

IURD: CARISMA, RIQUEZA E PODER.

RODRIGUES, Jadir G. Rodrigues (Universidade Estadual de Goiás)

Um conjunto importante de elementos observados na estrutura organizativa da IURD tem como referência as exigências cotidianas e a necessidade contínua de expansão, que ao longo dos anos tem desencadeado o processo definido por Weber, como “rotinização” do carisma. Esse processo, de fundamental importância, para a análise que se apresenta, exige uma reflexão mais objetiva do que seria o “carisma” na (e da) Igreja Universal. Em “Economia e sociedade”, Max Weber (1991) definiu o carisma como sendo uma das qualidades extraordinária de uma pessoa, cuja virtude é considerada pela posse de forças sobrenaturais ou sobre-humanas – ou pelo menos extra-cotidianas -, na medida em que são inacessíveis a todas as pessoas. Para ser validado, o carisma deve ser reconhecido através da reverência e confiança naquele que o possui. E este reconhecimento, se mantém por corroboração das supostas qualidades carismáticas que são demonstradas através de prodígios. Nesse sentido, o registro de uma das observações de Weber sobre o assunto:

“(…) No caso de faltar, de modo permanente, a corroboração, e o líder carismático parecer abandonado por seu Deus, ou pelas forças mágicas ou heróicas, e principalmente, se sua chefia não produzir nenhum bem-estar aos dominados, então, muito provavelmente sua autoridade carismática será dissipada” (WEBER, 1991, p. 161).¹

Supondo uma comunicação de caráter emotivo, a dominação carismática não possui um quadro administrativo burocrático, nem tampouco uma burocracia profissional. Nesta categoria de dominação, não há “colocação”, “destituição”, “carreira” ou “acesso”; ocorreria apenas um “chamado” do senhor, inspirado e fundamentado na qualificação carismática do vocacionado. A questão da legitimação, circunstância evidente nesse caso pode ser considerada nos seguintes termos:

“(…) Legitimidade neste caso nada tem a ver com escolha. O líder é chamado por uma força superior e não pode recusar, e os seus seguidores têm o dever de obedecer ao líder possuidor da qualificação carismática” (BENDIX, 1986, p. 239).²

Por ser extraordinária e extra-cotidiana, a dominação carismática se opõe igualmente às dominações racional e tradicional. A dominação burocrática é especificamente racional, vincula-se diretamente a regras discursivamente analisáveis; já dominação carismática é especificamente irracional, desconhecendo qualquer tipo de regra. A dominação tradicional, por estar ligada a precedentes do passado, orienta-se por normas; a carismática, em sua esfera de ação, justamente por ter o poder de subverter o passado torna-se revolucionária.

A dominação carismática é uma relação social rigorosamente pessoal, sendo mantida pela validade carismática das qualidades pessoais, e pela corroboração, esta relação se mostra efêmera. Diante das exigências do cotidiano, isto é, do “interesse ideal ou material dos adeptos na persistência e reanimação da comunidade” (WEBER, 1991, p. 162)³, e do problema elementar da sucessão, a dominação carismática altera seu caráter, podendo se tornar tradicional ou racional, podendo ser, ainda ambas as coisas simultaneamente. Acontecendo mais freqüentemente quando o problema da sucessão precisa ser solucionado, a transformação da dominação carismática constitui o processo definido por Weber (1991) como “rotinização” do carisma.

A rotinaização, entretanto, não se reduz ao problema (sempre complexo) de quem será o sucessor. Na sucessão, a questão principal é a transição dos princípios e quadros administrativos carismáticos necessários à vida cotidiana da comunidade. Na verdade, o processo da sucessão afeta a rotinaização do núcleo carismático, sendo que entre as principais conseqüências estão a designação do sucessor e o estabelecimento (em muitos casos a transferência) do carisma “hereditário”, ou seja, a qualificação segundo a descendência (o caso do governo “perpétuo” dos “Castros” em Cuba ilustra perfeitamente essa passagem, pois a partir do momento em que Fidel Castro ficou doente foi substituído imediatamente por seu irmão, Raúl Castro, embora seja pertinente registrar que essa sucessão estava “prevista” na constituição cubana, por vontade de Fidel Castro, é claro). Nesses termos,

“(…) Paralelamente à rotinaização do carisma por motivo da nomeação de um sucessor manifestam-se os interesses na rotinaização por parte do quadro administrativo” (WEBER, 1991, p. 163) ⁴.

Com a adaptação do carisma ao cotidiano, surge o tipo particular de “carisma do cargo”, onde a crença na legitimidade não se dá em relação à pessoa, mas às qualidades e à eficácia dos seus atos, enquanto integrante ou funcionário de uma hierarquia, havendo neste caso, a transformação da dominação carismática em dominação racional. Chamamos a esse processo de “despersonalização”, Bendix (1986) observa que, nesse caso, ocorre uma transformação de sentido: de dom pessoal, extraordinário, capaz de ser testado e provado, o carisma se torna uma qualidade impessoal capaz de ser transmitida pelos laços sanguíneos (carisma familiar, como acontece atualmente em Cuba), ou de ser, em princípio, ensinada e aprendida (carisma institucional).

Para exemplificar a “despersonalização” do carisma através da institucionalização, Bendix recorre à idéia Igreja Católica de “sucessão apostólica”, onde:

“(...) O sacerdote adquire a indelével qualificação carismática através da cerimônia de consagração do Bispo. Por esse ato simbólico o carisma é transmitido ao novo sacerdote, não como pessoa, mas como o novo encarregado de um cargo estabelecido. Configurando um exemplo do carisma como atributo de uma instituição” (BENDIX, 1986, p. 245) ⁵.

É possível perceber que na Igreja Universal do Reino de Deus ocorre um processo semelhante, pois a partir de sua expansão e da formação de seu quadro administrativo e da sistematização de sua doutrina tornou-se fundamental aprofundar o processo de institucionalização da Igreja. A liderança de Edir Macedo de Bezerra foi aos poucos se adaptando a estas exigências, na mesma medida em que o carisma foi sendo progressivamente “despersonalizado”, para que pudesse ser transmitido a outros membros ou torna-se um atributo de um cargo da instituição. Nestas condições, Edir Macedo de Bezerra não exerce mais a função de “líder carismático” (no modelo weberiano), como “líder mundial”, tornou-se responsável pela expansão da IURD no exterior, e através de seus livros (obviamente que a sua conduta continua norteando o perfil de todos os que exercem algum tipo de função na administração da Igreja), fornece elementos básicos para a sistematização da doutrina “universal”. Desde o seu afastamento do controle da igreja no Brasil, as questões administrativas e pastorais ficaram a cargo, exclusivamente, do “Presbitério Geral”⁶, cabendo aos obreiros e pastores os encaminhamentos das questões a serem discutidas e / ou resolvidas, realizando desse modo, a última fase do processo de “rotinização” do carisma.

Como expressões da institucionalização do carisma na Igreja Universal, temos as estruturas organizativas, formadas por um “corpo de funcionários”, com salários, promoções e um estilo de vida regulamentado na perspectiva transcendental, como também a ênfase na formação e qualificação das pessoas que exercem cargos hierárquicos (pastores e Bispos). Acrescente-se a isto, as afirmações (por parte de seus dirigentes) de que a IURD é a única igreja capaz de “combater e vencer o demônio”, o que na linguagem “universal”, significa dizer que somente nesta igreja o poder do Espírito Santo (de curar e operar milagres) manifesta-se plenamente. Assim como a Igreja Católica, que durante séculos reivindicou a exclusividade na concessão das graças de Deus, a Igreja Universal do Reino de Deus atribui a si mesma, a exclusividade de manter uma relação bastante próxima com o Espírito Santo.

Em outros termos – e ainda que não se possa falar em “carisma familiar”, conforme propõe Bendix (1986) – encontramos sinais de que o processo de “rotinização” do carisma na IURD supõe também, a descentralização de poderes a partir de grupos familiares. Um exemplo consistente dessa situação é fornecido por Barros, constatando em sua pesquisa que em 1995,

“(…) Um membro da família do Bispo Renato Suhett estava na direção da gravadora “Line records”; o pastor Marcelo Pires, quando esteve à frente da Igreja Universal do Reino de Deus em Belo Horizonte, foi auxiliado por seu cunhado, pastor Júlio César (irmão de sua esposa); e entre os principais auxiliares de Edir Macedo de Bezerra no exterior, estão seu genro (pastor Renato) e seu sobrinho (pastor Marcelo Crivella). Além disso, tem se tornado cada vez mais freqüente, famílias inteiras atuando como obreiros na igreja – na sede / BH, por exemplo, é possível encontrar entre os obreiros irmãos, mãe, avó e / ou cunhadas (os) dos pastores” (BARROS, 1995, p. 72-3)⁷.

O envolvimento da família no processo de pregação da “palavra de Deus” permite que a IURD potencialize o seu interesse de continuar expandindo-se continuamente ou pelo menos possibilita que as suas celebrações sejam assistidas por um número maior de pessoas, visto que os “pedidos” de um parente muito próximo (mãe, irmã, tia, ou avó) possivelmente serão atendidos, pelo menos uma vez. Embora não se pode descartar a possibilidade de que a pessoa venha a voltar outras vezes ou mesmo se torne um membro efetivo (fervoroso) da Igreja Universal do Reino de Deus.

As reuniões da Igreja Universal, realizadas diariamente em vários horários, são organizadas a partir de alguns temas que, analisados mais sistematicamente, revelam os três elementos básicos de seu universo simbólico: a **cura**, a **libertação** e a **prosperidade**. Segundo Bittencourt Filho, Nesta tríade estariam conjugados “(...) fatores sócio religiosos que responderiam à interpretação simbólica que as classes populares realizam de suas adversidades existenciais” (1991, p. 31)⁸, e a partir dos quais a proposta religiosa da IURD e, em termos gerais do neopentecostalismo é alicerçada. Porém, o que se observa é que os fiéis, ao interpretarem simbolicamente os seus problemas o fazem de forma inconsciente ou confusa, estabelecendo uma casualidade sobrenatural para as dificuldades que enfrentam e, conseqüentemente, acabam por legitimar o discurso dos pastores, para esses esta casualidade parece constituir-se em um fato concreto, real e incontestável. Entretanto, é mister reconhecer que o discurso “oficial” do pastor, por si só não modela as concepções mágico-religiosas dos fiéis, assim como essas concepções não são credices ou superstições, pré-lógicas ou pré-científicas. Postulamos que a aceitação da casualidade sobrenatural

para os problemas vivenciados é o resultado do encontro de significantes e significados pré-existentes tanto a partir do discurso dos pastores, como a partir da cultura religiosa dos fiéis.

As reuniões da Igreja Universal do Reino de Deus apresentam uma estrutura fixa, cânticos e orações na parte inicial, a pregação a partir da Bíblia onde o pastor divulga a “doutrina” da igreja, ressaltando os princípios que devem ser seguidos pelos fiéis, que seria a segunda parte e, por fim, a reunião chega ao seu ápice com as “orações fortes”, que tem por objetivo provocar a manifestação dos demônios, para que sejam “pisados”, “queimados” e finalmente expulsos dos corpos das pessoas. A seguir, as pessoas que se dizem “**libertadas**” ou “**curadas**” sobem ao púlpito e dão testemunhos, geralmente marcados por uma forte emoção. Na seqüência, as pessoas são instadas a contribuírem com as ofertas (doações), encerrando-se a reunião com novos cânticos e orações de agradecimentos pelas graças recebidas. Observamos que as reuniões de segunda-feira são dedicadas à corrente da “**prosperidade**”, onde os fiéis depositam no púlpito seus envelopes de dízimos e recebem a “**unção dobrada**”, já na reunião de sexta-feira, os fiéis são convidados a atravessar o “vale do sal”, momento no qual, geralmente ocorrem várias possessões “demoníacas”, após a “expulsão” dos demônios, acontece o habitual momento das “ofertas”.

Para analisar o conteúdo dos temas básicos (“Cura”, “Libertação” e “Prosperidade”) contidos nessas reuniões, consideramos, inicialmente as observações teórico-metodológicas do antropólogo Roberto Da Matta sobre estudo de rituais:

“(…) Na medida em que se constitui num domínio privilegiado par manifestar aquilo que se deseja perene ou mesmo ‘eterno’ numa sociedade, o ritual surge como uma área crítica para se penetrar na ideologia e valores de uma dada formação social. É através do rito, que a sociedade transforma o único em universal, o regional no nacional, o individual no coletivo e vice-versa, quando diante de um problema universal, mostra como resolvê-lo, apropriando-se dele por um certo ângulo e marcando-o com um certo estilo” (DA MATTA, 1983, p. 24).⁹

Esclarece, ainda que,

“(…) a forma pela qual os rituais devem ser estudados, está diretamente relacionada a sua capacidade de transformar o que é material em social. A finalidade do ritual não é o centro da análise, mas deve ser considerado o que vem antes e depois desse ponto, ou seja, o ritual na sua trajetória completa. Desse modo, o foco será o conjunto das dramatizações que tornam o rito atraente e interessante, mais do que o aparato necessário para sua realização. Existe a possibilidade de se estudar os ritos e os mitos em conjunto, sem ter que necessariamente colocar um como reprodução do outro, como faziam os antigos estudiosos dos sistemas religiosos. E, deste modo, o mito e o ritual seriam interpretados como maneiras

cruciais de chamar a atenção para certos aspectos da realidade social, facetas que, normalmente, estão submersas pelas rotinas, interesses e complicações do cotidiano” (DA MATTA, 1983, p. 32-3).¹⁰

No processo ritual, alguns aspectos que se encontram ocultos do mundo social são trazidos à tona para que possam agir sobre os atores envolvidos no processo e uma vez que os rituais têm relação íntima com os conflitos sociais, quanto mais numerosos os conflitos, mais freqüentes os rituais (TURNER, 1974)¹¹. Nesses termos, é possível identificar nas múltiplas vigílias e concentrações da Igreja Universal do Reino de Deus, uma tentativa de deslocar o conflito estabelecido entre esta igreja e outros grupos, onde, para a esfera da religião, o “nós” adquire o sentido de divino / sagrado e os “outros”, diabólico / profano. Assim, organizados em torno de uma visão de mundo que tende a considerar “diabólico” todos os elementos que interferem negativamente na vida das pessoas, os rituais da IURD colocam em evidencia as três principais metas a serem alcançadas pelo fiel: a prosperidade (“vida em abundância”), a saúde (física e mental) e a libertação (eliminação de todos os problemas: orgânicos, psicológicos ou afetivos).

RITUAIS DE EXORCISMO E POSSESSÃO DEMONÍACA

As manifestações demoníacas na Igreja Universal do Reino de Deus caracterizam-se pela intensidade de gestos e sons – primeiro vem o gesto, depois a palavra; um legitima o outro (CÉSAR, 1992).¹² Expressões de maldade e violência, de dor e sofrimento, caracterizam esses ritos – manuais e orais (MAUSS, 1979)¹³ – de libertação. Uma vez possuídas, as pessoas agitam o corpo, ou se jogam no chão, urram, gemem, e às vezes gritam, reagindo (geralmente) com violência à intervenção dos pastores e obreiros. Durante os rituais, estas manifestações são precedidas por orações, segundo os pastores essas orações devem ser “muito fortes”, configurando um rito e um credo ao mesmo tempo (MAUSS, 1974)¹⁴. A partir dessas orações os “demônios” começam a se manifestar, sendo que imediatamente os pastores “exigem”, (tendo por base a sua autoridade de pessoa “santificada” por Deus) e os fiéis “ordenam” gritando (considerando-se auxiliares dos pastores) que os demônios se manifestem, outros gritam para ele sair. Nessas condições, juntos resgatam o simbolismo da “fogueira santa” (na qual foram vitimadas [supostas] bruxas e feiticeiras, durante a Inquisição) e “queimam” o “diabo”, enviando-o para outra dimensão, na concepção dos fiéis, para o inferno.

Porém, antes de serem expulsos, os “demônios” são interrogados e “forçados” a se identificar e revelar o mal que estão provocando nas pessoas. Através desse

interrogatório os dirigentes iurdianos conferem legitimidade ao panteão místico afro-brasileiro, pois os “demônios”, geralmente, se identificam com Exus e pombagiras, ou ainda, como caboclos e preto-velhos. Essa prática possibilita que os fiéis compreendam e superem seus conflitos, na medida em que o próprio “demônio” confessa a sua culpa (responsabilidade) pelos problemas vivenciados pela pessoa. Na Igreja Universal do Reino de Deus, o Exú (“diabo”) é visto, simultaneamente, como “causa” dos conflitos, e fator elementar de “resolução” dos mesmos, esse argumento reforça o caráter dual e ambíguo do discurso iurdiano e do “demônio” universal. A confissão, elemento fundamental nesse processo acusatório, contribui para reforçar a idéia de que as pessoas são vítimas da ação demoníaca. Segundo Michel de Certeau, a possessão é “o discurso do outro, alguém outro fala em mim” (1982, p. 253)¹⁵, logo é o outro que deve ser punido, sendo o “outro”, nesse caso, uma divindade das religiões afro-brasileiras, estão explicitadas as condenações e perseguições da IURD aos adeptos destes cultos.

Os iurdianos definem os demônios como espíritos enganadores que, utilizando de artimanhas, se alojam no corpo das pessoas sem que elas percebam, e nesse caso as pessoas seriam suas vítimas. Existiria ainda, uma segunda possibilidade de atuação dos demônios, havendo nesse caso, uma espécie de “aliança” entre a pessoa e o demônio, onde, longe de ser vítima, a pessoa seria algoz de sua própria vida. Esse discurso oficial enfatiza que, em momentos diferentes, pode haver duas formas distintas de manifestação demoníaca. Contudo, nos rituais de libertação da IURD, a possessão é tratada como sendo algo involuntário e, nesse sentido estabelece-se uma contradição entre o discurso e o que é praticado efetivamente nessa igreja. Essa dissonância pode auxiliar na identificação e compreensão dos fatores que favorecem a conversão “em massa” de fiéis à Igreja Universal do Reino de Deus. Na medida em que não é atribuído as pessoas qualquer culpa ou responsabilidade pelo “mal” vivenciado por elas, as mesmas se tornam vítimas das artimanhas do “diabo”, sendo que essa condição (situação) funciona como um elemento que estimula a conversão de novos fiéis e essa igreja.

Em suma, as manifestações demoníacas representam a matéria-prima dos rituais iurdianos, pois é através delas que os pastores demonstram e exercem o poder sagrado de expulsar demônios, viabilizando as curas e os “milagres”. As mulheres são os “veículos”, por excelência dessas manifestações, é ainda, o elemento fundamental da luta que a IURD diz travar contra as potestades do mal. Tudo leva a crer que é

através do livre trânsito entre o profano (possessão) e o sagrado (a libertação) que a mulher inscreve sua importância no repertório mágico-religioso dessa igreja. No neopentecostalismo, a mediação do discurso é substituída pelo imediatismo da relação com o sagrado, parecendo conduzir a uma fuga da vida pelo mergulho no sagrado. A desvalorização das intermediações faz com que o cotidiano seja “colorido” pelo sagrado em toda a sua extensão, ocorrendo uma superposição do sagrado ao profano.

Na Igreja Universal do Reino de Deus o êxtase é interpretado como uma manifestação do sagrado, sendo através da glossolalia (dom sobrenatural de falar em línguas desconhecidas) que os fiéis iurdianos procuram ter acesso à divindade (através de orações) para lhe comunicar seus anseios, medos e insegurança (desabafo, enquanto uma espécie de terapia) e conseqüentemente, manifestar o desejo de adquirir “poder” para derrotar o “diabo”. Já o transe (entendido como a perda dos sentidos, o “estar fora de si”), é considerado a principal característica que define a possessão demoníaca. Assim, uma vez que no Candomblé e na Umbanda a possessão é o elemento central das manifestações religiosas, nada mais “natural” que sejam considerados pelos iurdianos, exemplos perfeitos de religiões demoníacas. Ao transferir para o seu universo simbólico, uma manifestação religiosa própria dos cultos afro-brasileiros, a IURD realiza uma inversão de significados: o que anteriormente era sagrado passa a ser visto, nessa igreja, como profano, mais especificamente diabólico. Portanto, é a partir da inversão de valores (sagrado / profano / sagrado) que os rituais de libertação são realizados, sendo que os cultos afro-brasileiros, através do processo de re-significação, que fornecem a matéria-prima principal para esses rituais. Afinal o “diabo universal” nada mais é do que o mito de Exú, percebido na dualidade ambígua explicitada nas dimensões do sagrado e do profano.

SIMBOLISMO DO “DINHEIRO” NOS RITUAIS IURDIANOS

A partir do trabalho de campo, foi possível perceber que o dinheiro tem uma importância muito grande nos rituais da Igreja Universal do Reino de Deus. Todas as vezes que os pastores mencionavam a Bíblia¹⁶ era como introdução aos pedidos de dinheiro (dízimo, ofertas, ou algum “voto de sacrifício”). Os pastores dedicavam entre 30 e 40% das reuniões aos pedidos e a manipulação do dinheiro, por exemplo, orando “sobre as ofertas”, ou utilizando os envelopes do dízimo para “queimar demônios”. Para os fiéis não é o valor monetário o mais importante, mas a capacidade que o dinheiro tem de, ao ser ofertado, tornar-se um meio de acesso ao sagrado, sendo que são os rituais que conferem esse poder sobrenatural de se interagir com a divindade. Tanto R. C.

Fernandes (1982)¹⁷, como Pierre Sanchis (1992)¹⁸, observam que o dinheiro ao ser utilizado em um ritual adquire “outro significado”, diferente de sua expressão monetária. O primeiro autor afirma que nesse caso o dinheiro adquire um “toque de santidade”, já o segundo autor diz que ao ser introduzido em um círculo místico, o dinheiro passaria do controle do ser humano para o universo sagrado, estabelecendo uma ligação entre ambos (profano / sagrado). Esses dois autores reconhecem que ao ser introduzido em um ritual, o dinheiro reassume um lugar na esfera mágico-religiosa, deixando de ser uma “moeda” para se tornar um “dom”.

Vogel, em seu trabalho “A moeda dos orixás”, analisa as despesas do “povo de santo” no assentamento dos orixás, destacando o fato de o dinheiro ser um elemento de classificação na cosmologia e nos rituais afro-brasileiros. Segundo esse autor:

“(…) Do sistema de objetos através dos quais se procura configurar o ‘santo’, definindo-o por intermédio de gostos, preferências e necessidades faz parte também o dinheiro. Todos os assentamentos de orixá, sem exceção levam moedas” (VOGEL, 1987, p. 13).¹⁹

Essas moedas devem ser antigas, pois a sua representação (seu valor mágico) deriva do fato de que essa moeda tenha circulado bastante, possibilitando, dessa forma que acumulasse muita energia. Em outras palavras, observa-se que na cosmologia afro-brasileira a “produção de energia” se relaciona diretamente com o dinheiro. Tausig (1987)²⁰ em seu trabalho “Batismo do dinheiro e o segredo do capital” reafirma, em consonância com os autores referendados anteriormente, que o ritual tem “poder” de conferir significado ao dinheiro. Em sua perspectiva, é através do batismo que o dinheiro, naturalmente estéril, pois “ele não pode produzir e não produziria juros do mesmo modo como o capital e os animais criam reproduções de si próprio” (Tausig, 1987, p. 24), torna-se antinaturalmente fértil. Assim, por meio desse ritual, o dinheiro se transfere para o domínio de Deus e é marcado com suas propriedades vivificadoras. Nesses termos, segundo Tausig, o fato do dinheiro poder ser convertido em capital que dá juros, deve ser visto, simultaneamente, como um fator sobrenatural e antinatural, haja vista que por si só o dinheiro não será capaz de realizar tal operação. Para realizá-la, o dinheiro deve “ser sobrenaturalmente ativado, esse é o único meio de efetivar tal ativação” (Idem, p. 25). Nessa perspectiva o capital seria explicado em termos que mostram ser ele não-natural e, sobretudo, imoral.

CONCEPÇÕES DE “CENTRALIDADE” NA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS: POLÍTICA E PODER

A análise sobre a atuação política da Igreja Universal é uma das tarefas mais espinhosas e, ao mesmo tempo, constitui a parte mais “visível” e consistente do

presente trabalho. A política, enquanto dimensão importante da vida social constituiu desde o princípio da trajetória da IURD em um de seus campos de atuação mais efetivo. Foi nessa área que os seus dirigentes procuraram legitimar o seu discurso, buscando ocupar um lugar de destaque na interlocução entre a política (e os políticos) e os interesses dos “evangélicos”. Nesses termos, os argumentos elaborados pelo “Bispo Primaz” Edir Macedo de Bezerra e o pastor José Cabral, reverenciados como “teólogos” da Igreja Universal do Reino de Deus, explicitam de forma bastante consistente algumas das diretrizes teóricas que “devem” nortear a participação e as disposições políticas dos neopentecostais brasileiros:

“(…) A política é exercida por cidadãos, e estes compõem a Igreja. Não dá para separar Perguntado se ele já pensou algum dia em ser Presidente do Brasil, Macedo respondeu: nunca, pois, o que desejamos é que os presidentes do Brasil e de outros países sejam pessoas verdadeiramente cristãs e comprometidas com a justiça social.”²¹ (Folha Universal, 05 de novembro de 1995).

“(…) Não existe mentalidade política. Todos os cidadãos estão diretamente envolvidos, quer queiram, quer não (...). Por que a Igreja deveria se alienar do processo político, quando está em jogo o poder que vai governar o seu destino? (...) Os cristãos têm a sua parcela de responsabilidade na construção de um país mais humano.”²² (Folha Universal, 07 de julho de 1996).

Os evangélicos apresentam, tradicionalmente, uma percepção bastante crítica dos políticos, argumentando que esses só apareciam nos períodos eleitorais. Já os neopentecostais realizam uma crítica de caráter moralista, talvez em razão de serem originários das camadas mais baixas e das classes médias, grupos que geralmente não eram atendidos em suas demandas políticas. Segundo Leonildo Silveira Campos,²³ são os neopentecostais que apresentam um discurso mais radical, caracterizado pelo descrédito geral nos políticos, sobretudo porque os mesmos seriam “incrédulos”, portanto não agiam conforme os “preceitos” de Deus. A Igreja Universal do Reino de Deus, ainda segundo Leonildo Silveira Campos, procura realizar uma triagem seletiva dos candidatos que serão apoiados, apresentando-os à sua membresia e “aconselhando-os” a votarem nos candidatos mais “sérios”, ou seja, aqueles que não se parecessem em nada com os políticos tradicionais, quase sempre esse candidato era um de seus dirigentes.²⁴

O interesse dos iurdianos pela política foi ampliado significativamente após a prisão do “Bispo Primaz” Edir Macedo de Bezerra, em 1992. A justificativa principal para essa nova postura vinculava-se diretamente à necessidade de conseguir uma maior inserção na esfera de decisão do meio político. Entretanto, isso só seria possível se os iurdianos tivessem candidatos próprios, verdadeiramente comprometidos com os

interesses dos evangélicos (no caso da IURD), mesmo assim, precisavam conseguir elegê-los. Daí a necessidade de efetuar alianças com outras Igrejas Evangélicas para eleger seus representantes ao Congresso Nacional (Câmara e Senado). Isso era um fato, uma vez que os fiéis iurdianos não constituíam um contingente de eleitores numeroso o suficiente para eleger senadores, ou governadores. Um exemplo ilustrativo dessa situação pode ser verificado nas eleições de 1994 quando o candidato ao Senado pelo Rio de Janeiro, Jorge Boaventura (que havia sido indicado pela direção iurdiana), calculava precisar de dois milhões de votos para se eleger, observava-se que, no mesmo período, o número de membros da Igreja Universal do Reino de Deus, em todo o Brasil, era de aproximadamente quatro milhões de adeptos.

A direção da Igreja Universal do Reino de Deus procurava controlar de maneira direta o contato dos candidatos com seus fiéis, recomendando que não votassem em candidatos que não tivessem sido apresentados e “recomendados” oficialmente à igreja. Postulamos que o rápido crescimento, a disposição em participar ativamente da produção cultural através do rádio e da televisão e construir uma representatividade política que a preserve das denúncias e de problemas futuros, fez com que os dirigentes iurdianos investissem na eleição de pessoas de confiança (em geral, seus próprios dirigentes) que realizassem a intermediação entre os seus interesses e o governo Federal Estadual e Municipal.²⁵ As lideranças regionais da IURD tentavam controlar de maneira sistemática os candidatos e os eleitores-membros, se colocando como intermediários entre ambos, utilizando sua ascendência sobre os fiéis para direcionar e racionalizar os votos entre os candidatos que apoiavam, visando com essa atitude potencializar ao máximo os votos que tinham à sua disposição, de forma a conseguir eleger o maior número possível de representantes para a Câmara e o Congresso.

Conforme já mencionado em outra parte, ainda nas eleições de 1986, a Igreja Universal do Reino de Deus havia conseguido eleger o ainda sócio-fundador e “Bispo” autoconsagrado, Roberto Augusto Lopes a Deputado Federal constituinte. Nas eleições de 1990 a direção iurdiana, conseguiu eleger três Deputados Estaduais e mais outros três Deputados Federais. Já na campanha política de 1994 a Igreja Universal do Reino de Deus avançou um pouco mais em termos de representatividade, tanto na esfera estadual, quanto na federal, elegendo seis Deputados Estaduais e outros seis Deputados Federais, sendo que dois dos deputados estaduais eleitos são irmãos do

“Bispo Primaz” Edir Macedo de Bezerra, Edna Macedo pelo Estado de São Paulo e Eraldo Macedo pelo Estado do Rio de Janeiro).²⁶

O progressivo sucesso que foi sendo alcançado pela maior participação na política pela direção iurdiana, parece-nos estar ligado, em primeiro lugar à expansão de sua membresia, em especial nas eleições de 1990; e em segundo lugar, ressaltamos a prisão do Bispo Macedo como fato definidor de um empenho extra por parte da liderança da Igreja para ampliar a sua representatividade política em nível Federal, Estadual e Municipal na campanha eleitoral de 1994. É provável que, em função da pressão exercida pelos Bispos, pastores e obreiros tenha ocorrido um esforço extra dos fiéis no sentido de multiplicar os votos, ou seja, cada membro torna-se um cabo eleitoral eventual. Observamos também, que a candidatura dos “Macedos” a cargos políticos demonstra que, tanto no meio religioso, como no secular, a tentativa de “favorecer” os parentes ocorre com a mesma intensidade. Por serem membros da família, usufruem de uma maior confiança e, também, recebem um apoio mais eficaz, visto que se beneficiam do carisma do “Bispo Primaz” Edir Macedo de Bezerra, líder incontestado da Igreja Universal do Reino de Deus. Nesse sentido, a confiança que é depositada na liderança carismática, geralmente é transferida para seus familiares, no caso seus irmãos de sangue.

NOTAS

1. WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. - 4ª ed. – Brasília: Ed. da UNB, 1991.
2. BENDIX, Reinhard. **Max Weber: um perfil intelectual**. Brasília: ed. da UNB, 1986.
3. WEBER, 1991, op.cit. p. 162.
4. Idem, p. 163.
5. BENDIX, op. cit, p. 245.
6. Esse grupo é constituído exclusivamente por membros da diretoria da igreja, secretários, supervisores regionais e secretario geral, esse último preside o grupo)
7. BARROS, Mônica do Nascimento. **A batalha do Armagedon: uma análise do repertório mágico – religioso proposto pela IURD**. Belo Horizonte. Mimeo. UFMG (Dissertação de Mestrado). 1995. p. 72-3.
8. BITTENCOURT FILHO, José. “**Remédio amargo**”. In: Tempo e Presença. São Paulo: 1991, nº. 259. p.31.
9. DA MATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**. -4ª ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983. p.24.

10. DA MATTA, 1983 op. cit . p. 32-3).
11. TURNER, Michael. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.
12. CÉSAR, Waldo. **“Sobrevivência e transcendência: vida cotidiana e religiosidade no Pentecostalismo brasileiro”**. In: *Religião e Sociedade*, 16 / 1 – 2. Rio de Janeiro: ISER, 1992.
13. MAUSS, Marcel. **“A prece”**. In: OLIVEIRA, R. C. (org.) – Mauss. Coleção grandes cientistas sociais, Vol. 11. São Paulo: Ática, 1979.
14. MAUSS, Marcel. **“Esboço de uma teoria da magia”**. In: *sociologia e Antropologia*. Vol. I. São Paulo: Ática, 1974.
15. CERTEAU, Michel. **“A linguagem alterada”**. In: *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense – Universitária, 1982.
16. Nem sempre a Bíblia era lida, na maioria das vezes, os pastores citavam trechos em que pudessem sustentar os pedidos de ofertas. Entre os mais utilizados, destaca-se: “Daí, e vos será dado: uma medida boa, apertada, sacudida, transbordante vos será colocada no regaço. Pois a medida com que medirdes, será usada para medir-vos”. (Lucas:6:18).
17. FERNANDES, R. C. **Os cavaleiros do Bom Jesus**. São Paulo: Brasiliense, 1982.
18. SANCHIS, Pierre. Arraial, festa de um povo. As romarias portuguesas. – 2ª ed. Lisboa / Portugal: Dom Quixote, 1992.
19. VOGEL, Arno et all. **“A moeda dos orixás”**. In: *Religião e Sociedade*, 14 / 2. Rio de Janeiro: ISER, 1987. p. 13.
20. TAUSIG, Michael. **“O batismo do dinheiro e o segredo do capital”**. In: *religião e Sociedade*, 14 / 2. rio de janeiro: ISER, 1987.
21. Folha Universal de 05 de novembro de 1995. Artigo do Pastor José Cabral discutindo a elaboração do discurso político cristão que seria mais correto a partir do ponto de vista da IURD.
22. Folha Universal de 07 de julho de 1996. Artigo de Edir Macedo apresentando uma proposta de participação política efetiva dos “cristãos”, justificada pela necessidade interna de se ter uma representatividade maior na esfera do poder constituído politicamente.
23. CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Ed. Vozes. São Paulo: Simpósio Editora e Universidade Metodista de São Paulo, 1997. p. 463-4.

24. CAMPOS, Leonildo Silveira, 1997. op. cit. p.388.
25. Folha Universal de 12 de junho de 1994. A IURD passou a investir maciçamente na política, objetivando alcançar uma maior representatividade que pudessem aliviar os seus problemas com a justiça.
26. Folha Universal de 19 de dezembro de 1995. Informativo, com aparência de propaganda (marketing) sobre as “qualidades” dos candidatos que haviam sido eleitos pela IURD.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- BARROS, Mônica do Nascimento. **A batalha do Armagedon: uma análise do repertório mágico – religioso proposto pela IURD**. Belo Horizonte. Mimeo. UFMG (Dissertação de Mestrado). 1995. p. 72-3.
- BENDIX, Reinhard. **Max Weber: um perfil intelectual**. Brasília: ed. da UNB, 1986.
- BITTENCOURT FILHO, José. “**Remédio amargo**”. In: Tempo e Presença. São Paulo: 1991, nº. 259. p.31.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Ed. Vozes. São Paulo: Simpósio Editora e Universidade Metodista de São Paulo, 1997.
- CERTEAU, Michel. “**A linguagem alterada**”. In: *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense – Universitária, 1982
- CÉSAR, Waldo. “**Sobrevivência e transcendência: vida cotidiana e religiosidade no Pentecostalismo brasileiro**”. In: *Religião e Sociedade*, 16 / 1 – 2. Rio de Janeiro: ISER, 1992.
- DA MATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis. -4ª ed.** – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983. p.24.
- FERNANDES, R. C. **Os cavaleiros do Bom Jesus**. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- MAUSS, Marcel. “**A prece**”. In: OLIVEIRA, R. C. (org.) – Mauss. Coleção grandes cientistas sociais, Vol. 11. São Paulo: Ática, 1979.
- MAUSS, Marcel. “**Esboço de uma teoria da magia**”. In: sociologia e Antropologia. Vol. I. São Paulo: Ática, 1974.
- SANCHIS, Pierre. Arraial, festa de um povo. As romarias portuguesas. – 2ª ed. Lisboa / Portugal: Dom Quixote, 1992.
- TAUSIG, Michael. “**O batismo do dinheiro e o segredo do capital**”. In: *religião e Sociedade*, 14 / 2. rio de Janeiro: ISER, 1987.

TURNER, Michael. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.

VOGEL, Arno et all. “**A moeda dos orixás**”. In: *Religião e Sociedade*, 14 / 2. Rio de Janeiro: ISER, 1987. p. 13.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. - 4ª ed. – Brasília: Ed. da UNB, 1991.

Periódicos: Folha Universal de 12 de junho de 1994; Folha Universal de 05 de novembro de 1995; Folha Universal de 19 de dezembro de 1995; Folha Universal de 07 de julho de 1996;