

CONVERSÃO DO OLHAR: CONTRIBUIÇÕES DA HISTÓRIA CULTURAL PARA ANÁLISE DO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO CONTEMPORÂNEO

Wander de Lara Proença*

RESUMO: Intensas remodelações processadas no cenário religioso brasileiro contemporâneo inauguraram práticas, promoveram rupturas e redefiniram novas tipologias de experiências com o sagrado. Esse quadro passou a exigir novas abordagens explicativas e revisão de categorias conceituais classicamente empregadas pelas diferentes áreas de conhecimento voltadas a este tipo de análise. Tomando a Igreja Universal do Reino de Deus como referência destas transformações, e buscando realizar o que Pierre Bourdieu denomina “conversão epistemológica do olhar”, o presente artigo objetiva apresentar contribuições da História Cultural para uma investigação dos elementos mais consistentes que historicamente dão sustentação a tais práticas, superando assim as opiniões precipitadas ou generalizantes sobre esse movimento. Apresentam-se, ainda, diferentes dimensões em que - num eficiente processo de apropriação e ressignificação, em aparente ambigüidade - ao combater práticas católicas e principalmente as religiões afro-brasileiras, o segmento iurdiano retraduz em seu favor um substrato cultural-religioso responsável por lhe conferir projeção majoritária no campo.

PALAVRAS-CHAVE: Campo religioso brasileiro, Igreja Universal do Reino de Deus, História Cultural, Conversão epistemológica.

ABSTRACT: Intensive reconfigurations shaped by the Brazilian religious scenario have started practices, promoted ruptures, and redefined new typologies within the experience with the sacred. This scenario has required explanations for new approaches and a revision for conceptual categories, which were classically used by different areas of knowledge to study this kind of issue. Taking The Universal Church of Kingdom of God as a reference for these transformations, and searching to identify what Pierre Bordieu named “epistemological conversion of seeing”, this article deals with the contribution of Cultural History for an investigation of these elements which are consistently best and historically given for supporting these practices. Thus, it overpasses precedent or generalized opinions about this movement. Through an efficient process of appropriation and re-significance to a superficial apparent ambiguity, the article also presents different dimensions to combat Catholic and mainly Afro-Brazilian religious practices by the *iurdianos*, who translate for themselves a cultural-religious substrate to confer a projection for the majority in the whole field.

KEYWORDS: Brazilian religious field, Universal Church of Kingdom of God, Cultural History, Epistemological conversion.

* Doutor em História e Sociedade pela Universidade Estadual Paulista – UNESP; professor de História do Cristianismo e Religiões Contemporâneas na Faculdade Teológica Sul Americana - FTSA, em Londrina – PR; professor colaborador na Universidade Estadual de Londrina – UEL, na disciplina de História Moderna e Contemporânea

Introdução

Intensas remodelações processadas no cenário religioso brasileiro, nas últimas décadas, inauguraram práticas, promoveram rupturas e redefiniram novas tipologias de experiências com o sagrado, exigindo não apenas a busca de novas abordagens explicativas, como também a revisão de categorias conceituais classicamente empregadas neste campo de investigação. Viver em períodos históricos com essa ebulição representa para o pesquisador algumas desvantagens – como a imprecisão ou imprevisão dos acontecimentos que se dão no “calor da hora” - e também vantagens, como a possibilidade de se realizar o que Pierre Bourdieu denomina de “conversão do olhar”, ou, uma “ruptura epistemológica” (BOURDIEU, 1989, p.39). Segundo esse autor, as rápidas mudanças sócio-culturais estimulam alguns atores a adquirirem uma visão perspicaz e crítica da própria sociedade em processo de transformação, sendo isso um elemento fundamental aos que se dedicam à compreensão de tal realidade: “As rupturas epistemológicas são muitas vezes rupturas sociais, rupturas com as crenças do corpo de profissionais, com o campo de certezas partilhadas que fundamenta a *communis doctorum opinio*” - afirma (BOURDIEU, 1989, p.39). Em outras palavras, a convivência com as tensões do campo religioso pode permitir não somente uma melhor proximidade do objeto, mas principalmente a possibilidade de se compreender o fenômeno a partir de novos conceitos ou reformulações de postulados teóricos que já não mais conseguem responder às mutações geradas pelo processo histórico.

A figura do *palimpsesto* talvez seja bastante apropriada para ilustrar as práticas que ocorrem no atual cenário religioso brasileiro, assim como o desafio que passou a representar para a investigação em diferentes campos de conhecimento. *Palimpsesto* é uma palavra de origem grega empregada para identificar um antigo material de escrita - o pergaminho - que, em razão da sua escassez ou alto preço, no mundo antigo, era raspado por copistas para que pudesse ser reutilizado para novos registros. Assim, após um determinado tempo em que fora apagada, a antiga escrita poderia reaparecer sob o novo texto impresso, permitindo, inclusive, a releitura ou decifração do que havia sido ali primeiramente redigido, ainda que já impregnado de novos significados devido ao intercruzamento de palavras nele grafadas.

Essa representação do *palimpsesto* como figura de linguagem relacionada à IURD e os desafios investigativos que ela apresenta, podem ser observados sob vários

aspectos. Primeiro, porque a antiga escrita, aparentemente extirpada, poderia reaparecer, especialmente quando redigida com material de especial durabilidade; segundo, porque ao ressurgir, os antigos sinais gráficos recebiam alterações pelas novas impressões que confeccionalmente estavam-lhe sobrepostas; terceiro, porque a leitura e decifração do antigo escrito requeriam técnicas e habilidades metodológicas cuidadosas; quarto, porque o sentido do antigo sofre alterações no presente, ou seja, novos valores e representações certamente alterarão significados do que foi originalmente escrito em tempos mais remotos. Essa figura, portanto, é bastante profícua para descrever o modo pelo qual antigas crenças, muitas vezes combatidas e aparentemente extirpadas, mantêm a força histórica e cultural para resistir e ressurgir com uma nova roupagem nas expressões do sagrado, como o que ocorre no movimento iurdiano no atual cenário religioso brasileiro.

As transformações do campo religioso, que transpõem balizas imaginárias fincadas na linha do tempo, unindo passado e presente, passaram também a exigir novas pesquisas que busquem compreender os aspectos históricos mais consistentes que processaram tais configurações. Nas abordagens de tal temática têm ainda prevalecido perspectivas que normalmente associam o aspecto religioso às questões econômico-sociais, sem o devido enfoque cultural, por exemplo, que essas práticas requerem. Existem, desse modo, lacunas investigativas.

Valendo-se de contribuições sociológicas e antropológicas, a historiografia calcada em fundamentos teórico-metodológicos da chamada Nova História Cultural, apresenta-se, desse modo, como caminho fértil para compreensão desta configuração religiosa, especialmente pela investigação das raízes culturais de longa duração histórica que dão sustentação e propiciaram o afloramento contemporâneo de tais práticas.

No texto apresentado, a seguir, serão apontados alguns aspectos característicos dessas transformações do campo religioso brasileiro em sua configuração mais recente, tomando a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) como referência. Também são identificados e comentados alguns dos conceitos teórico-metodológicos postulados por autores que contribuem diretamente para uma história cultural de tais temáticas, com destaque para o pensamento de Pierre Bourdieu e Roger Chartier. Por fim, apresentam-se dimensões do atual cenário religioso brasileiro analisadas a partir da História Cultural, como exemplos de um *novo olhar epistemológico* sobre as manifestações destas práticas.

1 - Conversão do olhar para observação de práticas inaugurais no campo religioso brasileiro contemporâneo

A Igreja Universal do Reino de Deus é bastante representativa das transformações e mutações ocorridas no campo religioso brasileiro nas últimas décadas. Inegavelmente, pelo seu crescimento e projeção, tornou-se a principal referência dessas mutações trazendo em evidência práticas absolutamente inaugurais. Completou, em 2007, trinta anos de existência. Edir Macedo, o fundador do movimento, iniciou as suas primeiras reuniões num coreto do Jardim do Méier, na cidade do Rio de Janeiro. Em 9 de julho de 1977, na Av. Suburbana, 7.702, Bairro da Abolição, num salão alugado, anteriormente ocupado por uma funerária, abriam-se oficialmente as portas da Igreja Universal do Reino de Deus. Tornou-se um fenômeno. Mas, certamente, quem passasse em frente ao primeiro endereço da Universal, quando do início de seu trabalho, certamente seria levado a imaginar que o destino mais provável daquele pequeno ajuntamento de pessoas, como o de tantos outros grupos pentecostais cismáticos, seria a obscuridade da periferia ou dos entrincheirados morros e favelas do Rio de Janeiro. Contrariando essa perspectiva, porém, a história emblematicamente reservava, ali, na aparição daquele movimento, a escrita de um capítulo absolutamente novo no campo religioso brasileiro: o cenário da crença no país passaria a se dividir em *antes* e *depois* da IURD. Hoje ultrapassa a casa dos 2 milhões de membros, com mais de 16 mil pastores e bispos, estando presente em mais de 100 países. Maria Lucia Montes descreve bem este aspecto dizendo que surgiu aí “um novo tipo de igreja evangélica, inédito no Brasil”:

Em menos de três décadas essa igreja atingiu um crescimento vertiginoso, diversificando suas atividades e formas de atuação a ponto de definir um “perfil próprio” que a distingue no interior do campo evangélico, configurando o que veio a ser chamado de “neopentecostalismo”. (MONTES, 2002, p.85)

Embora mantendo certas ênfases das denominações pentecostais mais antigas, o neopentecostalismo, de modo geral, desenvolveu práticas totalmente inovadoras, que lhe conferem identidade e estatuto próprios, como por exemplo: ênfase na teologia da prosperidade e sucesso profissional; batalha espiritual contra os demônios; não mais a exigência dos chamados “usos e costumes” (vestimentas típicas para as mulheres, ausência de adornos corporais ou estéticos, prática de esportes etc.); intenso uso dos meios de comunicação de massa para veiculação de sua mensagem, como rádio e TV; ênfase no acesso às benesses do paraíso no tempo presente e não mais no além pós-morte; e, no caso específico da IURD, uma apropriação dos ritos, símbolos e linguagem típicos das crenças afro-brasileiras, com atribuição de representações e sentidos

ressignificadores a tais práticas, conseguindo assim eficazmente reverter em seu benefício os elementos de outras crenças que necessita combater.

Um exemplo destas mutações ou deslocamento de bens simbólicos é o que se dá em relação à prática do “descarrego”. Originalmente, o termo “descarrego” é empregado para designar um rito das crenças de matriz africana desenvolvidas no Brasil, praticado geralmente em forma de “banho de descarrego”, com emprego de elementos considerados purificadores, como água, arruda e sal. Sua finalidade é a de libertar os adeptos de influências negativas ou maléficas causadas por “mal olhado”, “invejas”, “feitiços”, “bruxarias” etc.

O uso do termo, como sinônimo da prática de exorcismo, no âmbito das igrejas evangélicas, é empregado exclusivamente pela Igreja Universal do Reino de Deus. Essa igreja, aliás, já em seu surgimento, causou grande impacto no campo religioso brasileiro justamente por utilizar em seus cultos terminologias, ritos e símbolos típicos das crenças afro-brasileiras, dentre os quais, a realização da chamada “sessão espiritual de descarrego”, com dia e hora marcados em sua agenda de programação semanal. À época de sua fundação, inclusive, inúmeras igrejas evangélicas operantes no contexto brasileiro reagiram com críticas veementes à IURD, acusando-a de estar incluindo em suas práticas elementos “estranhos” ao Cristianismo e, desse modo, criando sincreticamente uma espécie de “versão evangélica da macumba”, o que, segundo a ótica de tais segmentos, seria comprometedor à identidade cristã protestante. Essa inovação iurdiana criou, na ocasião, um grande distanciamento entre essa igreja e demais líderes e denominações evangélicas, razão pela qual o emprego do termo “descarrego” ficou duplamente estigmatizado no ambiente das outras vertentes do contexto evangélico: por estar associado às religiosidades africanas e por se tornar um elemento agora usado por um movimento de identidade absolutamente inaugural construída a partir de sincretismos do que seria teologicamente adverso à tradição protestante. Mesmo as demais igrejas identificadas como neopentecostais, surgidas no período imediatamente posterior ao da IURD - como Internacional da Graça de Deus (do missionário R. R. Soares, concunhado do bispo Macedo, e que foi co-fundador da IURD), Renascer em Cristo (do casal de bispos Hernandes), ou Comunidade Evangélica Sara a Nossa Terra (do bispo Robson Rodovalho) -, não adotaram em momento algum o uso do termo “descarrego” em suas práticas.

Naturalmente, a prática de exorcismo, no Cristianismo, reporta-se aos primórdios das comunidades cristãs, como uma herança legada especialmente por grupos

carismáticos do judaísmo apocalíptico que o realizavam por meio de palavras de esconjuro ao demônio, sob invocação de autoridade de profetas do Antigo Testamento bíblico. Os primeiros cristãos agregaram a isto um outro elemento: a invocação do nome de Jesus Cristo como autoridade, seguida do proferimento de palavras de ordem como fórmula de exorcizar o mal. Mais tarde, por volta do século III, Hipólito, conhecido como bispo de Roma, escreveu textos com orientações litúrgicas sobre como praticar o exorcismo empregando-se o uso da água tanto para “banhos” como para ingestão, após ter sido “abençoada” ou “ungida” por alguma autoridade religiosa. A prática do exorcismo perdurou no Cristianismo ao longo de toda sua trajetória histórica, como uma atribuição de especialistas, às vezes autorizada, outras na liminaridade, beirando a “heresia” diante dos dogmas estabelecidos.

O pentecostalismo, surgido como movimento evangélico no início do século XX, nos EUA, desenvolvido logo em seguida no Brasil, ramificou-se em várias denominações e, até os anos de 1960, notabilizou-se pela prática do exorcismo em seus cultos tendo apenas como procedimento fundamental o uso de orações chamadas de “libertação espiritual”.

Na década de 1970, porém, essa nova tipologia pentecostal denominada Igreja Universal do Reino de Deus, continuou empregando o rito de exorcismo aos moldes do pentecostalismo predecessor, mas inovou radicalmente ao apropriar-se de forma ressignificadora do rito de “descarrego” até então exclusivamente empregado pelas religiões africanas. No meio iurdiano, tal prática passou a ser realizada com propósitos similares ao que também é vivenciado no ambiente afro. Mas, ao criar uma reunião especial em sua grade de programação semanal denominada “sessão espiritual de descarrego”, incluiu também outras finalidades, dentre as quais o ato de exorcismo.

A “sessão espiritual de descarrego” é planejada em forma de *campanhas* ou *correntes* num dia específico da semana e geralmente se consolida quando se atinge a soma de sete dias subseqüentes. A “sessão” que ali se faz também se propõe a realizar: cura de doenças, quebra de maldição, libertação de vícios, libertação de traumas emocionais e depressão, promover sucesso profissional, solução para conflitos conjugais, obtenção de prosperidade financeira, “fechamento do corpo” como forma de proteção diante de influências negativas, enfim, superação de diferentes formas de sofrimento e fracasso.

2 - Conversão do olhar para ver além das explicações jornalísticas ou religiosas

Uma das “armadilhas” que podem se apresentar no caminho de quem busca compreender o atual campo religioso brasileiro é valer-se precipitadamente de opiniões emitidas por reportagens jornalísticas ou matérias veiculadas nos grandes meios de comunicação. As informações propagadas pelos órgãos de imprensa nem sempre estão atentas ou comprometidas com critérios de investigação mais profundos sobre tais assuntos. Assim, ao se referir a movimentos evangélicos de grande projeção no atual cenário religioso brasileiro, por exemplo, a mídia escrita e televisiva quase sempre tem empregado um tom de estigmatização, acusando-os de charlatanismo ou mercantilização da fé, curandeirismo, ou uma forma “maquiavélica” de explorar financeiramente a “boa fé de pessoas humildes e indefesas”:

Surgem em meio a esta questão, falsos líderes que usam essas técnicas de pregação em benefício do próprio bolso. Exatamente por essa razão são raras as capitais brasileiras onde pelo menos um pastor não esteja sendo alvo de um processo criminal por charlatanismo, enriquecimento ilícito e atentado à economia popular (VEJA, 1990, p.40).

Em outra matéria jornalística, com manchete de capa intitulada “A nação evangélica: o maior país católico do mundo está se tornando cada vez mais evangélico”, pode-se ler:

(...) o dinheiro, na forma de dízimo, ao se transferir para a mão de pastores que vêem a religião como negócio, tem gerado tanto o crescimento de muitas denominações quanto maracutaias, denúncias, investigações. (...) Um dos ramos evangélicos criou até um dízimo superfaturado: o fiel deve dar antecipadamente 10% do valor que pretende alcançar como uma graça do Senhor, e não daquilo que efetivamente recebe (...) A Igreja Renascer em Cristo enfrenta mais de cinquenta processos movidos por ex-fieis. Seus fundadores, o apóstolo Estevam Hernandes e a bispa Sonia Hernandes, são acusados de dar um calote de 12 milhões de reais (VEJA, 2002, p.93).

À medida que os movimentos de tipologias neopentecostais continuaram se projetando, a postura da imprensa foi a de também aumentar o número de reportagens sobre o que consideram “táticas mercantilistas”, especialmente em relação à IURD: “Que o bispo Edir Macedo mercadeja a fé, incitando os fieis a fazer apostas em dinheiro com Deus nas quais sua igreja sempre ganha, já se tornou lugar-comum” (VEJA, 1996).

Outra tendência da mídia tem sido a de genericamente atribuir o êxito dessas práticas religiosas aos problemas econômicos do país: “Pôr um terno para freqüentar o culto, levar uma Bíblia embaixo do braço e ser visto como um modelo de honestidade,

para esses crentes pobres, é alcançar pelo menos um pedaço do paraíso da cidadania” (VEJA, 1996).

Um segundo esforço explicativo provém de outros segmentos religiosos atuantes no contexto brasileiro. O crescente surgimento de inúmeros pequenos templos que passaram a ganhar visibilidade social, sobretudo nas grandes cidades do país, despertou pesquisadores pertencentes a outras tradições cristãs. Nas décadas de 1960 e 1970, por exemplo, a Igreja Católica encomendou várias pesquisas sobre as razões da conversão de católicos às igrejas evangélicas. Alertava-se para os perigos das “heresias modernas”, incluindo, juntamente com o espiritismo e a maçonaria, o pentecostalismo. Por outro lado, os “protestantes históricos” ou “clássicos” também demonstraram interesse em compreender as razões do sucesso pentecostal. Inquietava-lhes o fato de estarem já estabelecidos no Brasil desde o século XIX e não terem ultrapassado a condição de “minorias religiosas”, não conseguindo constituir-se em opção de massas no país, como ocorria com esses novos segmentos religiosos. O depoimento de um pastor presbiteriano¹ retrata e ilustra bem a interpretação feita pelo protestantismo diante das repercussões e impactos causados pela atuação da IURD:

O Brasil é uma terra formidável. Dá de tudo (...) Deu para dar milagre, agora, nesta terra. Alguém, anjo ou demônio, andou semeando sobre as cabeças, a estapafúrdia idéia do milagre (...) formas aberrantes do protestantismo, num completo repúdio à tradição de crítica e de equilíbrio que caracterizou a Reforma, produzem também os seus taumaturgos (...) O pão, o remédio, a instituição e a dignidade do poder público são, positivamente, o maior antídoto para a milagreirice (sic) desenfreada, que arrasta e explora nosso pobre povo”. (BOAVENTURA, 1980, p.2)

Entre os próprios segmentos pentecostais não tem sido diferente a inquietação acerca da IURD. Diante do episódio recente envolvendo as “malas de dinheiro”, o influente pastor e escritor Ricardo Gondim, líder da Igreja Assembléia de Deus – maior igreja evangélica em número de membros no Brasil - em tom de denúncia e protesto proferiu as seguintes palavras:

As sete malas cheias de dinheiro apreendidas em Brasília provocam minha indignação. Não, não estou zangado só com a Igreja Universal do Reino de Deus e seu presidente, o deputado João Batista Ramos. Também estou com raiva de

¹ O presbiterianismo consiste numa das ramificações do calvinismo, surgido em Genebra, na Suíça, sob a liderança de João Calvino, no período da Reforma Protestante, no século XVI. Tal segmento tem como um dos seus pressupostos teológicos a acumulação de lucro pela ética do trabalho como um sinal da eleição e bênção divinas.

mim mesmo. Eu precisava ter afirmado, com todas as letras, que essa igreja é uma empulhação medonha; seus bispos, picaretas e seu fundador, um maquiavélico estrategista. Por que tive receios de denunciar suas intermináveis campanhas de libertação? Eu não notava que eram meros artifícios para extorquir o povo? Lamento não haver nomeado essa falsa igreja em artigos. Há muito, percebia que o dinheiro dos crentes era insuficiente para bancar suas mega catedrais, redes de televisão, inúmeras estações de rádio, aviões, helicópteros e financiamento de eleições. A maioria do povo brasileiro ganha salário mínimo e por mais que comparecesse a seus vários cultos e fosse espoliado, não havia como financiar tanta megalomania. Não entendo porque não alardeei que esse clero da Universal é composto de lobos, que já nem se preocupam de fantasiar-se de cordeiros. Eles representam a escória nacional. Por que me embarcei com a pecha que a imprensa lhes dava de charlatões vigaristas e estelionatários? Eu sabia que pastores obcecados pelo poder, terminam como Lúcifer. Eu devia ter apontado que o sucesso da Universal é resultado da sua falta de escrúpulos. Essa empresa religiosa explora o povo que mendiga esperança. Chegou a hora de outras igrejas se unirem e afirmarem, como fizeram os portugueses há vários anos, que a Universal não é evangélica. Ela precisa ser apontada como um movimento apóstata, que não prega os valores do Evangelho. Lá, ensina-se a amar o que Jesus proibiu: dinheiro, ganância e glória humana. Seus cultos não buscam gerar uma espiritualidade livre. As pessoas são induzidas ao medo. Eles incutem sentimentos de culpa e geram neuróticos religiosos, que precisam aplacar seus traumas com dinheiro. (GONDIM, 2005).

Da parte do protestantismo clássico, por exemplo, devido ao balizamento feito por dogmas com forte apelo à razão e pouco propenso para lidar com elementos da cultura folclórica, também não faltaram apologéticas acusações aos líderes da IURD, sendo seus prodígios de curas e exorcismo atribuídos ao próprio demônio, capaz de “imitar a graça divina” (BLOCH, 1993, p.270).² Assim como no estudo sobre a crença no milagre régio, feito por Marc Bloch em sua obra *Os Reis Taumaturgos* - em que a igreja usou o conceito de “superstição” para condenar o que denominava de “crendices” contrárias a ortodoxia, empregando definições como a de “equivoco coletivo” ou “representações infantis do povo” (GURIÉVITCH, 2003, p. 45) - a opinião emitida por um pastor protestante retrata semelhante hostilidade e posicionamento ortodoxo combativo deste segmento em relação aos movimentos contemporâneos com este perfil:

Consideramos um absurdo pessoas se intitulado pastores,

2 Algo semelhante também ocorreu em relação ao rito do toque régio, estudado por Marc Bloch. Esse autor afirma que na Inglaterra e na França tal prática sofreu forte ataque do protestantismo, sob a acusação de serem aqueles milagres um feito dos demônios, capazes de imitar os prodígios divinos.

missionários, abençoando copos de água, gravando orações de cura divina, elementos que, tomados e ouvidos, curariam toda e qualquer doença (...) Pior ainda: anunciam espalhafatosamente grandes concentrações em estádios com dia marcado e hora determinada, garantindo que o Espírito Santo estará presente para curar todas as enfermidades e solucionar todos os problemas. Além das sedes dessas igrejas, em cuja porta é colocado o expediente para atendimento dos interessados, como se o Espírito Santo fosse um executivo à disposição de tais ministros (...). (LESSA, 1980, p.3)

Quando ocorreu, por exemplo, o polêmico episódio conhecido como “chute na santa”, em 12 de outubro de 1995, quando o bispo da IURD Sérgio Von Helde chutou a imagem de Nossa Senhora Aparecida, em um programa levado ao ar pela TV Record, sob a alegação de ser esta “objeto de idolatria”, a Associação Evangélica Brasileira (AEVB) - com sede na cidade do Rio de Janeiro, então presidida pelo pastor presbiteriano Caio Fábio D’Araújo Filho - fez um pronunciamento oficial na imprensa, além de ter também elaborado um documento, assinado pelos diretores, conselheiros e secretários da AEVB e por cerca de quarenta pastores de diversas denominações evangélicas (D’ARAÚJO FILHO, 1995). Esse pronunciamento objetivou distinguir as igrejas evangélicas da IURD, ressaltando que nas práticas desta há “elementos radicalmente contrários à fé evangélica e ao melhor da herança bíblica da igreja protestante e pentecostal”, acrescentando ainda que existem “imensas e irreconciliáveis diferenças entre as práticas da maioria dos evangélicos e a IURD”. Como exemplo, destacava algumas questões que se referiam: à doação de dinheiro para alcançar bênçãos; ao seu método de levantar fundos; à aceitação de entidades dos cultos “afro-ameríndios” tal qual estes as concebem; ao “uso de elementos mágicos dos cultos e das superstições populares do Brasil” como “sal grosso”, “rosa ungida”, “água fluidificada”, “fitas e pulseiras especiais”, “ramo de arruda” e “uma quantidade enorme de apetrechos”. Caio Fábio também afirmou na ocasião:

As práticas da Igreja Universal geram um constrangimento profundo no meio evangélico (...) A Igreja é uma máquina de arrancar dinheiro dos fiéis (...) ela é o primeiro produto de um sincretismo surgido entre os evangélicos brasileiros, é uma versão cristã da macumba (MONTES, 2002, p.68).

3 - Conversão do olhar para analisar a operosidade iurdiana a partir de regras existentes no campo

Na obra *A produção da crença*, em que oferece uma análise crítica sobre o

processo de criação, circulação e consagração dos bens culturais, Bourdieu ressalta que o princípio da eficácia de todos os atos de consagração não é outro senão o próprio campo, lugar de capital simbólico socialmente acumulado. Os campos da produção de bens culturais são, assim, “universos de crença” (2002, p.30) que só podem funcionar na medida em que conseguem produzir, inseparavelmente, produtos e a necessidade desses produtos por meio de práticas.

É produzindo a raridade do produtor que o campo de produção simbólico produz a raridade do produto: o poder mágico do *criador* é o capital de autoridade associado a uma posição que não poderá agir se não for mobilizado por uma pessoa autorizada, ou melhor ainda, se não for identificado com uma pessoa e seu carisma, além de ser garantido por sua assinatura. (BOURDIEU, 2002, p.154)

O caminho metodológico proposto por Bourdieu, portanto, torna-se referencial para análise do campo religioso brasileiro, pois contribui para entender, por exemplo, como se deu a formação do *habitus* de líderes e fiéis que compõem o movimento iurdiano; compreender as regras e o capital simbólico que possibilitaram o desenvolvimento das práticas iurdianas no campo religioso e a consagração de seu poder simbólico. Destacaremos, a seguir, alguns destes aspectos contributivos do pensamento desse autor ao trabalho historiográfico.

Em primeiro lugar, a noção conceitual de *campo*, que ajuda a compreender os processos e mecanismos de transformação histórica. As sociedades contemporâneas, segundo Bourdieu, são constituídas e organizadas por “diversos campos”, os quais têm “leis próprias” e são relativamente “autônomos” (BOURDIEU, 1996, p. 147,148):

Chamo campo, o universo no qual estão inseridos os agentes e as instituições que produzem, reproduzem ou difundem a arte, a literatura, a ciência, os bens simbólicos. Esse universo é um mundo social como os outros, mas que obedece a leis sociais mais ou menos específicas. (...) A noção de campo está aí para designar esse espaço relativamente autônomo, esse microcosmo dotado de suas leis próprias. (BOURDIEU, 2004, p.20)

Postula o referido autor que os campos não são estáticos, sendo por isso transformados pelo dinamismo da história. Isto também ocorre mediante as práticas dos agentes que se enfrentam no campo, promovendo relações de força e conseqüentes mutações:

Todo campo é um campo de forças e um campo de lutas para conservar ou transformar esse campo de forças. (...) São

lugares de relações de forças que implicam tendências imanentes e probabilidades objetivas. (BOURDIEU, 2004, p.22)

O campo religioso, em sua gênese e estrutura, configurado por mecanismos dinâmicos de mutação no processo histórico, propicia aos agentes que nele estão inseridos a percepção de valores que se acumulam como capital simbólico. A apropriação destes elementos ocorre por meio de *habitus*, por meio dos quais tais agentes passam a também a promover novas ações capazes de reconfigurar o próprio campo, mantendo assim um interativo e relacional processo de mobilidades e transformações.

Em segundo lugar, o conceito de *habitus*, que aponta para práticas construídas e reapropriadas no processo histórico. De modo geral, segundo Bourdieu, todo campo exerce pedagogicamente sobre seus agentes um processo de socialização que tem como efeito fazê-los adquirir os saberes necessários a uma inserção correta nas relações sociais: “O campo estrutura o *habitus*, que é o produto da incorporação da necessidade imanente desse campo (...) (BOURDIEU; WACQUANT, 1992, p.175-176). Passível de atribuição a um dado grupo social, o *habitus* é responsável por capacidades “criadoras”, produto da história, capaz de produzir práticas individuais e coletivas e estabelecer os limites dentro dos quais os indivíduos são “livres” para optar entre diferentes estratégias de ação (BOURDIEU, 1999, p. 51):

O *habitus* aparece como o terreno comum em meio ao qual se desenvolvem os empreendimentos de mobilização coletiva cujo êxito depende forçosamente de um certo grau de coincidência e acordo entre as disposições dos agentes mobilizadores e as disposições dos grupos. (BOURDIEU, 1996, p.91)

Enquanto produto da incorporação das estruturas objetivas, o *habitus* cria “as disposições”, que estão em tensão com o campo que as solicita, estimula e justifica, dando-lhes razões de crer, razões de pensar, congregando, dessa forma, os que participam dos mesmos desafios e anseios. Também se torna responsável por orientar o comportamento ou as práticas coletivas na produção e apropriação do capital simbólico dentro do campo. Assim, o *habitus* dirige as práticas e os pensamentos à maneira de uma força, mas sem constringer mecanicamente; ele também guia sua ação ao modo de uma necessidade lógica, mas sem se impor a ele como se aplicasse uma regra ou se submetesse ao veredito de uma espécie de cálculo racional (BOURDIEU, 1996, p. 213).

O *habitus* promove a relação entre o agente e o mundo, entre as estruturas mentais e as estruturas sociais, pela

incorporação das estruturas do mundo social através da socialização, por um lado, e, por outro, pela construção do mundo social. (...) Os agentes põem em prática estruturas históricas. (BOURDIEU, 1996, p.160)

O desenvolvimento do *habitus* pode se dar por um processo de “apropriação” decorrente de práticas, as quais, por sua vez, passam a configurar novas práticas, num processo mútuo que se alimenta continuamente. Este processo de “apropriação” ocorre a partir de elementos que estão constituídos no “campo” em que os agentes sociais estão inseridos. Com isso, desmistifica-se a autonomia do caráter sagrado do carisma religioso, pois, se considera sua produção como resultado de um amplo empreendimento de alquimia social, na qual colabora o conjunto dos agentes envolvidos no campo da produção e circulação.

Deve-se evitar a fé no poder carismático do criador: este limita-se a mobilizar, em graus e por estratégias diferentes, a energia da transmutação simbólica (isto é, a autoridade ou a legitimidade específica) que é imanente à totalidade do campo porque este produz e a reproduz por meio de sua própria estrutura e de seu próprio funcionamento. (BOURDIEU, 1996, p.155)

Em terceiro lugar, o poder de consagração do *carisma*, como poder simbólico, por meio de regras coletivamente compartilhadas no interior do campo. Bourdieu apresenta uma profícua releitura de Max Weber ao analisar o elemento do *carisma* associando-o não mais ao indivíduo isolado, e sim, ao grupo ou à comunidade em que se desenvolve tal representação e prática, apoiando na força do capital simbólico da crença coletiva existente no campo. E, nisto, pode-se dizer, reside o fundamental parâmetro para a abordagem da função desse elemento no âmbito do movimento iurdiano – aqui tomado como exemplo - no que se refere à atuação carismática de seus líderes:

O poder carismático, conferido a indivíduos supostamente dotados de qualidades especiais que lhes asseguram uma irradiação social excepcional, está baseado numa delegação de poder dos liderados em benefício dos que lideram, que só faz exercer sobre aqueles o poder que eles próprios depositaram em suas mãos (...) É isso que explica o fato de que alguns indivíduos, dotados inicialmente de talentos comuns, mas bem servidos por circunstâncias comuns, tenham galgado posição de poder. (BONNEWITZ, 2003, p.104)

Assim, é preciso ver a inserção dos agentes culturais em uma rede de relações visíveis ou invisíveis presentes nos respectivos campos em que estão inseridos. Estas

relações se manifestam em formas de coexistência, de sociabilidade, ou de relações entre indivíduos ou de relações mais abstratas ou estruturais que organizam o campo. Segundo Chartier, a idéia do pensamento relacional permite “repelir a idéia do indivíduo isolado, do gênio singular e também a idéia de uma universalidade das categorias” de atribuição de sentido (CHARTIER, 2002, p.140).

Desse modo, a produção coletiva do carisma “convém a *habitus* duplos, dotados do talento do eufemismo, de tornar ambíguas as práticas e os discursos”, (BOURDIEU, 2002, p.196) um processo de socialização que possibilita a aceitação das práticas de uma coletividade ou de um grupo específico como se fossem disposições “naturais” e não socialmente construídas. Sendo o *habitus* o elemento responsável por orientar o comportamento social do referido grupo, faz com que exista, por exemplo, compatibilidade estrutural entre o sistema religioso e a sociedade na qual ele existe, ainda que tal sistema religioso seja estruturalmente divergente dela.

De acordo com Bourdieu, o poder simbólico ostentado pelo líder religioso procede do próprio grupo que o mesmo representa:

O poder do profeta tem por fundamento a força do grupo que ele mobiliza por sua aptidão para simbolizar em uma conduta exemplar e/ou em um discurso (quase) sistemático, os interesses propriamente religiosos de leigos que ocupam uma posição determinada na estrutura social (BOURDIEU, 1999, p.92,93).

Desta forma, ainda que as práticas e representações religiosas apontem para o “absoluto”, “sobrenatural” ou “transcendente”, de fato reproduzem, por meio de uma transfiguração, relações sociais bem “terrenas”. Pela orquestração do *habitus* – elemento capaz de promover o efeito de consagração - energias do campo são mobilizadas, promovendo a transfiguração das relações de dominação e de submissão em relações afetivas. Assim, mediante um processo de interiorização, o *habitus* se torna

um mecanismo essencial da socialização, na medida em que os comportamentos e valores apreendidos são considerados como óbvios, como naturais, como quase instintivos; a interiorização permite agir sem ser obrigado a lembrar-se explicitamente das regras que é preciso observar para agir. (BONNEWITZ, 2003, p.77)

Citando Durkheim, Bourdieu afirma que, da mesma forma que um “emblema” constitui “o sentimento que a sociedade tem de si mesma”, a fala e a pessoa do profeta “simbolizam as representações coletivas porque contribuíram para constitui-las”, pois se

apropriam de um imaginário já existente e se fazem compreender pela mensagem que interpretam:

O profeta traz ao nível do discurso ou da conduta exemplar, representações, sentimentos e aspirações que já existiam antes dele embora de modo implícito, semiconscente ou inconsciente. Em suma, realiza através de seu discurso e de sua pessoa, como falas exemplares, o encontro de um significante e de um significado preexistentes (...) é por isso que o profeta (...) pode agir como uma força organizadora e mobilizadora. (BOURDIEU, 1999, p.92,93)

Destaca ainda Chartier as contribuições da obra *As regras de arte*, de Bourdieu, para a transformação das práticas de historiadores culturais, especialmente porque esse trabalho se contrapõe aos postulados clássicos da literatura e da arte calcados na “figura do criador incriado – ou seja, na idéia de que cada obra possui uma singularidade irreduzível (...) na idéia de que há uma disposição universal ao juízo estético”. Sublinha a necessidade de se reintroduzir a dimensão histórica as categorias que, muitas vezes, são tomadas como universais e invariáveis (CHARTIER, 2002, p.146,147).

Contribui diretamente para a operosidade iurdiana, a partir das regras do campo, o fato dos seus agentes, líderes e fiéis, não se despojarem de suas raízes culturais de origem. Em relação aos fiéis, a mensagem iurdiana evita uma ruptura com o universo representacional e com as vivências religiosas anteriormente experimentadas, fato que contribui para que haja uma rápida adaptação ao grupo, dos que recorrem aos seus templos. A importância dessas crenças e desse *habitus* já existentes para a operosidade da IURD pode ser observada no depoimento de seus líderes:

O bispo Macedo é uma pessoa muito prática. E uma vez ele estava conversando conosco e disse que o Brasil é um grande terreiro de macumba. E nós temos trabalhado exatamente em cima da experiência do brasileiro... No Rio de Janeiro quando você pergunta “quem veio da umbanda, do candomblé, do espiritismo”, 90% levanta a mão (...) Muitas vezes nós somos criticados porque procuramos despertar a fé do povo da maneira mais simples e da maneira mais palpável (...) Para despertar a fé da pessoa, nós às vezes entregamos alguma coisa na sua mão dizendo que aquilo é exatamente algo que vai ajudá-la. Então, cada vez que ela olha aquele objeto, ela vai dizer “eu vou conseguir”. Então porque não pegar a arruda que é um negócio que todo mundo conhece no Brasil? Eu já fiz e sei o resultado disso. Você bota a arruda numa bacia de água e espalha, onde bate

aquela água o camarada, se ele está endemoninhado, manifesta demônio (...) Essas coisas você faz para despertar a fé das pessoas e, inclusive, utilizar o que está arraigado no subconsciente coletivo brasileiro para fomentar a fé e libertar a pessoa. (...) Outro dia eu estava conversando com o bispo Macedo. “Escuta, bispo, a fulana – a gente conversa muito sobre experiência – acredita que esteve na França e trouxe de lá potestade etc.” Ele me respondeu: **“Ela acredita nisso? Trabalhe em cima do que ela acredita”**. [grifo nosso] (REVISTA ISTO É, 1995)

Em outro depoimento, uma fiel da IURD faz a seguinte afirmação: “Na Universal é que eu me encontrei depois de muitos anos [...] depois de ter passado pela Igreja Católica [...] terreiro, de mesa branca e ter feito muito trabalho...” (Folha Universal, 2005).

Essa continuidade de profundas experiências religiosas anteriormente vivenciadas pelos fiéis, em práticas agora ressignificadas, está de acordo com os conceitos formulados por Mircea Eliade de que “o símbolo, o mito, a imagem pertencem à substância da vida espiritual”, e que se pode “camuflá-los ou mutilá-los”, mas que jamais se pode “extirpá-los” (ELIADE, 1991, p. 8, 9).

4- Conversão do olhar para reconsiderar modelos explicativos clássicos

Em meio a essas remodelações do campo religioso brasileiro, o fenômeno iurdiano se apresenta, pois, como um instigante desafio aos que se dedicam a compreendê-lo, especialmente por atuar em fronteiras da liminaridade, estabelecida como flexibilidade do que se convencionou classificar como sagrado e profano, ortodoxo e herético, erudito e folclórico, sacerdotal e mágico. Há um poder de alquimia que magicamente faz com que o grupo iurdiano não apenas rompa, em suas práticas coletivas, com alguns conceitos ou tipologias que classicamente têm sido utilizados por teóricos ou pesquisadores de temas religiosos, como também requeira novas abordagens para a compreensão de um novo tipo de experiência envolvendo o sagrado no cenário religioso brasileiro. Um poder de alquimia faz com que sejam vivenciados no âmbito da Igreja Universal do Reino de Deus aparentes contradições ou paradoxos, mas que emblematicamente ganham sentido e coerência a partir de regras que o campo religioso é capaz de promover. Assim, se observa que: denominando-se “igreja”, a IURD possui práticas notadamente caracterizadas por magia, por messianismo ou profetismo; as representações messiânicas ali configuradas ocorrem não mais no contexto rural - como tradicionalmente se denotou nos movimentos com tais perfis – fazendo com que as fronteiras

convencionalmente estabelecidas entre o que é rural e urbano sejam rompidas, tornando assim a cidade, teoricamente definida como lugar de “desencantamento”, em local de magificação do sagrado em suas expressões mais “encantadas”. Ao mesmo tempo em que combate as crenças afro-brasileiras, a IURD diretamente delas depende para a constituição de suas práticas, reeditando-as, inclusive, com outros nomes. Os líderes - denominados pastores ou bispos - assumem para os fiéis diferentes representações, como as de mago, messias, profeta – o que caracteriza um movimento surgido com proposta profética, passando a se aproximar de uma instituição, sem permitir, contudo, a institucionalização de suas práticas. Ao mesmo tempo em que se denomina evangélica, mantendo vínculos com o protestantismo histórico ou com o pentecostalismo clássico, na verdade, reinventa-os, configurando uma nova tipologia, a qual provocativamente desafia os pesquisadores quanto à sua definição pelas novas figuras de sagrado apresentadas. Ao contrário do que protestantes e católicos sempre prezaram em relação ao cuidado de se preparar para a vida futura pós-morte, na IURD se observa a ênfase de suas práticas recaindo exclusivamente para o aqui e o agora. Se por um lado acena com as benesses de consumo da sociedade capitalista, por outro sua mensagem acaba se colocando como uma espécie de resistência a tal sistema quando propõe caminhos intra-históricos para se obter a superação das mazelas geradas por esse modelo de sociedade. A IURD, para a veiculação de sua mensagem, combina eficazmente o uso dos mais sofisticados meios de comunicação com antigas práticas de leitura, as quais se reportam a modelos caracterizados nos séculos XVI e XVII, numa conjugação perfeita do ultramoderno com elementos de longa duração. Em tempos de novos e agressivos recursos de comunicação e expressão, antigas práticas de leitura resistem e continuam desempenhando o papel de promover a sedução do sagrado e a retradução de um fertilíssimo passado cultural no mundo contemporâneo. Uma igreja que investe no imediato, e que, no entanto, mantém suas raízes fincadas na longa duração. Ou ainda, o enigma de ter a capacidade de obter os maiores êxitos de projeção e recrutamento de novos fiéis nos momentos em que sofre grandes ataques por parte de movimentos religiosos concorrentes ou de outros setores da sociedade.

Como exemplo de perspectivas de abordagens mais clássicas, utilizadas para análise do campo religioso, apresentamos a seguir, três exemplos das chamadas tipologias ideais identificadas por Max Weber: mágica, profética e sacerdotal. De acordo com Weber, tais configurações possuem características específicas, pelas quais se

estabeleceriam certas clivagens ou linhas demarcatórias, como descrito resumidamente, a seguir.

Sacerdotal é organização que possui um notável grau de institucionalização e modo bastante racionalizado de orientação de suas práticas a partir de dogmas ou doutrinas acentuadamente canonizados. O catolicismo e o protestantismo clássicos podem ser tomados como exemplos dessa categoria, em que a racionalização da prática religiosa, administrada rotineira e liturgicamente pelos sacerdotes, leva a um enfraquecimento do espírito mágico diante do sagrado, e a ação pastoral é de “insistente endoutrinação dos seguidores, a fim de fazê-los e mantê-los fiéis” (BOURDIEU, 1999, p.27). Os representantes da instituição sacerdotal tendem a perenizar a rotina de um sistema de crenças e ritos sagrados:

Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens da salvação por um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um 'corpus' deliberadamente organizado de conhecimentos (...), a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos (...) destituídos do capital religioso (...) (BOURDIEU, 1999, p.39).

Entretanto, por mais que esforcem pelo controle através de seus cânones e confissões de fé, reivindicando para si a condição de guardiões da chamada “reta doutrina” (ALVES, 1986, p.27) - como observado por Rubem Alves - as instituições sacerdotais continuamente vêm surgir em seu meio movimentos liminares, como ponderado por Weber:

Quanto mais a religião se tornou livresca e doutrinária, tanto mais literária tornou-se e mais eficiente foi no estímulo ao pensamento leigo, livre do controle sacerdotal. Dos pensadores leigos, porém, saíram os profetas, que eram hostis aos sacerdotes; bem como os místicos, que buscavam a salvação independente deles e dos sectários. (WEBER, 1982, p.402).

Os movimentos sociologicamente classificados como *proféticos* ocorrem sob a liderança de agentes carismáticos que surgem normalmente em tempos críticos e a quem são atribuídos poderes extraordinários ou sobrenaturais, sendo por isso capazes de restaurar a saúde, assegurar vida longa e promover a aquisição de riquezas. Os profetas surgem nos “interstícios da estrutura, na liminaridade ou às margens; não costumam provir da aristocracia, do meio dos doutos; freqüentemente surgem dentre o povo mais

simples” (TURNER, 1974, p.155). Um dos significados dessa atuação carismática é o de oferecer “resposta sistemática a todos os problemas da existência” (CHARTIER, 2001, p.241):

O profeta é o portador de uma nova visão do mundo que surge aos olhos do leigo como “revelação”, como um mandato divino. (...) É o portador de um “discurso de origem”, o intermediário e o anunciador de mudanças sociais. (BOURDIEU, 1999, p. LVI)

O surgimento e a projeção do líder carismático se dá, portanto, especialmente em “situações de crise, quando a ordem estabelecida ameaça romper-se ou quando o futuro inteiro parece incerto”:

O discurso profético tem maiores chances de surgir nos períodos de crise aberta envolvendo sociedades inteiras; ou então, apenas algumas classes, vale dizer, nos períodos em que transformações econômicas ou morfológicas determinam, nesta ou naquela parte da sociedade, dissolução, o enfraquecimento ou absolescência das tradições ou dos sistemas simbólicos que forneciam os princípios da visão do mundo e da orientação da vida. (BOURDIEU, 1999, p.74,75)

O *magô*, por sua vez, é definido na linguagem de Weber (1991, p. 294) como um “pequeno empresário autônomo de salvação”, cuja atividade econômica consiste em produzir e oferecer a uma clientela avulsa serviços de socorro e ajuda. A magia, manipulada por esse agente, pode ser melhor detalhada nos seguintes termos:

Trata-se de um poder extraordinário – um carisma, no sentido forte do termo – que, segundo se crê, capacita quem é magô, bruxo, feiticeiro ou xamã, a impor sua vontade às forças supra-sensíveis (tanto faz se divina ou demoníacas) e direcioná-las para a concretização dos objetivos para os quais é solicitada sua competente performance profissional: predizer o destino de alguém, curar uma doença, defender dos invejosos, atacar os inimigos. (PIERUCCI, 2001, p.9)

O magô é portador de saber especializado e as práticas que ele controla são ditas “ocultas”, como destaca Antonio Pierucci:

As artes que ele domina na condição de produtor independente, envolvem multiplicidade complexa de operações. São elas que lhe possibilitam oferecer aos interessados duas classes de produto: em troca de remuneração monetária cobrada sem subterfúgios ou eufemismos, o feiticeiro produz bens e presta serviços. (PIERUCCI, 2001, p.28)

Classicamente, como visto anteriormente, os sacerdotes têm sido identificados como “funcionários qualificados de uma empresa religiosa permanente” (PIERUCCI, 2001, p.27), que propõem submissão à soberana vontade divina, numa atitude de respeito, obediência e veneração. O mago, ao contrário, não ora nem suplica aos poderes divinos, mas tenta submetê-los ao poder de fórmulas mágicas:

A maioria dos autores está de acordo em reconhecer nas práticas mágicas os seguintes traços: visam objetivos concretos e específicos, parciais e imediatos (...); estão inspiradas pela intenção de coerção ou de manipulação dos poderes sobrenaturais (...) e por último, encontram-se fechadas no formalismo e no ritualismo do *toma lá da cá*. (BOURDIEU, 1999, p.44,45)

Enquanto o sacerdote fala de salvação e aponta para um celeste porvir, os serviços do mago visam fins específicos, voltados para o aqui e agora, não para o “mundo do além”. Enquanto o sacerdote estabelece relações mais duradouras com os seus adeptos, a relação do mago com as pessoas que o procuram pode ser caracterizada como profissional, como feita a um cliente. Entretanto, quando se recorta, por exemplo, a Igreja Universal do Reino de Deus, como estudo de caso, logo se constata que este segmento foge às clivagens conceituais anteriormente apresentadas, requerendo por isso novas abordagens para a compreensão de um novo tipo de experiência envolvendo o sagrado no atual cenário religioso brasileiro.

Na Igreja Universal, a plasticidade de seus rituais e procedimentos estabelece uma relação de apropriação ressignificadora do mundo mágico das religiões afro-brasileiras e do catolicismo de devoção folclórica, realizando, ali, práticas de magia que cruzam as fronteiras normalmente estabelecidas pelo que se convencionou entender por religião. Para a satisfação das necessidades e desejos dos que procuram os seus templos, líderes iurdianos disponibilizam aos fiéis objetos simbólicos ou talismãs carregados de “energias benéficas”, direcionados à solução dos casos mais difíceis, como a falta de saúde, de prosperidade e sucesso na vida. Acredita-se que tais objetos têm eficácia mágica e, portanto, capacidade para proteger de todos os males atribuídos e personalizados na figura do demônio. Nos discursos, nas literaturas e nas reuniões ritualísticas, pastores e bispos falam de forças espirituais e más que constantemente interferem na vida cotidiana das pessoas. Também muito presente a oferenda como meio de troca pela realização do desejo:

O fiel paga primeiro. Coloca-se na posição de credor,

coagindo Deus a retribuir abundantemente. O desafio financeiro, antes de constituir arriscada aposta, representa a certeza da eficácia da fé como meio de propiciar a intervenção divina sobre determinado infortúnio. (MARIANO, 1995, p.131)

A conversão que se observa na Igreja Universal não significa necessariamente o rompimento com as antigas práticas religiosas. Ao contrário, há, na verdade, uma apropriação ressignificadora, cujo simbolismo não desaparece, recebendo apenas como que “uma nova camada de verniz religioso” a partir de elementos legados pelas forças dispostas no campo. Desta forma, o Jesus curandeiro, mágico e taumaturgo, age na IURD através de seus porta-vozes, bispos e pastores, conhecidos e reconhecidos como “homens de Deus”, vistos como mediadores entre o ser humano e o sagrado (PIERUCCI, 2001, p.36). A bênção por eles ali proferida tem a capacidade de “fechar o corpo” das pessoas, afugentar os demônios e produzir benesses na vida daqueles que levam para a casa alguns objetos recebidos na Igreja. A IURD faz ressurgir, assim, experiências cotidianas muito intensas com o sagrado, marcadas pela prática de curas, tal como faziam antigos taumaturgos, curandeiros ou xamãs, usando-se para isso, procedimentos de conotações mágicas e exorcistas, e que manda as pessoas de volta para a casa, levando talismãs ou fetiches carregados de energias “benéficas”, direcionadas à solução dos casos mais difíceis.

O que também se constata com isto é que, apesar de todo esforço prolongado para a eliminação da magia o movimento iurdiano, enquanto ramificação protestante, veio comprovar que não se atingiu aquele fim esperado. Se até meados do século passado, na Europa, com o crescimento do número de pessoas que afirmavam não possuir crença religiosa, chegou-se a falar “na morte de Deus”, ou, num “desencantamento do mundo” (WEBER *apud* GERTH, 1982, p.182), - gerado por um processo de “racionalização e intelectualização”, do qual o protestantismo é participante ao forjar uma postura racionalizante da vida, isto como resultado de um crescente processo de secularização - o que hoje se observa é que o campo religioso caminha na direção contrária: há o retorno a uma intensa imersão na magia, gerando-se um dinâmico e recriativo encantamento do mundo:

Enquanto se estilhaçam as instituições, longe das igrejas, perto da magia, é a importância do sagrado que assim se reafirma, demonstrando que a religião na sociedade brasileira ainda é um elemento essencial na demarcação de

fronteiras entre a esfera pública e a vida privada, num mundo que lentamente volta a reencantar-se. (MONTES, 2002, p.149)

Dado o seu estabelecimento histórico-cultural no campo religioso brasileiro, a magia tem persistido, como uma espécie de “eterno retorno”, recriando-se, renegando-se.

Magos ou bispos, não importa como sejam chamados, sempre existiram nas sociedades, atuando no anonimato ou às margens de religiões oficiais. Porém, no movimento iurdiano, sob a titulação de “bispos” ou “pastores”, tais funções se conjugam eficazmente numa pastoral-mágica e ganham a luz do dia, assumindo identidades. Mesmo com certos mecanismos de organização, os líderes iurdianos não se prendem jamais à rotina religiosa que configura o papel sacerdotal no âmbito de uma igreja. É um movimento que se institucionalizou sem perder os elementos mágicos, não se permitiu tornar-se uma religião. Por isso mesmo, o culto é novidade todo dia, sem cair no formalismo litúrgico da tipologia eclesiástica institucional ou sacerdotal. Cada reunião se torna um novo espetáculo, com plenitude de sentido, de emoção compartilhada, comungada na mesma paixão, “ligando os homens às potências sagradas que o animam” (SCHMITT, 2002, p.416). Os ritos são criativamente renovados, numa atualização permanente, propiciando um leque de novas opções a serem trilhadas a qualquer momento, sem o “engessamento” cerceador encontrado nas grandes instituições religiosas. Não estando preso à instituição, o bispo Macedo, por exemplo, tem autonomia de mobilidade. É bispo sem deixar de ser profeta, de ser mago ou xamã. Este fator contribui para que a história da IURD seja construída na vividez do inesperado e do desconhecido, envolta pelo elemento do *mistério* que emblematicamente configura a crença em suas expressões mais encantadas.

5 – Conversão do olhar para a alquimia combinativa entre o rural e o urbano

As três últimas décadas do século XX e início do século XXI foram marcadas no Brasil por grandes transformações do espaço urbano. As migrações internas e a urbanização ganharam um ritmo acelerado (SCHWARCZ, 2002, p.560,561), provocando alterações nos dados estatísticos populacionais: se até 1970, cerca de 70% da população estava concentrada no campo (FOLHA DE LONDRINA, 1976, p.1), em 1980, as cidades já abrigavam 61 milhões de pessoas, contra quase 60 milhões que moravam ainda no campo, em vilarejos e cidades pequenas.³

3 Atualmente, segundo dados do Censo IBGE, mais de 70% desse contingente se instalam nos centros urbanos.

Um dado significativo sobre o volume da migração no Brasil é o fato de que por ocasião do censo de 1970 quase um terço de todos os brasileiros estavam vivendo num lugar diferente daquele em que tinham nascido. (OLIVEN, 1984, p. 68).

Esse intenso e escalonário êxodo rural foi motivado por alguns fatores: um processo de industrialização que passou a atrair trabalhadores do campo na busca por melhores condições de vida; a expulsão da mão-de-obra do campo ocasionada, dentre outros aspectos, pela implantação de culturas que passaram a utilizar a crescente mecanização, como a soja e o trigo; crises da década de 1980, que fizeram com que a esmagadora maioria da população moradora no campo estivesse mergulhada na pobreza absoluta, sendo forçada a se deslocar para o contexto urbano.

A urbanização acelerada fez surgir inúmeras regiões metropolitanas, onde massas migratórias do mundo rural passaram a enfrentar grandes problemas de violência, desemprego, exclusão social, crise de sentido, numa espécie de subproduto do modelo urbano-industrial – aspectos esses intensificados com o fim do chamado “milagre econômico” apregoado pelos governos autoritários na ocasião:

Nestas circunstâncias, o êxodo rural se intensifica de maneira extraordinária (...) A miséria rural é, por assim dizer, exportada para a cidade. (...) E, na cidade, a chegada de verdadeiras massas de migrantes pressionou constantemente a base do mercado de trabalho urbano. Em vez de regular o mercado urbano de trabalho, o autoritarismo plutocrático, a pretexto de combater a inflação, pôs em prática a política deliberada de rebaixamento do salário mínimo. Não bastasse isso, a ditadura calou os sindicatos. (SCHWARCZ, 2002, p.620,621)

Novas classes sociais emergiram, pois, disputando um espaço, ainda que subalterno na sociedade brasileira: classes médias urbanas, o operariado industrial, o mundo estudantil. Conseqüentemente, houve considerável aumento do custo de vida, ocasionando uma queda dos salários reais. Observaram-se ainda agravantes nas condições de saúde e nutrição, assim como no controle de doenças:

O combate à mortalidade encontra sérias barreiras na condição de vida das camadas mais pobres da população, particularmente no que diz respeito à mortalidade infantil nos centros urbanos, cujos coeficientes aumentaram a partir de 1962-63. (DELGADO, 2003, p. 257).

As grandes camadas de rendas inferiores, principalmente, foram atingidas também pelo problema da habitação. Nas áreas marginais das cidades, sobretudo as de médio e

grande porte, surgiram então da noite para o dia as favelas com todos os seus problemas correlatos.

Somado a tudo isso, a cidade também ofereceu a esses migrantes novas alternativas para experiências religiosas, expondo-lhes tipologias que lhes acenavam, de modo mais sedutor, como mecanismos para o enfrentamento e a superação das novas contingências a que passaram a estar submetidos.

A formação de condições sociais de exclusão, marcadas por intenso processo de urbanização e desilusão com o presente no contexto brasileiro, propiciaram condições favoráveis para a emergência de representações, configuradas por anseios de amparo e segurança. O misticismo, o messianismo e o milenarismo, “tão próprios de nossas tradições sertanejas”, encontraram no mundo urbano espaço e condições para expressar uma esperança e uma base nova a fim de mediatizar sua utopia como tempo do novo e inovação social. Em um período no qual o Brasil vivencia um processo de urbanização e industrialização caóticas, está em escalonário desencadeamento o êxodo rural, responsável por deslocar grande contingente populacional para os centros urbanos, intensificando assim a formação e multiplicação de periferias pobres, gerando desemprego e perda de referência de coletividade. Isso fez que a periferia das cidades, que acolhe em primeiro lugar os imigrantes, se tornasse o recôndito dos excluídos do processo produtivo, aumentando ainda mais os problemas sociais e gerando muitos outros, inclusive de natureza existencial. Formava-se, desta maneira, o “terreno social fértil” para o desenvolvimento de práticas religiosas que pudessem responder a tais contingências:

No contexto de urbanização e industrialização caóticas que caracterizaram o desenvolvimento nacional nos últimos 50 anos, uma proposta religiosa alicerçada na intensa circulação de bens simbólicos, levou amplíssimos segmentos empobrecidos da população, incluindo camadas intermediárias, excluídos do “mundo moderno”, a forjar suas próprias regras e combinarem originalmente um mosaico simbólico que lhes conferisse sentido e dignidade. (BITTENCOURT FILHO, 102, 103).

O processo de urbanização, portanto, proporcionou o surgimento de um contingente que passaria a experimentar situações de pobreza e violência, num contexto gerador de profundas incertezas e desestabilidade existenciais, em proporções ainda maiores do que as vividas pelo homem rural. Neste quadro de uma economia capitalista em fase de remodelação, provocando desarticulação dos modos de vida, é que se formou

um contingente vivendo em situações-limite - terreno fértil e público-alvo para a operosidade iurdiana:

O crescimento do pentecostalismo se dá desde a perspectiva de um contexto de crise sócio-econômica e política nos países do Continente, que criou a massificação e a despersonalização entre os setores da população que migram do campo para a cidade (urbanização). Diante dessa mudança tão radical, a igreja pentecostal ajuda a restaurar os valores comunitários do mundo rural perdido, de modo que se possa resistir aos desafios e exigências do mundo moderno (CAMPOS, 1996, p.15).

A massificação da vida nos grandes centros urbanos leva o indivíduo a conviver com problemas de natureza psicossocial: a solidão e a perda de muitos referenciais simbólicos como a família e a religião da tradição, logo, torna-se necessário buscar alternativas de compensação na tentativa de preencher os espaços vazios que o novo estilo de vida foi criando. E aí a religião exerce um papel fundamental, tanto como fator de integração social, como também de reorganização da vida, procurando dar a esse indivíduo um sentido e uma direção no âmbito de uma comunidade. Fry e Howe (1975), ao comentarem o desenvolvimento de cultos populares sobretudo entre as camadas sociais mais pobres nas grandes cidades brasileiras, mostram que a umbanda e o pentecostalismo passaram a constituir respostas à aflição decorrente das situações de crise a que as populações urbanas passaram a estar submetidas em tal contexto.

Diante deste quadro social, é preciso considerar que a IURD é uma igreja essencialmente urbana, cuja mensagem é voltada para alcançar os “excluídos” da cidade. Num contexto, como o descrito anteriormente, ela surgiu como um movimento agressivo, inovador, determinado a realizar o “milagre” que todos esperam e há muito tempo não vêem. Isso faz lembrar as palavras de Pierre Bourdieu, quando em entrevista concedida a uma autora brasileira foi indagado acerca da seguinte questão: “O senhor acredita que a enorme massa de sofrimento – que no Brasil se expressa em violência, miséria, exclusão, insegurança, incerteza sobre o futuro - produzida pelo neoliberalismo poderá um dia dar origem a um movimento capaz de acabar com ele? E as religiões que crescem de forma proporcional a esse estado de coisas, têm alguma chance de se voltar contra a sociedade?” A resposta de Bourdieu:

As situações de crise são situações críticas nas quais o mundo cai em pedaços. As pessoas perdem as referências, ficam sem instrumentos para totalização. Max Weber diz que a função principal da religião é dar sentido e coerência prática, não teórica, à existência, de modo que a pessoa se

encontre, se oriente. **Infelizmente, os profetismos religiosos costumam se situar na lógica do escapismo, conduzindo a visões milenaristas que se afastam do político** no que ele tem de brutal e insuportável. Poderíamos nos perguntar onde seria possível encontrar forças sociais para mudar esse mundo. (...) Penso que o que está acontecendo é muito grave e que a humanidade está ameaçada. [grifo nosso] (LOYOLA, 2002, p.39)

Ao comentar sobre a miséria que afeta grande parte da população atual, Bourdieu faz ainda a seguinte afirmação:

O conhecimento do mundo social permite ver coisas e suas conseqüências ocultas. Por exemplo: atualmente, existe a tendência de se substituírem os contratos de trabalho de duração indeterminada pelos contratos de duração determinada, os empregos permanentes pelos empregos temporários. São pequenas medidas tomadas todos os dias, nos mais diferentes setores. Na verdade esse tipo de medida terá conseqüências (...) Para quem sabe ver elas já estão presentes no Brasil, por exemplo. (...) vemos as conseqüências: aumento de desemprego, violência, criminalidade, **religiões milenaristas, pentecostalistas** etc. [grifo nosso] (LOYOLA, 2002, p.22,23)

Aprofundando um pouco mais a análise deste aspecto do rural e do urbano a partir de pressupostos de Weber, e sua correlação com o caso da iurdiano, cabe considerar que essa igreja promove no mundo urbano práticas que, segundo tais categorias explicativas, seriam mais propriamente observáveis do mundo rural. A cidade, vista convencionalmente como lugar de “desencantamento” e desmagificação, transforma-se no movimento iurdiano em espaço para a vivência de expressões densamente “encantadas”. Ao falar sobre elementos geradores de magia, Mas Weber a localiza e a observa sobretudo entre camponeses, pois devido à incerteza com que vivem em sua atividade profissional, as práticas mágicas ou de uma religião com maior presença de traços mágicos, apresenta-se-lhes como um dispositivo para soluções mais imediatistas.

Em sua obra *Economia e Sociedade*, Weber “faz dos camponeses os portadores por antonomásia dessa ‘forma de religiosidade primordial’ que é a magia”. O contato constante com a natureza a que se vêem obrigados os camponeses por sua atividade econômica específica, puxa irresistivelmente pela magia. (WEBER, 1968 *apud* PIERUCCI, 2003, p.76). Os camponeses são descritos como imersos num mundo homogeneamente encantado, habitado por espíritos que dominavam as forças elementares:

Os camponeses, cuja vida econômica por inteiro esteve

especificamente ligada à natureza e foi sempre dependente de forças elementares, deixaram-se ficar tão perto da magia – a saber, o encantamento coercitivo contra os espíritos que regiam por sobre e por trás das forças naturais, ou mesmo a simples compra da benevolência divina. (WEBER, 1988 *apud* PIERUCCI, 2003, p.77)

Sendo assim, a cidade – dada à existência em seu meio de maior proximidade com o desenvolvimento de saberes científicos, assim como a presença de práticas religiosas mais institucionalizadas – constituiria-se como um dos elementos diretamente responsáveis pela eliminação desse encantamento folclórico camponês.

Vale apresentar, ainda, o posicionamento de Jacques Le Goff em relação à interpenetração de linhas demarcatórias entre o que seria rural e urbano, clerical e popular. Esse autor usa a expressão “massa de pressão cultural do campo” para se referir ao “fenômeno de pressão das representações populares sobre a religião dos eruditos no cristianismo medieval”. Naquele contexto, uma cultura “primitiva” de “cariz mais guerreiro”, laica, de caráter sobretudo camponês no conjunto das camadas inferiores ruralizadas, manifestou uma acentuada pressão perante a cultura eclesiástica:

Ocorrem, assim, dois fenômenos essenciais: a emergência da massa camponesa como grupo de pressão cultural e a indiferenciação cultural crescente – com algumas exceções individuais ou locais – de todas as camadas sociais laicas face ao clero que monopoliza todas as formas evoluídas, e nomeadamente escritas, de cultura. O peso da massa camponesa e o monopólio clerical são duas formas essenciais que agem sobre as relações entre os meios sociais e os níveis de cultura da Alta Idade Média. (LE GOFF, 1980, p.207)

Diante disto, pode-se dizer que a IURD representa para os que a ela recorrem um lugar aonde se vai quando não se tem mais para aonde ir, quando se está sofrendo, sozinho e sem saída, no contexto da solidão urbana. Num contato inicial tais pessoas são simplesmente acolhidas ali sem questionamentos ou exigências. Cria-se então uma relação de ajuda que obedece em linhas gerais a seguinte ordem: acolhimento, escuta e proposta de solução para os problemas imediatos. Promovem-se, a partir daí, principalmente através da participação nos ritos oferecidos pela igreja, noções de segurança, proteção e sentido no ambiente do grupo. Por isso, são precisas as palavras de Caio Fábio quando aponta para a eficiência da operosidade iurdiana no cenário urbano: “É só porta. A IURD não tem porta, ela é uma porta. A arquitetura dela é uma porta (...) fica aquela boca assim aberta, gulosa, aberta e na calçada...” (VEJA, 1990,

p.31).

6 – Conversão do olhar para uma alquimia combinativa que extrapola clivagens de classe e fronteiras entre popular e erudito

Houve quem conceituasse as expressões neopentecostais apenas como uma “religião dos pobres”, dos pertencentes aos “estratos sociais baixos” (CAMPOS, 1996, p.16). A realidade destes movimentos, entretanto, tem questionado absolutamente esse ponto de vista. Às práticas de seus cultos acorrem adeptos dos mais variados perfis sociais e culturais: desde um contingente que se concentra nas grandes periferias até artistas famosos e empresários bem sucedidos:

A maioria dos fiéis é de origem humilde. Mas há adeptos entre as classes média e alta. (...) A igreja evangélica Vida Nova, [é] a preferida de ricas e famosas como Íris Abravanel, mulher do empresário e apresentador Silvio Santos; Cláudia Saad, mulher do dono da TV Bandeirantes, Johnny Saad; e Assíria Nascimento, ex-mulher de Pelé. (CARTA CAPITAL, 2008, p.14)

Também, classicamente os segmentos estabelecidos no campo religioso têm sido identificados em duplicidades: de um lado estaria a religião institucional, oficialmente reconhecida e, por outro, as religiosidades, praticadas pelo povo, sem o crivo ou o controle institucional; de um lado a fé erudita ou elitizada e, por outro, as crenças ou credences populares; de um lado os sacerdotes, oficialmente credenciados para o exercício de sua função, e, por outro, os magos ou profetas, sem a devida legitimação institucional ou o preparo formal para o desempenho de serviços religiosos.

Roger Chartier, entretanto, em suas pesquisas sobre a leitura, na França, argumenta que esse conceito, que distingue o popular do erudito, assim como o que é oficial e o que é liminar, precisa ser questionado, pois “onde se acreditava descobrir correspondências estritas entre clivagens culturais e oposição sociais, existem antes circulações fluidas, práticas compartilhadas, diferenças indistintas”:

Todas as formas e práticas nas quais os historiadores julgaram detectar a cultura do povo, na sua radical originalidade, aparecem como ligando elementos diversos, compósitos, misturados. É o que ocorre com a religião “popular”. Por um lado, é bem claro que a cultura folclórica que lhe serve de base foi profundamente trabalhada pela instituição eclesiástica, que não apenas regulamentou, depurou, censurou, mas também tentou impor à sociedade inteira a maneira como os clérigos pensavam e viviam a fé

comum. A religião da maioria foi, portanto, moldada por esse intenso esforço pedagógico visando fazer cada um interiorizar as definições e as normas produzidas pela instituição eclesiástica (CHARTIER, 2003, p.8,9).

Assim, é superficial pressupor uma *cultura do povo*, na sua radical originalidade. É preciso perceber as práticas que ligam “elementos diversos misturados”, pois a religião “popular” – lembra Chartier - é, ao mesmo tempo, aculturada e aculturante: “ela não é nem radicalmente distinta da religião dos clérigos nem totalmente modelada por ela”, por isso, uma compreensão da circulação dos objetos e dos modelos culturais “não se reduz a uma simples difusão, geralmente pensada como descendo de cima para baixo no corpo social” (CHARTIER, 2003, p. 9,17).

Semelhante travessia dos horizontes sociais ocorre com as novas expressões evangélicas em projeção no Brasil contemporâneo, particularmente o caso iurdiano: imbricam-se em suas práticas e representações diferentes formas culturais, num jogo sutil de apropriação, reempregos, desvios, cruzamentos e ressignificações. Convivem e interagem eficazmente, ali, elementos ultramodernos com o que se pode chamar de experiências mais “antigas” do humano com o sagrado. Concorridas programações mesclam recriativamente elementos do protestantismo, do pentecostalismo clássico e o que há de mais elaborado no neopentecostalismo, como: rituais de exorcismo, campanhas de libertação e prosperidade, eventos musicais, mega-congressos, apresentações de danças, peças teatrais e uso de sofisticados recursos de comunicação.

Pierre Sanchis também se refere ao capital simbólico que configura o campo religioso brasileiro, indicando como matriz religiosa um encontro de práticas, crenças e ritos de expressões culturais distintas, marcadas por raízes européias, africanas e indígenas. A “porosidade” que configura essa matriz cultural é que permite, ao mesmo tempo, crer em demônios, ter medo de pisar em trabalhos de macumba, usar fitas do Senhor do Bonfim, colocar carrancas nas entradas das casas, elefantes de costas para as portas, soltar fogos no dia de Nossa Senhora Aparecida, virar Santo Antônio de cabeça para baixo para se obter um casamento, ir à missa aos domingos, acreditar em reencarnação, tomar banho de descarrego e benzer-se com água benta, acender incensos, acreditar em “olho gordo”, cristais, gnomos... (SANCHIS, 1994, p.4).

Esse denso capital simbólico de magia no campo religioso brasileiro é também observado por Antonio Gouvêa Mendonça, ao afirmar que “o universo do catolicismo popular era um universo mágico de pluralidade de deuses”, cujo cenário, nunca fixo e permanente, “podia ser manipulado e rearranjado segundo as necessidades humanas”.

Acrescenta ainda:

A cultura brasileira tem três componentes muito claros: a cultura ibero-latino-católica, a indígena e a negra. A primeira não é representada pelo catolicismo tridentino, mas pela religião popular, folclórica e festiva legada pela tradição lusitana. Dessa mistura de cultura resultou um imaginário de um mundo composto por espíritos e demônios bons e maus, por poderes intermediários entre os homens e o sobrenatural e por possessões. Trata-se de um mundo maniqueísta em que os poderes são classificáveis entre o bem e o mal e manipuláveis magicamente (MENDONÇA, 1997, p.160).

Mendonça destaca algumas características fincadas nas raízes dessa religiosidade desenvolvida desde o período colonial: peregrinações a locais sagrados; mediação dos santos por meio de preces muito populares, que nem sempre seguem a canonização oficial dos mesmos pela igreja; fazer e cumprir promessas, acender velas, solicitar ajuda de rezadores. Eduardo Albuquerque comenta o arraigamento dessas práticas no catolicismo de devoção folclórica:

No cristianismo popular brasileiro, a oração, a prece e a reza são fórmulas religiosas dirigidas a Deus, a Cristo, à Virgem Maria e aos santos, mediante o que o fiel pede, deseja, julga a si mesmo e avalia suas próprias necessidades. Vindas de Portugal, enfrentam a Inquisição, os médicos e os juristas e sobrevivem nos nossos dias através dos homens e mulheres que benzem. (...) instrumentos mantidos pela memória do povo brasileiro para enfrentar suas adversidades cotidianas. (ALBUQUERQUE, 2006)

Devido a um intenso processo de êxodo rural e urbanização acelerada, grandes contingentes populacionais passaram a experimentar no dia-a-dia do mundo urbano um alto grau de insegurança, desproteção e incertezas. Este escalonário deslocamento da população do campo para a cidade criou uma intensa “orfandade” religiosa envolvendo fiéis e devotos. Diante desse quadro, o discurso feito pelo corpo de especialistas urbanos da religião - católicos e protestantes históricos - não foi capaz de atender satisfatoriamente a essa massa em busca de amparo, fazendo que ocorresse um processo de espoliação simbólica ainda maior, envolvendo tais devotos e levando-os a um distanciamento cada vez mais acentuado de suas divindades (BENEDETTI, 1981).

Num momento e contexto propícios, eclodiu uma massa emergente de indivíduos em busca de respostas mais rápidas aos seus dramas e anseios. Em outras palavras, esse contingente migrante do contexto rural para o urbano não encontrou espaço no protestantismo pela sua aridez simbólica, discurso racional e por constituir-se em uma

religião tipicamente urbana no mundo moderno. Além de um estilo de culto com linguagem inacessível e espaço quase inexistente à liderança leiga, aspectos que marcavam um fosso cultural entre a cultura folclórica e o racionalismo da cultura eclesiástica. No catolicismo oficial, a erudição das missas em latim também se tornava grande obstáculo. Tampouco o discurso militante da Teologia da Libertação foi capaz de atrair essa massa que precisava de respostas imediatas, sem poder esperar pelos processos de conscientização promovidos nos grupos de reflexão e catequese das Comunidades Eclesiais de Base e a conseqüente transformação da sociedade pela revolução dos oprimidos ou proletariados. Com ênfase nas questões de natureza social e na politização da fé, essa opção religiosa acabou gerando vulnerabilidade e muitos desses simpatizantes acabariam atraídos a uma “solução” mais rápida e de caráter mais “sobrenatural”. Assim, acaba ocorrendo algo semelhante ao identificado por Jacques Le Goff no cristianismo medieval, quando afirma que, não obstante “haver um bloqueamento da cultura inferior pela cultura superior, as influências não são unilaterais”, é preciso considerar “duas culturas diversamente eficazes, em níveis diferentes”, e por isso “o fosso que separa a elite eclesiástica não impede, porém, que esta se torne permeável à cultura folclórica, da massa rural” (LE GOFF, 1980, p.215).

Tendo como ponto de partida o princípio de que os elementos culturais perpassam a todas as categorizações sociais, no caso iurdiano fica evidente a plausibilidade da transposição de supostas fronteiras estabelecidas pelo uso dos termos “cultura folclórica” e “cultura clerical” ou “cultura popular” e “cultura erudita”, pois há um dinamismo cultural de influências eficazmente mútuas, sem unilateralidades, com permeabilidades, o que deixa evidente que nas práticas ali desenvolvidas “a clivagem cultural não coincide com a estratificação social” (LE GOFF, 1980, p.210, 214).

Enfim, pessoas experimentando intensas incertezas na vida urbana, nos quadros de uma economia capitalista em processo de remodelação, aliado a um processo de desarticulação dos modos de vida, provocado dentre outros aspectos pelo deslocamento de grandes contingentes populacionais do campo para os espaços urbanos, buscavam, na verdade, oportunidade para o emprego de rituais que reduzissem as incertezas e restaurassem nos indivíduos a crença de que o mundo pode deixar de ser não-manipulável e arbitrário. Ou seja, tornava-se emergente a aparição de um espaço que permitisse a esta massa que, deixando o catolicismo ou as religiões de origem afro, pudesse manter ou reviver um fertilíssimo mundo de práticas tipicamente mágicas e híbridas que constituíam seu imaginário primevo. Foi em tal ambiente – onde o ato

mágico se tornou necessário para preencher o vazio do desconhecido, sob a “pressão psicológica do indeterminismo” - (GEERTZ, 1978, p.140) que surgiu uma resposta aos anseios emergentes: um movimento com propostas de soluções mais instantâneas e mediadas pelo “sobrenatural” do sagrado; um caminho mais sedutor para um imaginário cultural-religioso de um contingente urbano que não mais podia esperar.

7 – Conversão do olhar para uma alquimia combinativa entre interesses do econômico e economia da oferenda

Um dos aspectos mais controversos envolvendo a Igreja Universal do Reino de Deus, desde o seu surgimento, tem sido assuntos relacionados a dinheiro. As palavras de Macedo, proferidas numa concentração de fiéis que lotou o Estádio do Maracanã, com presença de mais de cem mil pessoas, na cidade do Rio de Janeiro, causaram um verdadeiro frenesi na mídia: “Sacudam bem obreiros [as sacolas de oferta], para eles verem que estão vazias e só voltem quando estiverem tão cheias quanto um saco de pipoca” (JORNAL DO BRASIL, 1988). Também foram impactantes as imagens que mostraram Macedo – em uma gravação em fita de vídeo – orientando seus pastores sobre como mobilizar os fiéis da igreja para o aumento das contribuições financeiras. Tais imagens mostravam Edir Macedo, numa chácara, num momento de lazer e descontração, juntamente com a maior parte da liderança de sua igreja, quando, ao final daquela atividade, informalmente, passou a orientar os pastores sobre como agir na arrecadação de ofertas e na ousadia a ser empregada para conduzir a massa de fiéis.

Notadamente, uma das características a se destacar na operosidade iurdiana refere-se à prática de denegação do interesse econômico. Isto é possível graças ao que Bourdieu denomina “economia de oferenda”. Lembra esse autor que, embora “não exista ato desinteressado”, uma das principais características do campo religioso é o revestimento eufêmico de desinteresses quanto ao acúmulo de riquezas e poder. Ao descrevê-los, destaca que devem ser considerados como “um mundo econômico invertido”, (CHARTIER, 2002, 141), ou seja, um mundo econômico que substitui interesse econômico pelo desinteresse estético. Entende o autor que há uma economia da produção simbólica, mas que funciona com parâmetros opostos aos do campo econômico:

Há uma inversão dos valores ou dos interesses que regem o campo econômico dentro dos campos culturais; por exemplo, há o desinteresse estético ou intelectual contra a busca de benefício, de lucro econômico; a gratuidade do gesto contra

a utilidade da produção; a arte pela arte contra a circulação e a acumulação de dinheiro. (CHARTIER, 2002, 141)

No campo religioso, pois, quanto maior a separação entre os agentes especializados na produção e reprodução de bens religiosos e os demais membros da sociedade, tanto maior a autonomia do campo e mais forte a aparência da instituição como acima dos interesses mundanos, gerando assim um eufemismo de que a religião paira sobre ela e refere-se apenas ao sobrenatural. Dessa forma, supõe-se que os agentes que atuam no referido campo sejam “desinteressados” do interesse econômico, repousando suas práticas na economia da oferenda, no voluntariado, no sacrifício, pois não teriam uma “profissão”, e sim, um serviço prestado à divindade. Essa alquimia da oferenda pode ser observada tanto no discurso dos próprios líderes quanto no reconhecimento pelos fiéis. O bispo Marcelo Crivela, quando interrogado sobre a posse de bens pelos líderes da igreja, respondeu:

Desde criança gosto de conforto, mas tenho ódio de luxo. (...) O que ocorre na Igreja Universal é que nenhum pastor tem posses ou é dono de qualquer coisa. Mesmo os que trabalham no exterior ou no Brasil e vivem em situação melhor não são donos. O carro do bispo Macedo, sua casa, tudo pertence à Igreja. Ninguém tem poupança, exatamente porque cremos que este é o sabor que nós temos. No Antigo Testamento, os levitas fizeram uma “aliança de sal com Deus”, segundo a qual abririam mão de posses materiais, sendo que, em contrapartida não lhes faltaria nada. De igual modo isto hoje também nos dá autoridade para subir no púlpito e pedir ao povo que entregue o dízimo e dê oferta. (ECLÉSIA, 2000, p.11).

Também o bispo Macedo, quando pressionado por denúncias da mídia acerca de ostentação de riquezas, alto padrão de vida e preferência por carros luxuosos como Mercedes e BMW, respondeu apontando para o exemplo católico: “O Papa mora e utiliza um palácio em representação da sua igreja, e ninguém se importa com isso” (FOLHA DE S. PAULO, 1981). E, orientando-se pelas regras do campo, assim se expressou em uma entrevista: “Se eu fosse interessado em dinheiro não seria pastor, seria político, com bom salário e mordomias (...) O Brasil ainda é uma província e a imprensa não traduz a verdade” (O GLOBO, 1990). Ao se queixar da “perseguição” movida pela mídia contra ele e sua igreja, argumentou:

Não deveriam ser tratados como ladrões e chantagistas aqueles que dedicam suas vidas para servir o outro. O título de mercantilista não cabe a nenhuma organização religiosa que esteja inserida em um sistema no qual sem dinheiro nada

se pode fazer; muito mais quando este sistema é injusto, corrupto, sujo e, pior, aceito, propagado e imposto aos cidadãos, no uso de uma racionalidade mentirosa, hipócrita, maldosa e sem Deus. (FOLHA UNIVERSAL, 1985)

A eficiência desse processo de alquimia veiculada pelos líderes iurdianos também se observa na capacidade de transfigurar as instituições sociais - que são construções humanas, culturalmente estabelecidas – em instituições de origem sobrenatural. Neste sentido, pode-se afirmar que os líderes neopentecostais são empreendedores que habilmente operam com as regras do campo, conseguindo por isso eufemizar o caráter econômico empresarial do que realizam. Neste aspecto, Pierre Bourdieu destaca o perfil empresarial existente no campo religioso, a que chama de *economia da oferenda*, ainda que os líderes costumem negar esta característica:

As instituições religiosas trabalham permanentemente, tanto prática como simbolicamente, para eufemizar as relações sociais, aí incluídas as relações de exploração, (como na família), transfigurando-as em relações de parentesco espiritual ou de troca religiosa, através da lógica da benemerência: da parte dos assalariados, dos agentes religiosos subalternos encarregados, por exemplo, da limpeza das igrejas ou da manutenção e decoração dos altares, há uma dádiva de trabalho, “oferenda livremente dada de dinheiro e de tempo. (BOURDIEU, 1996, p.194)

Este esforço de negação, segundo Bourdieu, deve-se a *habitus* duplos, dotados do talento do eufemismo, de tornar ambíguas as práticas e os discursos (BOURDIEU, 1996, p.194). As afirmações, abaixo, feitas pelo pastor da igreja Universal do Reino de Deus, J. Cabral, parecem tornar anuente este aspecto:

Nenhum líder da Igreja Universal força as pessoas a contribuírem. Pedem como fazem todas as igrejas, e talvez insistam mais do que em algumas, porque compreendem a necessidade e a urgência de ganhar o mundo para Jesus Cristo libertando as pessoas das garras do maligno. As pessoas são orientadas a contribuir com amor e aprendem que Deus ama ao que dá com alegria (II Cor. 9:7). (JORNAL SOMA, 2000, p.8).

Neste sentido, ainda se aplicam bem as seguintes palavras de Bourdieu:

O templo funciona, assim, objetivamente como uma espécie de banco, que não pode, no entanto, ser percebido ou pensado como tal, e até sob a condição de que não seja nunca visto como tal. A empresa religiosa é uma empresa com dimensões econômicas que não pode se confessar como tal e que funciona em uma espécie de

negação permanente de sua dimensão econômica.
(BOURDIEU, 1996, p.192)

Bourdieu (1996, p.96) assinala que com uma crise da liturgia e do campo em que atuam os clérigos, a sociedade passou a exigir um novo perfil de líder religioso: um bom “animador de auditório”, o cuidado gerencial de um administrador de empresas em relação ao marketing, facilidade de representação de um ator profissional e, principalmente, a eficiência de um mágico. Assim, ao contrário dos pastores pertencentes ao protestantismo histórico, caracterizados pelo preparo formal em teologia e pela retórica mais racionalizante, os profetas neopentecostais, demonstrando grande versatilidade no desenvolvimento de sua liderança, são vistos como homens de Deus dotados de poderes de cura, milagres e prodígios.

Enfatizando a teologia da prosperidade, os pregadores iurdianos não cansam de anunciar que “é dando (dinheiro) que se recebe”, destacando inclusive uma relação eqüitativa entre a quantia doada e a proporção do milagre desejado. O caminho de acesso a uma vida próspera e economicamente bem-sucedida, passa necessariamente pelo ato de ofertar. Nesse sentido, a Igreja opera de acordo com as regras do campo, promovendo modificações em relação ao protestantismo. Maria Isaura de Queiroz, quando aponta para um substrato religioso que configurou o catolicismo rural no Brasil, afirma que o culto dos santos, a festa da novena, as orações têm por objetivo assegurar a boa vontade dos seres sobrenaturais e “uma retribuição”. Desta forma, a relação religiosa básica entre os homens e o sobrenatural é a do “*ut des*, ou seja, dou para receber em troca” (QUEIROZ, 1973, p.94). É o princípio da reciprocidade e da troca, observado, por exemplo, no catolicismo folclórico, com suas promessas individuais ou coletivas aos santos. Vale notar que essa prática de oferecer algo para se obter o socorro divino, ou o pagamento pelos serviços do feiticeiro, é também um componente do repertório simbólico das crenças afro-brasileiras.

O protestantismo, quando de sua inserção no Brasil, trouxe consigo uma prática diferente: o chamado “evangelho da graça”, o qual pedia nada ou quase nada em troca. Aliás, preocupou-se mais em oferecer gratuitamente literaturas, serviços religiosos tais como educação, atendimento em hospitais e outros projetos de cunho social. Já a IURD, ao contrário, não rompe com as regras culturalmente estabelecidas no campo: enfatiza a oferta ou o sacrifício financeiro como mediação dos serviços religiosos que presta. Ao agir com essas regras do campo religioso brasileiro, pela denegação da alquimia da oferenda, o segmento iurdiano acaba se protegendo e se defendendo de acusações de

charlatanismo ou exploração financeira dos fiéis.

Mas a teologia da prosperidade, surgida inicialmente nos Estados Unidos, com pregadores e autores de auto-ajuda, e ganhar evidência nas práticas iurdianas, também modifica radicalmente um *habitus* católico: enquanto que para o catolicismo a ascese ou abstinência de bens é vista como preparação para salvação, na IURD se enfatiza o mundo, ou seja, ter bens é sinal ou prova da salvação alcançada. Sendo a miséria vista como sinônimo de atuação do Demônio na vida das pessoas e conseqüente sujeição ao pecado e ao mal; obter prosperidade e sucesso material representa estar mais próximo de Deus ou ser pertencente ao seu reino. Enfaticamente, os pastores proclamam que ao crente está destinado não apenas ter um bom emprego, mas tornar-se patrão ou empregador, ser rico e não pobre.

8 – Conversão do olhar para uma eficaz alquimia de apropriação e ressignificação

Sobre o processo de apropriação e assimilaridade de elementos culturais, Roger Chartier comenta que um dos elementos característicos dos campos culturais reside na sua relação mais forte, mais do que em outros campos, “do presente com um passado de longa duração” (2002, p.142). Esses campos culturais

caracterizam-se pela incorporação, em cada momento histórico, de sua própria história, a partir dos diversos tipos de relação que os criadores, os produtores estéticos ou intelectuais, num dado momento do tempo, têm com o passado do campo, disciplina ou prática. (CHARTIER, 2002, p.141)

Para a ocorrência desse processo de ressonância cultural são decisivos a orquestração do *habitus* - que permite uma conversão sem rupturas – e uma apropriação e ressignificação de ritos católicos e afro-brasileiros. Os discursos, as configurações conceituais e as práticas iurdianas consistem, pois, em *apropriações* de uma realidade simbólica social já existente, estruturas essas que “são historicamente produzidas pelas práticas articuladas (políticas, sociais, discursivas) que constroem as suas figuras” (CHARTIER, 1990, p.19).

Mais do que qualquer outro segmento evangélico, a IURD soube aproximar-se dos elementos culturais e operar a partir das respectivas regras dispostas no campo. Neste aspecto, vale citar as observações de um jornalista e líder da umbanda, na cidade do Rio de Janeiro, comentando, com um certo tom de espanto e de denúncia, as práticas de “apropriação” feitas pela Igreja Universal:

Paradoxalmente, essa igreja utiliza métodos e terminologias que pelo menos teoricamente são contrários a seus ensinamentos e convicções, fazendo uma adaptação, tentando dar uma roupagem a práticas que há muitos anos são usadas por religiões de cunho espiritualista que eles combatem (MACHADO *apud* RAMOS, 2003).

Mencionando especialmente as terças-feiras, em que se dá a reunião denominada “descarrego”, quando os pastores se vestem de branco e usam terminologias umbandistas, esse depoimento destaca ainda que “há pouco tempo, estavam distribuindo ‘sabão de arruda’ para tirar as coisas ruins do corpo e da alma”. A inovação é evidente até mesmo para o meio umbandista, “pois nunca eu tinha visto falar de ‘sabão de arruda’” - observa.

Nota-se que a IURD acaba se beneficiando de elementos que se propõe a combater: ao mesmo tempo em que se opõe veementemente às crenças afro-brasileiras, delas depende para a constituição de suas práticas, reeditando-as, inclusive, com outros nomes. No simbolismo empregado nos ritos iurdianos, há o uso de objetos típicos de cultura folclórica, tais como panos coloridos, chás de sete dias, galhos de arruda molhados em bacias cheias de água benta e sal aspergidos nos fiéis para que sejam libertos, o que indica uma apropriação desse universo de uma magia popular difusa, mas muito comum nos rituais de umbanda. O simbolismo do fogo também está presente numa relação com os rituais afro-brasileiros. A arruda às vezes é conduzida pelo fiel para captar o mal existente em casa e nos moradores, sendo depois levada de volta ao templo para ser queimada. Envelopes contendo dinheiro e os pedidos dos fiéis iurdianos escritos num papel também são levados para a “terra santa de Jerusalém”, onde são queimados ritualmente.

Nos ritos de encenação praticados, a emoção compartilhada se dá numa plenitude de sentido, num eixo “vertical” que estabelece contato com as potências sagradas. E vale considerar que o mito encontra-se imerso na história e também nas transformações inerentes à duração histórica, por isso, o seu sentido reside, antes de tudo, no seu desempenho no presente e se torna real e eficaz quando é recriado. Com isso, modifica-se a cada ocorrência, já que a forma, as circunstâncias e os agentes nunca são exatamente os mesmos – razões por que na IURD sofreram mutações.

Quando são analisados os dados estatísticos de filiação religiosa no Brasil, surge uma inevitável questão: por que a IURD escolheu o candomblé, a umbanda e o espiritismo como principais alvos de seu ataque, já que, considerando-se que, juntos –

segundo o Censo Demográfico do IBGE de 2000 – essas expressões religiosas somam apenas 1,7 da população, enquanto que o catolicismo representa, segundo estas mesmas fontes, 73% do cenário nacional? Esse combate às religiões afro-brasileiras parece operar, então, como uma estratégia às avessas, ou seja, objetiva-se tomar posse de um dos principais bens simbólicos para um grande segmento da população, que é a experiência do *transe religioso*, transformando-os em um valor interno do sistema iurdiano.

Há, pois, um capital simbólico de crenças mediúnicas constituídas no campo e a IURD empreendeu a conquista de um elemento importante desse valor cultural: o transe. Na configuração religiosa do país, o transe ocupa um papel histórico central na mediação entre os grupos étnicos e sociais portadores, a princípio, de diferentes patrimônios culturais que entraram em contato. Mircea Eliade (1994) utiliza o termo *xamã* para se referir ao mago ou ao feiticeiro que acredita, através do estado de transe, entrar em contato com seres sobrenaturais sejam eles as almas dos antepassados ou diferentes tipos de espíritos. Este é caso da maioria dos líderes espirituais indígenas.⁴ A maior parte do trabalho do xamã consiste em efetuar curas por meio do controle dos espíritos que provocam as doenças e, até mesmo, a morte. Durante o ritual de cura o pajé entra em transe ao receber o espírito. “É durante esse transe, enquanto está possuído pelo espírito, que o pajé cura” (LARAIA, 2005, p.9). Foi também por meio do transe que deuses africanos romperam suas linhagens e se “abrasileiraram” ao descerem nos corpos dos seus filhos na nova terra - negros, mestiços e, finalmente, brancos; ou que índios e escravos, na condição de divindades veneradas, puderam voltar à terra para a remissão das injustiças sociais e habitar os mais diferentes corpos na forma de caboclos e pretos-velhos. O pentecostalismo clássico, pela experiência do “batismo com o Espírito Santo” - evidenciado pela capacidade de se falar em “outras línguas” – reintroduziu no campo das religiões cristãs uma relação de proximidade do indivíduo com o sagrado, mediada pelo corpo em êxtase, que há muito vinha sendo combatida em virtude da proposta de conversão racional e desencantamento. A possibilidade de receber “na pele” o próprio espírito de Deus recupera a experiência extática no cristianismo, das devoções folclóricas mais próximas que descartam os intermediários e enfatizam o monoteísmo na figura do Espírito Santo. Daí a importância do episódio de pentecostes como mito bíblico legitimador desse movimento, nomeando-o, inclusive.

4 A palavra tupi-guarani que designa *xamã* significa *pai*, grafada em português como *pajé*.

Em relação ao transe religioso, observa-se, entretanto, que na operacionalização desses elementos a IURD promove uma ruptura com práticas do próprio pentecostalismo: as divindades da umbanda assumiram lugar na cosmogonia do culto, inclusive em detrimento do transe do próprio Espírito Santo. O ápice desse transe ocorre no momento das sessões de exorcismo, com aqueles que “manifestam” possessão por “espíritos malignos”, com os quais o líder fala diretamente entrevistando-os, num “diálogo do além”. Às vezes, o pastor não se contenta com a resposta e pergunta novamente ao demônio se ele é o espírito mais forte entre os inúmeros que estão ocupando aquele corpo. “Quem é o mais forte?” “Quem é o chefe?” - enfatiza. Nota-se que a língua utilizada para esta comunicação entre o mundo terreno e o mundo do “além”, neste caso, não é mais a “dos anjos”, e sim, a língua dos homens e de sua cultura, no vernáculo dos líderes e fiéis.

Dessa forma, a IURD pretende monopolizar a experiência do sagrado, vivenciada no próprio corpo, característica que tradicionalmente esteve sob o controle das religiões afro-brasileiras e do espiritismo. Com tal estratégia, o movimento iurdiano objetiva criar uma forma de atrair fiéis ávidos pela experiência com forte apelo mágico e extático, retirando fiéis daquelas expressões de fé, com a vantagem da legitimidade social conquistada pelo campo religioso cristão. Da apropriação de certos termos da linguagem, dos ritos, dos símbolos, produzem-se alquimias que se transformam em instrumentos de combate em favor da constituição e do monopólio do capital simbólico disposto no campo. Quando a Universal admitiu o transe, recriando-o de forma específica, cravando-o no centro de seu ritual mais elaborado, as entidades puderam irromper no seu universo religioso. Mais que o transitar de entidades, o que de fato transitou e adquiriu uma nova fórmula foi o próprio transe, conseguindo por meio de um processo de aculturação conjugar o pluralismo religioso do campo religioso brasileiro. Nesse sentido, a Igreja Universal combate aquilo que, em parte, ajudou a criar, e emblematicamente necessita que sobreviva aquilo que precisa combater.

Considerações finais

Como visto, anteriormente, o saber historiográfico contribui diretamente para uma análise mais aprofundada sobre elementos constitutivos e específicos do campo religioso brasileiro, evitando assim generalizações, superficialidades ou opiniões precipitadas. O campo religioso possui como uma de suas regras a existência de uma permanente mobilidade decorrente de um processo de apropriação e ressignificação, fato esse

responsável por constantes mutações nos diferentes grupos religiosos estabelecidos. Isto significa que estudo sobre movimentos religiosos implica em estar preparado para o novo e o inusitado, especialmente quando tais expressões atuam no palco de uma história regida pela temporalidade do presente, que tende, por essa razão, a estar mais suscetível a uma indeterminação, pois “a história dos deuses segue as flutuações históricas de seus seguidores” (BOURDIEU, 1999, 91).

É plausível afirmar que a IURD surgiu como um rompimento ao modelo de protestantismo que se quis averso ao elemento mágico, provando que as fronteiras estanques convencionalmente estabelecidas entre magia e religião possuem porosidades, pois são elementos imbricados. Dessa forma, é ali vivenciado um tipo de “magia protestante”, ou “magia evangélica”, num dinamismo eficiente que permite a magia e a instituição clerical agirem conjuntamente, complementando-se, inclusive. Ao combater as práticas católicas e afro-brasileiras, o segmento iurdiano, em aparente ambigüidade, repõe em seus rituais práticas que escandalizam os protestantes clássicos e desafiam a concorrência católico-romana, pois o campo religioso tem se tornado “um campo de manipulação simbólica mais amplo” (BOURDIEU, 1990, p.121) do que as fronteiras estabelecidas pela religião institucionalizada. Rompendo clichês, os líderes deste segmento tornaram-se *empresários individuais de salvação*, agentes de socorro e ajuda, conseguindo uma aproximação das massas, fundando uma igreja, com títulos, teologia e organização. Uma instituição, porém, que com capacidade mágica não permite a institucionalização da magia.

Finalizando, vale observar também que o surgimento da IURD coincide com um período de significativas transformações no campo da pesquisa historiográfica. Desse modo, a localização desse objeto em tal contexto torna-se bastante oportuna – dado o seu alcance social e cultural - para representar a necessidade de novas perspectivas conceituais e metodológicas para a abordagem do sagrado. Essa igreja não somente promove mutações no campo religioso como também ajuda a instigar um processo de movimento nos domínios do saber historiográfico. Nesse sentido, como uma nova e emblemática expressão religiosa no Brasil contemporâneo, a IURD contribui para que a própria historiografia brasileira reveja conceitos ou categorias de análise até então classicamente empregadas para a compreensão do elemento religioso. Tal reintrodução da dimensão histórica em categorias que, muitas vezes, têm sido tomadas como universais ou absolutas, cria revisões epistemológicas e possibilita que a historiografia

mantenha o dinamismo da mudança na mesma medida em que também mudam ou ampliam seus objetos, personagens e espectros espaço-temporais.

REFERÊNCIAS

Livros:

ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Paulinas, 1986.

BARZOTO, Valdir H. (org.). *Estudo da leitura*. Campinas: Mercado das Letras, 1999.

BENEDETTI, Luiz R. *Os santos nômades e o Deus estabelecido*. São Paulo: USP, 1981. 250 fl. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, 1981.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BITTENCOURT FILHO, José. In: SOUZA, Beatriz Muniz (org.). *Sociologia da religião no Brasil*. São Paulo: PUC/UMESP, 1998.

BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL, 1989.

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

_____. *Razões práticas*. Sobre a teoria da ação. Campinas: Papyrus, 1996.

_____. *Os usos sociais da ciência*. Por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Edunesp, 2004.

_____. *Esboço de auto-análise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. WACQUANT, L. J. D. *Réponses... Pour une anthropologie réflexive*. Tradução de Lucy Magalhães. Paris: Le Seuil, 1992.

_____. *A economia das trocas lingüísticas*. São Paulo: EDUSP, 1996.

_____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. *A produção da crença*. Contribuição para uma economia dos bens simbólicos. São Paulo: Zouk, 2002.

BONNEWITZ, Patrice. *Primeiras lições sobre a sociologia de Pierre Bourdieu*. Petrópolis: Vozes, 2003.

BURKE, Peter. *Sociologia e História*. Porto: Edições Afrontamento, 1980.

_____. *O que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Jorge ZAHAR Editor, 2004.

CAMPOS, Leonildo S.; GUTIÉRREZ, Benjamin (orgs.). *Na força do Espírito: os pentecostais na América Latina, um desafio às igrejas históricas.* São Paulo: AIPRAL/UMESP, 1996.

CAMPOS, Leonildo. S. *Teatro, templo e mercado.* Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. São Paulo/Petrópolis: Umesp/Vozes, 1997.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações.* Difel: Lisboa, 1990.

_____. *Práticas da leitura.* São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

_____. Pierre Bourdieu e a história. *Topoi*, Rio de Janeiro: URFJ, n. 4, 2002.

_____. *Leituras e leitores na França do Antigo Regime.* São Paulo: Edunesp, 2003.

DARNTON, Robert. *O beijo de Lamourette.* Mídia, cultura e revolução. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. A história da leitura. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas.* São Paulo: UNESP, 1992.

DELGADO, Lucila de A. N.; FERREIRA, Jorge (orgs.). *O Brasil republicano.* O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX. V. 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos.* Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *El chamanismo y las técnicas arcaicas de extasis.* México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

FRY, Peter; HOW, Gary Nigel. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. *Debate e crítica.* São Paulo: HUCITEC, n. 6, 1975.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas.* Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes.* O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GURIÊVITCH, Aaron. *A síntese histórica e a escola dos anais.* São Paulo: Perspectiva, 2003.

LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média.* Tempo, trabalho e cultura no ocidente. Lisboa: Editorial Estampa, 1980.

LOYOLA, Maria Andréa. *Pierre Bourdieu entrevistado por Maria Andréa Loyola.* Rio de Janeiro: Eduerj, 2002.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: os pentecostais estão mudando*. São Paulo: USP, 1995, 250 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

_____.; PIERUCCI, Antônio Flávio. O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 34, vov., 1991, p. 92-106.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Protestantes, pentecostais e ecumênicos*. O campo religioso e seus personagens. São Bernardo do Campo: UMESP, 1997.

MONTES, Maria Lucia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, L. M. (org.). *História da vida privada no Brasil 4*. Contrastes da intimidade contemporânea. São Paulo: Companhia da Letras, 2002.

OLIVEN, Rubem Georg. *Urbanização e mudança social no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1984.

PIERUCCI, A. F. *Magia*. São Paulo: PubliFolha, 2001.

QUEIROZ, Maria Isaura P. de. *O campesinato brasileiro*. Petrópolis/São Paulo: Vozes/Edunesp, 1973.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SANCHIS, Pierre. Para não dizer que não falei de sincretismo. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, n. 13, 1994, p. 4-11.

SCHMITT, Jean-Claude. Ritos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário temático do ocidente medieval*. Bauru: EDUSC, 2002.

SCHWARCZ, L. M. (org.). *História da vida privada no Brasil*. Contrastes da intimidade contemporânea. V. 4. São Paulo: Companhia da Letras, 2002.

TURNER, Victor. *O processo ritual*. Estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

WEBER, Max. *Economia de sociedade*. V.1. Brasília: UNB, 1991.

_____. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. *Apud* GERTH, H.; MILLS, C. (orgs.). *Ensaios de sociologia*. 5 ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.

Revistas:

CARTA CAPITAL, 03 set. 2008.

ECLÉSIA, ano V, n. 50, p. 11, jan. 2000.

ISTO É, São Paulo, 25 jan. 1995.

ISTO É SENHOR, São Paulo, 22 nov. 1989.

LARAIA, Roque de Barros. Religiões indígenas. *Revista USP*. Religiosidade no Brasil. São Paulo, n. 67, p. 9, set./nov., 2005.

VEJA, São Paulo, 2002, p.93.

VEJA, São Paulo, 03 jan. 1996.

VEJA, São Paulo, p. 40, 16 maio 1990.

VEJA, São Paulo, 14 nov. 1990.

Jornais:

BOAVENTURA, Luís Pereira. *O Paraná Evangélico*, Londrina – PR, p. 02, jun. 1980. Exemplar disponível no acervo do Centro de Documentação e Pesquisa em História - Faculdade Teológica Sul Americana, em Londrina – PR.

FOLHA DE LONDRINA, Londrina, 12 fev. 1976

FOLHA DE S. PAULO, São Paulo, 18 out. 1991.

FOLHA DE S. PAULO, São Paulo, 18 set. 2005, p. E1.

FOLHA UNIVERSAL, Rio de Janeiro, 15 out. 1995.

JORNAL SOMA, Goiânia – GO, ano 4, nº 9, dez., 2000.

JORNAL DO BRASIL, Rio de Janeiro, 18 dez. 1988.

JORNAL DA TARDE, São Paulo, 02 abr. 1991.

LESSA, Roberto Vicente Cruz Themudo, *Apud O Paraná Evangélico*, Londrina – PR, p. 3, jun. 1980. Exemplar disponível no acervo do Centro de Documentação e Pesquisa em História - Faculdade Teológica Sul Americana, em Londrina – PR.

Webgrafia / Magnéticos:

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. *Orações & rezas populares*. Texto disponível em: <http://www.planetanews.com>. Acesso em: 25 out. 2006.

GONDIM, Ricardo. In: <http://www.ricardogondim.com.br/artigos>. Acesso em: 27 jul. 2005.

D'ARAÚJO FILHO, Caio Fábio. Documento com cópia magnética disponível para pesquisa no acervo do Centro de Documentação e Pesquisa Histórica - CDPH, da Faculdade Teológica Sul Americana, em Londrina – PR, 1995.

MACHADO, Ricardo *apud* RAMOS, Ariovaldo. Conferência proferida no II CONGRESSO BRASILEIRO DE EVANGELIZAÇÃO, em 2003, na cidade de São Paulo. Material em CD-

ROM, disponível no acervo do Centro de Documentação e Pesquisa Histórica – CDPH, da Faculdade Teológica Sul Americana, em Londrina – PR., 2003.

Programa de rádio:

ENTREVISTA 107. Londrina, Rádio Universidade FM, 07 jul. 2006.