

Religiosidades em trânsito

O caso da Igreja universal do reino de Deus no Brasil e em Portugal

Como ponto de partida na apresentação de um trabalho que pretende delinear elementos de uma religiosidade transnacional, vale a pena comentarmos algo sobre o nosso instrumental metodológico, ou seja, a perspectiva comparativa do trabalho. Uma das mais evidentes qualidades deste método é a possibilidade de compreender sociedades e soluções humanas diferentes para fenômenos semelhantes (ou então artificialmente próximos, *via* exercício conceitual), abrindo um horizonte especulativo onde o pensamento e a sensibilidade podem vagar em busca tanto do que é específico e idiossincrático nas respostas sociais e humanas, como sobre condições comuns. Sobretudo, a comparação é um método especialmente bem desenhado para refletir sobre as aproximações e distâncias entre o particular e o universal.

Ao longo da história da antropologia, o método comparativo, mesmo com seus altos e baixos, permaneceu enquanto recurso metodológico disponível, atravessando inclusive ondas de hipervalorização de um método ou outro, como ocorreu na década de 1980 com a etnografia, como efeito direto ou indireto do *writing culture* (Clifford & Marcus 1986), um dos mais amplos esforços de revisão crítica da disciplina. Para esta permanência deve contar a proximidade entre o método e algumas tendências recorrentes no senso comum do homem moderno, que se move entre a aversão a perspectivas paroquiais ou excessivamente especializadas e compartimentadas e a simpatia pelas promessas universalizantes contidas no projeto iluminista. Menos datado que o difusionismo – que parece retornar ao horizonte dos possíveis metodológicos num contexto ampliado de globalização, como sugere Strathern (1995) –, o método comparativo oferece instrumental conceitual mais modesto e menos comprometido com possibilidades de exame exaustivo das nuances e narrativas locais que a etnografia, sendo por isto mesmo menos adequado a uma leitura pós-moderna das sociedades e culturas.

O elemento estranho da pesquisa comparativa em relação à etnografia *stricto sensu* é uma indagação sobre o que atravessa os contextos particulares

possibilitando o olhar transversal. Este aspecto mobiliza necessariamente esforços duplicados de imersão e exteriorização do pesquisador pois pretende-se que a escrita final traduza não só a rede de significados formadoras dos diferentes contextos, como ambiciona registrar algumas balizas para articular isto segundo variações de « constelações sociais ou culturais ». Sem supor que se busca « o mesmo », como algumas versões mais estruturalistas do método comparativo sugerem, reconhece-se neste instrumental metodológico a possibilidade do entendimento entre diferentes sem que seja até à saciedade o mistério intelectual das diferenças.

Por que início um texto com estes apontamentos sobre o método? Por que ao longo da construção da minha pesquisa tornou-se evidente que o impacto do método ia além das questões de rigor e objetividade, políticas sociais e acadêmicas e ética – para citar alguns temas mais recorrentes nas discussões de método –, interferindo a nível mais profundo, em termos da própria definição da identidade do grupo religioso estudado. Como esta minha questão particular diz respeito a uma condição bastante comum para os estudiosos da religião, principalmente aqueles que se detém sobre os novos movimentos religiosos – em geral grupos e movimentos desenraizados ou multisituados (Beyer 1994; Featherstone 1995; Velho 1997) –, achei por bem partilhar algumas indagações e desencontros de pesquisa.

Na minha trajetória, iniciei a pesquisa num mergulho etnográfico no estilo clássico. Esta opção deveu-se não apenas às qualidades gerais desta metodologia, mas também por estratégia, como meio de entrada num grupo social especialmente avesso à pesquisa e pesquisadores externos. Há uma recomendação explícita por parte dos pastores e bispos aos fiéis da Igreja universal do reino de Deus em não fornecerem entrevistas de qualquer tipo, e as próprias lideranças fecham-se aos pesquisadores. Assim, a residência comum seria uma via facilitadora de acesso. Em fevereiro de 1996 passei a residir na favela Santa Marta, no Botafogo, no Rio de Janeiro. A experiência de residência comum foi curta, não durou mais de um mês, mas promoveu uma familiaridade mínima com os moradores locais. A imersão no campo, o choque vivido quanto às adversidades da desigualdade, o terror e a violência banalizados, a identificação humana facilitada por uma experiência – mesmo que breve – comum, provocaram minha atenção para os aspectos mais sensíveis da experiência neopentecostal e o potencial de *empowerment* vivido por seus fiéis.

Quando, no início deste ano, vi aberta a possibilidade de financiamento para uma pesquisa em Portugal, passei a considerar de forma mais elaborada os aspectos internacionais da Igreja e os fatores mais evidentes de sua capacidade de expansão neste país. Tratava-se afinal de compreender como uma estrutura institucional altamente hierarquizada encontrava os mecanismos para promover, a cada contexto, uma reelaboração do seu conteúdo institucional. Para este viés culturalista na análise sobre a IURD, apoiava-me tanto nos argumentos de uma parte da bibliografia sobre o tema – que exploram o viés tanto sincrético como exorcista deste culto – como na sistematização dos dados de campo da minha experiência na favela, onde encontrara fortes continuidades entre a linguagem da Igreja, os dramas cotidianos e as tradições culturais dos fiéis-residentes locais.

Em agosto deste ano mudei para Lisboa. Tenho consciência que se estivesse realizando esta investigação sem a primeira pesquisa no Rio de Janeiro, o desenvolvimento seria outro: não apenas porque o investimento

em pesquisas lá e cá é absolutamente desigual - no Brasil o número de artigos, teses, pesquisas sobre esta Igreja é vasto - mas porque o aspecto transnacional desta instituição não assumiria a relevância que passou a ter com este olhar a partir do exterior. Uma pesquisa monossituada em Portugal provavelmente conduziria-me a um enfoque mais culturalista que o atual, dado que a recepção da Igreja pelos fiéis passa por uma re-significação de elementos arcaicos de cultura portuguesa, como os bruxedos, a « inveja », os fantasmas, o culto aos mortos, etc. Contudo esta alternativa, mesmo que rica nela mesmo, ainda seria inadequada enquanto uma leitura antropológica da IURD naquele sentido maussiano do termo, de leitura antropológica como « fato social total », ou, numa linguagem mais contemporânea, como resultado do esforço humano em sua integralidade.

Um dos resultados desta trajetória descontinua foi um certo conforto final, quanto à escolha do método adotado. Com a pesquisa comparativa que desenvolvo hoje estabeleceu-se uma semelhança de fundo entre o objeto estudado e a estrutura da pesquisa, que promete deixar-nos apreender a complexidade de um movimento religioso como a IURD, pouco enraizado e multisituado. Aposta-se aqui que ao princípio todo método tem seus desvios e possibilidades de revelações e estigmatizações da realidade, mas na medida que o traço diferencial do grupo ou movimento social passa a ser considerado no desenho metodológico, há menos chances de desastres interpretativos. Risco a que escapei por pouco, pois também supus um enraizamento simbólico da mensagem de um grupo que, como ignorava, transita divulgando um « texto » altamente homogêneo por onde quer que vá.

Em uma das mais recentes teses sobre os evangélicos no Brasil, o autor (Brasil 1997) nos informa que circulam atualmente 53 teses, artigos, livros sobre a Igreja universal do reino de Deus. Sem entrarmos nos critérios desta lista, a questão é que muitos textos foram escritos a respeito desta denominação, formando um conjunto extenso cuja característica principal é não se submeter a uma linha de interpretação dominante, mas que forma subgrupos segundo tendências teóricas diversas. Contudo, a impressão final que circula entre os pesquisadores é que se ficou aquém do fenômeno sociológico que pretendemos descrever.

Diante desta produção variada e multifocada, queremos experimentar um recuo analítico, retomando uma questão básica fenomenologicamente falando : o que os líderes e pastores da Igreja universal do reino de Deus fazem (ou dizem que fazem, ou ainda, pensam que dizem que fazem) ? O *lay out* da Igreja, repetido provavelmente nos cerca de 3 000 centros de culto espalhados por 65 países no mundo, anuncia que *Jesus Cristo é o Senhor*. Andando pelo centro e periferia de Rio de Janeiro, Lisboa e Coimbra, vi esta frase repetida insistentemente : quando o espaço era mais luxuoso, em neon vermelho ou luminoso vermelho e azul, muitas vezes, na periferia mais modesta, em colagens caseiras de papel dourado ou prateado sobre fundos brancos ou avermelhados. Em geral o anúncio vinha escrito em letras garrafais, ao lado de uma cruz sempre simples, no fundo do púlpito.

Como tantos outros grupos, movimentos, segmentos, Igrejas, seitas, religiões tradicionais ou modernas, ortodoxas ou sincréticas, do mundo ocidental, esta Igreja pretende propagar uma mensagem central e fundadora do cristianismo : a *Verdade de que Jesus Cristo é o Senhor*. Para além

dos jogos de ocultamento, espetacularização, disputas e conflitos de significado,

a IURD se justifica interna e externamente enquanto uma instituição religiosa, quer dizer, cujo centro da atividade é a comunicação no sentido de propagar uma crença.

Além do sentido mais restrito da palavra « pregar », a IURD amplifica enormemente o sentido do verbo, englobando significados que a tradição cristã ocidental deste século aprendeu a excluir ou marginalizar. Radicalizando ainda mais o significado em função da idéia da pregação as pessoas ligadas a IURD podem tanto louvar, evangelizar, serem caridosas, reunir multidões, exorcizar, ungir, conversar com demônios, comprar rádios, adquirir canais de TV, alugar salas de cinema e de teatro, criar *holdings*, pedir dinheiro, anunciar milagres, realizar curas, profetizar transformações, etc. Ao fim e ao cabo, pregar ganha um sentido tão polivalente nesta Igreja que beira o limite do ponto zero de significado.

A dificuldade em se identificar as marcas distintivas da IURD está relacionada com este efeito ambíguo da mensagem que divulga, que parece por vezes múltipla, democraticamente elaborada e polivalente na sua recepção, e outras vezes, pelo contrário, a mensagem tem um teor visivelmente homogêneo, apresenta unidade e é fortemente dirigida quanto à sua interpretação. Ora, para a elaboração de uma mensagem tão fugidia nos seus termos, devem colaborar agentes, meios, estratégias, instrumentos, aberturas de recepção, etc., razoavelmente sofisticados e especializados. É justamente por contar com a perspectiva que a IURD é um fenômeno social complexo, que agencia textos e sub-textos diferentes simultânea e entrelaçadamente, cuja complexidade nos propomos explorar desenvolvendo quatro níveis de análise. Seguimos assim a sugestão deixada por Otávio Velho (1995 : 224-225) :

« Os próprios fundamentalismos constituem um sintoma entre outros de uma característica central na modernidade globalizada : a segmentação institucional, que substitui lógicas e estratificações exclusivistas, estruturalmente integradoras, por diferenciações funcionais múltiplas, que não respeitam limites a seus desdobramentos (Luhmann 1982). Estas, por sua vez, deixam em aberto brechas e "resíduos" não cobertos pelas esferas institucionais e que criam uma demanda por modos de comunicação (como a religião) que, em desvantagem do ponto de vista das dinâmicas institucionais modernas, podem no entanto, ganhar um novo papel, "performático", como "recursos culturais" para movimentos sociais (Beyer 1994) ».

Para chegarmos a estas « diferenciações funcionais múltiplas » desenvolveremos uma análise a partir dos seguintes níveis de agenciamento da comunicação na religiosidade iurdiana :

- Criação e divulgação de um texto que adere a uma narrativa cristã de longo curso.
- Elaboração de uma pedagogia prospectiva a partir das experiências rituais.
- Multiplicação das narrativas a partir de uma noção « hidráulica » das emoções.
- Inserção por contraste no espetáculo público midiático.

Para corroborar esta perspectiva analítica, lembramos ainda que a inserção de um determinado grupo ou movimento social em diferentes instâncias sociais, articulando textos e sub-textos variados, exige estudos

com ambições intelectuais também multidimensionais. O custo da desconsideração deste aspecto é pensarmos em bloco agentes sociológicos que existem justamente pela sua fluidez e complexidade, formados na ultrapassagem de fronteiras institucionais e ideológicas contemporâneas (Hannerz 1997).

A necessidade de especialização do campo das ciências sociais não pode servir para ocultar a compreensão de fenômenos sociais recentes. Isto não nega que estudos sobre o sistema ritual e sua re-significação a nível do cotidiano do fiel auxiliem a compreensão do viés mais enraizado da religiosidade iurdiana ; investigações centradas na estrutura institucional e no estilo profissional, empresarial e mediático da Igreja permitam-nos elaborar menos canhestamente sobre a mercantilização do campo religioso na atualidade ; ou ainda que problematizações sobre a presença e as definições de gênero, geracionais e de raça, alimentem reflexões dos próprios agentes dentro e fora do campo. Contudo, estas outras possibilidades de investimento especulativo não enfrentam o desafio antropológico de uma interpretação mais íntegra do fenômeno, e conseqüentemente tendem a perder de vista a herança mais humanista da disciplina.

Dito isto, sigo apresentando alguns elementos constituintes de cada nível de propagação da mensagem iurdiana, procurando apontar as diferenças de contexto, entre Brasil e Portugal, para posteriormente extrair algumas conclusões sobre os efeitos sociopolítico-culturais produzidos no conjunto.

Criação e divulgação de um texto que adere a uma narrativa cristã de longo curso

Um dos primeiros mal-entendidos no meu trabalho de campo foi numa entrevista com Dona Francisca. Esta senhora de 73 anos de idade, aposentada, moradora do Botafogo, Rio de Janeiro, a uma certa altura da conversa contava-me sobre seu empenho e suas desventuras como obreira nos primeiros anos da IURD em Salvador. Ao longo da sua narrativa, ela já tinha citado uma meia dúzia de passagens bíblicas, e outra dúzia de provérbios populares. Para explicar-me a importância do seu papel de obreira, ela apontava para a Bíblia – ali ao lado de sua cama – e dizia que a obreira, por exemplo, deveria sempre andar com ela, pois aquele livro era a « espada do cristão ». Seguimos a entrevista e vez ou outra ela abria a Bíblia folheando-a, parecendo buscar a passagem a que se referia oralmente, num anúncio de intenções sempre postergadas. Foi no final da entrevista, quando entreguei um cartão para permanecermos em contato, que percebi que Dona Francisca não lia. Surpresa, só então fiz a pergunta mais diretamente se ela sabia ler, ao que ela respondeu negativamente. Ao invés de sair, sentamos mais um pouco para Dona Francisca explicar o que era isto da Bíblia ser a espada de um cristão se ele era analfabeto.

Naquele encontro dei-me conta, pela primeira vez, da importância que pode assumir para algumas pessoas o contato com um livro que nossa tradição, mesmo vaga e indeterminada, identifica como de revelação divina. Ao longo da pesquisa fui ratificando a importância central da continuidade entre a mensagem iurdiana com a narrativa mais ampla e tradicional cristã para o sucesso da adesão ou reconhecimento simpático por diferentes receptores de sua mensagem. Tanto no contexto brasileiro como o português,

ouvi comentários sobre a sensação de conforto do fiel ex-católico convertido por poder ter acesso a palavras das quais tinha ouvido falar sem conseguir confirmar, comentário que vinha como crítica ao preciosismo e resguardo que a Igreja católica tem diante do Livro.

Estes comentários pontuais encontram eco na sensibilidade de antropólogos de ambos os países mais atentos ao fenômeno da religião. Num texto onde Velho (1995) retrabalha dados colhidos na sua pesquisa de campo, o autor chama atenção para esta espécie de esquecimento voluntário, fruto provável da tradição secular das ciências sociais, que tende a minorar a presença da religião informando diferentes contextos sociológicos, em especial algumas continuidades entre cultura popular e narrativas bíblicas. Para o olhar mais atento torna-se evidente que grande parte do arsenal da cultura popular brasileira é composta por motivos, criações e metáforas experiências com clara referência bíblica - vide « o cativo da Besta Fera ». No contexto português, Pina Cabral intitulou sua etnografia sobre as populações camponesas de Trás-os-Montes *Filhos de Adão, Filhas de Eva*, numa referência direta à narrativa do Gênesis, passagem esta que dá o ponto de apoio para a re-criação local sobre os papéis de gênero.

Este fundo comum, às vezes frouxo e disperso, outras vezes amarrado e recorrente, da tradição cristã mais ampla é apropriado e retrabalhado pela IURD, formando um novo texto teológico com fortes indicações quanto à releitura preferencial. Uma rápida examinação na estrutura de divulgação dos textos teológicos ou sermões da denominação nos dá uma noção da centralidade carismática de Macedo e da preferência institucional na divulgação de suas idéias: no Brasil e em Portugal circulam os mesmo livros da denominação, inclusive o já clássico *Orixás, Caboclos e Guias - Deuses ou Demônios ?*, sendo a maioria de autoria de Macedo (não há nenhum autor português ou residente em Portugal) e todos editados pela Gráfica Universal, no Rio de Janeiro. Esta produção escrita serve também para os estudos na quarta-feira, nas reuniões dos filhos de Deus, isto é, dos membros. Nos dois jornais da Igreja, *Folha universal* e *Tribuna universal*, há sistematicamente uma coluna de Macedo, outra de J. Cabral e de três ou quatro bispos de destaque na Igreja. Além destas fontes escritas, em geral faz-se a cobertura das Igrejas com as rádios, de forma que os seus fiéis, frequentadores e quadros tenham acesso à retransmissão da prédica diária de Macedo.

Alguns elementos ganham destaque na releitura iurdiana da Bíblia, compondo um texto amplamente difundido e facilmente disponível nas entrevistas com os fiéis. Cito, mesmo que provisoriamente, três elementos de destaque: o diabo, o sacrifício e a fé. Quanto à figura do diabo, não me alongare aqui pois outros trabalhos têm discutido os diferentes aspectos da questão, e remeto o leitor ao menos a dois trabalhos (Mariz 1997; Birman, Novaes & Crespo 1996). Sublinho apenas que a demonologia foi até o século passado um instrumento rotineiro do catolicismo para lidar com as crenças dos Outros - os deuses gentios são os nossos demônios, como lembra Pina Cabral (1992) -, e que este elemento que a visão mais secularizada tende a ver como o arcaico esteve rotineiramente presente nas páginas mais quentes da imprensa marrom e dos meios de comunicação de massa, como um objeto de consumo fortemente atrativo.

De qualquer forma, na rotina da Igreja, todo novo visitante é prontamente encaminhado para os cultos de « libertação » da sexta-feira,

onde se apregoa que as aflições pelas quais passam as pessoas são os efeitos diretos dos demônios, de tal forma que o demonologia acaba funcionando como a porta de entrada mais ampla da Igreja.

Para a edificação da vida do fiel são importantes as noções de sacrifício e fé. Estas duas noções dizem respeito a atitudes e posturas que os homens devem ter diante de um Deus todo-poderoso que, como se diz, « já fez a sua parte », numa interpretação singular da economia cosmológica. A noção de sacrifício está colada ao Velho Testamento, principalmente ao livro de Malaquias e Crônicas, lido no sentido de se reforçar a idéia de reciprocidade hierárquica : primeiro o homem dá, em seguida, é certa a resposta de Deus. O sofrimento é condição *sine qua non* deste sistema de reciprocidade pois relaciona-se com a parte da tarefa a ser cumprida pelo homem, por isto mesmo dar pouco ou dar o conveniente fugindo das dificuldades, passa a ter um significado de desvio. O dinheiro e as perseguições sofridas pela Igreja são os elementos principais na aprendizagem desta reciprocidade com o divino, servindo como exemplo sistemático nas prédicas, nos pedidos, nas admoestações.

Além dos estudos mais alongados sobre o Apocalipse, a passagem do Novo Testamento de que eu vi mais referências nos cultos no Rio e Lisboa foi Hebreus, 11 : 1, com a definição da fé : « A fé é uma posse antecipada do que se espera, um meio de se demonstrar as realidades que não se vêem » (Bíblia de Jerusalém). A posse da fé, segundo a interpretação da Igreja, demanda a interiorização da confiança em algo que está no futuro, envolvendo uma transformação humana positiva. Nesta interpretação, a fé é o instrumento acessível a qualquer um, independentemente de sua condição social, econômica, política ou moral e que, quando efetivamente incorporada, resulta em milagres. Esta relação necessária autoreferente do ato de fé é o tema de muitas prédicas, campanhas, discussões, no meio, e por isto mesmo parece, aos olhos dos fiéis, um erro grosseiro por parte dos « de fora », dos « denunciadores », dos « caluniadores » acreditarem que eles esperam que a Igreja realize milagres. De certa forma, a Igreja cria meios pedagógicos para que as pessoas aprendam a usar sua fé, mas ela não carrega institucionalmente este poder, dependendo enquanto instituição, inclusive, da força de fé de seus fiéis para autoperpetuar-se. Além de autoreferente, a fé não é controlável ou administrável : milagres ocorrem sem a lógica da causa e efeito, segundo uma narrativa particular da relação da pessoa com Deus.

Estas três noções, o diabo, o sacrifício e a fé, apresentam um aspecto comum : demandam do ouvinte uma participação simpática para alcançar seu significado, pois sem esta participação, o significado pleno da palavra escapa. Consequentemente, colocar em dúvida ou fazer críticas, atitudes que implicam uma certa distância na recepção da mensagem, é sistematicamente inibido pela hierarquia da Igreja. Para garantir a inibição de versões mais heterodoxas ou desvios pontuais deste « texto » teológico, a hierarquia da Igreja faz uso de mecanismos e meios institucionais coercitivos, tornando isto público nos cultos com relativa frequência. Este rigor na difusão da mensagem iurdiana reforça ainda, diante dos ouvintes, a impressão de que o texto institucional não é uma criação individual ou um produto ocasional, mas uma revelação privilegiada renovando uma narrativa do sagrado na história do Ocidente.

Enfim, há um nível de elaboração, institucionalização e materialização da mensagem na IURD que permite a difusão de um *texto* que serve de referência comum a fiéis no Brasil e em Portugal e que não está aberto a releituras plurais reflexivas ou críticas. A obediência ao texto (e aos autores do texto) tem como contrapartida principal a perspectiva de uma unidade de convicções entre os povos de culturas diferentes alcançados da Igreja. A obediência contudo decorre menos de um processo de formação de convicções *via* argumentação e centralmente pela participação ritual, tema que nos conduz ao outro nível de elaboração da mensagem na IURD.

Os espaços rituais como campo de mediação simbólica e de elaboração de uma pedagogia prospectiva

No dia 27 de outubro, uma segunda-feira, fui ao culto da « corrente de prosperidade » da IURD no Alvalade, em Lisboa. A igreja é uma antiga sala de cinema, enorme e bem localizada em relação ao centro da cidade. Naquele culto, a amplitude do espaço contrastou com as poucas cinco pessoas presentes: duas senhoras reformadas, um rapaz negro com o filho, uma jovem negra e eu. Mesmo assim, o pastor-auxiliar – um rapaz com cerca de 20 anos, português – ministrou o culto da prosperidade, seguindo as etapas usuais da cartilha iurdiana – louvor, oração forte, orientação de propósitos, oração forte, prédica, oração final. A sensação era estranha. Aquilo era como fazer um jogo do Benfica e Sporting no estádio da Luz no contexto português ou Flamengo e Fluminense no Maracanã no contexto brasileiro, sem o público. O culto iurdiano é um rito que conta com a participação de multidões, constituindo-se preferencialmente como um rito de massas.

Atualmente a IURD conta com 62 locais de culto em Portugal, 21 dos quais localizados na Grande Lisboa, formando uma rede com penetração nos grandes e pequenos centros urbanos, de norte ao sul do país, apropriada para receber pequenas e grandes multidões. No Brasil, desde 1990, a Igreja conta com uma rede de 1 700 templos espalhados em todos os Estados do país. Em Portugal a rede de templos é coordenada privilegiadamente por pastores brasileiros¹, os quais, em geral, após um período de treinamento na IURD do Império, ficam responsáveis pela administração da Igreja local, por períodos nunca superiores a dois anos. Estes pastores acabam funcionando como os principais mediadores, a meio caminho entre o fiel e a instituição, responsáveis pela divulgação e propagação do texto que nos referimos anteriormente, e suficientemente próximos de seus ouvintes para localizar os traços culturais locais facilitadores do enraizamento da mensagem.

Uma breve descrição do sistema ritual da IURD ajudará a entendermos como tem sido operacionalizada a mediação dos pastores. Este sistema funciona fundamentalmente através das correntes ou campanhas, organizadas segundo os dias da semana: segunda/prosperidade; terça/saúde; quarta/reunião dos filhos de Deus; quinta/família; sexta/libertação; sábado/corrente da grandeza de Deus; domingo/reunião do Espírito Santo. Esta organização é a mesma, com pequenas variações, no Brasil e em Portugal. Os temas das correntes guardam a peculiaridade de serem amplos

1. Segundo um levantamento preliminar, o consulado do Brasil registrou cerca de 100 religiosos da Igreja universal do reino de Deus brasileiros com entrada em Portugal.

o suficiente para abrigar os mais diversos dramas individuais, sem guardar alguma precisão psicológica com o drama individualmente vivido ; assim como são específicos o suficiente para abarcar tematicamente os dramas efetivamente experimentados pelos indivíduos.

As campanhas ou correntes envolvem o compromisso do fiel com a Igreja em « cima de um propósito » durante um certo número de semanas. Esse sistema exige algo do fiel, prende-o a dinâmica da Igreja em nome de uma transformação que ele quer operar em sua vida. Por outro lado, essa linguagem ritual envolve um nível de compreensão tão simples, forte e direto, que fiéis e freqüentadores de diferentes origens sociais e com os mais variados arcabouços culturais encontram ali um recurso simbólico acessível.

Na IURD, as campanhas são anunciadas com antecedência, para que o fiel vá se preparando no encontro do propósito que lhe cabe. Os pastores podem inclusive ser bastante didáticos, explicando repetidamente que um propósito não é algo amplo demais do tipo « quero ter fé », « quero ser muito rico », nem pequeno demais. Eles enfatizam nesses momentos, e em outros, que a palavra tem poder, portanto pedir uma coisa muito pequena implica professar seu próprio fracasso. Com este didatismo, pedem que os fiéis escrevam nos envelopes, que são distribuídos no início de cada campanha, o propósito que os liga à corrente. Deste modo, eles estabelecem uma comunicação direta com a multidão e a hierarquia eclesial.

Do ponto de vista da estrutura organizacional da Igreja, as campanhas são fundamentais. Elas ligam o fiel à Igreja, numa aliança onde uma parte aprende, outra ensina e ambas se comunicam ; elas são as fontes de ofertas extras dos participantes, alcançando desde membros dizimistas aos frequentadores ocasionais ; e elas fornecem um tema de prédica aos pastores que não exige uma elaboração e sistematização rigorosas.

Este segundo nível da elaboração da mensagem iurdiana demanda a participação dos ouvintes, envolvendo-lhes num rito que acolhe a pluralidade de experiências e dramas vividos individualmente. Ao contrário das platéias silenciosas da modernidade descritas por Sennet (1980), a multidão iurdiana faz barulho porque ela é o sujeito de um evento dirigido e pedagogicamente conduzido pelo pastor. Sintomaticamente, os dramas ritualizados trazem a cena os fantasmas, os orixás, os bruxedos, os trabalhos de inveja, etc., elementos de um arcabouço cultural estabelecido, estruturante de uma autopercepção individual e coletiva que se quer deixar para trás.

Multiplicação das narrativas a partir de uma noção « hidráulica » das emoções

A este terceiro nível de gerenciamento da mensagem iurdiana, analisaremos o impacto desta mensagem a nível individual, principalmente *via* uma interpretação do processo de produção e reprodução dos chamados « testemunhos ». Os testemunhos, com relatos alongados sobre a vida anterior, « o fundo do poço », constituem o núcleo da maior parte da programação da mídia iurdiana, em performances onde homens e mulheres comuns apresentam suas vidas a partir de um enredo plástico, que desemboca inevitavelmente no final feliz. Este enredo tende a multiplicar-se nos

diferentes contextos culturais, potencializado por um efeito de repetição, provocando resultados significativos em termos da dinâmica do grupo e de sua inserção social. De modo mais evidente, a proliferação de enredos similares tende a unir a história de lideranças, obreiros e fiéis a partir de uma « imagem de igualdade de condição », reafirmando a solidariedade interna do grupo, assim como soma-se para ratificar, interna e externamente, o valor social da instituição.

No contraponto a esta multiplicação de histórias felizes, a imprensa « de fora » abre espaço para publicar com certa frequência depoimentos dos « ludibriados »: reportagens sobre pessoas que esperavam reconquistar o marido, abrir uma empresa, ter a posse dos filhos, etc., que para isto depositaram as esperanças e dinheiro na IURD, sem sucesso. É possível discernir a sinceridade e as « duplas intenções » entre os depoimentos e os testemunhos? Ou avaliar onde pesa mais a pressão do grupo e os estímulos repressores na produção de discursos ideológicos?

Como neste nível da produção da mensagem iurdiana o que está em causa é a análise da autopercepção sensível individual, vale a pena lembrar alguns argumentos levantados por Reddy. Contrariamente a outras interpretações das emoções que tendem a vê-las como representações ou como descrições, ele propõe que os « atos emotivos » sejam definidos como « elocuições que mudam o referendo em função da própria elocução » (Reddy 1997: 327). Esta definição torna-se mais clara com o exemplo do casamento: na afirmação « eu aceito », o verbo aceitar, referindo ou nomeando a ação que se desenvolve, realiza a aceitação na própria afirmação. As emoções, por esta condição autoreferente, como na performance, demandam uma referência a algo que está perto de sua origem: ou seja, elas se desenvolvem a partir daquilo que está ao seu alcance. Além disso, tal como dizer como a gente se sente é sempre algo precário, pois incorremos em uma certa falha em um grau ou outro, outra característica da emoção é esta duplicidade, onde a verdade da nossa intenção está no que foi dito e também um pouco além do que foi dito. « *Emotives constitute a kind of pledge that alters, a kind of getting through of something nonverbal into the verbal domain that could never be called an equivalence or a representation* » (*ibid.*: 332).

A estrutura típica do testemunho de milagre iurdiano, mesmo aqueles apresentados mais plasticamente, organiza-se segundo um processo de reconhecimento de um determinado estado volitivo x que, com o auxílio ou intervenção de Jesus, transformou-se no estado y . Esta transformação reproduz um modelo altamente valorizado pelo grupo, o qual, contudo, não conta com os mecanismos usuais de solidariedade e coerção moral próprios de coletivos mais mecânicos. Os coletivos iurdianos, pelo contrário, estabelecem momentos específicos de participação individual nos seus ritos, quando os indivíduos dispõem-se e abrem-se para a sugestão ou, na terminologia interna, para a « determinação » de que os « demônios estão sendo queimados », « os casais estão sendo abençoados », « a prosperidade é possível », etc. Esta intimidade sugestiva que se estabelece entre indivíduo e coletivo é fugidia, cessando imediatamente após o ato.

Este agenciamento coletivo e as noções mais corriqueiras no meio iurdiano, como demonologia, fé e milagres, induzem a proliferação das experiências de transformação individual, na medida em que estes elementos ajudam o indivíduo a elaborar um horizonte alternativo na sua experiência individual, ativando a abertura para o possível positivo. A nível mais

abstrato, operacionaliza-se neste meio uma noção « hidráulica » das emoções pois crê-se numa interioridade que deve ser visitada pelo indivíduo, o qual, auxiliado pelo transcendente e pelo coletivo, aprenderá a conduzi-la dinamicamente. Como agricultores que aprendem a lidar com as águas selvagens dos rios para produzir melhores colheitas, passando a respeitar o volume das águas e o desnível do terreno, também no meio urdiano as pessoas aprendem a lidar com seu estado volitivo, sem recorrer a noções psicanalíticas ou construcionistas.

Entretanto, como uma performance bem realizada, só alcançará o milagre aquela pessoa que utilizar os elementos disponíveis e ao seu alcance, o que, neste caso, envolve uma forte participação da Igreja. Os ritos, a comunhão, as prédicas, os conselhos pastorais, etc., são elementos que ajudam o iurdiano a formular o milagre acessível e volitivamente disponível para a sua situação de vida, que geralmente vem em substituição a outros elementos disponíveis pela tradição e relações sociais fora da Igreja. O risco da falibilidade do processo miraculoso é evidente, pois o milagre anunciado sempre está um pouco aquém ou além daquilo que pretende designar, e, como descreve um processo majoritariamente não verbal, suporta com dificuldade a disputa de significados com interpretações concorrentes.

O canal preferencial de expressão dos testemunhos é a mídia, não tanto as relações sociais imediatas dos fiéis e frequentadores, já que eles tendem a aderir a uma postura liberal com relação a sua crença e à crença do Outro. Na especialização de tarefas da Igreja, cabe aos obreiros e aos momentos das campanhas especificamente evangelísticas a tarefa de conversão no corpo a corpo. Em contrapartida, as lideranças orientam que os fiéis mudem hábitos que contrastam com a prática rotineira na sua cultura local : em Lisboa, ouvi orientações para que as pessoas não visitassem os túmulos dos mortos, mesmo em dia de finados, que não fizessem o bolo de São Martinho no seu dia, que não comessem pratos típicos que tivessem sangue, etc. No Rio de Janeiro, soube de orientações contra a distribuição de guloseimas no dia de Cosme e Damião, contra o empréstimo de dinheiro de parentes fora da Igreja, etc.

O modelo testemunhal da experiência a nível individual está condicionado a uma disponibilidade anterior da pessoa para a transformação, quer dizer, sem a insatisfação não há como se produzir milagres. Por isto mesmo, talvez o traço que una o público da IURD no Brasil e em Portugal, mais que um perfil de classe específico, seja um certo inconformismo com o rumo de sua trajetória de vida refletindo-se, de forma geral, em uma certa exasperação diante do *status quo*. Na nossa interpretação, a visibilidade social da IURD, articulada segundo uma dinâmica de exacerbação de conflitos, é fundamental para a formação desta clientela potencial de inconformados, na medida em que os conflitos publicizados pela mídia constituem o cenário a partir do qual se teatralizam as falhas, tensões, ambiguidades que o Opositor, seja ele qual for, carrega em si. Este assunto nos conduz ao quarto nível de elaboração da mensagem da IURD, agora articulada midiaticamente.

A inserção por contraste no espetáculo público midiático

Segundo o mito de origem, contado e recontado nas reportagens seculares sobre a IURD no Brasil, a união entre a Igreja e os meios de comunicação de massa ocorreu um pouco por acaso: ainda em 1977, no ano de fundação, uma fiel que se sentia curada subsidiou um programa curto na rádio Metropolitana, em São Paulo. O programa evangélico vinha depois de outro, produzido por uma mãe-de-santo, o que deu o « gancho » para que Macedo contrastasse as respostas religiosas dos dois cultos e criasse um estilo com boa resposta a nível de audiência.

Ainda segundo o mesmo mito, esta união foi prolífica: em 1980 a IURD começou um programa de meia hora de segunda a sexta na TV Tupi. Em 1990, o primeiro jornal oficial, o *Despertar da Fé*, tinha uma tiragem de 100 mil. Em 1993, a Igreja terminou de pagar a TV Record. Quando a IURD instalou-se em Portugal em 1990, já chegou associando sua presença na terra com os templos, e no ar com as rádios.

Este mito é sintomático da relação que se tem estabelecido entre a mídia e a IURD, que podemos sintetizar em três pontos. Em primeiro lugar, a IURD criou um estilo de presença na mídia que, em vários aspectos, está adequado às condições do meio: composição da mensagem através do contraste iconizado de opiniões, sucessão de imagens parcialmente construídas, aproveitamento do exótico e do espetacular, agilidade na transmissão da mensagem, etc. Esta adequação ao meio implica uma especialização

a nível da produção e reprodução da mensagem da Igreja, sua profissionalização, mas também um enorme senso de disponibilidade para a re-criação da mensagem. Afinal, como o mito conta, o bispo Macedo aproveitou as potencialidades de um evento que ocorreu por acaso, criando um estilo cuja tônica é o contraste.

Em segundo lugar, e como consequência deste uso adequado do meio, a Igreja passou a ter uma penetração em termos de audiência, o que responde aos objetivos proselitistas da instituição – justificando a ocupação do novo espaço internamente – e aos objetivos especificamente comerciais do meio, o que torna a Igreja um sócio atraente e um concorrente relevante. A captação de uma audiência ampliada tem portanto o duplo efeito de justificar a auto-reprodução da Igreja na indústria de comunicação de massa e de garantir a sua visibilidade social, inserindo a IURD como mais uma protagonista com visibilidade na cena pública. Rompe-se desta forma uma cortina de invisibilidade social – condição de muitos de seus pares religiosos também minoritários –, com a possibilidade de criar e divulgar os « fatos de mídia » segundo a plasticidade de sua versão.

Em terceiro lugar, estabelece-se assim uma dinâmica que tende a maximizar a importância social dos dramas e interlocutores com que a Igreja se envolve, e assim forma um enredo que se desenvolve em espiral, no contraste entre versões parcializadas. Ou seja, com a presença na mídia a IURD ganhou um papel na cena pública que favorece uma dinâmica onde outros agentes, como a mídia concorrente, autoridades públicas, autoridades de Estado, etc., acabam fazendo parte de um enredo que maximiza as chances de sua própria re-criação e afirmação social.

A nível de formação da opinião pública, um dos efeitos desta presença por contraste da IURD na cena pública é a tendência à formação de ondas

opostas de opinião, com apaixonados opositores e tenazes simpatizantes. Dado que a Igreja acaba contrapondo-se a instituições já publicamente estabelecidas, os inconformados com o *status quo* pendem para uma posição mais simpática. Neste sentido, eventos como o « Chute na Santa » no Brasil e o Coliseu do Porto em Portugal, rotineiramente interpretados como momentos críticos da história da Igreja nos dois contextos, possivelmente compõem eventos necessários da dinâmica iurdiana na cena pública, pois estabelecem os dramas fortes que mobilizam a opinião, inserindo-a como protagonista no imaginário coletivo.

A nível da dinâmica interna, os membros da Igreja encontram na visibilidade da mesma tanto compensações por seus esforços na composição de um « projeto coletivo » (Velho 1994) como a maximização dos riscos de perda. A recompensa relaciona-se com o papel que cabe às multidões, dentro das especializações de função na Igreja, de financiamento destes projetos de evangelização. Em termos compensatórios, os membros da Igreja são não só o público preferencial dos produtos de mídia da Igreja (Brasil 1997), como os principais autores do « negócio ». Em outras palavras, mesmo que o texto veiculado seja plástico e de autoria restrita à semelhança dos produtos de mídia concorrentes, os membros da Igreja podem colocar-se como co-autores da empreitada. A diferença salientada pela instituição é que seus membros não só podem mudar o canal, mas tem a oportunidade de introduzir mais um programa na tela.

O desafio maior a nível dos fiéis é sustentar a simpatia e adesão a uma Igreja que, na sua dinâmica contrastiva na cena pública, explora persistentemente as ambiguidades das crenças e convicções inevitáveis em toda e qualquer adesão, transformando a precariedade do alheio em prova de sua completude. Igrejas concorrentes como a Assembléia de Deus, Deus é Amor, Maná – todas com inserção no Brasil e em Portugal – exploram este estilo excessivamente contrastivo da IURD, recolhendo para si os membros mais desgastados por « tanta luta ».

Exploramos portanto, neste quarto nível, a especialização da IURD no agenciamento de uma mensagem midiática. O estilo contrastivo que a Igreja criou, adequado ao meio, insere a IURD na cena pública preferencialmente como uma personagem de oposição ao *status quo*. Simultaneamente, com a sua visibilidade, outros agentes externos acabam participando no processo de formação de motivações e disciplinamento institucional, justamente por atuarem contrastivamente, segundo seus próprios interesses.

* * *

A IURD, enquanto instituição social formada na segunda metade do século XX, apresenta características institucionais similares às complexas opções administrativas atuais : sofisticada divisão de trabalho, profissionalismo, inserção internacional, centralidade na tomada de decisão, autonomia relativa no gerenciamento das diferentes atividades, etc. Mas a IURD provoca maior impacto social que, por exemplo, uma *holding* internacional de comunicação de massa. Como instituição religiosa, ela superou em muitos aspectos as concorrentes, especialmente por admitir uma composição complexa, com agenciamentos específicos na elaboração, produção, reprodução e difusão de sua mensagem, garantindo assim uma inserção social com múltiplas dimensões.

Neste texto exploramos quatro dimensões do agenciamento da mensagem na IURD, o que corresponde, *grosso modo*, a quatro usos da palavra: como tradição, como projeto coletivo, como expressão sensível, como diálogo virtual. Esta sofisticação no agenciamento da palavra iurdiana e no seu modo de comunicação possibilita a adaptação e o enraizamento da Igreja em diferentes contextos, ao ocupar as fissuras e contradições próprias de diferentes tradições nacionais, que parecem ter-se formado na desconsideração sistemática quanto às expectativas humanas de comunicação.

Neste sentido, é possivelmente o efeito de conjunto que mantém as multidões de frequentadores e fiéis na Igreja, na medida em que, enquanto espaço real ou virtual, a IURD oferece uma das poucas alternativas em nossas sociedades, onde diferentes dimensões da comunicação humana estão disponíveis para a expressão do indivíduo comum. Isto, mesmo que de um modo um tanto torto e trôpego, como um sintoma da modernidade.

Dezembro de 1997

Clara Cristina Jost MAFRA

Instituto de estudos da religião,
Universidade federal do Rio de Janeiro

BIBLIOGRAFIA

- BEYER, P. 1994, *Religion and Globalization*, Londres, Sage.
- BIRMAN, P., NOVAES, R. & CRESPO, S., eds, 1996, *O Mal à Brasileira*, Rio de Janeiro, Universidade estadual do Rio de Janeiro.
- BRASIL, A. 1997, *Evangélicos e mídia no Brasil*, tese de mestrado, IFCS-UFRJ, mimeo.
- CABRAL, J. de Pina 1992, « The Gods of the Gentiles are Demons. The Problem of Pagan Survivals in European Culture », in K. HASTOUP, ed., *Other Histories*, Londres, Routledge.
- CABRAL, J. de Pina 1995, *Filhos de Adão, Filhas de Eva. A visão do mundo camponesa no Alto Minho*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- CLIFFORD, J. & MARCUS, G., eds, 1986, *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- CORTEN, A. 1997, « Miracles et obéissance. Le discours de la guérison divine à l'Église universelle », *Social Compass*, XLIV (2) : 283-303.
- FEATHERSTONE, M. 1995, *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, Londres, Sage.
- HANNERZ, U. 1997, « Fluxos, fronteiras e híbridos: palavras-chaves da antropologia transnacional », *Mana*, III (1) : 7-39.
- MACHADO, M.D. Campos 1997, *Cultura e transformações sociais. Religiões tradicionais e novas formas de experiência religiosa*, texto apresentado no « Encontro de sociólogos da América latina - LASA », na Universidade de Brasília, mimeo.
- MARIZ, C. 1997, *Teologia da guerra espiritual: uma revisão da bibliografia*, texto apresentado na « XX Reunião da Associação nacional de pós-graduação e pesquisa em ciências sociais », Caxambu, mimeo.
- MORLEY, D. 1992, *Television, Audiences & Cultural Studies*, Londres, Routledge.

- REDDY, W. 1997, « Against Constructionism. The Historical Ethnography of Emotions », *Current Anthropology*, XXXVIII (3), junho.
- STRATHERN, M., ed., 1995, « Shifting Contexts. Transformations », in *Anthropological Knowledge*, Londres, Routledge.
- VELHO, G. 1994, *Projeto e metamorfose : antropologia das sociedades complexas*, Rio de Janeiro, Zahar.
- VELHO, O.G., 1995. *Da besta fera à recriação do Mundo*, Rio de Janeiro, Relume - Dumará.
- 1997, « Globalização : antropologia e religião », *Mana*, III (1) : 133-157.