman: "Classificar significa separar, segregar. Significa primeiro postular que o mundo consiste em entidades discretas e distintas; depois, que cada entidade tem um grupo de entidades similares ou próximas ao qual pertence e com as quais conjuntamente se opõe a algumas outras entidades; e por fim tornar real o que se postula, relacionando padrões diferenciais de ação a diferentes classes de entidades (a evocação de um padrão de comportamento específico tornando-se a definição operacional de classe). Classificar, em outras palavras, é dar ao mundo uma **estrutura**: manipular suas probabilidades, tornar alguns eventos mais prováveis que outros, comportar-se como se os eventos não fossem causais ou limitar ou eliminar sua causalidade. Através da sua função nomeadora/classificadora, a linguagem se situa entre um mundo ordenado, de bases sólidas, próprio a ser habitado pelo homem, e um mundo contingente de acaso no qual as armas da sobrevivência humana – a memória, a capacidade de aprender – seriam inúteis, senão completamente suicidas. A linguagem esforça-se em sustentar a ordem e negar ou suprimir o acaso e a contingência. Um mundo ordeiro é um mundo no qual " a gente sabe como ir adiante" (ou, o que vem a dar no mesmo, um mundo no qual sabemos como descobrir - **com toda a certeza** – de que modo prosseguir), um mundo no qual sabemos como calcular a probabilidade de um evento e como aumentar ou diminuir tal probabilidade; um mundo no qual as ligações entre certas situações e a eficiência de certas ações permanecem no geral constantes, de forma que podemos nos basear em sucessos passados como guias para outros futuros. Por causa da nossa capacidade de aprender/memorizar, temos um profundo interesse em manter a ordem do mundo. A ambivalência confunde o cálculo dos eventos e a relevância dos padrões de ação memorizados. A situação torna-se ambivalente quando os instrumentos lingüísticos de estruturação se mostram inadequados; ou a situação não pertence a qualquer das classes lingüísticamente discriminadas ou recai em várias classes ao mesmo tempo. Nenhum dos padrões aprendidos poderia ser adequado numa situação ambivalente – ou mais de um padrão poderia ser aplicado; seja qual for o caso, o resultado é uma sensação de indecisão, de irresolução e, portanto, de perda de controle. As conseqüências da ação se tornam imprevisíveis, enquanto o acaso, de que supostamente nos livramos com o esforço estruturador, parece empreender um retorno indesejado (ibidem, p.10)". E, são significativas as palavras de Bauman ao estabelecer a outra face da ambivalência ao afirmar que: "(...) o limite de poder dos poderosos. Pela mesma razão, é a liberdade daqueles que não têm poder. É graças a ambivalência, à riqueza polissêmica da realidade humana, à coexistência de muitos códigos semióticos e cenários interpretativos, que o " conhecimento associativo do intérprete é investido de poderes notavelmente amplos, incluindo até o privilégio hermenêutico de deixar perguntas figurarem como parte das respostas" (BAUMAN, 1999, p.190).

10) Diz Bauman: "O caos, " o outro da ordem", é pura negatividade. É a negação de tudo o que a ordem se empenha em ser. É contra essa negatividade que a positividade da ordem se constitui. Mas a negatividade do caos é um produto da autoconstituição da ordem, seu efeito colateral, seu resíduo e, no entanto, condição sine qua non da sua possibilidade (reflexa). Sem a negatividade do caos, não há a positividade da ordem; sem o caos, não há a ordem" (idem, p.15) .

11) Nos dizeres de Bauman: " A existência pura, livre de intervenção, a existência **não ordenada**, ou a margem da existência ordenada, torna-se agora natureza: algo singularmente inadequado para a vida humana, algo em que não se deve confiar e que não deve ser deixado por sua própria conta – algo a ser **dominado, subordinado,**

remodelado de forma a se reajustar às necessidades humanas. Algo a ser reprimido, refreado e contido, a resgatar do estado informe e a dar forma através do esforço e à força. Mesmo que a forma tenha sido pré-ordenada pela própria natureza, ela não acontecerá sem assistência e não sobreviverá sem defesa. Viver de acordo com a natureza requer um bocado de planejamento, esforço organizado e vigilante monitoramento. Nada é mais artificial que a naturalidade; nada é menos natural do que se lançar ao sabor das leis da natureza. O poder, a repressão e a ação propositada se colocam entre a natureza e essa ordem socialmente produzida na qual a artificialidade é natural” (ibidem, p:15)”.

12) Wilson Gomes (1994) aponta para os três elementos fundamentais de atração da IURD: os demônios e o exorcismo, as ofertas e as idéias de cura. Esses três elementos funcionam sempre juntos, mas constituem-se como bases explicativas para o quarto elemento: a posse, ou seja, a detenção de bens como saúde, prosperidade, amor, etc. Nesse sentido, possuir estes bens que a Iurd “oferece” significa, como constata Gomes, **reintegração de posse**, ou seja, tomar posse do que foi perdido. O quarto elemento – a posse – se concretiza pelo desejo de posse. Na Universal o que possibilita a reintegração de posse é a oferta, que se expressa em dois sentidos: dê-me – dou-te e assume duas conotações, segundo Gomes: sacrifício e desafio, que acabam por ser também investimento. O quarto elemento que Gomes constata existir, nos permite investigar a significação da Teologia da Prosperidade na IURD para seu crente e adepto. Posse e desejo de posse, são conceitos estabelecidos por Wilson Gomes, em seu artigo: “Nem Anjos, Nem Demônios” (1994).

13) Afirma Bauman: “Com nenhum poder terreno decidido a erradicá-la, a ambivalência passou da esfera pública à privada. É agora, em larga medida, uma questão pessoal. Como tantos outros problemas sociais globais, este deve ser agora atacado individualmente e resolvidos, se for o caso, com meios privados. A obtenção de clareza de propósito e sentido é uma tarefa individual e uma responsabilidade pessoal. O esforço é pessoal. E igualmente o fracasso do esforço. E a culpa pelo fracasso. E a conseqüente sensação de culpa. A carga que a privatização da ambivalência colocou nos ombros individuais requer uma estrutura óssea de que poucos indivíduos podem se gabar. Uma espinha fraca pode ruir sob o peso. Para afastar o risco de colapso, são necessários suportes artificiais. O caminho privado para a clareza requer um monte de serviços fornecidos socialmente: mapas detalhados, sinalização confiável, indicadores de distâncias” (BAUMAN,1999, p.207).

14) Programa radiofônico da Igreja Universal do Reino de Deus – reunião ministrada pelo bispo Edir Macedo em 2.5.2000.

15) Nos dizeres de Camargo: “ O relacionamento entre religião e sociedade envolve um processo dialético. A religião se configura a partir de determinado contexto cultural e sócio-econômico, o qual é também por ela influenciado. Com o evoluir das sociedades, as religiões redefinem seu conteúdo e alteram suas funções. Este processo, no entanto, não se apresenta isento de contradições. Pelo contrário, como bem mostra a realidade contemporânea, as funções sociais das religiões assumem sentidos contraditórios: por um lado as religiões limitam o seu conteúdo, pois participam do processo de secularização do mundo moderno e abandonam áreas de influências anteriormente a ela atribuídas; por outro lado, especialmente nos países subdesenvolvidos e nas categorias sociais desprivilegiadas, vemos surgir novo “reavivamento” religioso, cujas funções se mostram crescentes e diretamente relacionadas com a situação de dependência dos países ou com a sujeição de minorias e classes sociais “(Camargo, in Souza, p.7).

16) Compactuamos com Norbert Elias em sua concepção de que a relação indivíduo e sociedade não pode ser considerada em seus elementos de forma separada. Compreender ao indivíduo é compreender a sociedade no qual este se encontra inserido e compreender a sociedade é compreender as ações de indivíduos e grupos, os sentidos destas e suas forças motivacionais objetivas e subjetivas.

CONCLUSÃO

Foi possível no presente trabalho, através da confrontação entre os dados obtidos em fontes secundárias, depoimentos, acompanhamentos das reuniões, dos programas de rádio e televisão, da análise da obra do Bispo Edir Macedo *O Perfil do Homem de Deus* e as teorias sociológicas e psicológicas sobre religião, do pentecostalismo e o neopentecostalismo com ênfase na Igreja Universal do Reino de Deus, confirmarmos nossa hipótese de pesquisa da relação de interdependência entre a teodicéia da referida Igreja em sua forma de apresentar a fé cristã com a criação de um repertório de ações individuais e coletivas, com base ético-religiosa. Assim, verificam-se mudanças das representações, condutas e padrões comportamentais dos crentes e/ou dos adeptos da Igreja Universal.

A dupla função da religião social e psicológica permitiu situar o objeto de estudo no campo da relação de interdependência entre realidade objetiva e realidade subjetiva. A sintonia da sociedade brasileira com a Igreja Universal do Reino de Deus é uma ligação condicionante e condicionada, tanto por parte da sociedade com relação à Igreja, como por parte da Igreja com relação a esta. É na sociedade brasileira, marcada por uma economia de mercado globalizada e excludente que pôde surgir um fenômeno religioso como o da IURD, encontrando ecos, principalmente nos corações e mentes dos segmentos subalternos, recompondo elementos das igrejas tradicionais e históricas, do pentecostalismo e da magia (magia esta que é característica de uma religiosidade primitiva), em sua prática discursiva e não-discursiva.

A Igreja Universal do Reino de Deus, em sua forma de apresentar a fé cristã e no vínculo que estabelece com seus crentes e/ou com seus adeptos incorpora os traços estruturais marcantes da sociedade brasileira, quais sejam: na esfera sociocultural – mentalidade paternalista e acomodação conservadora. A acomodação conservadora na Universal, se expressa na conduta de seus dirigentes e pastores em posições radicais, internalizadas por seus crentes e/ou seus adeptos. Radicalismo este que se consubstancia como expressão de preconceitos, intolerância para com as diferenças no retorno da demonização, que manifesta uma visão maniqueísta de mundo e de homem, retroalimentando as relações de dominação/subordinação presentes no contexto social envolvente. O retorno da magia, resgatando o primitivo demônio ratifica este traço estrutural marcante na esfera sociocultural.

A acomodação conservadora se realiza em sua plenitude, marcando o campo religioso nacional brasileiro de representações simbólico-religiosas internalizadas pelos crentes e/ou os adeptos da Igreja Universal do Reino de Deus de caráter individualista, imediatista, acritico diante dos problemas sociais, mantendo-se assim a ordem vigente.

A mentalidade paternalista, na Universal se expressa de forma sub-reptícia. Primeiro: na projeção que o crente e/ou o adepto realiza com relação à figura do pastor, permitindo o advento da dominação de caráter carismático; segundo: Deus e demônio são os responsáveis pelo sucesso ou fracasso do crente e/ou do adepto, transferindo-se para estas entidades a responsabilização dos êxitos e fracassos dos indivíduos, ao mesmo tempo em que, e esta é a complexidade da prática discursiva da Igreja Universal do Reino de Deus, o vínculo, ou utilizando a própria linguagem da Universal a “amarra” que realiza, também responsabiliza ao indivíduo pelos males em sua vida, pois cabe a este permitir ou não a ação do demônio ou de Deus. Portanto, que não se objetive pensar, no que tange a este aspecto que na Universal não há a responsabilização ou culpabilização do indivíduo pelo bem ou mal presente em sua vida. Há esta responsabilização muito bem articulada e da qual o indivíduo pode não conseguir fugir.

Na esfera sociopolítica, apropriação privada da coisa pública, no contexto da Universal, em sua forma de apresentar a fé cristã, incorpora posições mais liberais no contexto das religiões evangélicas. Quebra com as características típicas dos crentes evangélicos. Mas este não é o aspecto fundamental pelo qual possamos perceber a referida Igreja como liberal. Se consideramos a assertiva de Follmann (1987), concernente ao traço estrutural marcante da esfera sociopolítica como concepção liberal, aliada com condutas ditatoriais quando interesses encontram-se em jogo, refletindo o esvaziamento do exercício da cidadania, pode-se compreender a ratificação do traço estrutural marcante mencionado, pois no campo político a Universal investe na ocupação de espaços político-partidários aos moldes da tradição político-partidária brasileira em partidos políticos com forte caráter personalista, como por exemplo PL, PTB, PFL e PPB, fato que ensejaria uma pesquisa posterior, que não foi objeto da presente dissertação.

No campo específico do traço estrutural marcante da esfera socio – econômica, a Universal elabora todas as suas estratégias considerando os segmentos subalternos da população brasileira com claro incentivo às Reuniões da Prosperidade e dos Empresários ao mercado informal. Constatou-se no presente trabalho que esta elaboração parte da estratégia

de marketing de rede, para a propagação de seu produto religioso – a cura, o exorcismo e a prosperidade. Considerando-se os critérios constitutivos da empresa ideal, que se alicerçam na referida estratégia de marketing, verificou-se que a Universal não difere em seus objetivos empresariais dos mesmos critérios e enfatiza que seus crentes e/ou seus adeptos tenham o seu negócio próprio, ou seja, que se tornem empresários, fortificando no contexto da sociedade brasileira as fileiras do mercado informal.

No que concerne à realidade subjetiva, a relação de interdependência entre a IURD e o contexto social envolvente, enquanto uma realidade exterior, fonte geradora de uma realidade em segundo nível, faz com que a prática discursiva da cura, do exorcismo e da prosperidade, se direcione para um público – alvo com características específicas: segmentos subalternos da sociedade e pessoas em crise existencial, que buscam na Universal um espaço de interlocução onde a conversação se realize. Descobre-se que esta conversação se consolida através do contágio, da emocionalidade e da sugestibilidade, no interior das reuniões, pois nestas os indivíduos encontram uma mensagem religiosa que se alicerça: no pregar a obtenção imediata de bens materiais e simbólicos; no permitir o deslocamento da exclusão para a inclusão, ou seja, da sensação de não-pertencimento para a de pertencimento; na construção de uma estrutura plausível de mundo e do existir a partir de uma visão maniqueísta; na não consolidação de um vínculo paroquial, mas permitindo a consolidação de vínculos emocionais para com a Igreja; na projeção na figura do pastor, sendo este o principal intérprete da Bíblia, característica de uma concepção doutrinária flutuante; na utilização dos meios de comunicação de massa; na sacralização do profano; na relação estímulo – resposta pela utilização das estratégias de marketing e contato direto com o pastor comunicador; na anulação psicológica do imperativo da morte; na busca da vivência da experiência máxima e, na divulgação do padrão *american way of life* na forma de conceber a fé cristã. Mensagem esta que internalizada possibilitará aos crentes e/ou aos adeptos a ressignificação de suas representações e padrões comportamentais, pelo encontro através da Igreja de uma estrutura de plausibilidade do mundo.

Após estas considerações, faz-se necessário buscar responder de forma nunca acabada e absoluta no âmbito da conclusão desta dissertação a pergunta: **Quais os traços psicossociológicos marcantes do crente e/ou adepto da Igreja Universal do Reino de Deus?**

Nossa proposta foi trabalhar de forma diferenciada frente à literatura especializada a construção e análise dos traços psicossociológicos marcantes do crente e/ou do adepto da referida Igreja. Procuramos nos ater a outros aspectos raramente considerados pelos pesquisadores, que dizem respeito a elementos psicossociológicos, enfocando internalização dos conteúdos da prática discursiva e não-discursiva, o processo de deslocamento, as características de personalidades primárias, regressivas, a busca da vivência da experiência máxima e do êxtase religioso, a relação entre religião e contexto social, a ambivalência e a fuga desta. A Universal, como instituição religiosa no exercício de seu papel social, é uma forma de resposta às condições sociais anômicas vivenciadas pelos indivíduos e grupos que a ela aderem, proporcionando-lhes uma nova estrutura de plausibilidade do mundo, levando-os a buscar modificar seus padrões comportamentais considerados negativos perante a sociedade, na medida em que há critérios morais estabelecidos para os crentes e/ ou os adeptos.

Pudemos observar que o crente e/ou o adepto busca modificar suas representações e padrões comportamentais sem a exigência de um compromisso paroquial. Neste sentido a Universal, estabelece um vínculo com seus crentes e/ou seus adeptos pela fidelidade destes, marcada pela carência vivenciada na realidade objetiva e subjetiva dos mesmos. Este fato se realiza sob a direção dos pastores, que realizam a dominação de caráter carismático e detém uma capacidade de persuasão, centrada na dramaticidade da condução das reuniões, ao mesmo tempo em que captam as necessidades e desejos de seu público-alvo.

Na IURD, a pessoa do pastor é a pessoa do homem de Deus. Portanto, tudo que ele diz é dotado de sabedoria e funciona como uma regra efetiva a ser cumprida. Simbolicamente, o discurso do pastor funcionaria como a Palavra de Deus. Neste sentido o crente e/ou o adepto projeta-se na figura dos pastores. Observe-se que nos encontramos diante de indivíduos e de um grupo de indivíduos que possuem, como característica principal um estado psíquico regressivo, portanto, de baixa tolerância às frustrações. Para este público a figura do pastor funciona como um espelho, porque reproduz o que o crente e/ ou o adepto está querendo e objetivando ver em si, da mesma forma o pastor como que se especializa em ser este espelho atendendo assim a esta necessidade de seu público-alvo . A busca realizada pelo crente e/ou pelo adepto de uma nova diretriz e sentido de vida está centrada na projeção na figura do pastor que é a configuração da imagem de si que ele deseja adquirir. E, internalizando a sua linguagem, realiza este movimento interno mobilizado pelo seu desejo de posse e de reintegração de posse. Da mesma forma também funciona como elemento

motivacional a característica regressiva, primária da personalidade individual e grupal, que é imediatista e intolerante as frustrações. Entendemos que é necessário considerar que é no universo da carência em termos objetivos e subjetivos que se abre o caminho para o advento de ilusões e fantasias acerca da realidade.

A secularização, portadora do pluralismo, da ambivalência enquanto linguagem que não consegue traduzir adequadamente a realidade, de incertezas, desordens, desconfortos, entra em choque com os desejos e motivações inconscientes, pertencentes à estrutura psíquica que Freud denominou de id. É no campo dos desejos que se busca a satisfação imediata, que permite perceber que o mundo da razão, da racionalidade plena caracterizada pela ciência, na medida em que não consegue dar explicações e dotar de plausibilidade a vida humana em seu estar no mundo, aciona pela opacidade que instaura, o estado regressivo, primário das condutas e padrões comportamentais de indivíduos e grupos, através da apropriação do sagrado, ou seja, o reencantamento do mundo.

Neste contexto é significativa a definição do termo regressão, estabelecida por Norbert Sillamy:

[...] adoção mais ou menos duradoura de atitudes e comportamentos característicos de uma idade anterior. Este termo não implica o retorno a uma conduta anterior, mas a um estado de menor maturação. Não significa o reaparecimento de um comportamento observado anteriormente na história psicológica do sujeito, mas que esse se comporta tipicamente como um indivíduo mais jovem. Esse movimento retrógrado é regularmente observado para um estágio anterior do desenvolvimento, quando a realidade impõe uma frustração. (SILLAMY, 1998, 1998, p.201) .

Pôde-se perceber, então que o estado regressivo, movimento retrógrado da psiquê, potencializa a busca pelo prazer, ao mesmo tempo em que aciona a compulsão à repetição, quando a realidade impõe uma frustração. Sendo difícil o enfrentamento da frustração e da capacidade de suportá-la, necessário se faz no universo da emocionalidade e não da racionalidade restabelecer uma estrutura de plausibilidade que conceda à vida vivida um sentido.

Princípio do prazer e princípio da realidade são constituintes da psiquê humana. Não é possível pensar-se o princípio da realidade, seguindo-se os pressupostos freudianos ausentes

do princípio do prazer, mas se observa que este se encontra limitado pelo princípio da realidade, que é a própria adaptação do indivíduo ao mundo exterior e, que, portanto, pode-se afirmar que é o elemento que possibilita a socialização dos indivíduos e que faz com que a obtenção do prazer possa estar em completo acordo com as determinações do mundo exterior.

Observando-se os aspectos acima mencionados, pode-se constatar elementos específicos na relação da IURD com seu crente e/ou com seu adepto. A Igreja Universal do Reino de Deus, quebra com princípios e pressupostos religiosos milenares, manifestos pela sacralização do profano e mercantilização do sagrado. No que tange ao crente e/ ou ao adepto, a prática discursiva da Igreja e suas estratégias comunicacionais aciona estados psíquicos característicos de personalidades individuais e de grupo regressivas. A acriticidade diante da realidade objetiva, a imediaticidade na busca de soluções para os problemas e acentuada emocionalidade, dramaticidade e busca da vivência da experiência máxima, caracterizam o que se pode denominar de ações ou atuações de caráter primário, que se regem pela tendência à busca do prazer em detrimento da realidade. Neste sentido, o crente e/ ou o adepto na forma de expressar a sua fé tem a regência de uma religiosidade primitiva, alicerçada na magia para a manutenção da esperança e como força motivacional para a modificação de seus padrões comportamentais. O discurso da demonização professado pela Igreja, não encontraria respostas se assim não o fosse.

A Igreja Universal do Reino de Deus, em sua forma de apresentar a fé cristã, opta pelos pobres (Corten,1996) e incorpora o espírito da época, mas aciona por sua prática discursiva aspectos marcadamente regressivos da psiquê de seus crentes e adeptos, para os quais a realidade se torna uma ilusão e a ilusão se torna uma realidade e sobre esta determinação mudará seus padrões comportamentais, na medida em que estes internalizam a teodicéia professada. A mensagem da Universal internalizada possibilitará aos indivíduos a ressignificação de seu agir no mundo, construindo-se entre a Igreja e seus crentes e/ou seus adeptos vínculos alicerçados no encontro de uma estrutura plausível de mundo consubstanciada no processo de deslocamento através do encontro da vivência da experiência máxima, do êxtase emocional, do prazer, que por sua vez permitiu-nos constatar ser o público – alvo da IURD, intolerante às frustrações. Por esta razão o discurso do aqui e do agora, sem passado e sem futuro assume significação e encontra ecos profundos nos crentes e/ou adeptos da referida Igreja.

A Universal estabelece uma prática discursiva e estratégia comunicacional clara e com claros propósitos, que vem restabelecer para os pobres um sentido de existência que se alicerça no princípio do prazer, que tem como palavras-chave para seu desencadear de forma arrebatadora: sonho, consumo, vontade, comprometimento, exemplo, determinação, as quais, internalizadas pelos indivíduos, produzem seus efeitos na realidade objetiva e subjetiva, pois o grande produto da Universal é a palavra, não tanto a palavra de Deus, mas a palavra dos homens que interpretam a palavra de Deus e lhe dão um novo sentido, mesmo que exista a exigência de atos sacrificiais tais como dízimos e ofertas.

É a pulsão de vida a gritar dentro de cada um e a constituir a personalidade individual e coletiva. Indivíduos e grupos pertencentes aos segmentos subalternos da população, protegem-se via universo de representações simbólico-religiosas, na medida em que estas permitem alguma forma de reintegração, favorecendo às mudanças de condutas e padrões comportamentais. Outro elemento significativo no contexto da prática discursiva da Universal, por nós constatado, o qual é também internalizado e funciona como força motivacional para as contribuições à Igreja se traduz pela utilização do mecanismo de reversão de situações adversas. A IURD se legitima através do discurso da prática persecutória da mídia, substitui as hóstias pelas ofertas, estabelece que a oferta mede a fé e que o dízimo mede a felicidade, encadeando elementos que as religiões tradicionais e históricas não conseguiram encadear e que lhes eram em essência incompatíveis. Disse o bispo Macedo no programa radiofônico, veiculado pela Radio Record, em 2 de maio de 2000: *“A sua oferta mede a sua fé. A sua fé não é o dízimo não, o dízimo mede a sua felicidade, mas a sua oferta é uma expressão, uma expressão da sua fé, da sua confiança, do seu relacionamento com Deus, da sua entrega para Deus”*.

O crente e/ou o adepto diante da aceitação da lógica iurdiana buscará modificar sua conduta e padrão comportamental para também reverter a sua situação adversa através da contribuição do dízimo, das ofertas, seguindo o preceito “dê-me, dou-te” (Gomes, 1994), negociador, portanto. Ao mesmo tempo em que diante da possibilidade sempre presente da negociação incorporará a postura do desafio para com Deus. Descobriu-se no decorrer do trabalho de pesquisa, confrontando-se a obra de Macedo *O Perfil do Homem de Deus*, enquanto doutrina e conjunto de regras morais e a prática discursiva presente nas reuniões, a presença de paradoxos que fazem com que a teoria encontre-se distanciada da prática, mantendo-se o crente e/ou adepto da referida Igreja na condição de leigo, ou seja, mesmo

participando ativamente das reuniões pela manhã, tarde e noite, estes encontram-se alheios às determinações doutrinárias da IURD, sendo significativas as palavras dos pastores, porque constatou-se também como traço marcante do crente e/ou do adepto da Universal ser constituído a partir da internalização de uma prática discursiva abrangente, que mescla aspectos bíblicos e aspectos do senso comum, fortalecidos pela relação de interdependência entre uma linguagem religiosa e uma concepção acrítica da realidade.

A internalização dos ensinamentos é facilitada, pois pertencentes previamente às concepções já presentes no imaginário coletivo, favorecendo a mudança das condutas e dos padrões comportamentais, tais como largar os vícios, a prostituição, ser determinado, fiel aos dízimos e ofertas, etc.. Portanto, o traço marcante do crente e/ou do adepto da Universal é resultante da prática discursiva da Igreja em sua oralidade e utilização das estratégias comunicacionais manipulatórias, permitindo a reestruturação de hábitos de vida e de conduta. Ao mesmo tempo em que se descobre este aspecto, pode-se perceber o elemento desqualificador, pois desconsideram-se indivíduos e grupos como capazes de compreender a realidade através de uma linguagem mais elaborada.

Tendo-se por base os depoimentos colhidos, pode-se constatar outros elementos constitutivos da personalidade individual e grupal dos crentes e/ou adeptos da IURD. A atemporalidade foi um dos elementos que se apresentou claro, denotando dificuldades em lidar com o tempo. Como o discurso do aqui e do agora não encontraria ecos na simples constatação deste aspecto? A personalidade primária, regressiva é atemporal, encontra-se contida na infância de si mesma.

Constatou-se a presença de um eixo comum nos depoimentos: a passagem de uma vida dominada pelos vícios como o alcoolismo, drogas, tabagismo, utilização de tranqüilizantes e outras condutas como investimentos em jogos de azar, etc., para a adoção de uma filosofia, de uma palavra, que possibilitasse o “ *benefício pessoal dentro de uma moral*”; a presença do processo de deslocamento; a relação infantil de dependência do homem para com Deus.

Os fatores que levam aos vícios, como fuga da realidade são os mesmos que originam a adesão à Igreja, bem como constatou-se que o crente e/ ou o adepto da Universal encontra-se entre dois mundos, estando estes em relação de interdependência – o mundo secularizado da ciência, da realidade e o mundo reencantado da Igreja. A secularização contém em si

incertezas, desconfortos, desordens e angústias e o reencantamento do mundo, estabelecendo novas estruturas de plausibilidades perpassados pela ambivalência, a linguagem não traduzindo adequadamente a realidade e a luta contra esta gera o processo de assimilação que é a busca do tornar-se semelhante, para o encontro de uma ordem, de uma estrutura plausível de mundo. A ambivalência impõe-se pela impossibilidade da ordem. Este é o processo no qual se encontram crentes e/ou adeptos da Universal em sua busca de uma ordem plausível de mundo na Igreja. Se observamos aos depoimentos, encontramos dissociações que expressam esta ausência da ordem, expressando confusões, minimizadas pela prática discursiva e não – discursiva da Igreja, pelo encontro da vivência da experiência máxima, pelo conforto encontrado.

A existência de dois mundos, o mundo secularizado da ciência e o mundo reencantado da e na Igreja é perpassada pela impossibilidade da ordem. A ambivalência e sua armadilha encontram-se interdependentes desta condição de impossibilidade. O traço psicossociológico marcante do crente e/ou do adepto da IURD é também resultante deste processo, por esta razão ele não consegue visualizar a fragilidade da prática discursiva da sua Igreja, bem como seus paradoxos, aceitando como verdades absolutas o que é advindo desta fragilidade e destes mesmos paradoxos e sua subjetividade constitui-se a partir disto.

Campos (1999), bem como Bauman (1998), partilham da concepção de que as expressões religiosas da pós-modernidade, de um mundo globalizado não possuem mais no sofrimento sua fundamental significação transcendente. O sofrimento não é mais o elemento pedagógico da vida, mas pelo contrário, na atualidade lhe é negado via universo de representações simbólico-religiosas este caráter pedagógico. O aqui e agora, sem passado e sem futuro, junta-se com a espiritualização da conquista da capacidade de consumo como traço marcante da obra de um Deus todo humano, Pai Protetor, ao qual seus filhos recorrem em suas carências.

O campo religioso nacional, a partir da Universal e de seu crente e/ou de seu adepto, pelas determinações da realidade objetiva e subjetiva de indivíduos e grupos altera-se drasticamente e o que se pode observar é que a expansão da Universal não está restrita aos países aos quais ela chega, mas também à influência que ela exerce nas igrejas tradicionais e históricas, fato que permite perguntar: os fiéis das igrejas tradicionais e históricas não estariam a desenvolver o mesmo traço marcante dos crentes e/ou dos adeptos da Igreja Universal do Reino de Deus? O problema se torna mais complexo quando vemos a nova face

dos fenômenos religiosos da atualidade, reflexo da incerteza e angústia de um tempo, marcado pela ambivalência, a qual por outro lado, segundo Bauman (1999), também impõe um limite de poder aos que o detém, tal como a lei é o poder limitando a si mesmo, a ambivalência permitindo a polissemia de códigos, expressões e cenários interpretativos, permite inclusive que as perguntas figurem como parte das respostas e o absoluto cede lugar ao diverso e polissêmico.

O advento de expressões religiosas como a Universal, falando a seu público-alvo, desvendando suas características acabou por limitar o poder da posse do sagrado por parte das religiões tradicionais e históricas. A Universal, ao restringir, seus poderes interpretativos da fé e expressões desta, aciona leituras inadequadas da realidade e leva indivíduos e grupos à regressão, ou seja a um estado de menor maturação. E o mundo da vida se reencanta utilizando-se de pura fantasia, magia, ritos, mitos e símbolos, em que a ilusão funciona como verdade para o enfrentamento das frustrações e contradições da realidade. Mas tudo é humano, puramente humano.

Perspectivas: secularização, ambivalência e reencantamento do mundo no Brasil

Os autores constantes no primeiro capítulo desta dissertação Emile Durkheim, Max Weber, François Houtart, Sigmund Freud, Peter Berger, Otto Maduro e Zygmunt Bauman, permitiram-nos na especificidade de suas abordagens aprofundar a leitura sobre o fenômeno Universal do Reino de Deus e seus crentes e/ou seus adeptos. Deixamos como uma agenda para pesquisa futura a questão das sociedades modernas e pós-modernas em suas múltiplas determinações estarem sendo força motriz do desenvolvimento de fenômenos religiosos formados aos moldes da Igreja Universal do Reino de Deus, porque constata-se que a tendência é do crescimento de fenômenos religiosos que possuam poucos vínculos paroquiais e doutrinários que possibilitam o encontro de uma estrutura de plausibilidade do mundo a partir da vivência da experiência máxima, do êxtase religioso, da emocionalidade, na imediaticidade da obtenção de bens materiais e simbólicos em detrimento dos fenômenos religiosos com consistência doutrinária e paroquial, traço do processo de secularização, fonte geradora do pluralismo, se retomamos a assertiva de Berger (1985), ou traço da pós-modernidade, se recobramos Bauman (1998). Constatou-se este aspecto porque também pôde-se observar que as instituições religiosas tradicionais e históricas estão a adotar a proposta da

Universal, no que tange principalmente ao trabalho com a emoção de indivíduos e grupos e que estas perderam espaços no contexto do campo religioso nacional brasileiro, porque se distanciaram das necessidades objetivas e subjetivas de seus fiéis.

O campo religioso nacional brasileiro, em termos de perspectivas, do avanço das igrejas evangélicas pentecostais e neopentecostais, marcado pela ambivalência e sua armadilha – a assimilação, anuncia a queda de instituições religiosas que se pautam por um compromisso paroquial e com princípios doutrinários fortes, presentes nas igrejas tradicionais e históricas. O que se anuncia é o crescimento de denominações religiosas que consideram e priorizam a emocionalidade, a busca da vivência da experiência máxima, a elevação da auto-estima, o imediatismo das soluções dos problemas objetivos e subjetivos.

O processo de ambivalência que se instaura num mundo secularizado acompanhado pelo reencantamento deste, traduz toda uma incerteza e busca de pertencimento que não se enquadram nas soluções e concepções de fé oferecidas pelas igrejas tradicionais, em que pastores e padres são detentores absolutos do poder sagrado. Os homens do novo milênio em função de suas incertezas, ansiedades e angústias ambicionam a posse do sagrado sem intermediações para atenderem imediatamente às suas inquietações. Neste sentido, a religião assume papel significativo na esfera privada em detrimento da esfera pública, embora seja coletiva no contexto dos cultos, missas e reuniões, cujo processo de contágio abastece às individualidades.

A nova face do campo religioso nacional brasileiro – o neopentecostalismo e neste a Igreja Universal do Reino de Deus, está a demonstrar os aspectos anteriormente mencionados. O ponto crucial é verificar-se o quanto a realidade em seu sentido objetivo e subjetivo está sendo sacrificada em detrimento da busca imediata do prazer. Consideramos que, o que se apresenta enquanto perspectiva é o crescimento e o surgimento de fenômenos religiosos aos moldes dos pressupostos da referida Igreja, que pelo constatado nesta dissertação, incorpora os elementos da situação pluralista presente nas sociedades secularizadas, quais sejam, o individualismo, a imediaticidade, a heterogeneidade, a acriticidade, a busca do êxtase religioso, da experiência máxima e, segundo Berger (1985), uma mudança da localização da religião nas consciências de indivíduos e grupos, pois as necessidades destes em termos de suas preferências simbólico-religiosas, necessitam estar compatibilizadas com as determinações de um mundo secularizado. Da mesma forma, concebemos que o processo de secularização, acompanhado pelo reencantamento do mundo em suas determinações, não fica

restrito às determinações das classes sociais, mas às determinações do processo de ambivalência e da necessidade de contra ela se lutar ou dela fugir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTONIAZZI, Alberto. **A Igreja Católica face a expansão do pentecostalismo (Pra começo de conversa)**. In Nem Anjos Nem Demônios. Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, p. 17-23, 1994.
- AUBREE, Marion. Tempo, História e Nação (o curto-circuito dos pentecostais). **Religião e Sociedade**. Pentecostes e Nova Era: Fronteiras e Passagens, Rio de Janeiro: v.1-2,n.17, p.76-88,1994.
- BARROS, Andrea Capriglione. **Soldados da Fé e da Prosperidade**. Veja, São Paulo, p. 86,1997.
- BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1998.
- _____. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1999.
- BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- _____. **Um Rumor de Anjos: A Sociedade Moderna e a Redescoberta do Sobrenatural**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- BIRMAN, Patrícia. Cultos de Possessão e Pentecostalismo no Brasil: passagens. **Religião e Sociedade**. Pentecostes e Nova Era: Fronteiras e Passagens, Rio de Janeiro: v. 1-2, n. 17, p.90-109, 1994.
- BITTENCOURT FILHO, José. **Remédio Amargo**. In Nem Anjos Nem Demônios. Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, p. 24-32,1994.
- BOBSIN, Oneide. **Produção Religiosa e Significação Social do Pentecostalismo a partir de sua prática e representação**. PUC, 1984. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1984.
- BLANCHARD, André. **O Marketing de Rede e o Caminho para o Sucesso**. São Paulo, Êxitus Editora, 1992.
- BONFATTI, Paulo. **A expressão Popular do Sagrado: Uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus**. São Paulo: Edições Paulinas, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e Umbanda. Uma Interpretação Sociológica**. São Paulo: Pioneira Editora, 1961.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, Templo e Mercado. Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal**. 2a. Ed. São Paulo: Vozes, 1999.
- _____. **As Hóstias de Edir Contém mais Deus**. In Revista Reelight, v.3, n. 2, p. 6,1996.
- CANGUILHEM, George. **O Normal e o Patológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1990.
- CESAR, Waldo. Linguagem, Espaço e Tempo no Cotidiano Pentecostal. **Religião e Sociedade**. Pentecostes e Nova Era: fronteiras e passagens, Rio de Janeiro: v. 1-2, n. 17, p. 110-122, 1994.
- _____. **O Mundo Pentecostal Brasileiro**. São Paulo: Cadernos Adenauer, n.9, p. 53-67, 2000.
- CORTEN, André. **Os Pobres e o Espírito Santo. O pentecostalismo no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- D'EPINAY, Christian Lalive. **O Refúgio das Massas**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.
- DROOGERS, André. A Religiosidade Mínima Brasileira. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro: 14/2, ISER/CER, 1987.
- DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa (o sistema totêmico na Austrália)**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.

- ELIAS, Norbert. **A Sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1994.
- FERNANDES, Antonio Teixeira. **Etnicização e Racização no Processo de Exclusão Social**. **Sociologia**, n. 5, Porto, Portugal: Faculdade de Letras, 1995.
- FRESTON, Paul. **Breve História do Pentecostalismo Brasileiro**. In *Nem Anjos Nem Demônios*. Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, p. 67-157 1994.
- FREUD, Sigmund. **O Futuro de uma Ilusão**. In *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- _____. **O Mal-Estar na Civilização**. In *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- _____. **Totem e Tabu**. São Paulo: Imago Editora, 1974.
- _____. **Além do Princípio do Prazer**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1998.
- _____. **Psicologia de Grupo e a Análise do Ego**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.
- ELIADE, Mircea. **O Mito do Eterno Retorno**. Lisboa, Portugal: Edições de Ouro, 1995.
- FOLLMANN, José Ivo. **Como Funciona a Sociedade Brasileira**. São Leopoldo: CEEPO IV, 1987. POLÍGRAFO.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.
- GOMES, Wilson. **Nem Anjos Nem Demônios**. In *Nem Anjos Nem Demônios*. Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, p.225-269, 1994.
- HOUTART, François. **Religião e Modos de Produção Pré-Capitalistas**. São Paulo: Paulinas, 1982.
- _____. **Sociologia da Religião**. São Paulo: Ática, 1994.
- JUNGBLUT, Airton. **Deus e Nós, o Diabo e os outros: A construção da Identidade Religiosa da IURD**. In *Cadernos de Antropologia*, n.9, UFRGS, Porto Alegre, 1992.
- LOBATO, Elvira. **Igrejas Disputam Guerra Santa por TVS**. In *Folha de São Paulo*, agosto, p. 18, 1997.
- MACEDO, Edir. **O Perfil do Homem de Deus**. Rio de Janeiro: Ed. Universal, 1994.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. **Carismáticos e Pentecostais. Adesão religiosa na esfera familiar**. São Paulo: Ed. Associados, 1996.
- MADURO, Otto. **Religião e Luta de Classes**. 2a. Edição. Petrópolis: Vozes, 1983.
- _____. **Mapas para a Festa. Reflexões latino-americanas sobre a crise e o conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- MARIANO, Ricardo. **Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade**. In *Novos Estudos*, Cebrap, São Paulo, n. 44, Março, 1996.
- MATTA, Roberto da. **Carnavais, Malandros e Heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: 4ª Edição, Zahar Editores, 1983.
- MOREIRA, Alberto e ZICMAN, Renée (orgs). **Misticismo e novas Religiões**. 2 a.ed. Petrópolis, Vozes, 1994.
- NERY, Maria Clara Ramos. **Demonização – A Intolerância Reavivada no Campo Religioso Nacional**. In *Debates do Ner*, n. 01, UFRGS, 1997.
- NUMBERG, Herman. **Princípios da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Atheneu Editora, 1989.
- OLIVA, Margarida. **O Diabo no Reino de Deus. Por que proliferam as seitas?** São Paulo: Musa Editora, 1997.
- ORO, Ari Pedro. **O Discurso dos Pregadores Eletrônicos**. In *Cadernos de Antropologia*, n. 2, UFRGS, Porto Alegre: 1991.
- _____. **Podem Passar a Sacolinha: um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro**. In *Cadernos de Antropologia*, n. 9, UFRGS, Porto Alegre: 1996.
- _____. **Avanço Pentecostal e Reação Católica**. Petrópolis: Vozes, 1996.

- PIERUCCI, Antônio Flávio e PRANDI, Reginaldo. **A Realidade Social das Religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. **Sociologia da Religião. Área impuramente acadêmica**. In. Que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995). São Paulo: Ed. Sumaré, 1999.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostalismo no Brasil. Uma Interpretação Socio-Religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. **Dicotomias Religiosas. Ensaio de Sociologia da Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. **A Religião do Pobre**. V Encontro anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais. Religião e Sociedade. Friburgo: 1981.
- SANCHIS, Pierre. **O Repto Pentecostal à Cultura Católico-brasileira**. In Nem Anjos Nem Demônios. Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994.
- SILLAMY, Norbert. **Dicionário de Psicologia**. São Paulo: Artmed, 1998.
- SOUZA, Beatriz Muniz de. **A Experiência da Salvação. Pentecostais em São Paulo**. São Paulo: Duas Ciências, 1969.
- SUNG, Jung Mo. **Desejo, Mercado e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- _____. **Economia y Sociedad**. México: Fondo de Cultura Economica, 1992
- _____. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Pioneira Editora, 1987.
- TESKE, Ottmar (Coor.). **Sociologia: Textos e Contextos**. Canoas: Ed. Ulbra, 2000.