

Novas dinâmicas religiosas na configuração da contemporaneidade

A ufologia “científica” nos limites da religião

The “scientific” ufology in the limits of religion

Vitor de Lima Campanha¹
vitorlcampanha@gmail.com

Resumo: Em geral, ufólogos que se consideram “científicos” são aqueles que buscam comprovações sobre extraterrestres na Terra por meio de testemunhas e evidências. Paradoxalmente, são muito criticados pelas *hard sciences* pela falta de provas e hipóteses testáveis pelo método científico tradicional. A justificativa dos ufólogos costuma gerar em torno de um possível acobertamento de informações, além da impossibilidade de uma compreensão empírica perante fenômenos ainda desconhecidos da ciência atual. Tal entendimento poderia colocá-los em contato com quadro metaempírico mais geral de significados, como proposto por Hanegraaff para o entendimento das espiritualidades seculares. Assim, o objetivo deste trabalho é debater se essa ufologia “científica” retrata um modelo de espiritualidade contemporânea secularizada.

Palavras-chave: ufologia, ciência, religião

Abstract: Generally, ufologists who consider themselves “scientific” are those who seek evidence of extraterrestrials on Earth through witnesses and evidence. Paradoxically, they are criticized by the hard sciences for the lack of proofs and hypotheses testable by the traditional scientific method. The justification of ufologists usually refers to a possible cover-up of information, besides the impossibility of an empirical understanding of phenomena not yet known by the current science. This could put them in contact with a more general meta-empirical framework of meaning, as proposed by Hanegraaff for the understanding of secular spiritualities. Thus, the objective of this article is to debate if this “scientific” ufology portrays a model of secularized contemporary spirituality

Keywords: ufology, science, religion

Introdução

Desde os anos 1950, quando a mídia dos Estados Unidos passou a noticiar frequentemente supostos avistamentos e encontros da população daquele país com discos

¹ Mestre e doutorando em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR – UFJF).

voadores, as alegadas naves e seus tripulantes de outros mundos passaram a fazer parte do imaginário popular em todo o mundo (THOMPSON, 1993, p. 18). Desde então, o tema é recorrente na cultura pop, alimenta teorias conspiratórias e foi responsável por estimular o surgimento dos ufólogos, pesquisadores autodidatas que dizem tentar desvendar o fenômeno. Por outro lado, OVNI's e ET's passaram a fazer parte do repertório religioso de determinados movimentos, bem como da espiritualidade fluida e reflexivista da Nova Era.

Pretendo, nesse artigo, analisar mais detalhadamente o primeiro caso, dos ufólogos que afirmam investigar o fenômeno “cientificamente”. Em geral, eles costumam analisar supostas fotografias e vídeos de discos voadores, mapear prováveis evidências físicas de pousos de naves e, principalmente, reunir depoimentos de testemunhas, os quais consideram suas principais “provas”. Embora considerem a ufologia uma ciência, são constantemente criticados pelas *hard sciences*, devido à ausência real de objetos passíveis de análise pela ciência convencional. A falta de elementos empíricos colocaria, assim, os ufólogos mais próximos do domínio religioso do que do científico, que tanto almejam? Ainda que critiquem a presença da temática ufológica em movimentos religiosos e no pensamento espiritualizado, não poderiam, a partir de determinadas conceituações, enquadrarem-se nos limites da religião?

Místicos versus “Científicos”

Em geral, as pesquisas que analisam a relação entre ufologia e religião classificam os interessados em seres extraterrestres e discos voadores em dois grupos. O primeiro deles representaria uma ufologia mística, que considera esses seres como mentores, tutores da humanidade, “irmãos maiores” ou salvadores. Costumam articular a suposta presença e contato das entidades com ideias esotéricas, neo-esotéricas, típicas da Nova Era, que por vezes cristalizam-se em algum Novo Movimento Religioso – em estudos anglofônicos chamados “*ufo cults*” (LEWIS, 2000, p. 100). Costumam basear-se em revelações a partir de supostos contatos com os extraterrestres, que podem ocorrer de maneira mais ou menos material, desde as abduções por discos voadores – que já se tornaram parte da cultura pop devido aos filmes, livros e séries de TV – até métodos espiritualistas, como canalizações ou mensagens direcionadas telepaticamente a um determinado receptor ou grupo (VERONESE, 2006, p.58).

Um exemplo é o grupo de José Trigueirinho Netto, já abordado em trabalhos anteriores (CAMPANHA, 2014; CAMPANHA e CAMURÇA, 2016). Trigueirinho, como

ficou conhecido, afirmava ter sido contatado no final dos anos 80 por um extraterrestre encarnado como humano. O ser, que dizia fazer parte de uma “Hierarquia Intergaláctica”, o teria levado para um vale na Argentina, onde ocorreria um evento chamado pelo espiritualista de “transmutação monádica”, um processo de purificação espiritual, auxiliado pela presença de naves interplanetárias (TRIGUEIRINHO NETTO, 2008, p. 3-4). A partir de então, Trigueirinho funda comunidades alternativas rurais e escreve dezenas de livros contando sua história, explicando minúcias sobre os seres extraterrestres e suas naves e conclamando as pessoas à mudança de atitude com o objetivo de transformarem o planeta Terra para a Nova Era. No final dos anos 2000, Trigueirinho modificaria substancialmente sua cosmologia com elementos oriundos do catolicismo popular. Institucionaliza então uma ordem monástica, a Ordem Graça Misericórdia, em uma espécie de catolicismo popular *new age* baseado em preceitos ufológicos, esotéricos e comunicações por vidência com Maria, José, Jesus e outros santos (CAMPANHA e CAMURÇA, 2016, p. 63-64).

Dentro desse chave pode-se citar também o Movimento Raeliano Internacional. Seu líder, Rael – novo nome dado pelos extraterrestres ao francês Claude Vorilhon – foi contatado por seres que seriam os criadores da raça humana via manipulação genética. Rael afirma ter sido levado pelos “Elohim” ao seu planeta natal onde lhe teria sido revelada a verdadeira história da humanidade. Em torno de Rael, considerado profeta, o Movimento Raeliano se prepara para a volta dos criadores alienígenas à Terra (LEWIS, 2000, p. 249-250). Às referências religiosas, o movimento articula a ciência – não a tradicional, mas uma suposta ciência futura acessível apenas aos extraterrestres – sendo assim fortemente apoiado por referências ficcionais e midiáticas. Esse repertório cultural, imerso em elementos da modernidade, é a base de uma cosmologia que gira em torno de uma perspectiva de concretização do ficcional em real (MACHADO, 2006, p. 59).

Em contraposição aos grupos ufológicos místicos, esotéricos ou assumidamente religiosos, estão os autointitulados ufólogos, que se consideram estudiosos do suposto fenômeno dos discos voadores e extraterrestres, bem com suas visitas ao planeta Terra e contato com os humanos, pela via científica. Suas atividades baseiam-se em buscar provas e evidências empíricas por meio de fotos, documentos oficiais, análises, testemunhos etc. Investigadores autodidatas, por vezes organizam-se em eventos, palestras, e encontros. Também se reúnem em organizações civis e publicam divulgações de suas pesquisas.

O principal exemplo no Brasil é o Centro Brasileiro de Pesquisas de Discos Voadores² (CBPDV), fundado nos anos 80, cujos membros publicam desde a mesma época a Revista UFO, uma das mais antigas sobre o assunto, além de livros e documentários em vídeo. Outro período digno de nota da atividade ufológica no Brasil é a década de 90, especialmente a partir de 1996, quando teria ocorrido o suposto caso do ET de Varginha. A história de que um ser com aspecto bizarro teria sido encontrado na cidade do sul de Minas Gerais tornou-se assunto em todo o país, ganhando matérias e continuações nos meios de comunicação, em especial no programa Fantástico, da Rede Globo. A criatura teria sido avistada por três meninas, que à época concederam inúmeras entrevistas. Segundo um ufólogo da cidade, foram reunidos testemunhos de que se tratava de um extraterrestre, que o mesmo foi levado para instalações do exército pelos bombeiros da região e analisado por legistas e cientistas. O caso, entretanto, é até hoje negado pelas autoridades (CAMPANHA, 2011).

À procura de demarcar sua posição científica e contrapô-la àqueles que veem seres espaciais e suas naves com alguma conotação religiosa ou espiritualista, em algumas de suas publicações os ufólogos “científicos” atacam-nos com veemência. Grupos como o Trigueirinho são considerados “seitas” alienantes³, comandadas por charlatães com objetivos escusos. Mas, seriam os ufólogos tão científicos assim? Quais seus argumentos sobre essa cientificidade e quais as críticas que recebem por isso?

Ufologia e ciência

No final dos anos sessenta, Erich von Däniken (2000) lançava “Eram os Deuses Astronautas”. O livro tornou-se um *best-seller* e até hoje influencia o pensamento ufológico. Sua hipótese é de que os seres humanos na antiguidade conviveram com extraterrestres evoluídos, que teriam lhes ensinado arquitetura, engenharia, agronomia, entre outras ciências. Eles teriam sido considerados deuses, e as “provas” desse contato estariam em gravuras antigas – inclusive pinturas rupestres – e em textos da época, da Epopeia de Gilgamesh aos livros da Bíblia. Caberia aos pesquisadores do presente interpretar “corretamente” os textos, compreendendo que os mitos ali descritos seriam alegorias de fatos reais, mal compreendidos por falta de conhecimento técnico-científico dos povos da antiguidade.

² Disponível em: < <https://ufo.com.br/noticias/o-que-e-o-centro-brasileiro-de-pesquisas-de-discos-voadores-cbpdv-e-como-se-filiar/>>. Acesso em: 21 set. 2018.

³ Disponível em: <<http://www.ufo.com.br/artigos/trigueirinho-o-que-esta-por-tras-da-farsa>>. Acesso em: 13 jun. 2014.

Essa forma supostamente lógica e racional de compreensão da realidade seria, então, uma das características que confeririam à ufologia seu caráter científico: um locus privilegiado de análise de experiências subjetivas, às quais interpreta em uma chave técnico-científica objetiva (CARLOS, 2007, p. 26). Há ainda outros posicionamentos da ufologia em defesa de sua cientificidade. Um deles baseia-se na idoneidade dos pesquisadores. Além de questionarem lideranças e posicionamentos de viés mais religioso, como o caso de Trigueirinho e outros movimentos, ufólogos que não se atentam a rigores considerados científicos em suas pesquisas recebem também duras críticas. Outro embate travado pelo grupo da Revista UFO, por exemplo, é com o ufólogo Urandir Fernandes, que ficou conhecido nos anos 90 ao aparecer em programas televisivos alegando ser um paranormal que mantinha contato com extraterrestres e suas naves. Para os membros do CBPDV, as luzes que aparecem na fazenda de Urandir seriam apenas faróis e outros artifícios para ludibriar os visitantes⁴. Essa autoafirmação da ufologia, em contraposição àqueles considerados maus pesquisadores ou mesmo charlatães, teria assim a função de legitimá-la perante os críticos que a acusam de não ser uma ciência.

Ainda assim, representantes das *hard sciences* não parecem convencidos. Neil deGrasse Tyson é um desses críticos. O astrofísico, que já se tornou uma personalidade midiática após apresentar a série *Cosmos: A Spacetime Odyssey*, além de participar de séries de TV, frequentemente concede entrevistas criticando a ciência dos discos voadores. No fim de 2017, com a divulgação pelo jornal The New York Times⁵ de vídeos de um programa do governo dos Estados Unidos que pesquisaria objetos voadores não identificados, o cientista não se mostrou alarmado. Em entrevista à CNN⁶, comentou sobre a impossibilidade de se concluir algo sobre os objetos, que como o próprio nome informa, não tem identificação, não havendo nada que comprove se tratem de naves especiais pilotadas por alienígenas.

Mas, então, para os ufólogos, onde encontra-se esse ponto de passagem de objetos voadores sem identificação para naves interplanetárias tripuladas por extraterrestres? A resposta, segundo eles, estaria, em primeiro lugar, nas testemunhas:

Se quisermos mencionar uma prova absoluta e cabal, temos que pegar um disco-voador ou um ser extraterrestre, colocá-lo em cima de uma mesa de laboratório, chamar cientistas e mostrar a eles. Como isso ainda é utópico [...], nós vamos partir para outra linha de pensamento: engano de quem pensa que é difícil existir uma metodologia científica para verificar tais fenômenos quando não se têm evidências,

⁴ Disponível em: <[https://istoe.com.br/32096_OS+ETS+DE+URANDIR+/⁴](https://istoe.com.br/32096_OS+ETS+DE+URANDIR+/)>. Acesso em: 01 nov. 2018.

⁵ Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2017/12/16/us/politics/pentagon-program-ufo-harry-reid.html>> Acesso em: 01 nov. 2018.

⁶ Disponível em <<https://edition.cnn.com/2017/12/20/us/neil-degrasse-tyson-ufos-new-day-cnn-tv/index.html>> Acesso em: 01 nov. 2018

provas materiais, um pedaço de disco-voador para analisar [...]. A Ciência realmente precisa experimentar, tocar o fenômeno e o reproduzir. Mas antes disso, existem passos que são altamente convincentes na aceitação de um fenômeno [...]. Temos provas testemunhais, circunstanciais, documentais, materiais, evidenciais - e a prova testemunhal é importantíssima. É a prova testemunhal que nos permite chegar ao ponto em que chegamos (UFO ESPECIAL, 1996, p. 32-33 apud CARLOS, 2007, p. 81-82).

As testemunhas são, de fato, o argumento mais acionado pelos ufólogos para assegurarem a veracidade de suas pesquisas. O próprio “caso do ET de Varginha”, como ficou conhecido em todo o país, tem sua narrativa composta pelos ufólogos com base em testemunhos: das meninas que supostamente teriam encontrado o ser até militares e profissionais de saúde que, sob anonimato, concederam entrevistas confirmando o incidente (CAMPANHA, 2011). Assim, uma história que até hoje povoa o imaginário dos habitantes da região, tendo inclusive influenciado e modificado a cultura local (DUARTE, 2009), baseia-se em testemunhos, sem provas materiais contundentes. Mas, então, por que tais provas não são encontradas? Duas questões costumam ser evocadas pelos ufólogos para elucidar essa questão. A primeira é o acobertamento de informações por parte dos governantes. Segundo essa perspectiva, os governos teriam conhecimento dos extraterrestres e discos voadores. Sua negação do possível fato, entretanto, tentaria desde o início evitar o pânico entre a população, enquanto testam e utilizam a tecnologia extraterrestre encontrada na Terra, segundo os ufólogos, depois de acidentes com discos voadores (PETIT, 2004, *online*). Dessa forma, portanto, as provas estariam ocultas do público e, conseqüentemente, também dos ufólogos. Outro argumento bastante utilizado é o da discrepância tecnológica entre os seres humanos e extraterrestres. Como a tecnologia dos visitantes do espaço seria infinitamente superior à nossa, muitos dos fenômenos provocados por eles nos seriam incompreensíveis. Alguns ufólogos buscam, por meio de comparações e alusões a teorias científicas, uma compreensão dos fenômenos relatados pelas testemunhas, como nas conhecidas abduções onde pessoas são transportadas de suas casas para discos voadores:

O abduzido é então conduzido pelo alienígena para dentro da bola de luz. Todas as pessoas que permaneceram despertas durante tais acontecimentos relatam que, uma vez envoltas pela luz, começam a flutuar. Contam ainda que, uma vez dentro da bola de luz, atravessam janelas e portas que se encontram fechadas ou passam através de paredes e telhados. Mas se acreditamos em tais depoimentos, temos que entender como tais situações são possíveis, uma vez que, de acordo com o Princípio da Impenetrabilidade de Newton, “dois corpos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço ao mesmo tempo”. [...] Essa estranha maneira de se “passear” por dentro de corpos sólidos há muito é procurada por nossos cientistas. Teoricamente, a possibilidade de se alcançar tal feito é explicada e pode ser entendida por intermédio da física quântica. Contudo, ainda carecemos dos meios científicos e tecnológicos que nos permitam concretizar essa proeza (MATOS, 2018, *online*).

Embora afirme e busque demonstrar-se uma disciplina científica, a ufologia esbarra, assim, segundo seus críticos, no problema das provas materiais concretas que pudessem ser analisadas pelo método científico convencional. Mas se, por esse ponto de vista, ela não poderia ser considerada uma ciência, o que seria? Estaria a ufologia nos limites da religião, trafegando próxima ao domínio de uma espiritualidade secularizada?

Nos limites da religião

Ao analisar as religiões e espiritualidades contemporâneas, em especial os arranjos que compõem o movimento Nova Era, Hanegraaff (1999, p. 122-123) propõe uma diferenciação entre a religião como um conceito mais geral, uma religião específica e as espiritualidades. A religião, para o autor, seria um sistema simbólico que oferece possibilidade de contato, por meio do ritual, entre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significado, tendo assim influência no cotidiano e nas ações humanas. Quando esse sistema simbólico se converte em uma instituição social formal, tem-se uma religião específica, por meio da qual o indivíduo ainda liga sua vida ao quadro metaempírico de significado. Já a espiritualidade teria um caráter mais fluido e, principalmente, individual. Quando a prática humana mantém o contato com o quadro metaempírico mais geral de significados sem o intermédio de uma estrutura institucional, via manipulação – e frequentes rearranjos – individuais, tem-se uma espiritualidade⁷.

Ainda de acordo com o historiador, imagens e histórias, ou seja, símbolos e mitos, seriam os responsáveis por, não necessariamente em um nível literal, contribuir para a preservação de determinadas comunidades religiosas. Essas imagens e histórias, mais do que elaborações teológicas, fariam também a ligação com o quadro metaempírico mais geral de significado. A questão importante para o presente estudo é que, assim como o próprio Hanegraaff (1999, p. 124) comenta, essas imagens e símbolos têm a mesma função em contextos não religiosos, como na sociedade secular contemporânea. Um exemplo citado é a mecânica quântica, teoria complexa e técnica que torna-se uma imagem que simbolicamente contrapõe-se a uma visão de mundo mecanicista. Popularizada, essa imagem demonstraria como a sociedade contemporânea não se baseia tanto na racionalidade e na ciência, mas sim em *mitologias de ciências* como sistema coletivo básico.

⁷ Tais conceitos, expostos por Hanegraaff (1999), destinam-se no artigo citado ao estudo das espiritualidades Nova Era. Sob essa perspectiva conceitual, a Nova Era seria um movimento religioso, mas não uma religião em si, a não ser quando grupos de inspiração Nova Era se organizam institucionalmente criando um “culto” Nova Era – ou Novo Movimento Religioso.

Evidentemente, é importante lembrar que, tanto em movimentos religiosos mais institucionalizados quanto na espiritualidade individual, essa mitologia científica, ancorada nas descobertas científicas, ganha uma dimensão religiosa, metafísica. As próprias metáforas retiradas das teorias da física quântica são um exemplo interessante. Esses conceitos aplicáveis à realidade subatômica são, de forma recorrente, retirados de seus contextos originais e reinterpretados como aplicáveis à vida cotidiana, traduzindo-se como uma suposta evidência da possibilidade de modificação da realidade pela força do pensamento. Em outros momentos, a teoria é mobilizada como base científica de terapias alternativas, ainda que não se tratem de técnicas comprovadas pela ciência convencional, como a apometria (GUERRIERO, 2014, p. 905-908). Chevalier (1986, p. 206-215) classifica essas atividades como paraciências. Embora sejam rejeitadas pela ciência oficial, reivindicam esse status e buscam legitimidade pela ciência tradicional. Elas englobariam diversas expressões, como parapsicologia, radiestesia, bioritmo, geobiologia, geodinâmica etc. As práticas e terapias são, inclusive, ensinadas em moldes que remetem às instituições de ensino, com cursos, *workshops* e diplomas através dos quais se atribui títulos de especialistas aos participantes.

Sob essa perspectiva, a ufologia poderia também ser considerada uma paraciência. Assim como os exemplos anteriores, ela se utiliza das mitologias de ciências não com intenção assumidamente religiosa, mas científica: trata-se, então, do uso de imagens de uma mitologia científica dentro de um campo que busca afirmar-se como científico. Indo além: se não há dados empíricos verificáveis e comprováveis, sendo os relatos de testemunhos as principais evidências da ufologia, ela refere-se não a um quadro de significado empírico, mas metaempírico. No já citado trecho sobre as estranhas propriedades de penetrabilidade da matéria densa, referente às explicações sobre as abduções alienígenas (MATOS, 2018, *online*), justamente a física quântica é mobilizada pelo ufólogo como explicação; não uma explicação cientificamente comprovada, mas uma possível explicação futura. Assume-se a impossibilidade de comprovação científica, substituída, conseqüentemente, por um futuro fantástico, uma mitologia de ciências, relacionada a um quadro metaempírico geral de significados.

Conclusão

O caso citado nesse artigo, representado pelos ufólogos, não se trata de fato de uma religião – e muito menos os próprios atores envolvidos se caracterizam, em nenhuma hipótese, sob rótulo de religiosos. Pelo contrário, fazem duras críticas a todos os grupos e

indivíduos que recorrem à temática dos seres extraterrestres e discos voadores como componentes de crenças religiosas ou místicas. Porém, uma vez que referem-se a um mundo imaginado, não comprovado – pelo menos pelos moldes tradicionais da ciência – afastam-se da empiria científica que tanto buscam e aproximam-se de um quadro metaempírico de significados, baseado não na ciência convencional, mas em uma mitologia de ciências.

Prosseguir observando o pensamento e as produções dos grupos de ufólogos que se consideram científicos, portanto, é de suma importância, em especial com relação aos estudos sobre os limites entre o religioso e não religioso na sociedade contemporânea. Como proposta para posteriores investigações estão conceitos como o de religiosidades seculares (PIETTE, 1993), bem como um aprofundamento na utilização das mitologias de ciências tanto por grupos assumidamente religiosos quanto os que buscam se destacar destes.

Por fim, outra frente possível é analisar como os mesmos debatem o próprio sentido do que é religioso ou científico. Essa perspectiva se aproxima da antropologia simétrica proposta pelo antropólogo francês Bruno Latour, segundo o qual diferentes grupos fazem sua própria sociologia ao se oporem entre si, cabendo ao pesquisador analisar as controvérsias (LATOUR, 2012, p.56). Trata-se de uma análise que pode ser interessante no caso dos ufólogos “científicos”, que frequentemente se opõem aos “místicos”, além de travarem seus próprios embates críticos com as ciências convencionais.

Referências bibliográficas

- CAMPANHA, Vitor L. Culto espacial à brasileira: aspectos comparativos entre a cosmologia de crentes em OVNI dos Estados Unidos e as obras de Trigueirinho. In: **27º Congresso Internacional da Soter: espiritualidades e dinâmicas sociais: memória e perspectivas**, 2014, Belo Horizonte. Anais do 27º Congresso Internacional da SOTER, p. 2265-2274, 2014.
- _____. O Caso do ET de Varginha - Um Estudo sobre Formações Discursivas em Telejornalismo. In: **IX Encontro Regional de Comunicação**, 2011, Juiz de Fora. Anais do Encontro Regional, 2011.
- _____; CAMURÇA, Marcelo Ayres. Da Ufologia ao Catolicismo New Age: O caso de Trigueirinho e a Ordem Graça Misericórdia. **REVER** – Revista de Estudos da Religião, [S.l.], v. 16, n. 3, p. 40-65, dez. 2016. ISSN 1677-1222. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/31181>>. Acesso em: 27 ago. 2018.
- DUARTE, Mario Ribeiro. **A narrativa sobre o “ET de Varginha” e sua relação no processo de modernização sócio-cultural da cidade**. 2009. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Vale do Rio Verde, Três Corações, 2009.
- GUERRIERO, S. Até onde vai a religião. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 902-931, 2014.
- HANEGRAAFF, Wouter J. New Age spiritualities as secular religion: a historian’s perspective. **Social Compass**, 46(2), p. 145–160, 1999.

- LATOUR, Bruno. **Reagregando o social**: uma introdução à teoria do Ator-Rede. Bauru: EDUSC, 2012.
- LEWIS, James R. **UFOs and popular culture**: an encyclopedia of contemporary myth. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2000.
- MACHADO, Carly Barboza. **“Imagine se tudo isso for verdade”**: o movimento Raeliano entre verdades, ficções e religiões da modernidade. 2006. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.
- PIETTE, Albert. **Les religiosités séculières**. Paris: Universitaires de France, 1993.
- PETIT, Marco Antonio. Acobertamento ufológico. **Revista UFO**, 2004. Disponível em: <<https://ufo.com.br/artigos/acobertamento-ufologico.html>>. Acesso em: 20 out. 2018.
- THOMPSON, Keith. **Anjos e extraterrestres**: OVNIs e a imaginação mítica. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- TRIGUEIRINHO NETTO, José. **Um chamado especial**: antologia das obras de Trigueirinho. 4. ed. São Paulo: Pensamento, 2008.
- VERONESE, Michelle. **Deuses de outros mundos**: o culto a discos voadores e extraterrestres. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.
- VON DÄNIKEN, E. **Eram os Deuses astronautas?** São Paulo: Melhoramentos, 2000.

Evangélicos, mídias e territórios (inter)denominacionais: três faces de um fenômeno religioso multifacético e em expansão no Brasil

Evangelicals, medium and interdenominational territories: three faces of a growing religious phenomenon in Brazil

Diogo da Silva Cardoso⁸
ecomunitario.rj@gmail.com

Resumo: A proposta deste artigo é contribuir para o entendimento do campo evangélico brasileiro a partir da sua diversidade, plasticidade e territorialidade difusa, ora apresentando tendências e contornos seculares ora abraçando determinados temas e posturas que remetem a um fundamentalismo de base calvinista/norte-americana. Sob uma análise qualitativa e um pano de fundo teórico-epistêmico tetramodal, podemos traçar alguns panoramas desse vasto campo religioso que, com o uso estratégico das mídias, atingiu seu ápice no fim dos anos 90 e na primeira década de 2000 com o fenômeno do televangelismo e de outras atividades de grande audiência (rádio, revista, mídias digitais), potencializando seus templos, seminários, congressos, eventos, gravadoras musicais e outros dispositivos confessionais e de ação missionária.

Palavras-chave: Evangélicos, mídias, lideranças religiosas, territorialidade do sagrado, igrejas emergentes.

Abstract: The purpose of this article is to contribute to the understanding of the Brazilian evangelical field, based on its diversity, plasticity and diffused territoriality, presenting trends and secular contours and embracing certain themes and positions that refer to a Calvinist/North American fundamentalism. Under a qualitative analysis and a tetramodal theoretical-epistemic background, we can trace some panoramas of this vast religious field which, with the strategic use of the media, reached its apex in the late 1990s and in the first decade of 2000 with the phenomenon of televangelism (radio, magazine, digital media), making it more visible its temples, seminars, congresses, events, musical recordings and other confessional and missionary activities.

Keywords: Evangelicals, media, religious leaderships, sacred territoriality, emerging churches.

Introdução

Presencia-se no campo evangélico brasileiro uma gama razoável de mudanças linguísticas, comportamentais e eclesiológicas em alguns segmentos que a configuram, especialmente os compostos por jovens de diferentes áreas de produção intelectual e cultural (acadêmica, mídias, música, empreendedorismo, gestão pública, ativismo social). De certo, são mudanças que remetem ao cenário pós-90 no Brasil e ao contexto de brusca influência de instituições e personalidades evangélicas internacionais (de cultura e língua anglo-saxã, é

¹ Doutor em Geografia pela UFRJ. Bacharel e licenciado em Geografia pela UFF. Tecnólogo em Gestão Pública pela Ulbra. Articulador de projetos culturais, técnico em arqueologia e educador patrimonial. Estágio pós-doutoral em Geografia no PPGG/UFRJ (2015-2019), com bolsa PNPd/Capes. Professor *ad hoc* em cursos de especialização da Feuc e ABGC/Ucam.

importante destacar) que, paulatinamente, tem afetado e modelado o campo evangélico e, de forma expressiva e inusitada, todo o tecido social brasileiro. Esta última afirmação, a despeito do caráter mais hipotético do que comprobatório que apresenta, atesta os rumores sobre a influência massiva dos evangélicos na guinada atual da sociedade brasileira em direção a valores e atitudes outras daquelas emanadas do catolicismo (Benedetti, 2000); e das lógicas coletivista/corporativista (Sampaio, 1997) e patriarcal/estamental (Fernandes, 1975) que moldaram a formação social brasileira até o século XX, com fulgentes reverberações no período atual.

No Brasil, já existe uma literatura considerável sobre a inserção dos evangélicos na esfera política. Desde a redemocratização do Brasil, lideranças evangélicas se organizaram para ocupar altos postos nas três esferas de governo e no legislativo. Parte dessa mobilização é analisada a partir da trajetória desses líderes carismáticos e visionários, como as mudanças, algumas latentes e outras evidentes, no âmbito das organizações e nos círculos de convivência e de entretenimento criados por/para eles. O objetivo, bem na esteira do proselitismo/fundamentalismo de cariz norte-americano, é criar espaços paralelos ao universo caótico, mundano, antropofágico e sincretizador da sociedade brasileira.

O campo evangélico é um complexo heterogêneo e multifacético de segmentos, microgrupos, eventos e nichos doutrinários/teológicos/intelectuais, cujos contornos são cada vez mais borrados, impossíveis de serem cartografados com aquela precisão almejada pelo estruturalismo, funcionalismo e outras epistemes positivistas. Tal diversidade, impetuosidade e plasticidade desse grupo religioso teve como resultado o alastramento das suas fronteiras, atingindo os mais diversos domínios sociais e rincões deste país.

Em geral, a literatura sobre o campo evangélico apresenta alguns vícios de abordagem, sendo alguns diretamente relacionados a estereótipos e preconceitos direcionados a esse campo, e, no extremo, a afirmações veementes que deixam transparecer a cosmovisão religiosa e/ou a orientação política paradoxal ou avessa desses autores. Não à toa, presencia-se nos estudos e pesquisas sobre o complexo cenário neopentecostal, a crítica ora latente ora radical dos seus mecanismos de reprodução institucional e de captação de fiéis. Essa mesma crítica costuma não ser feita, por exemplo, às denominações evangélicas tradicionais e pentecostais e outros ramos cristãos que, a despeito do discurso e dos atos mais comedidos, seguem uma estratégia social e territorial em alguns pontos comparável à dos neopentecostais.

No que tange ao uso das mídias para alavancar práticas religiosas, os evangélicos são uma referência no universo religioso dado que possuem uma postura engajada e duradoura já verificada desde o fim dos anos 80 e que fora ganhando musculatura nos anos seguintes.

Atingiu o seu ápice na década de 2000 com a consolidação do fenômeno do televangelismo e, nos últimos dez anos, dos canais digitais de grande disputa de audiência (*likes*), como Youtube, Twitter e Instagram.

Um fator que se acentuou nas últimas décadas e consolida o atual “estado” de coisas da mídia evangélica brasileira foi a aquisição de grupos midiáticos (Grupo Record, Rede Internacional de Televisão) e o investimentos em mais programas e atividades, tendo em vista dois objetivos: 1) manter a audiência e visibilidade para manter fiéis e conquistar novos públicos; 2) ampliar o marketing “pessoal” e institucional; 3) alastrar o poder político e territorial da entidade associada ao líder carismático⁹.

Para clarificar as dinâmicas que cercam essa profusão de iniciativas midiáticas evangélicas, há de se somar à análise três pontos de igual relevância: 1- o acesso aos dispositivos tecnológicos e às estruturas de mídia convencionais (televisão, rádio, outdoors), complementando ou não a atuação na internet;

2- os resultados territoriais concretos provenientes da produção/exposição midiática, com o estabelecimento de novos templos, agências da comunicação, festivais e círculos de influência em áreas anteriormente não atingidos por tal grupo/líder;

3- as falas discordantes, ora mansas ora embravecidas, ora amotinadas ora dispostas a negociar, que criticam os excessos da cultura evangélica e sua tendência midiaticizante, um fenômeno que, segundo esses líderes dissidentes, estaria levando à “banalização do Evangelho” e à sobreposição de interesses que extrapolam a atividade religiosa em si.

Sobre esse último ponto, incluo num mesmo pacote diferentes segmentos (“desigrejados”, “sem-igreja”, “indignados”, emergentes)¹⁰ conectados essencialmente em rede, tendo as mídias sociais como sua principal ferramenta de apoio à atividade religiosa e à propagação de ideias, valores, eventos etc. Será tratado com mais detalhes no próximo capítulo.

⁹ O pastor Silas Malafaia e sua Associação Vitória em Cristo (AVEC) é um dos maiores exemplos de como os líderes carismáticos evangélicos conseguiram, alavancar seus projetos e empreendimentos, servindo como porta-vozes da onda evangélica que está transformando o cenário religioso em todos os cantos do país. Ver: <<https://bit.ly/2QusSzf>>. Acesso em: 29 ago. 2018.

¹⁰ Trata-se de um rótulo, criado por lideranças evangélicas influentes, para definir as pessoas que não frequentam um culto ou participam das atividades e da convivência em uma denominação. Anteriormente, as palavras “desviado”, “perdido” e “transgressor”, “rebelião” foram as alcunhas mais comuns para se referir à situação religiosa dessas pessoas, porém, em tempos recentes, estabeleceu-se o termo “desigrejado” como uma tentativa de categorizar e unificar o discurso das lideranças, gestores e missionários evangélicos sobre as motivações que levaram ao crescimento desse segmento de dissidentes. No catolicismo, a existência de uma massa de indivíduos não praticantes (termo informal, isto é, sem *status* sociológico) é plenamente reconhecida pelas lideranças católicas e foi, durante décadas, alvo de duras críticas e atos condenatórios. No entanto, o perfil do católico não praticante é diferente do evangélico não praticante, fato este ainda não abordado de fato pelos cientistas, restando ler as impressões e opiniões emitidas pelos intelectuais não acadêmicos.

A difusão do cristianismo evangélico no Brasil tem que ser analisada à luz das mudanças culturais que redefiniram as perspectivas de sagrado e profano, a relevância dos templos na vida individual e comunitária, e o engajamento frene aos problemas socioestruturais da sociedade. No que tange aos processos de secularização e de laicização que o país vive atualmente, principalmente no âmbito das instituições públicas, estes não são isentos de julgamentos negativos tanto pelos católicos¹¹ como pelas frentes evangélicas proselitistas e fundamentalistas¹².

O meio evangélico é uma usina de produção de sites e materiais (livros, revistas, congressos) que fazem uma crítica contumaz à secularização e seus efeitos nas instâncias tradicionais ordenadoras da vida social (família e escola, principalmente). Os evangélicos atentos a uma agenda conservadora, em geral, apoiam a narrativa que atrela a secularização e o laicismo à origem de alguns problemas graves da sociedade, tais como drogas, promiscuidade (homos)sexual, avanço do ateísmo e da pauta evolucionista nas escolas e universidades etc. Assim como o catolicismo, há entre os evangélicos aqueles que se opõem a tais esquemas reducionistas, sendo essas pessoas, em geral, ligadas a movimentos progressistas/socialistas e intelectuais.

Seguindo, então, essa linha de pensamento e de aferição empírica – intimamente relacionadas com a consolidação das mídias digitais e das mudanças culturais e eclesiásticas que fomentam novos arranjos sociabilísticos, comunitários e territoriais no campo evangélico e suas dissidências –, iniciarei o próximo tópico.

1. O campo evangélico e seus arranjos espaciais e midiáticos

Os evangélicos se transformaram num megassegmento no Brasil. Trata-se de uma vertente tão diferenciada do cristianismo não-católico e não-ortodoxo ao passo que o substantivo ou adjetivo “protestante” encontra pouca serventia nos estratos populares e, de forma surpreendente, mesmo entre os líderes, missionários e agentes midiáticos. Há um grupo de teólogos e cientistas vinculados a igrejas evangélicas que tentam “resgatar”, no plano

¹¹ Há editoras (Cléofas, Paulinas) e associações culturais (Montfort) católicas que se opõem ferrenhamente ao processo da secularização e seus efeitos na atual ordem global, sendo diametralmente oposto aos anseios do Vaticano. Esse mesmo receio não se verifica, ao menos aparentemente, na vertente oriental do catolicismo (igrejas de tradição litúrgica bizantina, alexandrina, maronita e outros), mantendo-se livre dessa neurose coletiva que acomete o Ocidente cristão. A Montfort publica regularmente textos criticando a secularização e o laicismo, como em: <<https://bit.ly/2EljY5O>>. Acesso em: 14 out. 2018.

¹² Exemplo: <<https://bit.ly/2Eixxmk>>. Acesso em: 14 out. 2018.

ideológico, claro, tal vínculo¹³ (Paiva, 2015; Mendonça, 2005). Não há um senso de continuidade histórica entre o protestantismo convencional e a base evangélica brasileira, sendo esta majoritariamente edificada sob os auspícios das instituições e missionários norte-americanos (Mafra, 2001).

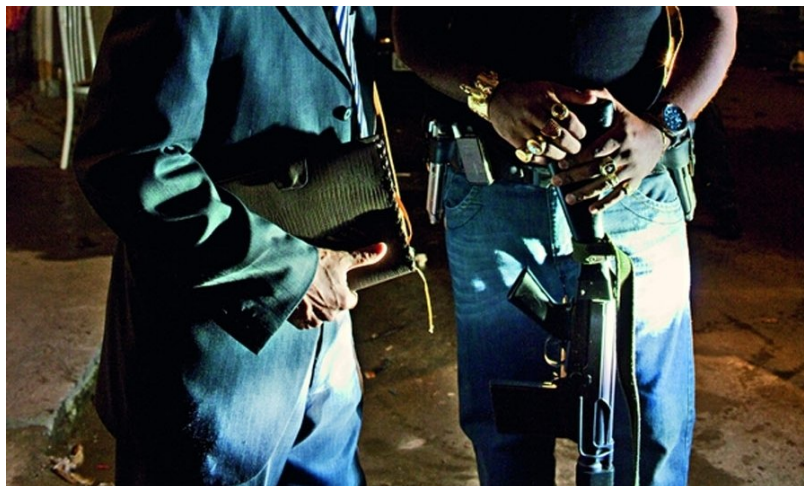
Uma curiosidade: no contexto brasileiro, protestantismo tradicionalmente remete às primeiras igrejas de missão (presbiterianos, metodistas, congregacional, luteranos, anglicanos), enquanto o conceito evangélico é um conceito mais amplo que abarca uma infinidade de instituições, nichos sociabilísticos e movimentos de grande dinamismo e plasticidade (Cunha, 2017; Almeida, 2016; Costa, 2015)

Trata-se de um segmento múltiplo, plástico e volátil, por vezes borrado em suas fronteiras intra e intereclesiais. Num primeiro momento, essas mudanças se concentraram nas grandes cidades, mas paulatinamente abriu ramificações em cidades médias e distritos rurais. As comunidades virtuais e os meios de comunicação de massa cumpriram o papel missional de difundir o movimento, avançando nas brechas territoriais e sociais deixadas pelo catolicismo e outras religiosidades tradicionais. As favelas são o maior exemplo do movimento dos evangélicos em direção às periferias urbanas.

Esse fenômeno já foi alvo de pesquisas (Caires, Júnior, & Matta, 2017; Cardoso, 2013; Cunha, 2014, 2009) que visam elucidar as condições pelas quais os evangélicos, com sua cultura peculiar, conseguem ser incorporadas no cotidiano de um espaço social e estruturalmente precário, opaco (Santos, 2001) que, a princípio, foi erguido a partir de religiosidades e fazeres culturais marginais, dissonantes da base religiosa hegemônica.

Imagem 1: Imagem que expõe a relação ambígua dos evangélicos com traficantes nas favelas cariocas.

Fonte: <<https://bit.ly/2KcssKN>>.



¹³ De forma criativa, o historiador Lucas Gesta vem trabalhando com uma comunicação visual e conteúdo diversificado sobre os cristianismos ortodoxos e o protestantismo tradicional, atraindo lideranças e o público leigo de diferentes segmentos cristãos. Recentemente, construiu um site personalizado: <<https://bit.ly/2Rvyk5f>>. Acesso em: 02 out. 2018.

Ao falar em plasticidade, dinamismo e ações difusas, os evangélicos brasileiros colocam um contraste quase automático em relação ao universo católico, com suas práticas mais tradicionais, ritualísticas, enraizadas e submetidos ao crivo do Vaticano. Sobre o Catolicismo, Mario Benedetti, estudioso famoso do catolicismo brasileiro (Benedetti, 2000), afirma em uma entrevista que:

O catolicismo, no Brasil, sofre as consequências da mudança social acelerada. Mudança caracterizada, no caso religioso, pelo pluralismo religioso. O aumento crescente de grupos religiosos que oferecem toda sorte de soluções para problemas da desigualdade social violenta pode levar a Igreja a cair na mesma tentação. Mais a tentação de embarcar no catolicismo midiático, um meio de atuar que atinge os que já são fiéis, altamente oneroso do ponto de vista financeiro. Ao invés de concentrar esforços numa emissora de qualidade, que tenha credibilidade, investem-se recursos em canais que acabam disputando, entre si, na transmissão de uma mensagem que, no limite, pouco contribui para dar solidez ao testemunho da fé no mundo urbano. A tentação de cair numa religiosidade intimista, de cunho emocional, somada à rigidez moral e ao devocionismo (Benedetti, 2009).

Revisitando o debate que emergiu na sua tese de doutorado (Cunha, 2004), Magali Cunha avalia a intensificação do uso das mídias sociais pelos evangélicos e seus rebatimentos nas esferas pública e intraeclesial:

Quando pensamos nas mídias sociais, a infinidade de articulações e espaços é nítida. Igrejas e grupos cristãos perceberam que as mídias podem não apenas apresentar o Evangelho e dar visibilidade, mas podem articular, promover socialidade, firmar comunidade. Isto passou a dar novo caráter para a relação das igrejas com as mídias. [...] A socialidade promovida pelas mídias digitais facilita a socialidade cristã e a evangelização.

[...] Outro elemento que se destaca neste processo de “ocupação cristã das mídias digitais” é o espaço conquistado pelos desvinculados do ponto de vista eclesial – os chamados sem-igreja ou desigrejados. Pessoas que professam a fé cristã e que por alguma razão decidiram pela desvinculação institucional, mas desejam continuar partilhando da fé em comunidade e expressando publicamente reflexões, ideias, experiências, opiniões. Se isso já acontecia no nível presencial com as comunidades alternativas que sempre existiram, com as mídias digitais foi ampliada a possibilidade de encontro e interação dessas pessoas, com a formação de comunidades virtuais (Mafra, 2017).

A afinidade das duas grandes coletividades cristãs no Brasil (catolicismo e evangélicos) com as mídias, a política institucional e outras redes influentes, tem colocado um peso enorme na ideia de que a secularização tem sido bem-sucedida entre elas. Com esse relacionamento estreito, são constantemente incitadas e interpeladas a se aliarem em agenciamentos e situações concretas – protocolares ou de mobilização social difusa – que tencionam por mudanças socioestruturais ou a manutenção da ordem social. No âmbito da

religião, a segunda opção aqui dada costuma ser a que está na ordem do dia das pesquisas e reflexões sobre o universo religioso.

Contudo, nos dias atuais, a hegemonia das lideranças, das instituições eclesiais e do movimento interdenominacional evangélico tem sido cada vez mais relativizada ou contestada pelos múltiplos agentes que espiralam por dentro ou nas bordas desse campo. E as mídias são a argamassa que faz essa espiral se mover em todas as direções, sem códigos de ação pré-definidos.

Imagem 2: Edir Macedo é um dos maiores representantes do neopentecostalismo brasileiro e do uso da televisão como canal para propagar sua instituição e dar visibilidade aos seguidores



Fonte: <<https://bit.ly/2JJ2SO9>>.

No campo das juventudes evangélicas, o “espiralamento” é ainda mais dinâmico e aleatório, sem possibilidade de estereótipos fáceis ou de delimitar as fronteiras entre os segmentos e grupamentos que o conforma. Esse cenário levou Regina Novaes (2004), há algum tempo, a falar dos “ventos secularizantes” que sopram nessa juventude religiosa múltipla e cambiante, permeando sua cultura e os códigos de ação em diferentes contextos sociais (família, comunidade religiosa, rede de amigos).

A juventude evangélica atual é reflexo da forma como a nossa sociedade plural e “secularizada” se transformou, ganhando novos contornos em termos de autonomia, diversidade e tolerância religiosa, fazendo um contraponto aos processos tradicionais de inter-relação religiosa. As mídias foram um canal indispensável para o exercício da fé desses jovens e para espalhar a doutrina e do comportamento evangélico dentro e fora dos espaços eclesiais.

Imagem 3: Cartaz de divulgação de evento de uma famosa comunidade alternativa no Estado do Rio de Janeiro (Comunidade Aliança), anteriormente chamada de Ajuntamento das Tribos



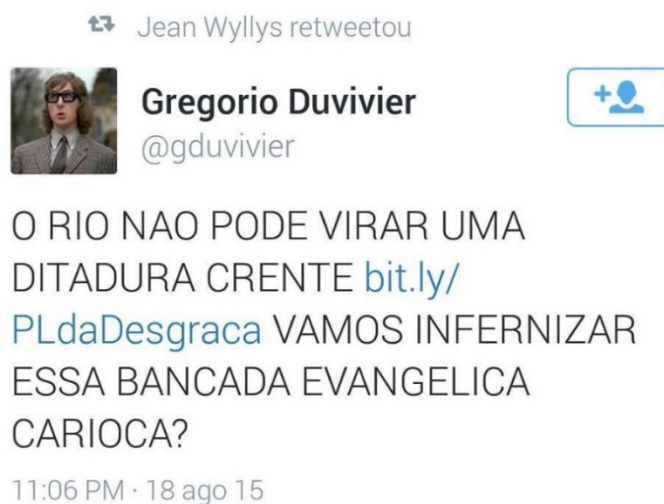
Fonte: <<https://bit.ly/2AP62xd>>.

A secularização é um processo aberto e constante no Brasil, atingindo todas as camadas de sociabilidade do campo evangélico, com maior teor, evidentemente, nas camadas intelectualizadas. A discussão em torno da secularização e seus efeitos criou um ambiente ora de otimismo ora de críticas catastrofistas. Entre os evangélicos, há uma tendência a defender a secularização fora dos muros das igrejas, ainda que, com um olhar crítico e de fora, possa-se observar que os ritos e o ambiente interno das igrejas evangélicas remetam a práticas secularizadas, no âmbito do cristianismo ocidental.

A ausência de objetos sacrais, afrescos ou outros tipos de simbolização como visto nos universos católico e das ortodoxias orientais, coloca o campo protestante/evangélico numa situação delicada no que tange a criticar o fenômeno da secularização na sua totalidade. Nas mídias, a tendência a um discurso beligerante, proselitista e, nos casos mais brandos, a uma fala mais aquiescente com a cultura brasileira, dá o tom da ação evangélica no mundo digital.

Na medida em que o cenário sociopolítico brasileiro se tornou mais renhido nos últimos anos (a famosa polarização político-ideológica), os evangélicos marcaram sua posição nas redes sociais, apresentando suas ideias e reflexões sobre a conjuntura sociopolítico-econômica. Esse posicionamento é feito por múltiplos agentes: numa ponta, agentes influentes e políticos que compõem bancas evangélicas; na outra ponta, os segmentos que oscilam entre igrejas e possuem autonomia em suas práticas religiosas.

Imagem 4: Mensagem polêmica do humorista GregorioDuvivier sobre a escalada dos evangélicos nas esferas de governo, especialmente no eixo Rio de Janeiro



Fonte: <<https://bit.ly/2RDwkrF>>.

A partir das evidências de que o campo evangélico brasileiro destoa ou mesmo subverte a tese evolucionista e eurocêntrica sobre o fim ou enfraquecimento da religião nas sociedades ocidentais, podemos seguir o raciocínio de Jorge Moniz (2017) que, de forma brilhante, esmiúça os problemas advindos da teoria da secularização e seus rebatimentos no campo intelectual e nas lideranças religiosas. Jorge Moniz nos alerta sobre as ideias tendenciosas que permeiam a teoria da secularização, especificamente na sua versão weberiana. Essas “críticas-tipo”, no fundo, remetem às falácias das narrativas secularizantes que desvirtuam as propriedades do conceito que, a rigor, tem o potencial de elucidar as dinâmicas da contemporaneidade radical (FABIAN, 2013).

Em um ponto fundamental do texto, Jorge Muniz afirma que:

[...] as atuais genealogias do vocábulo não reconhecem devidamente que a formação da secularização se encontra ligada, de forma indelével, às transformações internas da cristandade europeia, da revolução papal, da Reforma Protestante ou do protestantismo evangélico estadunidense. Ou seja, não exaltam suficientemente a ideia de que a secularização se inicia e desenvolve através das mudanças de larga escala que ocorreram no Ocidente. Essa necessidade de sublinhar a relevância das experiências políticas, sociais e religiosas ocidentais é, para Lechner (1991, p. 1116), “etnocêntrica”, pois ignora as sociedades (não cristãs) nas quais esses eventos históricos tiveram um impacto relativamente reduzido. O argumento dos críticos é que a tese da secularização se torna problemática quando generalizada como um processo universal de desenvolvimento social e quando analisada à luz de outras áreas religiosas ou civilizacionais. (Moniz, 2017, p. 86).

Seguindo o jargão do meio evangélico – o “evangeliquês –, no campo de batalha “espiritual” e “social” que perfaz o *ethos* evangélico, há um aglomerado heterogêneo e difuso de iniciativas para-eclesiásticas e individuais, engajadas na promoção de suas atividades e pensamento religiosos através do uso intenso das mídias sociais. Cria-se comunidades virtuais e páginas pessoais para debater temas polêmicos e fortalecer coletivamente a fé e crença dessa coletividade disforme, com base em suas expressões artísticas, teológicas e intelectuais destoantes em relação a cultura evangélica. Composta, sobretudo, por jovens dissidentes de denominações evangélicas, mas que vem agregando nos últimos anos um grupo significativo de pastores e ex-pastores, missionários, músicos e outros intelectuais¹⁴.

Imagem 5: Ariovaldo Júnior é um dos porta-vozes da nova geração de evangélicos liberais e dos desigrejados, apresentando um discurso simultaneamente informal e politicamente engajado



Fonte: <<https://bit.ly/2DqPftG>>.

Essas comunidades e agentes religiosos alternativos propõem seguir os rastros do seu tempo (*zeitgeist*), tentando absorver as atmosferas culturais alternativas e as epistemes emergentes. Ao mesmo tempo, tamanha exposição midiática garante um ciclo de manutenção da imagem e de divulgação massiva dos seus trabalhos e dos parceiros. Em suas falas, há muito da crítica do *modus operandi*, das disparidades sociais e das injustiças que, em parte, são negligenciadas ou apoiadas deliberadamente por setores evangélicos. Uma crítica e engajamento de fundo ora provinciano, ora cosmopolita, que explicita os valores de

¹⁴ Nomes como Ricardo Gondim, Jung MoSung Ariovaldo Jr., Luciano Manga, Paulo Brabo, Evandro Sudre, Pedro Dulci, Pregador Luo e outros cristãos rotulados como “alternativos”, “desigrejados” ou “indignados”, são personagens influentes no Facebook, Twitter, Instagram etc., alimentando continuamente suas páginas com ideias, vídeos e conteúdos direcionados aos fãs, admiradores e seus detratores.

urbanidade presentes na configuração desses grupos e na performance dos líderes carismáticos.

Além das preocupações com comportamento, gosto musical, preferências políticas, dogmatismos, formação de lideranças (discipulado) etc., a crítica desses agentes não deixa de fora a reflexão sobre as condições da existência humana. É uma fala alinhada com a atmosfera intelectual e política das metrópoles e cidades médias. A fala da maioria desses líderes evangélicos e alternativos emanada de uma cidade grande, notadamente no eixo Sudeste-Sul.

Imagem 6: Entrevista sobre rock cristão com Claudio Tibérius, um dos fundadores do movimento underground cristão em São Paulo, pioneiro na evangelização de jovens adeptos do movimento heavy metal na capital paulista



Fonte: <<https://bit.ly/2D5IqWC>>.

Numa perspectiva mais abrangente, a linha de pensamento da ala mais progressista desses jovens e líderes vê a cidade como

[...] *locus* não mais do habitar, do encontro entre diferentes, mas sim da exibição, da luxúria e do consumo visual das paisagens criada pelo urbanismo *décor*. Um novo mobiliário urbano tenta incutir no indivíduo a sensação de ambiência plena, uma satisfação por ser cidadão e “participar” do ritmo da cidade. A idiossincrasia é anestesiada, todos os indivíduos agora pensam as mesmas coisas, reagem de maneira idêntica aos acontecimentos transmitidos pelos meios de comunicação de *massa*, possuem os mesmos gostos e vontades, logram pela ascensão social e são indiferentes para com o próximo [...]. (Cardoso, 2009, p. 144).

Nos canais aleatórios do mundo digital, os agentes alternativos/dissidentes/desigrejados vão se organizando e adquirindo autonomia nos seus saberes e fazeres religiosos. Em contraste com os jovens evangélicos de orientação mais

“denominacionalista”, a estratégia segue o ritmo e costumes do espaço eclesial, visando os interesses da coletividade e a imagem da instituição.

Nesse ponto, as divergências seguem a lógica binária entre os grupos que seguem processos mais normativos (denominações evangélicas) e aqueles que optam por atitudes mais espontâneas, antiestruturais, em suma, de ordem vitalista. É o caso dos grupos que estão fora da órbita das denominações tradicionais e do movimento neopentecostal (ainda que flerte com ele em alguns pontos). Em texto anterior sobre os movimentos dos jovens crentes indignados, relatei que:

Pelo fato do movimento aderir à onda filosófica vitalista, então as águas que movem o moinho do *underground* cristão e de outros ramos não-convencionais partem de situações nas quais as fronteiras são extremamente porosas, simbólicas. Com isso, e baseado na minha experiência de campo e como ex-integrante do movimento, quero dizer que os fiéis e líderes *undergrounds* transitam fortemente por entre comunidades alternativas e evangélicas, firmam parcerias seja com evangélicos ou pessoas seculares, e lutam por visibilidade tanto no *underground* quanto no *mainstream* (Cardoso, 2013, p. 155).

A ala jovem evangélica mais conservadora tem seus códigos de ação basicamente edificados no interior das comunidades eclesiais, ocupando-se com atividades internas visando seu aprimoramento espiritual e social. A ideia do cuidado, da zeladoria, é muito presente nas denominações tradicionais e no movimento neopentecostal. Além das práticas conversionistas, uma realidade indubitável que faz com que, frequentemente, sejam taxados de “proselitistas”. Há uma preocupação enorme com acolhimento dos novos convertidos, pensando sempre numa escala de grandes proporções, levando sempre que possível à ampliação das instalações do templo e adjacências.

A noção de hospitalidade é muito presente entre os evangélicos, fazendo destes um grupo que busca a perfeição sociabilística e a otimização das suas ações endógenas. Ser hospitaleiro, para os evangélicos, é agir de forma a criar o melhor ambiente para a apropriação simbólica do espaço sagrado/eclesial pelos novos crentes. A apropriação simbólica aqui pode ser comparada às práticas de hospitalidade exercitadas nos âmbitos do turismo e da refuncionalização de patrimônios culturais (Bastos, 2012). Ou as comunidades religiosas não buscam, no frigidar dos ovos, manter o seu legado cultural/sagrado e tornar isso acessível para “todas” as pessoas?

Considerações finais

O campo evangélico é diverso, fluido e com diferentes tipos de interesse e investimento. Uma economia política do sagrado dos evangélicos é o primeiro passo para construir as bases de uma análise ampla do fenômeno no território brasileiro. A esfera digital/midiática ampliou a atuação dos evangélicos em todos os setores da sociedade, trazendo-os para a esfera pública. Uma ambivalência ao identificarmos que, nas práticas rotineiras dos evangélicos, ainda há uma tendência a concentrar os encontros e ações no interior das instituições.

Em virtude dos caminhos tortuosos que o movimento vem tomando em todos os contextos, sejam eles metropolitanos ou nas cidades médias e áreas rurais, os evangélicos hoje são mais que uma “grande minoria” religiosa (Jungblut, 2007) ou um aglomerado de sub-ramos e coletividades cristãs. Aliás, chamá-los atualmente de grande minoria é quase um ultraje, dada a escalada de importância desse campo nos processos sociopolíticos e econômicos, gerando transformações profundas na ordem social brasileira.

Para finalizar, fico com a hipótese de que, para compreender os movimentos evangélicos na sua plenitude, é necessário captar suas propriedades e dinamismos por meio da reconstrução teórico-conceitual das quatro esferas da existência humana que, de forma indelével, norteiam qualquer configuração religiosa: estética, moral, lógica e dialética (Cardoso, 2018). Em uma outra perspectiva, Luiz Sampaio chamou essas esferas existenciais de lógicas (Sampaio, 1997), sendo a conexão entre elas chamada, brilhantemente, de lógica hiperdialética quinqüitária. Em outras palavras, a instituição de uma visão científica que detalhe todos os aspectos da formação humana, compreendendo a lógica maior que levou as sociedades à diversificação e complexificação.

Um dos elementos que me levou a investir na leitura e redefinição dessas ordens normativas da existência humana – chamadas pela doutrina católica de virtudes cardinais, defendida de forma conservadora e inabalável pelo pensador belga Marcel de Corte¹⁵ – é para descortinar os aspectos essenciais do emaranhado evangélico brasileiro sem cair no erro de subtrair um acontecimento ou processo a questões que são derivadas de outro campo de agenciamento (confundir processos estéticos com processos de cariz lógico, por exemplo). Em uma rede de agenciamentos tão diferenciados e difusos como as dos subsegmentos evangélicos, diferenciar ações propriamente estéticas (bandas musicais, intervenções juvenis,

¹⁵ Para compreender o pensamento e acessar os textos de Marcel de Corte, ver: <<https://bit.ly/2Fvmh6K>>. Acesso em: 15 nov. 2018.

momentos de catarse espiritual, glossolalia) com ações de estofo lógico-formal (congressos, seminários de normatização da leitura bíblica, regras no interior dos espaços eclesiais). Um quadro teórico-epistemológico está em forma(ta)ção e será apresentado em textos futuros¹⁶.

Das alas mais conservadoras às cenas undergrounds criadas nas grandes cidades, os evangélicos e seus críticos (incluídos ou não no movimento, mas que mantém a fé e atitudes evangélicas) são uma peça-chave para compreender as espacialidades brasileiras contemporâneas, os territórios sagrados instaurados dentro e fora dos muros das igrejas (montes de oração, sítios pertencentes a igrejas, casas de oração, ocupação de praças)¹⁷ e os mecanismos que permitiram a esses agentes acessar distintos campos de influência da sociedade.

A política é, nos dias atuais, o campo que mais gera controvérsias ao se realizar a análise dos evangélicos. Porém, sob uma outra lente, podemos ir além dos estereótipos e rotulações para captar, numa dimensão lógica e ancorada na epistemologia da complexidade, as diligências e frequências de um movimento que reflete as dinâmicas de uma sociedade plural e plenamente aberta às influências externas de toda ordem.

Referências bibliográficas

BASTOS, Sênia. Ativação do patrimônio nas práticas de hospitalidade. In: COSTA, Everaldo Batista da; BRUSADIN, Leandro Benedini; PIRES, Maria do Carmo. *Valor patrimonial e turismo: limiar entre história, território e poder*. São Paulo: Outras Expressões, 2012. p. 213-220.

BENEDETTI, Luiz Roberto. *Templo, praça, coração: a articulação do campo religioso católico*. São Paulo: Humanitas/USP, 2000.

_____. Entrevista. *IHU On-line*. ed. 37. 08 de setembro de 2009. Disponível em: <<https://bit.ly/2xKkowM>>. Acesso em: 30 set. 2018.

CARDOSO, Diogo da Silva. Um passeio pela cidade: notas geográficas sobre a vida social na metrópole. *Geoambiente On-line*. n. 13. p. 123-150. 2009. Disponível em: <<https://bit.ly/2RGWGdb>>. Acesso em: 11 out. 2018.

_____. Em busca das memórias e identidades de um lugar: considerações sobre o protagonismo juvenil na Cidade de Deus (RJ) a partir da ONG Casa de Cultura. *V Simpósio Internacional sobre a Juventude Brasileira*. 2012. Disponível em: <<https://bit.ly/2pPWlby>>. Acesso em: 11 out. 2018.

¹⁶ O quadro preliminar está disponível em: <https://drive.google.com/open?id=1-ro0_bSoq9A0MXEKX1h84REo1g6NabTB>. Acesso em: 18 nov. 2018.

¹⁷ Sobre os montes de oração, ver a interessante reportagem sobre o crescimento desses espaços de simbolismo sagrado na região metropolitana fluminense: <<https://glo.bo/2PEHHCv>>. Acesso em: 06 nov. 2018

_____. Indignados com o mundo, transtornados com o institucionalismo: a geografia do underground cristão brasileiro na era pós-secular e pós-cristã. *RA'EGA*. n. 27. p. 140-175. 2013. Disponível em: <<https://bit.ly/2ygYm51>>. Acesso em: 11 out. 2018.

_____. Uma contribuição teórico-epistemológica para o planejamento e gestão de políticas públicas, organizações e territórios turísticos: primeiros passos. *Anais do Colóquio Cenários, Ciência e Desenvolvimento Turístico*. 2018. p. 332-337. Disponível em: <<https://bit.ly/2SPxiCB>>. Acesso em: 06 nov. 2018.

CAIRES, Elon Saúde, JÚNIOR, Paulo Jonas dos Santos, MATTA, Ludmila Gonçalves da. Pentecostalismo e planejamento urbano: uma reflexão acerca da expansão pentecostal nas favelas de Campos dos Goytacazes-RJ. *Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões*. n. 1 (5). 2017. Disponível em: <<https://bit.ly/2RCLzBo>>. Acesso em: 05 nov. 2018.

CUNHA, Christina Vital da. Evangélicos em ação nas favelas cariocas: um estudo sócio-antropológico sobre redes de proteção, tráfico de drogas e religião no Complexo de Acari. *Programa de pós-Graduação em Ciências Sociais (Tese de Doutorado)*. 2009. Disponível em: <<https://bit.ly/2DmSD1L>>. Acesso em: 05 nov. 2018.

_____. Religião e criminalidade: traficantes e evangélicos entre os anos 1980 e 2000 nas favelas cariocas. *Religião e Sociedade*. n. 34 (1). 2014. Disponível em: <<https://bit.ly/2yTt0lb>>. Acesso em: 05 nov. 2018.

CUNHA, Magali do Nascimento. Vinho novo em odres velhos. Um olhar comunicacional sobre a explosão *gospel* no cenário religioso evangélico no Brasil. *Programa de Pós-graduação em Ciências da Comunicação (Tese de Doutorado)*. São Paulo: USP, 2004. Disponível em: <<https://bit.ly/2gwPXU2>>. Acesso em: 10 out. 2018.

_____. Entrevista. *Mídia, religião e sociedade*. 2017. Disponível em: <<https://bit.ly/2yd32ci>>. Acesso em: 10 out. 2018.

FABIAN, Johannes. *O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Vozes, 2013.

FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

JUNGLUT, Airton Luiz. A salvação pelo rock: sobre a “cena underground” dos jovens evangélicos no Brasil. *Religião e Sociedade*. n. 27(2). p. 144-162. 2007. Disponível em: <<https://bit.ly/2F8kxQV>>. Acesso em: 06 nov. 2018.

MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*. n.67. p.48-67. 2005. Disponível em: <<https://bit.ly/2Jzsmh4>>. Acesso em: 02 out. 2018.

NOVAES, Regina. Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos. Notas preliminares. *Estudos Avançados*. n.18(52). 2004. Disponível em: <<https://bit.ly/2P2veIg>>. Acesso em: 14 out. 2018.

PAIVA, L. G. P. M. Antioquia, Paulo de Tarso e a formação da religião cristã. *Revista Tempo Amazônico*. n.2(2). p.94-110. 2015. Disponível em: <<https://bit.ly/2Qdzthx>>. Acesso em: 30 set. 2018

SAMPAIO, Luiz Sérgio Coelho. *A grande tarefa de nosso tempo: uma nova filosofia*. 1997. Disponível em: <<https://bit.ly/2NclW7u>>. Acesso em: 30 set. 2018.

SANTOS, Milton, SILVEIRA, Maria Laura. *O Brasil: território e sociedade no início do século XXI*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

O culto nos lares no movimento das igrejas em células: uma análise a partir de Roberto DaMatta

The worship in the homes in the movement of the cells churches: an analysis from Roberto DaMatta

Ricardo Alves Moreira Mazzeo¹⁸
ricardomazzeo@live.com

RESUMO: O protestantismo no Brasil caracteriza-se por uma diversidade impar. A proliferação de diversas denominações exemplifica não somente uma diversidade dogmática, também uma diversidade nas práticas de culto. Assim as igrejas em células sinalizam uma nova dinâmica dentro do campo. Desse fenômeno percebe-se importância dos cultos nos lares, a célula, como elemento central de toda estruturação deste movimento. Assim nosso trabalho procura compreender esse fenômeno tendo como uma das bases à antropologia de Roberto DaMatta, destacando a relação entre a casa, o lar, e a rua, o mundo exterior, dentro do campo protestante e como essas dinâmicas reestruturam, e reinterpretam bases do próprio protestantismo.

PALAVRAS-CHAVE: Igrejas em células; Casa e Rua; Protestantismo.

ABSTRACT: Protestantism in Brazil is characterized by an odd diversity. The proliferation of diverse denominations exemplifies not only a dogmatic diversity, but also a diversity in worship practices. Thus the cell churches signal a new dynamic within the field. From this phenomenon we can see the importance of the cults in the homes, the cell, as the central element of all the structure of this movement. Thus our work seeks to understand this phenomenon as one of the bases for the anthropology of Roberto DaMatta, highlighting the relationship between the house, the home, and the street, the outside world, within the Protestant camp and how these dynamics restructure, and reinterpret bases of Protestantism itself.

KEY WORDS: Cells Churches; House and Street; Protestantism.

1. Introdução

O presente trabalho pretende fazer uma breve análise do protestantismo praticado pelo movimento das Igrejas em Células. Para isso faremos uso do arcabouço teórico proposto pelo antropólogo brasileiro Roberto DaMatta. Em uma primeira parte buscaremos apresentar as bases do pensamento deste antropólogo, principalmente no que tange as categorias de Casa e Rua. Num segundo momento proporemos o uso deste arcabouço teórico para analisar o protestantismo, e por fim, faremos uma análise final da célula a partir do pensamento de DaMatta, a aliando este com outros pensadores como Rubem Alves e Mircea Eliade.

¹⁸ Ricardo Alves Moreira Mazzeo, graduado em História pela Universidade Federal do estado do Rio de Janeiro –UNIRIO, Bolsista CAPES, mestrando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

2. A casa e a rua por Roberto DaMatta

A obra do antropólogo Roberto DaMatta propõe dar luz a complexidade impar do cotidiano urbano brasileiro. A obra *Carnavais, Malandros e Heróis – Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro* (1997a) foi publicada pela primeira vez em 1983, e consagrou o antropólogo entre seus pares, tornando-se referência básica não somente nos estudos de ritual e simbolismo, mas também nos estudos políticos, pela original distinção feita entre “indivíduo” e “pessoa” no Brasil e pela análise do famoso “jeitinho brasileiro” e suas implicações sociais.

Dividido em seis capítulos, na obra o autor analisa três ritos que considera emblemáticos para a compreensão da sociedade brasileira: os carnavais, as procissões católicas e as paradas militares da semana da Pátria. Através das teorias existentes acerca de rituais e simbolismo, dramas e ideologias, e de comparações dialéticas, ele mostra como esses três ritos destacam relações de igualdade e de hierarquia, ressaltando proximidades e distâncias sociais sempre presentes no cotidiano brasileiro. Tomando por base o cotidiano da sociedade brasileira o autor analisa as contradições nestas relações sociais. Enquanto nos três primeiros capítulos ele se ocupa da análise dos carnavais, das procissões e das paradas militares, no quarto capítulo (talvez o mais lido deste livro nas turmas de antropologia em todo o Brasil e o mais discutido e comentado em palestras e reuniões acerca do tema) DaMatta fala da distinção entre “indivíduo” e “pessoa” e verifica que o “jeitinho”, na verdade, nega o caráter espontâneo das nossas relações, ao mesmo tempo em que o torna viável pela maneira como a hierarquização é exercida. Nos dois capítulos finais, ele continua essa análise apresentando e pensando exemplos de malandros e heróis presentes no imaginário brasileiro.

Na obra o autor dedica uma pequena parte de um capítulo para dar início a análise do fenômeno de casa e rua na sociedade brasileira. Posteriormente DaMatta amplia sua análise através de outros trabalhos como *Casa e Rua – Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil* (1997b) e *O que faz o Brasil, Brasil?* (1986). Nosso trabalho se baseará os elementos propostos por DaMatta nestas obras citadas, focando a análise na dicotomia proposta entre casa e rua.

A proposta de DaMatta ao trabalhar os conceitos de casa e rua, é mostrar a particularidade da sociedade e do comportamento brasileiro. Sob esta ótica, a casa, a rua e o outro mundo são bases para entender as dinâmicas sociais sob a qual nossa sociedade se configura:

“Assim, qualquer evento pode ser sempre "lido"(ou interpretado) por meio do código da casa e da família (que é avesso à mudança e à história, à economia, ao individualismo e ao progresso), pelo código da rua (que está aberto ao legalismo jurídico, ao mercado, à história linear e ao progresso individualista) e por um código do outro mundo (que focaliza a idéia de renúncia do mundo com suas dores e ilusões e, assim fazendo, tenta sintetizar os outros dois) (DAMATTA, 1997b, p. 48)”.

Se na casa somos tratados como pessoas, na rua somos tratados como indivíduos. A casa é o espaço da família, da segurança, do aconchego. A Rua é o local do movimento, da disputa. O Outro mundo (categoria que abordaremos pouco neste texto) trata mais da relação com aquilo que se dá fora da dinâmica social, em uma crença em seres superiores, num andar de cima, mas mais que isso em uma crença de que todos serão submetidos a um julgamento final, de que todos são iguais e de que as todas as condutas são submetidas a essa dinâmica.

Retomando, a casa e opõe a rua na obra de DaMatta. Para este na sociedade brasileira é perceptível que as relações e o comportamento dos indivíduos se diferenciam conforme o espaço social sob o qual estão inseridos. Na casa o comportamento é ligado à hierarquia familiar, as tradições, enquanto que na rua o movimento, as disputas, são os elementos centrais. Segundo DaMatta:

“De fato, a categoria *rua* indica basicamente o mundo, com seus imprevistos acidentes e paixões, ao passo que *casa* remete a um universo controlado, onde as coisas estão nos seus devidos lugares. Por outro lado, a rua implica movimento, novidade, ação, ao passo que a casa subentende harmonia e calma: local de calor (como revala a palavra de origem latina *lar*, utilizada em português para casa) e afeto. E mais, na rua se trabalha, em casa se descansa. Assim, os grupos sociais que ocupam a casa são radicalmente diversos daqueles da rua. Na casa temos associações regidas e formadas pelo parentesco e relações de sangue; na rua, as relações tem um caráter indelével de escolha, ou implicam essa possibilidade. Assim, em casa as relações são regidas *naturalmente* pelas hierarquias do sexo e das idades, com os homens e mais velhos tendo a precedência; ao passo que a na rua é preciso muitas vezes algum esforço para se localizar e descobrir essas hierarquias, fundadas que estão em outros eixos. Desse modo, embora ambos domínios devam ser governados pela hierarquia fundada no respeito, conceito relacional básico do universos social brasileiro, o local básico do respeito se situa nas relações entre pais e filhos, sobretudo no eixo que, em muitos contextos, aprece reproduzir nitidamente a relação patrão empregado (DAMATTA, 1997a, p. 90-91)”.

Em outro texto DaMatta define:

“Mas todos sabemos que a casa demarca um espaço calmo, dominado por um grupo social que, no Brasil, é concebido como "natural". Realmente, entre nós a família é igual a "sangue", "carne" e tendências inatas que passam de geração a geração, pois uma pessoa "puxa" e "sai" como a outra, isto é, como o seu pai, mãe ou avós (Cf. o excelente estudo de Abreu Filho, 1982). Trata-se de um discurso poderosamente implicado na natureza e na premissa de que essa natureza independe de condições sociais, conforme até hoje mostram os dramas policiais de crianças que foram abandonadas pelos pais e encontradas anos depois; ou a ficção antiga e

contemporânea que, sobretudo em novelas de tevê, tem abordado o assunto com galhardia, imaginação e até mesmo alta dramaticidade.(...) Em todo caso, se a casa distingue esse espaço de calma, repouso, recuperação e hospitalidade, enfim, de tudo aquilo que define a nossa idéia de "amor", "carinho" e "calor humano", a rua é um espaço definido precisamente ao inverso. Terra que pertence ao "governo" ou ao "povo" e que está sempre repleta de fluidez e movimento. A rua é um local perigoso (DAMATTA, 1997b, p. 56- 57)".

A casa e a rua são espaços simbólicos na sociedade brasileira. O tempo nestes espaços também é regido de maneira diferente. Enquanto na rua o movimento constante faz com que as relações se baseiem na ideia do capitalismo de que tempo é dinheiro, na casa este se estabelece de forma suave, nos momentos de comunhão: a hora do café, do almoço, do jantar. DaMatta lembra que nas “atividades que demarcam o tempo, ou ajudam a construí-lo provendo uma base para a noção de duração diferenciada e de passagem, são as atividades que ocorrem sempre em espaços distintos (DAMATTA, 1997b, p. 34)”.

“O primeiro é o tempo da casa, da família e dos amigos, duração cíclica que se reproduz todas as vezes que alguém deixa a casa ou entra em casa. Tempo que se refaz a cada reunião de parentes, amigos e compadres nos almoços de domingo e nas festas onde se celebram as próprias relações sociais. O segundo é um tempo linear: duração cumulativa e histórica. Uma temporalidade impessoal que não dá nenhum direito à saudade ou à reversibilidade plena. Tempo da rua com seus movimentos desordenados e suas "arruaças": às vezes tempo imoral de mudanças... (DAMATTA, 1997b, p. 60)”.

A conduta e os discursos nestes espaços também são diferentes. O Antropólogo nos mostra que “na rua, ele seria ousado para discursar sobre a moral sexual. (...) Em casa, porém, seu comportamento seria, em geral, marcado por um conservadorismo palpável, sobretudo se fosse um homem casado e falando de moral sexual diante de suas filhas e mulher! (DAMATTA, 1997b, p. 46)”. O que este autor propõe é que existem formas de comportamento e conduta moral atrelada aos espaços sob o qual o indivíduo está inserido, mais que isso estas formas de conduta não podem ser transferidas entre os espaços. Damatta defende:

“Sustento, pois, que essa observação não é uma mera questão de mudança de contexto, isto é, do fato plenamente conhecido e trivial de que todo ser humano muda de opinião dependendo das circunstâncias. Não é desse fato universal que estou falando. Sei que ele também ocorre entre nós. Mas estou me referindo a espaços, a esferas de significação social- casa, rua e outro mundo - que fazem mais do que separar contextos e configurar atitudes. É que eles contêm visões de mundo ou éticas particulares. Não se trata de cenários ou de máscaras que um sujeito usa ou desusa como nos livros de Goffman - de acordo com suas estratégias diante da "realidade", mas de esferas de sentido que constituem a própria realidade e que permitem normalizar e moralizar o comportamento por meio de perspectivas próprias (DAMATTA, 1997b, p. 47)”.

Esta noção que trabalha a relação entre conduta social e espaço também pode ser percebida em relação às classes sociais. Ressalvas sejam feitas que DaMatta não expõe claramente qual embasamento teórico propõe na sua concepção de classe, o que podemos entender é que estas condutas relacionadas a casa e rua também são ligadas predominantes em grupos de poder aquisitivo distintos:

“As camadas dominadas, inferiorizadas ou "populares", tenderiam a usar como fonte para sua visão de mundo a linguagem da casa. Assim, eles sempre produzem um discurso fundamentalmente moral ou moralizante, onde as camadas ou atores em conflito (como patrões e empregados) estão quase sempre em oposição complementar se dependem um do outro (Cf. Caldeira, 1984, para um conjunto de dados nesta direção). Seu ponto de vista é, pois, notavelmente "humilde" e equilibrado, fundado muitas vezes numa deusas fantástica naturalização das relações sociais que raramente são percebidas e ditas históricas e arbitrarias mas, ao contrário, é como se fizessem parte de uma ordem cósmica, moral e dada por Deus. Não é por acaso que tal perspectiva, onde a casa e sua ética são o ponto exclusivo de uma visão da sociedade, tenda a ser tomada como um discurso pré-político ou politicamente "alienado" ou meramente ingênuo. Mas ele é uma fala da mesma "ordem" e do mesmo "gênero" da construção populista - ambos fundados num espaço da sociedade brasileira que traduz o mundo como um assunto de preferências, laços de simpatia, lealdades pessoais, complementaridades, compensações e bondades (ou maldades!) O espaço da casa! (DAMATTA, 1997b, p. 49)”.

Além da questão da conduta, os espaços dentro da casa e tem diferenciações entre si. Se a sala, por exemplo, é a aberta a todos, a cozinha (comumente) é um espaço de domínio, os quartos, por sua vez, são de valor íntimo, não são liberados às visitas ou pessoas sem qualquer laço consanguíneo. A rua, as cidades também organizadas sob a ordem valorativa diferente, que em muito se assemelham as casas. No uso do termo *minha rua*, podemos perceber uma relação pessoal, de intimidade. DaMatta explica esta dinâmica:

“Nas nossas cidades, então, e agora quero me referir especialmente às cidades ibéricas e brasileiras, a praça abre um território especial, uma região teoricamente do "povo". Uma espécie de sala de visitas coletiva, onde se situam em nichos especiais o poder de Deus, cristalizado na igreja matriz (ou igreja central, freqüentemente a primeira a ser fundada naquele local e que deu origem à cidade), e o poder do Estado, manifesto no palácio do governo (DAMATTA, 1997b, p. 44)”.

Por fim este remete a ideia da própria nacionalidade dentro desta dinâmica:

“mas como uma área especial: onde não existem indivíduos e todos são pessoas, isto é, todos que habitam uma casa brasileira se relacionam entre si por meio de laços de sangue, idade, sexo e vínculos de hospitalidade e simpatia que permitem fazer da casa uma metáfora da própria sociedade brasileira (DAMATTA, 1997b, p. 53)”.

A partir da exposição desse arcabouço categórico de DaMatta propomos então fazer uma análise das Igrejas, enquanto instituição e sua relação com a sociedade.

3. A igreja e o mundo

Se DaMatta propõe, na casa e na rua, uma forma de explicar as dinâmicas e condutas da nossa sociedade, essas categorias poderiam ser utilizadas para compreensão das dinâmicas entre as Igrejas protestantes e a sociedade? O que buscamos a aqui é articular uma resposta a esta reflexão.

Nas igrejas protestantes, de modo geral, tanto tradicionais, como pentecostais e neopentecostais, podemos perceber uma dinâmica que se assemelha a perspectiva de DaMatta sobre casa e rua, a dicotomia entre Igreja e Mundo. O sentido aqui é evidente. A Igreja, enquanto categoria se assemelha a casa, e o Mundo, também como categoria, se assemelha a rua. DaMatta nos dá argumentos para trabalhar essas categorias dessa forma:

“Quer dizer, quando observamos que a casa contém todas essas dimensões, temos que nos dar conta de que vivemos numa sociedade onde casa e rua são mais que meros espaços geográficos. São modos de ler, explicar e falar do mundo. (DAMATTA, 1986, p. 24)”.

As igrejas, ou a igreja pensada enquanto um forma de categoria, nos remete a casa, pois faz uso de atributos da casa na relação com seus membros. O uso do termo irmãos propõe uma intencionalidade de transformar a instituição em uma família, baseada na igualdade entre os membros perante a divindade, mas também remete a comunhão, ao partilhar do pão e dores. A ideia de paternidade espiritual, usada por alguns segmentos do protestantismo, remete a responsabilidade de uns sobre os outros, uma forma de hierarquia, sobre as formas de conduzir (educar) o outro à um caminho moralmente correto. O líder, pastor, discipulador, transpõe a relação de mero a aconselhador, ou de mero clientelismo (sob uma perspectiva bourdiana), passando a estabelecer laços de valor afetivo, uma forma de paternidade ou maternidade, sob o qual a pessoa recebe e ao mesmo tempo se submete a uma autoridade no sentido espiritual. Podemos exemplificar isso através das células também:

“O trabalho pastoral se faz mais fácil quando todo o trabalho não recai sobre uma só pessoa. Quando um pastor consegue mobilizar a igreja no trabalho celular os resultados são mais efetivos, e cada membro da congregação se sentirá sempre cuidado (CASTELLANOS, 2006, p. 97)”.

O tempo na igreja também passa por transformações. A organização litúrgica tem caminho de levar o indivíduo a um estado emocional que o torne receptivo a mensagem. Há um momento de oração, de louvor, de testemunho, de reflexão a através da mensagem. Cada momento do culto é pensado para que o fiel perceba aquele espaço como acolhedor, repleto de paz e harmonia. As igrejas tendem a organizar os cultos durante a semana para que atendam as necessidades dos membros, cultos de oração, de ensino, correntes de prosperidade são realizados durante a semana, o culto dominical tem a finalidade de ser uma celebração, um espaço de acolhimento aos visitantes.

O vínculo propiciado pelo discipulado reproduz mais que um vínculo hierárquico institucional, este passa a ser um vínculo com elementos de família, a ideia de paternidade espiritual exemplifica esse processo. Mais que uma relação institucional, mesmo que esta permaneça, constrói-se uma relação pessoal:

“Há pastoreio direto, bem como maior cuidado e atenção personalizada. Por isso, você deve apoiar aos quem chega à igreja, como o novo crente, e se comprometa com ele, sinta a sua necessidade e o desejo de convertê-lo também num líder útil para a obra de Deus, e num agente multiplicador em sua família e em seu meio social. E por que estamos seguros de que aquele que aspira a este tipo de liderança vitoriosa poderá alcançar sua meta? Porque o G12 contribui à formação do caráter individual. Nesses pequenos grupos se faz mais fácil detectar as debilidades e as fortalezas que possui cada pessoa e, portanto, tratá-la até que possa adequar-se às exigências da liderança (CASTELLANOS, 2006, p. 101)”.

O espaço da igreja também remete a casa no sentido que este se coloca como um espaço acolhedor, um espaço protetor, um espaço de assistência, um espaço onde se produz descanso e um espaço onde se partilha o pão, as dificuldades as alegrias. A ideia de comunhão é importante para compreender este sentido. Este espaço só se configura assim, a partir a relação entre os membros. Quanto mais próximo o grupo maior este aspecto familiar dentro da instituição. Em contrapartida, a igreja conforme passa responder a uma relação de troca e clientelismo em relação à administração dos bens simbólicos, perdendo assim esses aspectos de relação familiar, mesmo que o mantenha enquanto forma de discurso. Resumindo, quanto menos institucionalizada a igreja, mais esta se aproxima de uma dinâmica de casa e por outro lado quanto mais institucionalizada a igreja mais ela passa a articular-se como dinâmica de Rua.

Conforme o desenvolvimento da instituição esta tende a perder cada vez mais essa característica de casa, passando portar-se conforme as demandas de uma clientela. O aumento no número de cultos no mesmo dia exemplifica um pouco disso, mesmo assim a subdivisão em pequenos grupos, na forma de redes de jovens, mulheres e homens, visa sobrepor esse

problema fazendo com que a comunhão familiar mantenha-se através destes grupos.

Para exemplificar um pouco do paralelo entre a categoria rua de DaMatta e a ideia de mundo no protestantismo recorreremos a Pastor Cesar Castellanos, líder no Movimento G12:

“Quando Jesus expressou: "Eu Sou o caminho", disse-o, pois Ele é o único que sabe como podemos transitar neste mundo. Muitas vezes acreditamos que, pela preparação que adquirimos conhecemos o caminho da paz, do êxito e da bênção. Mas se você não está entregue às mãos de Jesus, poderá perder-se no labirinto deste mundo (CASTELLANOS, 2006, p. 19)”.

O termo “Labirinto do mundo” é só um dos exemplos de como no protestantismo a ideia de mundo é trabalhada de maneira a pensar-se em um ambiente hostil. O mundo, por sua vez, faz oposição à igreja. Uma das bases se encontra no próprio texto bíblico no evangelho de São João: “Se o mundo vos odeia, sabeis que, primeiro do que a vós, me odiou a mim. Se vós fôsseis do mundo, o mundo amaria o que era seu, mas porque não sois do mundo, antes eu vos escolhi do mundo, por isso é que o mundo vos odeia (João 15:18,19)”.

O sentido aqui é entender que o mundo é todo espaço que se opõe a igreja, o espaço secular, sob o qual a igreja não tem domínio, por isso a ideia de mundo enquanto categoria se aproxima da concepção de rua exposta por DaMatta. Um espaço inseguro, competitivo, sem afetividade. DaMatta nos explica um pouco mais sobre essa ideia de categorizar a rua:

“A categoria *rua* exprime tanto um local particular quanto um domínio complexo. Diz-se no Brasil: ‘vou à rua!’ ou ‘vou para a rua!’, querendo com isso expressar que se vai para o centro comercial da cidade ou para alguma cidade, caso se viva numa aldeia ou nos limites de algum aglomerado urbano. Do mesmo modo, as expressões, ‘moleque de rua’ ou ‘já para a rua’ são poderosas e ofensivas, designando, num caso, alguém sem orientação moral e, no outro, um modo contundente de eliminar alguém de um ambiente preciso. Deste modo, colocar alguém ‘para fora de casa’ é sinônimo de destruição de uma posição social. Sair de casa é, então, no Brasil, uma forma de castigo ou mesmo de penalidade, conforme a situação (DAMATTA, 1997a, p. 93-94)”.

Em outra obra DaMatta também mostra:

“Tudo isso revela gritantemente como o espaço público é perigoso e como tudo que o representa é, em princípio, negativo porque tem um ponto de vista autoritário, impositivo, falho, fundado no descaso e na linguagem da lei que, igualando, subordina e explora. O ponto crítico da identidade social no Brasil é, sem dúvida, o isolamento (e a individualização), quando não há nenhuma possibilidade de definir alguém socialmente por meio de sua relação com alguma coisa (seja pessoa, instituição ou até mesmo um objeto ou atividade) (DAMATTA, 1997b, p. 59)”.

A rua e mundo são espaços semelhantes. O discurso das igrejas que tendem a um asceticismo moral é dizer que o membro está no mundo, em referência a dizer que esta

pecando, que não segue a doutrina, e que em alguns casos deve ser excluído do convívio caso não aceite a “correção”. Estar no mundo significa estar fora da igreja, não do espaço físico, mas da comunhão. Ser retirado da comunhão da igreja, ser “expulso” ligasse a ideia de castigo exposta por DaMatta, a ideia de sair de casa. Aos membros que estariam no pecado é, em alguns casos, proibida a participação na Ceia do Senhor, quando não são constrangidos a não participar devido o pecado. Se o sangue na ceia simboliza Cristo, o pão o corpo, que alguns interpretam como a igreja. Assim, em um sentido simbólico, a não participação na Ceia significa a não participação na própria igreja¹⁹. Podemos perceber esse elemento de exclusão em Castellanos:

“Como igreja, quando passamos por esses momentos tão difíceis, graças a Deus não perdemos o povo. Sabemos que o que protegeu a igreja foi que cada um estava ocupado servindo. Viam a prova, mas não murmuravam nem criticavam, mas sim oravam. Em meio dela, uma equipe de pastores aconselhava o povo, orientava-o e o ministrava. Os únicos afetados foram os que tinham um coração rebelde, a quem por questão de princípios manifestaram esse espírito incorreto. Eles queriam construir seu próprio reino, levantar seu próprio ministério e queriam contaminar aos outros (CASTELLANOS, 2006, p. 89)”.

A negação do espaço do mundo leva a negação do mundo e principalmente do discurso do mundo. De certa forma remetendo a Rubem Alves (1984) religião aqui toma um sentido de resistência à realidade e não de alienação. Uma superação do mundo através da fé, e leva estes a ação direta em relação ao mundo. O que se impõe é que o fiel vê a sociedade com uma ótica da igreja, da casa, sobre o mundo externo.

Aos fiéis é exposta a dicotomia entre viver no mundo ou viver na igreja, a conciliação destas duas formas é rejeitada no meio. Segundo Castellanos “ao aprender a linguagem da fé, a pessoa deixa de pertencer a este mundo para converter- se em um cidadão do Reino de Deus (CASTELLANOS, 2006, p. 81)”. Isso nos explica um pouco sobre o asceticismo e marginalização de determinadas instituições protestantes em relação à sociedade. Contudo o neopentecostalismo diferentemente caracteriza-se por uma ação direta em relação ao mundo. Uma das características é que o espaço da igreja não se restrinja mais ao templo ou a instituição, mas todo espaço sob o qual o fiel tem possibilidade de ação. A referência para esta ação também é do texto bíblico: “Todo lugar que pisar a planta de vossos pés, eu vo-lo dou, como prometi a Moisés” (Josué 1:3). Novamente voltemos a Castellanos:

¹⁹ Cabe aqui ressaltar que os exemplos referem-se a um quadro geral das igrejas protestantes, principalmente pentecostais e neopentecostais, mas não pode ser tomado como a totalidade do espectro protestante no Brasil.

“Temos de ser criativos: o mundo é das pessoas que inovam. Você terá de fazer da Bíblia algo prático, porque a Palavra de Deus segue vigente em nossos dias. Se desejamos ser instrumentos eficazes nas mãos de Deus, então devemos levar em conta que Ele nos insiste a sermos criativos para influenciarmos positivamente a outros. Somos a luz do mundo e o sal da terra, a única condição é estarmos dispostos à tarefa, vivendo em integridade e com um coração perfeito como o Senhor o quer que seja (CASTELLANOS, 2006, p. 72)”.

Aqui a noção de espaço sagrado proposta por Mircea Eliade traz contribuições importantes para compreender esta transição entre o asceticismo e a marginalidade vista nas igrejas tradicionais e a ação em relação o mundo exterior vista no neopentecostalismo:

“Se precisássemos resumir o resultado das descrições que acabamos de ler, diríamos que a experiência do sagrado torna possível a “fundação do Mundo”: lá onde o sagrado se manifesta no espaço, o real se revela, o Mundo vem à existência. Mas a irrupção do sagrado não somente projeta um ponto fixo no meio da fluidez amorfa do espaço profano, um “Centro”, no “Caos”; produz também uma rotura de nível, quer dizer, abre a comunicação entre os níveis cósmicos (entre a Terra e o Céu) e possibilita a passagem, de ordem ontológica, de um modo de ser a outro. É uma tal rotura na heterogeneidade do espaço profano que cria o “Centro” por onde se pode comunicar com o transcendente, que, por conseguinte, funda o “Mundo”, pois o Centro torna possível a orientado. A manifestação do sagrado no espaço tem, como consequência, uma valência cosmológica: toda hierofania espacial ou toda consagração de um espaço equivalem a uma cosmogonia. Uma primeira conclusão seria a seguinte: o Mundo deixa se perceber como Mundo, como cosmos, à medida que se revela como mundo sagrado (ELIADE, 1992, p 36)”.

A partir de Eliade percebemos como eixo de ação no protestantismo deixa de ser restringir ao espaço físico do templo. O centro do mundo, o espaço onde o qual contato com o sagrado acontece se dá onde o fiel atua no mundo. A hierofania se da onde os crentes estão, como próprio texto bíblico diz: “Porque, onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, aí estou eu no meio deles (Mateus 18:20)”. O espaço sagrado não fica mais vinculado ao templo, mas a ação do fiel em relação mundo. Sua presença faz como que determinado espaço tome uma qualidade sagrado, e isso resulta em uma perspectiva de ação em relação ao mundo exterior a igreja.

“O fato de abrimos as portas de nossa casa para compartilharmos o Evangelho, permite que se acenda um farol de luz que ilumina a toda a família trazendo salvação. Abrir uma célula fortalece a cada pessoa espiritualmente e facilita o crescer no conhecimento de Deus (CASTELLANOS, 2006, p. 96)”.

O fiel tem consigo a carga de transmissão da boa nova, e para isso transfere o comportamento que interiorizado ao espaço da casa/igreja, em algum sentido se aproximando da ideia de habitus, para o espaço exterior. O sentido aqui é mostrar que o comportamento ou habitus da casa/igreja, ligado a valores morais, regulado por hierarquias e laços de afeto, passa

valer não somente nos espaços de culto, mas em todo o espaço social sob qual o crente esta inserido. É a casa adentrando o espaço da rua. Isso explica, em certo sentido a atuação de grupos protestantes na cena política do país, principalmente ligada a atuação em áreas ligadas a moral, sexualidade.

Voltando a Eliade:

“Mas visto que se instalar em qualquer parte, habitar um espaço, equivale a reiterar a cosmogonia, e portanto a imitar a obra dos deuses, para o homem religioso toda decisão existencial de se “situar” no espaço constitui, de fato, uma decisão religiosa. Assumindo a responsabilidade de “criar” o mundo que decidiu habitar, não somente cosmiza o Caos, mas também santifica seu pequeno Cosmos, tornando o semelhante ao mundo dos deuses. A profunda nostalgia do homem religioso é habitar um “mundo divino”, ter uma casa semelhante à “casa dos deuses”, tal qual foi representada mais tarde nos templos e santuários. Em suma, essa nostalgia religiosa exprime o desejo de viver num Cosmos puro e santo, tal como era no começo, quando saiu das mãos do Criador (ELIADE, 1992, p 37)”.

O visto que a noção de espaço sagrado não esta mais restrita a um ambiente, mas sim a uma relação em direção ao mundo, que poderíamos definir como comportamento ou habitus, a imposição de uma visão moralizadora sobre o mundo se impõe. Texto bíblico dá exemplo disso: “Porquanto está escrito: “Sede santos, porque eu sou santo (1 Pedro 1:16)”. Castellanos também comenta sobre:

“A natureza de Deus é Santa, nele não há pecado. Os querubins não cessam de exclamar noite e dia: "Santo, Santo, Santo é o Senhor." Confessando que pelo Sangue de Jesus fomos santificados, decretamos que Seu caráter santo está em nós (CASTELLANOS, 2006, p. 149)”.

Em outro trecho:

“Está comprovado que mais de cinquenta por cento dos líderes que não puderam cumprir eficazmente o chamado de Deus em sua vida, deve-se a situações adversas ou debilidades em seu caráter. E muito importante permitir ao Senhor que Ele forme nosso caráter. Devemos ensinar aos discípulos esta lição, já que os problemas de caráter matam qualquer liderança em potencial, e tendem a nos tirar do processo de Deus (CASTELLANOS, 2006, p. 109)”.

Autores que estudam o fenômeno do neopentecostalismo buscam compreender como a atuação destes grupos difere-se das igrejas tradicionais e pentecostais. Alguns como Bertone de Oliveira Sousa e Drance Elias Silva (SILVA, 2010, p. 141). vão alicerçar este neopentecostalismo na sua relação com teologia da prosperidade junto ao impacto do neoliberalismo e ao consumo na contemporaneidade. Oneide Bobsin aponta o neopentecostalismo relacionado ao imediatismo na da contemporaneidade (BOBSIN, 2013,

p.199). Já Ricardo Mariano vai ligá-lo à uma propensão a uma maior liberdade individual.

4. A Célula

Ao tratarmos da célula de forma específica, caminhamos para ampliar parte daquilo que expusemos anteriormente. Nossa análise preliminar caminha no sentido de perceber que conforma igreja se institucionaliza e cresce, passa perder muito do seu aspecto de casa, passando a um caráter mercadológico. O que propomos é perceber nas células, no discipulado e nas redes, elemento que mantenham este aspecto da categoria de casa/igreja que trabalhamos acima.

Castellanos define alguns propósitos específicos da célula:

- Pureza. A presença de Deus deve experimentar-se na célula. Como um rio de água viva que transmite fielmente a Palavra sem adulterá-la (1).
- Poder transformador. A célula deve inclinar à mudança de vida de cada um de seus membros (2).
- Penetração social. As células devem alcançar milhares de pessoas para Cristo, sem importar raça, condição social ou intelectual, porque Deus não faz acepção de pessoas (3).
- Mudança de valores. A célula deve ajudar as pessoas a resplandecerem seus valores de família. Isto quer dizer, voltar para princípio, à essência de Deus e de Sua Palavra como fonte de vida.
- Serviço à comunidade. Isto leva atendimento às necessidades básicas, de paz, respeito, harmonia, cura e libertação.
- Salvação para nossa família. A célula deve cumprir seu propósito evangelístico trazendo a mensagem de salvação a toda a família.
- Relação da pessoa com a liderança. Cada membro das diversas células se sente parte da congregação (4).
- Toque de Deus. A reunião em uma célula brinda a oportunidade de receber um toque, uma mudança ou um milagre de Deus a cada vida. (CASTELLANOS, 2006, p. 98-99)”.

Alguns aspectos sobre as células devem ser levantados. A célula enquanto mecânica de culto no lar, sob um ambiente familiar, amplia o espaço de ação de evangelização. Deve-se notar uma evidente diferença em realizar uma pregação ao ar livre, em praça pública, e uma pregação no ambiente do lar. Noções como *oikos*, *lar de paz e homem de paz* dão sentido percepção de que a receptividade da pregação em um ambiente familiar tem impacto e aceitação diferentes. Estas são destinadas a público específico, potencialmente propenso a recepção da mensagem. Voltamos a citação de Castellanos.

“O fato de abrimos as portas de nossa casa para compartilharmos o Evangelho, permite que se acenda um farol de luz que ilumina a toda a família trazendo salvação. Abrir uma célula fortalece a cada pessoa espiritualmente e facilita o crescer no conhecimento de Deus (CASTELLANOS, 2006, p. 96)”.

Outro aspecto está na subdivisão entre grupos e sexos em algumas denominações. Este sentido denota a propensão a levar a mensagem a um grupo específico, receptivo ao que for exposto, cabe a uma pesquisa de campo perceber quais as particularidades de cada mensagem destinada a cada grupo e sua efetividade. Como DaMatta explica existem espaços sociais, até mesmo no ambiente do lar, que são comuns a todos e outros específicos a determinados grupos e “sexualmente motivados” (DAMATTA, 1997b, p. 52)”. Perceber se uma célula majoritariamente feminina ocorre no espaço da cozinha ou dos jovens em um ambiente ao ar livre também serve de instrumento na análise.

Neste cenário, como elucidamos anteriormente, a célula como uma expansão do espaço sagrado, leva a uma ampliação do espaço de comportamento cristão protestante em relação ao mundo. Alicerça uma forma de comportamento externo, fora de casa, um habitus, seja no trabalho, junto à família, em nas outras esferas da vida seja econômica ou política. A afirmação deste comportamento não se denota mais em aspecto estéticos, como os usos e costumes das igrejas pentecostais clássicas, mas em uma pauta moral de valores e sucesso.

5. Conclusão

Nossa proposta neste artigo foi a de pontuar como se dão as relações no ambiente da célula, no protestantismo usando como um dos eixos de análise o pensamento do antropólogo brasileiro Roberto DaMatta. Fazendo o uso dos conceitos de Casa e Rua, podemos construir um paralelo que no protestantismo que delimita os espaços como Igreja e Mundo. A partir disso adentramos em um fenômeno particular do protestantismo, a célula, usando este arcabouço teórico.

O que podemos perceber é que a célula, mais que uma estratégia de crescimento, amplia o eixo de atuação do protestantismo. Enquanto espaço sagrado, a relação com mundo também se modifica, o objetivo da célula é levar a igreja para fora da igreja, de forma fazer com que o fiel atue em todas as esferas sociais a partir dos valores da casa/igreja.

Referências bibliográficas

- ALVES, Rubem Azevedo. O suspiro dos oprimidos. São Paulo: Ed. Paulinas 1984.
BOBSIN, Protestantismo e religiosidades contemporâneas. In: DIAS, Zwinglio Mota;
RODRIGUES, Elisa; PORTELLA, Rodrigo. *Protestantes, evangélicos e (neo)pentecostais: história, teologias, igrejas e perspectivas*. São Paulo, Fonte, 2013. p.189-202.

- BOURDIEU, Pierre. *A Econômica de Trocas Simbólicas*. O Mercado de Bens Simbólicos - São Paulo. Perspectiva. 2011.
- _____. *Sobre a Televisão*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed. 2007.
- CASTELLANOS, Cesar. *Sonha e Ganhará o Mundo*. Tradução Renata Marquez - São Paulo: Editora G12, 2006.
- CHARTIER, Roger. *O Mundo Como Representação*. Estudos avançados, São Paulo. Vol 5. no 11. p. 173- 191, 1991.
- _____. *História Cultural: Entre Práticas e Representações* - Portugal: Difel, 2002.
- CUNHA, Magali do Nascimento. Religiosidade midiática e novos paradigmas de cristianismo e de culto em tempos de cultura gospel. DIAS, Zwinglio Mota; RODRIGUES, Elisa; PORTELLA, Rodrigo. *Protestantes, evangélicos e (neo)pentecostais: história, teologias, igrejas e perspectivas*. São Paulo, Fonte, 2013. p. 203-214.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis – Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*. 6ª Ed. Rio de Janeiro. Rocco, 1997a.
- _____. *Casa e Rua – Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil* 5ª Ed. Rio de Janeiro. Rocco, 1997b.
- _____. *O que faz o Brasil, Brasil?*. Rio de Janeiro. Rocco, 1986.
- DIAS, Caroline Luz e Silva. *Neopentecostalismo e “Visão Celular No Modelo Dos 12”*: *Novas Formas De Ser Protestante No Brasil*. ANPUH – XXV Simpósio Nacional De História – Fortaleza, 2009.
- LAHIRE, Bernard. *Reprodução Ou Prolongamentos Críticos?* - Educação & Sociedade. No 78. p. 37- 55, Abril/2002.
- MARIANO, Ricardo. *Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal* - Estudos Avançados 18 (52), 2004.
- ORTIZ, Juan Carlos. *O Discípulo (Disciple)*. Tradução de Myrian Talitha Lins, 6ª edição - Santa Catarina: Editora Betânia, 1980.
- NEIGHBOUR, Ralph W. Jr. *Manual do Líder de Célula*. Curitiba: Ministério Igreja em Células, 2007.
- ROCHA, Alessandro; TEPEDINO, Ana Maria. Vindos desde as margens do mundo. Uma leitura do pentecostalismo a partir das teorias de marginalidade. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano 43, Número 119, p. 37-53, Jan/Abr 2011. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1029/1450>
- SILVA, Drance E. Mercado, sacrifício e consumo religioso. *Estudos Teológicos*, v. 50, p. 131-143, 2010.
- SOUSA, Bertone de Oliveira. *A Teologia da Prosperidade e a Redefinição do Protestantismo Brasileiro: uma abordagem à luz da Análise do Discurso* - Revista Brasileira de História das Religiões. Ano IV, n. 11, Setembro de 2011, p. 221-245.

A intolerância que afasta e a alternativa que resgata: o parque ecológico dos orixás como liberdade religiosa e a busca por espaço

The intolerance that drives away and the alternative that rescues: the ecological park of the orixás as religious freedom and the look for space

Elza Oliveira²⁰
elzaoliveirabarbosa@yahoo.com.br

Resumo: A proposta do presente trabalho é abordar como a intolerância contra as religiões de matriz africana (Candomblé e Umbanda), na cidade do Rio de Janeiro, tem ocasionado certas modificações em Terreiros e Centros, alterando horários e lugares para a realização de suas atividades. Muitos centros têm buscado novos espaços, entre eles Parques (públicos e privados) abertos para a realização de celebrações e/ ou ritos religiosos, afastados da atmosfera urbana e dos olhares contrários ao direito de manifestação religiosa sofrida por essas religiões. Meu recorte etnográfico para esse artigo é o Parque Ecológico dos Orixás, situado no bairro de Raiz da Serra na cidade de Magé (RJ). A determinação deste trabalho é abordar como esse espaço se apresenta tanto como refúgio, em meio a uma sociedade que discrimina, quanto como busca pelo direito de manifestação da própria religião.

Palavra-chave: Religião Afro, Intolerância, Deslocamentos, Urbanização, Natureza.

Abstract: The purpose of this study is to address how intolerance against the religions of the African matrix (Candomblé and Umbanda), in the city of Rio de Janeiro, has caused certain changes in Terreiros and Centros, changing schedules and places to carry out their activities. Many centers have been looking for new spaces, among them parks (public and private) open for celebrations and / or religious rites, away from the urban atmosphere and the views contrary to the right of religious manifestation suffered by these religions. My ethnographic clipping for this article is the Orixás Ecological Park, located in the neighborhood of Raiz da Serra in the city of Magé (RJ). The determination of this work is to address how this space presents itself as a refuge, in the midst of a society that discriminates, as a search for the right of manifestation of one's religion.

Introdução

As religiões afro, principalmente o Candomblé, berço no Brasil para os demais cultos religiosos de origem afro, como por exemplo, a Umbanda, considerada genuinamente brasileira, sempre sofreram mudanças em relação ao meio ao qual se inseriam após vindas para o Brasil.

No espaço diaspórico brasileiro, passaram por relevantes mudanças, começando pela estrutura do culto aos Orixás, que na África eram cultuados em regiões e/ou reinos distintos

²⁰ Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião/PPCIR. Universidade Federal de Juiz de Fora.

passaram, ao virem para o Brasil, com a formação do território-Terreiro (Corrêa, 2000), a ser cultuados num mesmo local geográfico.

Do sincretismo religioso (com o catolicismo), como forma “adaptada” de se continuar o culto, juntamente com a clandestinidade a qual eram submetidos. As caracterizações de formação da família-de-santo, passando a ser constituída não por laços consanguíneos, mas pela via de adesão à qual está permeada pelos aspectos de amizade, afinidade com o líder e sua família de santo e não mais por uma linhagem familiar. E por fim, paulatinamente deixando de ser um culto eminentemente étnico passando a se um espaço de multiplicidades étnico-culturais, no qual convergem atores de diferentes etnias e classes sociais.

Outro aspecto ligado aos territórios candomblecistas refere-se a sua localização. Mesmo o Ilê (casa) estando inserido em espaço urbano, o qual é normatizado pelo tempo da produção, do trabalho regido pelo relógio e pelo capital, seu funcionamento oblitera essa concepção de tempo modernizado/ocidentalizado. Assim, segundo Silva (2011) no Ilê, o tempo emerge regido por relações estabelecidas com o mundo sagrado, o tempo relaciona-se às necessidades da vivência mítica. É a partir dessa afirmação que inicio meus questionamentos. Até aonde, não só o Ilê, mas toda a estrutura das religiões afro, não sofreram, ou sofrem, alterações devido ao meio ao qual estão inseridos?

É fato afirmar que as imagens da cidade não somente permitem como suscitam um trânsito e trocas intensas entre pessoas das mais diversas características. Por ser inteiramente heterogêneo, o meio urbano nos força a atitudes e mentalidades para uma maior convivência, “acomodam as personalidades nos ajustamentos às forças externas” (Simmel, 1973, p.12), nos proporciona uma maior introspecção, nivelando-se entre relações emocionais e racionais. Contudo, a estrutura dentro dos Terreiros de religião afro ainda permanecem – de forma aparente – estruturada como um grupo, moldado às regras e a ritos privados, que se sobrepõem à regras sociais, externas ao Terreiro.

A partir de leituras (etnografias e entrevistas) sobre alguns Terreiros, em um espaço de tempo de, um pouco mais de 10 anos, é possível notarmos algumas mudanças em suas estruturas internas – seja pela redução das áreas de culto in natura (áreas verdes) devido à urbanização acelerada ou por uma utilização mais limitada dos espaços ou por uma utilização mais limitada dos espaços e rituais em Terreiros devido à represálias sofridas – os utensílios utilizados em ritos religiosos, como plantas e animais, que antes eram cultivados e produzidos dentro do próprio Terreiro, hoje são adquiridos a partir de “comercialização especializada”, como por exemplo, o complexo do Mercado de Madureira, localizado na cidade do Rio de Janeiro.

Mais do que a importância do tempo e os utensílios, a relação das religiões de matriz africana com o espaço da natureza, representa, sem dúvida alguma, a questão mais relevante quando tratamos das interferências e/ou modificações e adaptações que os Terreiros vêm, ao longo de um certo tempo, se submetendo.

Segundo Rezende (2009) há uma visão de mundo de base religiosa, sagrada, própria dessas culturas, em contraponto a uma visão dessacralizadora, profana, que seria característica da cultura e da era moderna. Isso corrobora e nos ajuda a entender mais claramente a existência de uma percepção além do tempo e do espaço distintos, mas principalmente no que se refere à relação homem/natureza.

O conceito de natureza, nas religiões de matriz africana, está diretamente ligado à prática de culto aos Orixás e suas referências mitológicas. “Os Orixás são as expressões máximas dessa relação, que hora se materializa sob forma in natura, ou sob a forma humana através do transe dos iniciados”, os rituais e as oferendas ligados à ritualização com o Orixá são realizados em lugares específicos pertencentes a “um único universo que ultrapassa os limites do mundo real, buscando no pré-existente elementos que legitimam sua organização e dão sentido ao seu pertencimento e papel nas sociedades. Para estas populações, a natureza ocupa um espaço de totalidade” (Mello, 2007, p.28). Resquícios de uma África mítica, que sobreviveu no imaginário dos africanos e seus descendentes no Brasil.

Com as mudanças ocorridas e aqui analisadas, mesmo que de forma breve, juntamente com as necessidades de espaços (in natura) e as limitações (urbanização e intolerância) dos mesmos, a tríade entre Homem-Orixá-Natureza vem sendo muito discutida. A busca por espaços mais fechados como parques e florestas para as continuidades dos cultos vem crescendo e com isso muitas discussões em relação ao “lixo religioso” – restos de oferendas que são deixados após o ritual.

O descarte incorreto de certos materiais fez surgir a conscientização, tanto em meio às frentes ambientalistas quanto no próprio do povo de santo. Livreto como a cartilha *Oku Abo* se apresenta como ferramenta educativa criada pelo projeto *Oku Abo Educação ambiental para Religiões Afrobrasileiras*, “com o objetivo de resgatar o saber tradicional das religiões afro-brasileiras e promover a preservação do meio ambiente a partir desse resgate e busca por espaços próprios para os cultos” (p. 04) principalmente espaços em meio às florestas e parques que sejam apropriados para os rituais.

Na cidade do Rio de Janeiro é possível citar alguns Parques onde os religiosos de comunidade de santo se utilizam para cultos (Renou, 2011), o Parque Natural Municipal de Nova Iguaçu, que possui tanto um espaço delimitado para depositar as oferendas como

mutirões para a limpeza e manutenção do descarte do “lixo religioso”, a Cachoeira do Itingussu, localizada no bairro de Coroa Grande, em Itaguaí e o Parque Ecológico dos Orixás, na subida da região Serrana do Rio de Janeiro, caminho para Petrópolis no bairro de Raiz da Serra em Magé, recorte para o presente artigo.

Essas iniciativas se apresentam de extrema importância. Por um lado há uma força interna pela continuação do culto e dos ritos por meio das religiões respaldados no direito de culto, à liberdade de crença assegurada pela Constituição Federal, que em seu art. 5º, inciso VI, dispõe: “a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, proteção aos locais de culto e suas liturgias”. Em contraponto, existe uma pressão externa, seja pela urbanização exacerbada, seja pela intolerância de outras religiões que acabam tomando de violência, seja física ou simbólica, contra as manifestações religiosas de matriz africana em seu exercício na natureza.

Parque ecológico dos orixás

Concretização do sonho do ex-presidente, Carlindo Magalhães – e uma preocupação da atual direção da União devido a escassez de espaços “seguros e limpos” para oferendas e trabalhos em cachoeira. O Parque é administrado por João Luiz Magalhães, filho de Carlindo Magalhães. Comprado pela União, com fomento dos próprios filiados, o Parque dispõe de atendimento diário 8h às 15h, voltado não só para associados como para não sócios, requerendo, para esses, aviso prévio e taxa diferenciada. É aberto a todos os cultos de matriz africana, de todas as nações.

O Parque foi criado pela União Umbandista dos Cultos Afro Brasileiro. Entidade de personalidade jurídica reconhecida em âmbito nacional que tem como função a legalização dos Templos de Umbanda, Candomblé e demais Cultos Afro- Brasileiros, fornecendo certificado de funcionamento, diplomas, carteiras e demais documentações necessárias ao exercício das atividades religiosas e sociais dos mesmos, promovendo cursos para os Diretores de Cultos das Entidades filiadas e a seus seguidores, administrando os centros e dando-lhes assistência médica e territorial como cachoeira para trabalhos, oferendas e toques pagando taxa de limpeza e manutenção no local, para efetuar o trabalho no Parque Ecológico dos Orixás.

A União se apresenta como mantenedora do espaço do Parque e responsável pela legislação dos cultos e Terreiros à ela filiados.

Três fatores se apresentam aqui como hipóteses para a criação de Parques como o Parque dos Orixás:

- Urbanização/ Falta de espaços apropriados para as oferendas
- Violência/Intolerância
- Crescimento do movimento ambientalista no Brasil

Esses fatores não podem ser analisados separadamente, uma influência o outro concomitantemente.

A intolerância na mídia

Segundo reportagem do Jornal o Globo²¹ religiosos do candomblé e da umbanda que somavam quase 600 mil pessoas no Censo de 2010 - são os mais atacados no Brasil. Dos meses de Janeiro a Julho deste ano (2014), religiosos de comunidades de santo foram vítimas em 22 das 53 denúncias de intolerância religiosa recebidas pelo Disque 100, da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência, segundo levantamento feito pelo jornal.

Em pouco mais de 2 anos os casos de intolerância e violência contra o povo de santo recebeu uma certa visibilidade na mídia, alertando sobre a questão da intolerância e do fundamentalismo. Em uma reportagem realizada a 2 anos, intitulada “Crime e preconceito: mães e filhos de santo são expulsos de favelas por traficantes evangélicos”²², foi publicada na mídia eletrônica, em um jornal de grande circulação o Rio de Janeiro, nela, pessoas pertencentes ao Candomblé eram expulsas de onde morava, pois seus hábitos “denunciavam” suas filiações religiosas, a clandestinidade era a alternativa para a permanência à crença, num espaço onde, segundo Gilberto Velho (1995), deveriam coexistir diferentes visões de mundo, estilos de vida, recortes, elaboração de identidades.

No caso da reportagem realizada em comunidades do Subúrbio do Rio de Janeiro, terreiros, roupas brancas e adereços que denunciasses a crença haviam sido proibidos, no Morro do Amor, no Complexo do Lins, Zona Oeste da cidade. A filha de Santo X, ex moradora do morro, já que fora expulsa por causa de seu pertencimento religioso, relata que para sair da favela rumo a seu terreiro saia sempre com roupas comuns e o vestido branco ia na bolsa escondido.

²¹ Reportagem completa disponível em <http://oglobo.globo.com/sociedade/levantamentos-mostram-perseguiacao-contra-religiosos-de-matriz-africana-no-brasil-13550800#ixzz3HRm7Zt48>. Página visitada em 28 de Junho de 2018

²² Jornal “O Extra”. Publicado em 07 de Setembro de 2013. Disponível em <http://extra.globo.com/casos-de-policia/crime-preconceito-maes-filhos-de-santo-sao-expulsos-de-favelas-por-trafficantes-evangelicos-9868829.html#ixzz2eQSG3isu>. Página visitada em 27 de Junho de 2018

Em Parque Colúmbia, na Pavuna, Zona Norte do Rio de Janeiro, houve casos de expulsão de terreiros, também sob influências evangélicas. Segundo a reportagem “desinformada sobre as ‘regras locais’, uma mãe de santo tentou fundar, ali, seu terreiro. Logo, recebeu a visita do presidente da associação de moradores que a alertou: atabaques e despachos eram proibidos ali”²³.

Casos assim não são isolados, segundo a Associação de Proteção dos Amigos e Adeptos do Culto Afro Brasileiro e Espírita de pelo menos 40 pais e mães de santo foram expulsos de favelas da Zona Norte pelo tráfico. Além das expulsões e fechamento de terreiros também tornaram-se proibidos o uso de colares afro e roupas brancas, impedidos de fazer festas, e sessões, os cultos, nessas comunidades estavam ameaçados. Como então, manifestar suas crenças?

A violência passa a ser causa de adaptações dos terreiros ao meio social em que estão inseridos, isso quando ações mais drásticas não são tomadas – o fechamento dos Ilês.

Os fenômenos aqui abordados, ou seja, as caracterizações da urbanização e em relação às estruturas religiosas afro presentes no meio urbano, em cidades brasileiras, principalmente no Rio de Janeiro, constituem um rico campo de investigação social, cujo estudo pode permitir uma melhor compreensão das religiões afro na cidade, levando em consideração toda a sua estrutura mítico-religiosa e como elas se estabelecem/configuram com o entorno ao qual estão inseridas, juntamente com os diálogos entre o sagrado e o urbano, enquanto contexto, em que se dão e para o qual convergem diferentes processos sociais.

O presente artigo não se esgota, algumas hipóteses já foram aqui apresentadas, outros ainda precisam de mais análises e consistência. Contudo, a partir de um estudo voltado para uma perspectiva das Ciências Sociais e da Ciência Religião é promissora a possibilidade de contribuir significativamente para o estudo desta realidade que se apresenta de forma significativa no que diz respeito à contemporaneidade dos grandes centros urbanos e das questões relativas às religiões afro, seja em políticas públicas, liberdade de culto e principalmente a assuntos relativos à intolerância religiosa.

O Parque Ecológico dos Orixás nos proporciona um rico campo de investigação social, cujo estudo pode permitir uma melhor compreensão das religiões afro na cidade, levando em consideração toda a sua estrutura mítico-religiosa e como elas se estabelecem/configuram com o social, juntamente com os diálogos entre o sagrado e o

²³ Jornal “O Extra”. Publicado em 07 de Setembro de 2013. Disponível em <http://extra.globo.com/casos-de-policia/crime-preconceito-maes-filhos-de-santo-sao-expulsos-de-favelas-por-trafficantes-evangelicos-9868829.html#ixzz2eQSG3isu>. Acesso em 29 de Junho de 2018

urbano, enquanto contexto, em que se dão e para o qual convergem diferentes processos sociais. Ele se manifesta no desejo de expressar algo que é tido por direito e privado pelo pensamento fundamentalista, ele é busca de por direito e espaço, ainda que reservado.

Terminamos esse escrito com a fala, em tom de desabafo, de um frei professor da Universidade Federal de Juiz de Fora que reunido no dia 21 de junho, participando de um grupo de estudos bíblicos (CEBI), numa casa de Candomblé (a casa de Pai Bira de Sangô) ele externou seus sentimentos numa rede social dizendo:

Fomos lá por um ato de protesto contra a menina do Candomblé que fora apedrejada por militantes religiosos fanáticos no último domingo? Não, pois o encontro já estava agendado antes do lastimável fato. Mas não deixou de ser um ato relacionado. Se de um lado existe uma história de construção de intolerância, de fanatismo, de preconceito, existe por outro lado também uma história de diálogo, de encontro amigo, de conhecimento mútuo, de respeito. São dois rios que correm paralelamente: o da intolerância e o do diálogo; o do preconceito e o do respeito. Cabe a cada qual decidir se quer colocar mais água num ou noutro; se quer mergulhar num ou noutro. Acredito, pois na força destes pequenos momentos de encontro que vão sedimentando a certeza de que o diálogo, o respeito, a compreensão, o entendimento entre os seguidores das diversas religiões é um caminho possível. Aqui só tenho uma palavra de gratidão ao Pai Bira, que mais uma vez nos recebe em sua casa e com paciência e conhecimento nos fala de sua religião. Axé!

Referências

- BRASIL. “Constituição da República Federativa do Brasil”. Disponível em: <http://www2.planalto.gov.br/presidencia/a-constituicao-federal>
Acessado em 20 de Out de 2015.
- CORRÊA, A. M. “Ritual, identidade, cultura e a organização espacial: sagrado e profano”. In: SILVA, D. (org.). Identidades étnicas e religião. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000.
- CÚPULA DOS POVOS. “Carta do Rio. Encontro Mundial dos Povos de Terreiro na RIO+20”. Junho de 2012.
Disponível em http://www.rio20.gov.br/clientes/rio20/rio20/sobre_a_rio_mais_20/o-que-e-cupula-dos-povos.html
Acessado em 27 de Out de 2018
- FERRETTI, Sérgio. “Religião e Cultura Popular Estudo de festas populares e do sincretismo religioso”. Palestra proferida a 07/06/2001, em Recife, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco.
Disponível em: <http://www.osurbanitas.org/antropologia/osurbanitas/revista/Ferretti.html>
Acessado em 01 de Março de 2018.
- GIDDENS, Anthony. “Modernidade e identidade”. Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2002

MELLO, Emerson. Da Natureza Afro-religiosa: a (Re)significação Espacial dos Terreiros de Candomblé em São Paulo. Monografia – Pontifícia Universidade Católica. Departamento de Geografia da Faculdade de Ciências Sociais da PUC-SP, 2007.

MOREIRA, Aderbal Ashogun. “Cartilha ‘OkuAbó’, Espaço Sagrado, Educação Ambiental para religiões Afro-brasileiras”. Rio de Janeiro, 2006.

Parque Ecológico dos Orixás <http://www.uucab.com.br/parque/index.php> Acessado em 28 de Fev de 2015

REZENDE, Michela Perígolo. “A percepção do espaço quando referenciado à natureza: pelo olhar do terreiro Dedico”. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Arquitetura e Urbanismo, 2009.

RENOU, Mariana. “Oferenda e Lixo Religioso: como um grupo de sacerdotes do candomblé angola de Nova Iguaçu ‘faz o social’” - Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFRJ, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2011.

SILVA, Mary Anne Vieira. “A festa do Candomblé como resistência cultural no espaço diaspórico”. XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais, 2011.

SIMMEL, Georg. “A metrópole e a vida mental”. In: O Fenômeno urbano. Ed. Zahar, Rio de Janeiro, 1973.

União Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros <http://www.uucab.com.br/index.php> Acessado em 28 de Fev de 2015

VELHO, Gilberto. “Estilo de vida urbano e modernidade”. In: Estudos Históricas, Rio de Janeiro, vol. 8, n.16, 1995, p.227-234.

“Não toque nos ungidos”: o pentecostalismo reteté no contexto das periferias

Réia Silvia Gonçalves Pereira²⁴
Hugo Felipe Quintela²⁵

Resumo: O artigo analisa uma vertente pentecostal conhecida, em expressão de grupo, como *reteté de Jeová*. O termo se refere aos rituais de culto ao espírito santo marcados pelo caráter extático, sensorial e pela intensidade das performances corporais. Tais rituais são extremamente comuns nas pequenas igrejas pentecostais presentes nas periferias urbanas. Assim, argumentamos que as igrejas *reteté*, para além da instância ritual, referem-se, na maioria dos casos, a uma possibilidade organizativa específica, formada por pequenas comunidades religiosas extremamente presentes nos bairros populares. Desta forma, reiteramos o argumento de que as igrejas *reteté* estão intrinsecamente ligadas à vida das camadas populares, não sendo possível abordar as dinâmicas das periferias sem mencioná-las. Em suma, a proposta deste texto é apresentar pontos de reflexão que possam trazer luzes sobre a singularidade da religiosidade *reteté* como expressões privilegiadas das práticas religiosas presentes nas camadas populares urbanas brasileiras.

Palavras-chave: pentecostalismos, periferias, ritual

Abstract: The article analyzes a pentecostal tendency known, in expression of group, as “*reteté de Jeová*”. The expression refers itself to the rituals of cults to the spirit, signed by the ecstatic, sensory character and by the intensity of the body performances. These rituals are extremely common in the pentecostal little churches present in the urban peripheries. Therefore, we argue the “*reteté*” churches, for over the ritual instance, refer themselves, in the major of cases, to a specific organizational possibility, which is formed by little religious communities extremely present in the popular neighborhoods. So, we force the argument of that “*reteté*” churches are intrinsically connected to the popular segments, not been possible to approach the dynamics of the peripheries without mention them. Thus, the propose of this article is introduce points of reflexion that can bring lights on the singularity of the “*reteté*” religiosity as privileged expressions of the religious practices present in the Brazilian urban popular segments.

1. Introdução

*Quem tocar no crente ungido vai com a cara na poeira
(Damares)*

O objetivo do trabalho é abordar uma expressão de religiosidade muito comum nos bairros das camadas populares urbanas conhecidas, em expressão de grupo, como *reteté de Jeová*. Argumentamos que o termo se refere, de modo geral, às pequenas igrejas pentecostais presentes nas periferias, apresentando rituais ruidosos e sensoriais, marcados por expressivas

²⁴ Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora

²⁵ Professor efetivo do departamento de Sociologia do Instituto Federal do Espírito Santo

performances corporais que lembram uma dança giratória. Ademais, formam comunidades com um número relativamente reduzido de integrantes. Extremamente comuns e diversas nos bairros populares, argumento que as igrejas reteté são expressões privilegiadas da religiosidade praticada nas camadas populares urbanas (VELHO, 2006, P.93) brasileiras. Dessa forma, a proposta deste texto é apresentar pontos de reflexão que, acredito, possam trazer luzes sobre a singularidade da forma de religiosidade aqui abordada.

Como estratégia textual, o trabalho está dividido em dois tópicos principais. No primeiro deles, a análise sobre quais termos se expressa a religiosidade reteté. No segundo item, apresentamos pontos de reflexão sobre a singularidade da referida religiosidade.

2. “Sou canela de fogo, reteté de Jeová”: os reteté e a acusação

Como afirmado, a intenção do artigo é, em sentido lato, estudar uma manifestação específica da religiosidade das camadas populares (VELHO, 2006, p.93) brasileiras conhecidas e reconhecidas tanto nos bairros populares (DUARTE, 1986, p. 21-22), quanto no campo evangélico (MAFRA, 2001), como *reteté de jeová* ou “igrejas de fogo” ou “igrejas das canelas de fogo”²⁶. Contudo, antes de iniciar a argumentação a respeito dos objetivos, é necessária a apresentação sobre a que se refere a religiosidade reteté. Por ora, limitamo-nos a apresentá-las por algumas características que podem direcionar a reflexão proposta. Dessa forma, as igrejas reteté de jeová podem ser reconhecidas como uma vertente pentecostal marcada pelo culto ao espírito santo²⁷ realizado em rituais ruidosos, sensoriais, nos quais a figura do fogo é repetidamente evocada. Além disso, diferente dos grandes templos neopentecostais (MARIANO, 1999, p.332), as igrejas reteté geralmente ocupam espaços pequenos, improvisados, muitas vezes localizados em garagens ou em pequenos galpões.²⁸

Especificamente sobre a nomenclatura *reteté de jeová*, destaca-se que é uma expressão de grupo de origem desconhecida. Clayton Guerreiro (2016a, p.195), um dos poucos

²⁶Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6oltFnXxotg>

²⁷Nascido nos Estados Unidos, sob a influência do metodismo e das igrejas batistas, (ALENCAR, 2012), o pentecostalismo caracteriza-se pela crença no contato entre os seres humanos e o espírito santo. De acordo com os pentecostais, a explicação sobre o espírito santo encontra-se em um dos livros da Bíblia, denominado Ato dos Apóstolos. Pela narrativa, Jesus Cristo, após ascender aos céus, teria enviado aos seus discípulos uma força em forma de línguas de fogo, o espírito santo. O contato com tal manifestação teria resultado em exaltação física e a partir daquele *mana*²⁷ (MAUSS, 1979), os discípulos se puseram a falar todas as línguas do mundo. Em síntese, os pentecostais acreditam na atualidade da experiência com o espírito santo.

²⁸Giumbelli (2001, P.87-100) chama a atenção para a complexificação e ampliação do campo pentecostal brasileiro, sendo mais preciso é falar em pentecostalismos, em contestação a uma tendência evolutiva na qual, uma onda (FREESTON, 1994) suplante a outra

pesquisadores a abordarem nomeadamente o tema, argumenta que o termo é bastante polêmico, mesmo no campo pentecostal. Contudo, ainda que sua origem seja desconhecida, há três hipóteses difundidas para o surgimento do nome. Na primeira delas, reteté seria uma aliteração ao ritmo das músicas executadas durante os rituais, lembrando o forró (LOPES, 2016. P. 615). A segunda hipótese, refere-se a uma “brincadeira” sobre a prosódia da glossolalia²⁹, aludindo às palavras aparentemente ininteligíveis, mas marcadas pela repetição silábica proferidas durante os rituais (GUERREIRO, 2016b, p.16). Na terceira hipótese, reteté seria uma alusão aos cultos das religiões afro-brasileiras, historicamente anatemizadas entre os protestantes e pentecostais. Polêmico ou não, o termo é conhecido principalmente nas periferias brasileiras e, sobretudo, entre os pentecostais. Sobre a descrição de tal religiosidade, novamente, Clayton Guerreiro (2016) descreve sua tentativa de síntese focada na análise ritual:

Os cultos reteté caracterizam-se entre os pentecostais, pela execução de movimentos como pulos, giros e marchas que, comumente, não fazem parte dos cultos das igrejas evangélicas históricas e mesmo as igrejas pentecostais de liturgias mais formais. Além desses movimentos, destacam-se os “corinhos de fogo”, músicas evangélicas executadas em ritmo de forró, pagode ou axé com acompanhamento de ritmos musicais pouco comuns em certas igrejas evangélicas como pandeiros e atabaques (GUERREIRO, 2016a, p.195-196)

É provável que as tentativas de apresentação da categoria reteté implementadas até aqui se mostrem imprecisas e impeçam a visualização da riqueza analítica do campo estudado. Talvez uma forma mais precisa de descrever essa forma de religiosidade seja buscar uma definição dos próprios integrantes. Nesse sentido, apresentamos uma música composta pela pastora Flordelis. Com um ministério situado no município de São Gonçalo, no Estado do Rio de Janeiro, a pastora logrou uma notoriedade no campo pentecostal bastante rara quando se trata da religiosidade reteté, tendo participado de dezenas de programas de televisão, devido principalmente ao fato de cuidar de mais de 55 crianças. No entanto, mesmo com o reconhecimento alcançado, Flordelis afirma a pertença ao reteté, tema constante em suas pregações e em suas músicas:

Eu sou canela de fogo, reteté de Jeová, estou nadando no azeite, não consigo parar (...). Deus vai entrar na tua vida, vai restaurar o teu lar. Sabe aquela enfermidade, hoje o meu Deus vai curar. Vai libertar o teu filho, das drogas e da prisão. Sabe aquele teu marido, vai marchar com o varão. Sabe aquela tua filha, que vive na

²⁹ Pela teologia pentecostal, glossolalia é um dos dons do espírito santo, possibilitando ao crente a comunicação verbal com a transcendência (MARIANO, 1999).

perdição, ela vai virar a líder do grupo de oração³⁰ (FLORDELIS, eu sou canela de fogo).

Percebe-se que os versos abordam sua forma ritual extática. “*Nadando no azeite, não consigo parar*”, de fato, é uma possibilidade de descrição do caráter sensorial dos cultos reteté. Também chama atenção a forma em que se estabelece a relação entre a transcendência e a vida cotidiana. O divino reteté é aquele com poder de se inserir nos problemas de seus fiéis. É capaz de restaurar casamentos, de tirar os filhos “das drogas e da prisão”.

Contudo, a dificuldade em descrever as igrejas reteté de Jeová se deve também à escassez de trabalhos que abordam explicitamente tal forma de religiosidade. Analisando as publicações de Mariano (1992, 1995, 2001, 2004, 2011), Mafra (2009, 2014), Mariz (1994, 1997, 1999, 2001, 2005, 2009), Novaes (2001, 2006), Contins (2001), Freston (1994), autores de obras consideradas referências no estudo sobre a pentecostalidade no Brasil, percebe-se que, em maior ou menor medida, chegam a abordar as pequenas comunidades pentecostais das periferias urbanas, atentando para a expressividade de seus rituais; no entanto, esses mesmos autores ainda não nomeiam tais expressões religiosas como *reteté*. Todavia, em uma relação inversamente proporcional às citações acadêmicas³¹, reitero que tais igrejas são tão numerosas e presentes que conformam as dimensões simbólicas e materiais das camadas populares urbanas. Em um exemplo raso, convidamos a um passeio às ruas de um bairro popular (DUARTE, 1988). É provável que já à primeira análise tais igrejas possam ser observadas. Tão pequenas quanto ruidosas, tão numerosas quanto diversas em suas denominações, argumentamos que as igrejas reteté estão intrinsecamente ligadas à vida das camadas populares, não sendo possível abordar as dinâmicas das periferias sem mencioná-las (PEREIRA, 2018, s/p)

Desta forma, argumentamos que essas igrejas devam ser analisadas também para além da esfera ritual. Digo isso, em consonância com Mariza Peirano (2002, p.08;2014), ao destacar que análise do evento ritual é importante justamente por colocar em relevo a instância do usual e do cotidiano.

Assim, na esteira de Peirano(2002), reitero a importância de entender o reteté não apenas por seu aspecto ritualístico, mas também em seu aspecto contextual. Acreditamos que essa forma de religiosidade se refere a um fenômeno que diz respeito também a seu modo organizativo, como mencionado, geralmente, em pequenas comunidades religiosas nas periferias.

30 Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=mh1Uo9YuGqU>

31 Cito aqui alguns dos poucos trabalhos nos quais a religiosidade reteté é nomeada: Albuquerque Jr, (2014) Guerreiro (2016), Silveira (2015).

Desta forma, entendendo periferia como lócus de interações específicas, argumentamos que os ruidosos, sensoriais e extáticos rituais reteté são expressões privilegiadas dos contextos das periferias urbanas, onde tais igrejas, na significativa maioria dos casos, estão inseridas. Regina Novaes (2001, p.72) cita pesquisa do Instituto de Estudos da Religião (ISER), realizada no Rio de Janeiro, em 1992. Embora circunscrita àquela cidade, acredito que a pesquisa diz muito a respeito do tipo de pentecostalidade que estamos falando aqui:

Entre as 710 igrejas fundadas, durante três anos, e circunscritas à cidade do Rio de Janeiro e sua periferia, nada menos do que 91,26% são pentecostais e 80% delas se localizam nas áreas mais carentes. Em outras palavras, na região metropolitana do Rio de Janeiro, quanto mais pobre é a área, menos católica ela continua sendo e mais pentecostal ela se torna. Quanto à relação com o local, outro dado da mesma pesquisa chama atenção: entre 52 denominações ali descritas nada menos do que 30 foram criadas no Rio de Janeiro, isto é, inauguravam uma nova denominação nascida em solo carioca (NOVAES, 2001, p.72).

Recorro aos números para embasar o argumento. De acordo com o Censo Religioso realizado em 2010 (IBGE, 2010), a maior denominação evangélica do Brasil é a Assembleia de Deus³², com cerca de 29% de adeptos. As igrejas protestantes clássicas, contando com os batistas, luteranos, metodistas e presbiterianos, não chegam a 10%. As demais denominações pentecostais são as igrejas de grande porte - entre as quais, a Igreja Universal do Reino de Deus, a Adventista, a do Evangelho Quadrangular e a Deus é Amor -, que somam pouco mais de 10%. Interessante notar que a categoria “outras”, utilizada pelo Censo para se referir a igrejas de pouca expressão numérica, chega a 34%. (IBGE, 2010). Assim, é possível aferir que boa parte dessas “outras” igrejas evangélicas guardem semelhanças ao que está sendo aqui definido como religiosidade reteté. Nesta esteira, a partir do aprofundamento teórico, da inserção no campo e das conversas com os interlocutores, percebemos que longe de ser uma manifestação específica do bairro que pesquisava, a presença das igrejas reteté atualmente firma-se como uma expressão contundente da religiosidade dos bairros das camadas populares. Contudo, e isso deve ser dito, a maioria das pessoas que identificamos nesse trabalho como associadas à religiosidade reteté não gosta do termo (SILVEIRA, 2015, p.44). Acreditam que é uma forma de desmerecimento da religiosidade. Além disso, a exaltação de suas performances rituais contribui para que seus adeptos sejam malquistos e malvistos no campo protestante e mesmo dentro do campo pentecostal. Muitos são os sermões e artigos de pastores e demais integrantes de denominações protestantes a acusarem os reteté de termos como “heresia”; muitos são os evangélicos (MAFRA, 2001, p.07) que associam seus ritos a enganos

³²A relação entre os reteté e a Assembleia de Deus será melhor analisada em itens posteriores

diabólicos³³; muitos são os protestantes que, em uma expressão duplamente pejorativa, associam o reteté à “macumba pentecostal”, numa associação às manifestações das religiões afro-brasileiras, historicamente anatemizadas e interdidas (MARIZ, 1999, p.04) pelos protestantes e pentecostais.

À primeira análise, percebe-se que reteté é uma categoria de acusação. Para Becker (2008, p.27), a acusação envolve relações de poder e hierarquia, estabelecendo fronteiras classificatórias entre o que acusa e o acusado. Dessa forma, a acusação sobre os reteté se estabelece principalmente entre os protestantes históricos, delimitando uma fronteira entre uma religiosidade supostamente racional e teologicamente correta, em direta acusação à suposta expressão “herética” e “enganosa” dos reteté.

Sobre a acusação relacionada aos reteté, argumento que nessa relação de acusação, ao negarem o estigma de reteté, os integrantes estigmatizados operam a partir da “condição de desacreditado”, tal como explica Goffman (1988, p.14). Assumindo uma capa defensiva, aqueles estigmatizados respondem de distintas formas a acusação.

Reiteramos, porém, ao estabelecer o reteté como categoria de acusação, que não é nossa intenção esgotar o termo e tampouco definir e classificar expressões religiosas como pertencentes ou não ao escopo semântico da categoria (BISPO, 2010, p. 14; SILVEIRA, 2015, p. 47). Antes disso, a intenção é atentar para as disputas envolvendo o termo, explicitando as rupturas, apreensões, tensões e instabilidades que rodeiam tal expressão.

2.1 Hierarquia e individualismo nas igrejas reteté

Ruidosas e diversas, as igrejas reteté se estabelecem de forma contundente nos bairros das camadas populares. Como dito, esses templos são pequenos, muitos deles localizados nos locais em que as igrejas das religiões neopentecostais de terceira onda (FREESTON, 1999, p.332) dificilmente chegam (MAFRA, 2011, p. 137)³⁴. Wânia Mesquita, em artigo publicado em 2009, percebeu essa conformação nas favelas da cidade de Campos dos Goytacazes, no

³³Disponível em: <http://anti-heresias.blogspot.com/2011/05/origem-do-retete-e-raiz-do-problema-dos.html>; <http://assuerochagas.blogspot.com/2012/01/heresia-do-retete-o-fogo-apanas-comecou.html> -

³⁴ Para Freston (1999, p. 332), a trajetória pentecostal no país viveu três ondas. A primeira onda compreende o período de 1910 a 1950 e se caracteriza pela crença pré-milenarista, que, em uma simplificação, pode ser descrito como a crença do apocalipse; pelo forte ascetismo moral e pela rejeição à vida secular. Na segunda fase, entre os anos de 1950 e 1960, ocorre a expansão do movimento, ensejada pela evangelização em massa e midiática e pela forte adesão entre os migrantes das metrópoles. Na terceira onda, marcada por uma maior liberdade na sujeição às condutas e maior ênfase ao consumo. Observa-se que o enfraquecimento do discurso pré-milenarista e a difusão da ideologia da guerra espiritual e o desenvolvimento da “teologia da prosperidade”, cujo ideário prega que o plano de Deus para o cristão é fazê-lo “vitorioso” e próspero. Contudo, como destacado aqui, o campo pentecostal se complexifica haja vista a experiência do reteté.

Rio de Janeiro. A autora observou que tais cultos são realizados em templos geralmente pequenos e improvisados, embora não tenha nomeado essas igrejas como expressões da religiosidade reteté, notou aspectos que associa a essa religiosidade

O pentecostalismo se inscreve nas favelas de Campos dos Goytacazes com forte proeminência de igrejas de caráter autônomo e neopentecostais, especialmente igrejas de pequeno porte, que se estabelecem muitas vezes em edificações antes usadas como espaço de moradia ou espaços de bares e biroskas (MESQUITA, 2009, p. 219).

Por serem, na maioria das vezes, de pequeno porte, há nas igrejas reteté uma hierarquia mais horizontalizada e organizacionalmente mais autônoma quando comparada às denominações neopentecostais³⁵ (MARIANO, 2004, p. 123)

Além disso, quando as igrejas reteté são comparadas com as da terceira onda (FREESTON, 1999, p.332), como a IURD ou a Igreja da Graça, verifica-se nestas últimas uma hierarquia bem mais verticalizada, numa estrutura organizativa mais próxima à do catolicismo. Nessas denominações, os pastores devem prestar contas a um “bispo”, no caso da Universal; ou a um “apóstolo”, no caso da Igreja Mundial³⁶.

Nesta esteira, sobre a própria forma de organização das denominações reteté, observamos que as congregações são formadas por um pastor responsável pela gerência da igreja. Há também os missionários que, embora não tenham o status de pastor, atuam de forma semelhante, inclusive ministrando pregações. Os demais são chamados “obreiros”, responsáveis pelas outras funções organizativas. Ao se inserirem oficialmente na igreja, recebem funções e orientações sobre a conduta a ser exercida em uma aula doutrinária chamada escola bíblica dominical (PEREIRA, 2014, p.96). Para garantir o cumprimento das “doutrinas”, tais condutas são constantemente vigiadas, existindo punições àqueles que, porventura, as violarem. Tais sanções são tanto mais severas quanto mais altos forem os “cargos” exercidos.

Alguns interlocutores disseram que a obediência às condutas é uma forma de “dar testemunho” da vida na congregação religiosa. O depoimento de Vinícius³⁷, pastor de outra igreja com características que associamos aqui a reteté, é esclarecedor: *“A doutrina é da igreja. Tá na Bíblia, mas cada igreja tem sua doutrina. Quando você é batizado, escolhe*

³⁶ Coloca-se novamente em destaque a complexidade do campo pentecostal

³⁷ Nome fictício

aquele caminho. Ai tem que seguir direito, porque todo mundo vai saber de que igreja você é, entende?”³⁸. Percebemos nessa alusão à “identificação associada” à igreja um forte caráter hierárquico¹⁷ no sentido de Dumont (1985, p.242-244). Argumentamos isso porque, para o autor, na ideologia hierárquica, há uma precedência da totalidade sobre a parte. Invertendo a premissa individualistana qual o sujeito é concebido enquanto valor em si mesmo, nas sociedades hierárquicas a parte só adquire sentido quando relacionada ao conjunto. Tal sentido é permeado pela ideia de “valor, que seria o elemento classificador e diferenciador na sociedade hierárquica”.

Contudo, ponderamos que quando analisado no contexto das comunidades reteté, tal caráter hierárquico não é absoluto. Acreditamos que a vivência da pentecostalidade em pequenas comunidades reteté revela, de fato, uma tensão entre hierarquia e individualismo. Tal ambivalência pode ser observada na própria manifestação do espírito santo, chamado pelos fiéis de “batismo pelo fogo”, quando o fiel é “tocado” pelo espírito santo. Dizemos isso porque, pela teologia pentecostal, a experiência com dons do espírito é acessível a todos, não apenas aos que são oficialmente membros. Por outro lado, a manifestação dos dons não ocorre, de fato, para todos; mas apenas aos escolhidos por Deus naquele determinado momento. E o fato de alguém receber os dons do espírito obviamente revela sua importância perante a comunidade.

Assim, a circulação do espírito santo revela um fluxo de poder muito complexo (WEBER, 2000, p. 158, 159). Um integrante considerado mais “ungido” pelo espírito santo, mesmo que não tenha o status oficial de pastor, será ouvido pelos demais integrantes da congregação justamente por sua união com o espírito. Desta forma, a manifestação do espírito santo, paradoxalmente, iguala e difere, revelando assim um duplo valor, que é, ao mesmo tempo, individualista e hierárquico. Desta forma, menos do que uma relação escalar, a estrutura organizativa nas denominações reteté se mostra mais horizontalizada, principalmente quando comparada à hierarquização experienciada das igrejas pentecostais de terceira onda. Em conclusão, as pequenas comunidades reteté, dado o dinamismo na circulação do carisma, muitas vezes prescindem da atuação de lideranças de grande vulto nas instâncias exteriores à comunidade, resultando na grande diversidade de denominações existentes em um único bairro (PEREIRA, 2018, s/p)

³⁸ Informação verbal obtida em fevereiro de 2014

2.2 “Deixe o menino rodar”: o sobrenatural, o fogo e os corinhos

Nessa esteira, neste tópico, a intenção é especificar a análise a respeito da religiosidade reteté em um aspecto mais amplo. Não é intenção promover uma tipologia. Antes disso, apresentamos alguns pontos de reflexão que, acredito, possam trazer luzes sobre a singularidade da forma de religiosidade aqui abordada. Talvez o mais expressivo desses pontos seja a associação explícita do reteté com a dimensão sobrenatural. O termo, aliás, está presente tanto nos cultos quanto no cotidiano. Questionei alguns integrantes sobre essa experiência sobrenatural. Vejamos o que diz Karen³⁹, uma pentecostal de 23 anos

“É uma coisa sobrenatural, a gente só sente. Sabe quando você recebe uma notícia boa? É uma libertação, uma coisa gostosa, parece que a gente vai flutuar⁴⁰.”

O pastor Vinícius relata uma experiência semelhante:

“É divino, sobrenatural. Vem do céu pra vida do homem. Vem sobre sua alma. As pessoas que não conhecem acham que é uma loucura, mas quem conhece sabe o que é.[...] dá uma paz[...] eu falo em línguas. Sou batizado no fogo sim” (informação verbal)⁴¹.

Para iniciar a reflexão sobre como essa dimensão sobrenatural é experienciada entre os adeptos dessa vertente religiosa, cito algumas músicas associadas diretamente a eles:

Eu sou pentecostal, fui gerado no fogo, eu fui nascido no fogo, o **meu ambiente é o sobrenatural**. Sou batizado com fogo, sou renovado com fogo. Eu sou curado no fogo, meu ambiente é o sobrenatural (FLORDELIS, Eu sou pentecostal. Grifos nossos).

Os versos apresentados acima trazem uma questão importante a respeito da religião reteté. Percebe-se que a dimensão sobrenatural é representada pelo elemento “fogo”. Presente na narrativa bíblica sobre o surgimento do espírito santo (PEREIRA, 2014, p.132), a associação com o elemento fogo pode ser percebida como a sensação sinestésica do contato com o espírito. Expressões como “é puro fogo”, “o fogo desceu” são ditas repetidas vezes nos cultos. As próprias igrejas dessa vertente religiosa são identificadas com esse elemento. São “igrejas de fogo”, seus integrantes têm as “canelas de fogo” ou os “sapatos de fogo”. O próprio contato com o espírito é chamado de batismo pelo fogo. Assim, no culto reteté, principalmente no momento do “avivamento”, no qual ocorrem as manifestações do espírito

³⁹ Nome fictício

⁴⁰ Informação verbal colhida em fevereiro de 2014.

⁴¹ Informação verbal colhida em fevereiro de 2014.

santo, há a junção de dois elementos: o fogo e o espírito sobrenatural. Cito música bastante executada nos rituais:

Ele é um anjo de fogo, no seu pé tem fogo. Na sua mão tem fogo, no cabelo tem fogo, no seu andar tem fogo, ele caminha no fogo aqui neste lugar. Labareda de **fogo, fogo, fogo, fogo**. Sinta a glória de **fogo**, (Labaredade Fogo. FOGO NO PÉ. Grifos nossos)⁴²

Um ponto significativo: as músicas entoadas durante o momento de avivamento têm papel importante para a experiência extática. Existe uma categoria especial de músicas relacionadas à experiência de transe. Tais músicas são chamadas de “corinhos de fogo”(ALBUUERQUE, 2014, p. 50). Especificamente sobre os corinhos de fogo, um elemento que pode ter contribuído ao seu desenvolvimento é a utilização do pandeiro. Presente na maioria das igrejas reteté, mesmo as mais simples⁴³, o pandeiro se estabelece como um diferenciador do gênero. O etnomusicólogo Artur Costa Lopes destaca a difusão do pandeiro nos corinhos de fogo:

A utilização do pandeiro, principalmente nos “corinhos de fogo”, está intimamente associada ao baião, ou mesmo ao toque dos versadores do gênero conhecido como embolada, que costumam usar a mesma confecção no instrumento. Segundo, pelo baixo custo, visto que todos os pandeiros observados eram de preço bastante acessível. (LOPES, 2015, p.14-15).

Há uma rede de cantores e compositores de corinhos. Alguns inseridos no mercado gospel mais amplo e profissionalizado como o grupo “Fogo no pé” e as cantoras Damares e Cassiane. Mas, além disso, percebo uma rede entre as próprias igrejas reteté. Alguns cantores e compositores costumam circular entre as denominações apresentando suas músicas.

Contudo, além das redes entre as igrejas reteté, a internet, em especial o canal de vídeos Youtube, parece ser terreno propício para a divulgação dos corinhos de fogo. Os temas são diversos(ALBUQUERQUE, 2014, p.53). Há corinhos de caráter pedagógico, como “*Varoa do reteté*”⁴⁴, que trata do papel feminino nas comunidades religiosas. Ou “crente disfarçado”, um corinho de fogo sobre a hipocrisia nas relações dentro da igreja: “*diz que é do manto, diz que é mulher de oração, mas usa a língua pra falar mal dos irmãos*”⁴⁵.

Há também os corinhos em críticas diretas a outras denominações religiosas, destacando o caráter exclusivista dessa vertente religiosa. Deste tema, citamos “macumba não

⁴² Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=J8a4ALxGCCo>

⁴³ Observei que em algumas igrejas reteté, o pandeiro é o único instrumento musical existente

⁴⁴ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=Fwei5-jvnx0>

⁴⁵ disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TARovMhh-U0>

mata crente”, sobre as religiões de matriz africana, em especial a umbanda: “*Mas porque eu sou protegida, revestida de poder. Podem até fazer macumba, mas quem fez é quem vai morrer*”⁴⁶. Há também críticas ao catolicismo. Em “Deixa Maria por Jesus”: “*Deixa Maria por Jesus. Quem morreu na cruz pra me salvar, não foi Maria, foi Jesus*”⁴⁷⁴⁸.

Há que se dizer, porém, que os corinhos não são as únicas categorias de música executadas nos rituais reteté. Além deles, existem os hinos de louvor, que geralmente possuem um conjunto melódico mais diverso e menos exaltado; mais próximo ao gospel religioso norte-americano. Contudo, liturgicamente, os corinhos são geralmente executados como uma espécie de “evocação” ao espírito santo e geralmente são os corinhos de fogo as músicas ouvidas durante o momento do avivamento. Argumentamos que a própria estrutura melódica é geralmente composta por um padrão rítmico. De acordo com Arthur Costa Lopes (2016, p. 615), a estrutura melódica remete ao ritmo forró. Acreditamos que o forró executado pelos corinhos reflita o *tom* de euforia das cerimônias de avivamento. Citamos um corinho, “Divisa de fogo”, do grupo *Fogo no pé*:

Divisa de fogo, varão de guerra, Ele desceu na Terra, Ele chegou pra guerrear(4x). Foi no quartel general, de Jeová, você tem que aprender, você tem que adorar. E uma bola de fogo aqui descerá, se você tem olhos ungidos, pode contemplar(Divisa de Fogo. FOGO NO PÉ)⁴⁹

Para Gilbert Rouget (1980, p.180), os significantes musicais têm uma dimensão denotativa e afetivo-emotiva, que remeteriam a estados emocionais como a alegria, a tristeza, a raiva (ROUGET, 1980, p.150). Todas essas dimensões podem possibilitar o estado de transe (AUBREÉ, 1996). Acredito que, como a maioria dos corinhos de fogo, a música “Divisa de fogo”, com suas repetições harmônicas, conduzam a uma dimensão afetiva que remete a um caráter beligerante conhecido e reconhecido entre os reteté (ALBUQUERQUE, 2014, p.55).

Destacamos que tal caráter beligerante não se estabelece apenas pela melodia, mas também pelas letras. “Varão de guerra”, “guerrear”, “quartel general” são expressões presentes na letra de “Divisa de fogo”. São expressões conhecidas pelo grupo. Quando corinhos expressivos como o “Divisa de fogo” são executados, há uma evidente mudança de *tom*. As palmas ficavam mais fortes; os cânticos, mais intensos; os gritos de aleluia

⁴⁶<https://www.youtube.com/watch?v=Djvbxfk0yXM&t=92s>

⁴⁷<https://www.youtube.com/watch?v=S5ZkGy3i-Fk&t=8s>

⁴⁸Em alguns corinhos, percebi um *tom* jocoso

⁴⁹<https://www.youtube.com/watch?v=5zZ4rvAazYE>

ganhavam mais força. Como um misto de forró e de grito de guerra, de emblema e de catarse, o “corinho de fogo” se estabelece como possibilitador de uma experiência religiosa coletiva associada à experiência do contato pelo espírito santo. Uma experiência que, segundo os interlocutores, é afetiva e sinestésica, remetendo a um caráter revigorante de “poder”, “renovação”, “fogo”, “vitória” e “batalha”.

Além os corinhos de fogo, a performance corporal nos cultos reteté também reflete a associação com o sobrenatural. Sob o contato com o espírito santo, os fiéis parecem reproduzir um padrão corporal de uma dança rodada. Os integrantes, aparentando transe, costumam “rodar”, como um balé giratório. Alguns fiéis usam a expressão “manto” para se referirem a essa *performance*. Novamente, cito um “corinho de fogo” que aborda a tal dança rodada.

Eu posso ser crente menino, mas não adultero, eu posso ser crente menino, mas eu não me vendo, eu posso ser crente menino, mas eu sei adorar, então deixa o menino rodar. Deixa o menino rodar, deixa o menino rodar, deixa o menino rodar, deixa o menino rodar. Que que tem, que que tem se eu rodo assim? Que que tem, que que tem se eu dou lugar assim? Que que tem se eu adoro assim? É melhor pular aqui do que lá na Sapucaí (Crente menino, MINISTÉRIO ARDENDO EM FOGO)⁵⁰

Em consonância, quando abordamos a ligação dos reteté com o sobrenatural, fatalmente abordamos os conceitos de transe, experiência extática e possessão. Reiterando que o conceito de possessão é um termo relativo e cristão, observo entre os reteté com os quais convivi que a concepção de possessão está ligada ao demônio (MARIZ, 1999, p.04). Este pode se apossar involuntária ou voluntariamente da pessoa, trazendo toda sorte de malefícios (MAUÉS, 2003, P.18-19).

Além de possessão, há o uso de termos como “manto do espírito”, que seria a forma como o espírito santo se manifesta sobre o fiel. Muitos reteté falam que a sensação é como se o espírito os “cobrisse” tal qual um manto. Outro termo é a “revelação”. Revelação é uma profecia. O crente, sob o contato com o espírito santo, receberia o poder de dizer sobre o presente, passado e o futuro. Interessante, também, é a categoria “mistério”, que é usada para designar fatos sobrenaturais e sem explicação. O mistério, contudo, é sempre ligado a Deus e nunca ao diabo. Aqueles agraciados pelos dons da revelação, aqueles que têm contato próximo aos mistérios são considerados profetas. Percebemos, inclusive, que estes têm grande prestígio nas relações travadas dentro templo. Considerados os mais ungidos, geralmente os profetas exercem funções de liderança (PEREIRA, 2018, s/p). Durante os

⁵⁰ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rD-1hhRqT34>

cultos, a revelação profética costuma acontecer durante o avivamento. As orações são irrompidas com expressões utilizadas pelos profetas bíblicos: “Eis que te digo!”, “Assim diz o Senhor!”, “Deus manda dizer!” são algumas das expressões que costumam proferir aqueles agraciados pelo dom da revelação. É a senha para o momento de “entregar a profecia” ou “entregar o mistério”. O profeta revela a profecia individualmente. Cada um dos participantes dos cultos pode ser escolhido para uma revelação. As revelações podem dizer respeito a supostas “feitiçarias” ou “macumbarias”; a pecados cometidos por algum fiel; a um “livramento” recebido (PEREIRA, 2014, p.101).

Há que se dizer, contudo, que há certa desconfiança para com alguns profetas. Alguns integrantes se dizem desconfiados sobre a veracidade das revelações de alguns “irmãos”; percebemos também outros afirmarem que os dons proféticos de terceiros eram advindos do “diabo”. Contudo, reiteramos que aqueles profetas considerados realmente ungidos possuem grande status na comunidade religiosa. O dom da profecia parece se revelar num movimento constante, possibilitando uma forma de estar no mundo profundamente “mágica”, numa conotação a um só tempo de poder e de responsabilidade. Alguns dizem que ser um “crente ungido” é como carregar uma carga, pois são continuamente provados não apenas pelo diabo, mas também por Deus.

Ao lado do temor, percebemos entre aqueles considerados profetas uma conotação de orgulho e poder. Cito novamente um “corinho de fogo” que aborda a relação do fiel/profeta com o espírito santo e com a comunidade religiosa. Quanto à música, um forró com dois acordes, nota-se que a letra destaca as dificuldades enfrentadas por aqueles tocados pelos dons do espírito:

Desperta, Samuel para ouvir teu Deus falar, a voz não é de Eli, ela é de Jeová. Se Deus te prometeu, não adianta recuar, entrega a profecia que o Senhor quer te usar. **A vida de um Profeta não é fácil de levar, tem que falar a verdade e o que Deus quiser falar,** tem gente que não aceita e nunca vai aceitar. Só gosta de ouvir mentira, não quer sua vida mudar. (FOGO NO PÉ, Desperta, Samuel. Grifos nossos)⁵¹

Em outro “corinho de fogo”, chamado de “Não toque no ungido”, percebe-se uma postura orgulhosa do crente em sua relação com a transcendência. Sempre protegido por Deus, o fiel estaria imune a eventuais adversidades causadas por outras pessoas. Os versos são emblemáticos: “*quem tocar no crente ungido vai com a cara na poeira*”.

Não adianta levantar contra os ungidos. Mexer com os ungidos é brincar com fogo. **Quem mexer com crente ungido não é brincadeira, quem tocar no crente**

⁵¹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lgAjHEtJPZc>

ungido vai com a cara na poeira. (DAMARES, não toque no unguento. Grifos nossos)⁵²

Em sua expressividade nos ritos de culto ao espírito santo, em seu dinamismo e em sua criatividade expressa na produção dos corinhos de fogo, a religiosidade reteté se estabelece no campo pentecostal mostrando seu vigor em forma de contestação à própria austeridade ritualística protestante, a partir da afirmação e da ênfase na dimensão sobrenatural. Em conclusão, argumentamos que menos uma alusão a um caráter denominacional, reteté se refira a uma concepção relacional entre uma característica específica de ritual e de uma possibilidade organizativa focada na experiência em pequenas comunidades pentecostais. Centrada na expressividade das performances rituais e na mediação, a um só tempo ética e mágica, do espírito santo, o reteté floresce na vida cotidiana das periferias urbanas.

3. Considerações finais

A intenção do artigo foi trazer pontos de reflexão sobre a expressão religiosa conhecida em expressão de grupo como “reteté de Jeová”. O termo refere-se aos ruidosos e extáticos rituais de culto ao espírito santo marcados pela expressividade das performances corporais extremamente comuns nas periferias. Argumentamos que, para além da instância ritual, a religiosidade reteté deve ser analisada por sua configuração organizativa formada, na maioria dos casos, por pequenas comunidades religiosas, nas quais os integrantes oficiais ocupam cargos administrativos. Outra questão destacada é que “reteté” configura-se como uma categoria de acusação (BECKER, 1988, p. 27), demarcando uma fronteira entre os protestantes históricos- vistos como racionais e teologicamente corretos- e entre os reteté, acusados de “heréticos” e “ignorantes”. Sobre a forma organizativa dessas pequenas comunidades, sugerimos que, devido ao dinamismo da circulação do espírito santo como “transmissor de carisma”, revela uma ambivalência entre valores hierárquicos e individualistas (DUMONT, 1985, p.37).

No último item, o objetivo foi apresentar as igrejas reteté por sua ênfase na dimensão sobrenatural. Percebe-se que a dimensão sobrenatural é representada pelo elemento “fogo”. A associação com o elemento fogo entre os membros dessa vertente religiosa aqui abordada pode ser percebida como a sensação sinestésica do contato com o espírito santo. Além disso,

⁵² Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mAfi1EzhvIk>

a música expressa pelos “corinhos de fogo” tem grande importância na experiência extática centrada na experiência com o espírito santo.

Referências:

- ALBUQUERQUE JR. V. “Dá glória e receba!”: A expressão mítico-ritual nos “corinhos de fogo” no culto [neo]pentecostal. 129f. Dissertação. (Mestrado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2014
- AUBREE, Marion. O transe: a resposta do xangô e do pentecostalismo. *Ciência e cultura*, Campinas v. 37, n. 7, p. 1070-1075, 1985.
- BECKER, Howard S. Outsiders: estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BISPO, Raphael. Os “emos das antigas” e os “posers de emo”: identidades, conflitos e estigma na cena musical roqueira. *Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, n. 6, p. 01-20, 2010.
- CENSO, I. B. G. E. Disponível em: < <http://www.censo2010.ibge.gov.br/>>. .
- DAYRELL, Juarez. A escola “faz” as juventudes? Reflexões em torno da socialização juvenil. *Educação e sociedade*, v. 28, n. 100, p. 1105-1128, 2007.
- DO PRADO VALLADARES, Licia. A invenção da favela: do mito de origem a favela. com. Rio de Janeiro: editora FGV, 2008.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- DUMONT, L Oindividualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985
- PRESTON, Paul. Protestantismo e democracia no Brasil. *Lusotopie*, v. 6, n. 6, p. 329-340, 1999.
- GARCÍA-RUIZ, Jesús; MICHEL, Patrick. El neo-pentecostalismo en América latina: Contribución a una antropología de la mundialización. *Sociedad y religión*, v. 24, n. 41, p. 43-78, 2014.
- GOFFMAN, Erving. Estigma: notas sobre a manipulação da identidade. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.
- GUERREIRO, Clayton. Do “circo à macumba pentecostal: sobre categorias acusatórias e justificações. In: ARAÚJO, Melvina & CUNHA, Christina Vital. Religião e Conflito. Curitiba: Prisma, 2016a. p. 195-216
- GUERREIRO, Clayton. A gira do “reteté”: uma análise das disputas sobre o “pentecostalismo legítimo”. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2016b
- LOPES, Artur Costa. O forró como gênero transversal entre umbanda, catolicismo e pentecostalismo. Em: SIMPOM, 2016, Rio de Janeiro, v. 4, n. 4, 2016.
- A utilização do pandeiro nas igrejas protestantes de Duque de Caxias. *Revista Ensaio*, v. 8, p. 9-24, 2015
- MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: edições Loyola, 1999.
- Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos avançados*, v. 18, n. 52, p. 121-138, 2004.
- MAFRA, Clara. Os evangélicos. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- Distância territorial, desgaste cultural e conversão pentecostal. in: MAFRA, C.; ALMEIDA, R. Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Fapesp, 2009, p. 69-89.

- O problema da formação do " cinturão pentecostal" em uma metrópole da América do Sul. *Interseções-revista de estudos interdisciplinares*, v. 13, n. 1, p. 136-153, 2011.
- MARIZ, Cecília. A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, v. 47, n. 1, p. 33-48, 1999.
- MAUÉS, Raymundo Herald. "Bailando com o Senhor": técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). *Revista de Antropologia*, v. 46, n. 1, p. 10-40, 2003.
- MESQUITA, Wania. Os pentecostais e a vida em favela no Rio de Janeiro: a batalha espiritual na ordem violenta na periferia de Campos dos Goytacazes. *Estudos de religião*, v. 23, n. 37, p. 89-103, 2009.
- NOVAES, Regina. Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo. In: Teixeira Faustino; Menezes, Renata. (Org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. 1ed. Petropolis: Vozes, 2006, v., p. 135-160.
- A divina política. Notas sobre as relações delicadas entre religião e política. *Revista USP*, n. 49, p. 60-81, 2001.
- PEIRANO, Mariza. A análise antropológica de rituais. In: M. Peirano. (Org.). *O Dito e o Feito. Ensaios de Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2002, v. , p. 17-40
- Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos (UFRGS. Impreso)*, v. 20, p. 377-391, 2014.
- PEREIRA, RÉIA SILVIA GONÇALVES. Fé em Deus, DJ: Funk e Pentecostalismo Entre Jovens das Camadas Populares. 2014. Dissertação de Mestrado. PPGCS Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014.
- No seio dos ungidos: organização e carisma no pentecostalismo reteté. In: LELLIS, Nelson. *Religião e Política*, 2018. (no prelo)
- DE VASCONCELLOS, Danilo Souza Mendes et al. Dogmatismo e exclusão-um estudo de caso do referencial de fé da coalizão batista conservadora. *Fragmentos de Cultura*, v. 26, n. 4, p. 660-669, 2016.
- ROUGET, Gilbert. *Musique et la transe*. Paris: Gallimard, 1980.
- SILVEIRA, E. J. S. Categorias de acusação e campo religioso brasileiro: notas sobre manipulações da identidade e fronteiras móveis. In: ANDRADE, Péricles (org.). *Polifonia do Sagrado: Pesquisas em Ciências da Religião no Brasil*. São Cristóvão: Editora da Universidade Federal de Sergipe, 2015, p. 01-35,
- VELHO, Gilberto. O estudo do comportamento desviante: a contribuição da antropologia social. In: (Org.). *Desvio e divergência: uma crítica da patologia social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974. p. 11-28.
- "Duas categorias de acusação na cultura brasileira contemporânea". In: *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. 8 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008
- ZALUAR, A. M.; ALVITO, M. (Org.) . *Um Século de Favela* 2a.edição. 3a.ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. 370p.

A Igreja Universal do Reino e Deus e a modernização das práticas de indulgências

The Universal Church of the Kingdom and God and the modernization of the practices of indulgences

George Brendom Pereira dos Santos
george_brendom@hotmail.com

Carlos Alberto Marinho Cirino
carlos.cirino@ufrr.br

Alfredo Ferreira de Souza
alfredo.desouza@ufrr.br

Resumo: A aplicabilidade de uma prática de comércio religioso não é nova. No século XVI a Igreja Católica institucionalizou as chamadas práticas de indulgências, que foram combatidas no maior cisma religioso da história do cristianismo, a Reforma Protestante, sendo este movimento marcado pela figura de Martinho Lutero. Nos séculos subsequentes a Reforma Protestante ocorre o surgimento de diversas vertentes do cristianismo que se opunham as práticas de indulgências, dentre elas encontra-se o pentecostalismo. Dessa maneira o presente trabalho fará uma análise sobre o retorno de comércio religioso ao cristianismo, tendo seu regresso no movimento pentecostal. A análise terá como objeto de estudo a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), que é uma denominação criada na terceira Onda Pentecostal ocorrida no Brasil.

Palavras-Chave: Indulgências – Igreja Universal do Reino de Deus – Pentecostal

Abstract: The applicability of a religious trade practice is not new. In the sixteenth century the Catholic Church institutionalized the so-called practices of indulgences, which were fought in the greatest religious schism in the history of Christianity, the Protestant Reformation, this movement marked by the figure of Martin Luther. In the centuries following the Protestant Reformation the emergence of several aspects of Christianity that opposed the practices of indulgences, among them is Pentecostalism. In this way the present work will make an analysis on the return of religious commerce to Christianity, having its return in the Pentecostal movement. The analysis will have as object of study the Universal Church of the Kingdom of God (IURD), that is a denomination created in the third Pentecostal Wave occurred in Brazil.

Keywords: Indulgences - Universal Church of the Kingdom of God – Pentecostal

1. Introdução

De longe é notável que ocorre nos dias atuais um verdadeiro comércio religioso, e esse mercado não se esconde em aspectos estritamente mágicos. Essa prática mercadológica que no meio religioso teve passos largos no final da década de 1970, devido a criação da Igreja

universal do Reino de Deus (IURD), que de fato consegue formar um mercado baseado na fé, que se consolida no decorrer dos anos. Observando o avanço da sociedade e principalmente (usando o conceito de Bauman) a liquidez do mundo moderno, parece que as práticas utilizadas pela IURD é algo natural e que sempre esteve no movimento religioso que ela pertence.

As práticas mercadológicas que a IURD utiliza para adquirir recursos financeiros e dessa forma se sustentar como um poderoso império, não apenas no meio religioso, mas no meio secular, podem ser consideradas inovadores em comparação com denominações que fazem parte de seus mesmo grupo de linhagem de seguimentos, que é o movimento pentecostal. É bem verdade que as práticas inovadoras são efetuadas e concretizadas pela capacidade que a IURD tem em elaborar, disseminar e convencer da sua necessidade e veracidade (mesmo que parcial) de instrumentos sacralizados.

E o grande mecanismo que possibilita a elaboração de utensílios sacralizados por meio da IURD é a capacidade de realizar uma ligação entre o Misticismo e o Mercado, entre o Sagrado e o Profano, entre a necessidade espiritual e a necessidade material. Dessa maneira ela consegue fazer um comércio consolidado, não apenas entre seus adeptos, mais com membros de outros seguimentos e pessoas que não tem uma denominação ou seguimento religioso estabelecido. É nesse sentido que podemos fazer uma ressignificação das antigas práticas que a Igreja Católica do século XVI realizava em comparação as novas práticas mercadológicas realizadas pela Igreja Universal do Reino de Deus, práticas como curas, exorcismo, orações, sacralização de objetos, etc.

A Igreja do século XVI em seu comércio de fé realizado de forma densa possibilitou o surgimento de novos pensamentos que rompiam com a igreja Católica devido a esse mecanismo mercadológico da Igreja Católica. Esses novos pensamentos causaram o maior cisma já ocorrido no Cristianismo, esse cisma ficou conhecido historicamente como Reforma ou Movimento da Reforma. Os principais reformadores buscavam de maneira comum, o fim do comércio religioso, pois não acreditavam que a salvação era dada pela compra de pedaços do céu, a compra de perdão foi o ponto máximo que culminou na eclosão de tal acontecimento.

Com isso, a Igreja Cristã do Ocidente⁵³ se dividiu a partir do século XVI em duas frentes, de um lado os cristãos europeus católicos e de outro os cristãos europeus protestantes.

⁵³ Vale ressaltar que no ano de 1054 a Igreja Cristã se divide entre os ortodoxos e os católicos, essa divisão é denominada de Cisma do Oriente, a principal disputa era para saber quem lideraria a igreja, dessa maneira a

Dada essa Reforma, a Igreja Católica teve seu poder enfraquecido e deveras sentiu seu monopólio ser destituído de forma gradual. Os principais nomes que podemos mencionar como líderes dessa reforma são: Marin Lutero⁵⁴ na Alemanha e João Calvino na França.

Esse movimento reformador possibilitou o crescimento de diversas nações, bem como a também o desenvolvimento de revoluções, como a Revolução Industrial. No decorrer dos séculos subsequentes à reforma se espalhou pelo mundo, proliferando a salvação pela fé e o abandono das práticas profanas e de caráter mundanos. Dessa maneira esse movimento que no século XX o surgimento de novas denominações, que ficaram conhecidas como pentecostais, que tiveram suas raízes nos EUA e posteriormente se estabeleceram na América Latina.

2. O movimento pentecostal no Brasil

No final do Século XX e no transcorrer do século XIX, o movimento Pentecostal se desenvolveu na América Latina, principalmente no Brasil, e não se pode negar que esse movimento ganha novas moldagem em solo tupiniquim, e consegue absorver a cultura e ao se reformular desenvolve uma capacidade de se expandir pelo mundo ainda maior em termos denominacionais que as Igrejas cristãs dos séculos anteriores.

Correria (2004) dá uma demonstração de como esse movimento se desenvolve:

O fenômeno religioso em suas práticas e representações na América Latina possui configurações diferenciadas do contexto norte-americano e europeu devido, principalmente, a sua pluralidade religiosa. No caso do Brasil essa pluralidade evidencia-se nas mais variadas formas de manifestações religiosas, como é o caso do pentecostalismo. (Correia, 2014, p. 10)

Dentro dessa nova moldura que o movimento cristão vem sofrendo, principalmente, pois o maior rompimento já ocorrido na sua história, o Brasil recebe o movimento pentecostal com uma forte presença do catolicismo⁵⁵. Mas isso não foi um empecilho para o desenvolvimento do movimento Pentecostal, o Brasil é um país que no desenvolvimento de sua história vem assimilando uma diversidade de culturas que proporcionaram uma mescla bastante grande de novos seguimentos religioso, mesmo somente na Constituição de 1988

Igreja do Ocidente ficou sendo chefiada pelo papa, em Roma, e a Igreja do Oriente ficou sendo chefiada pelo patriarca, em Constantinopla (antiga Bizâncio e atual Istambul).

⁵⁴Tido como o principal divisor de águas para a reforma ocorrer, devido ter pregado no ano de 1517 as famosas 95 Teses na Catedral de Wittenberg, demonstrando claro repúdio e combatendo de forma veemente contra as práticas de indulgências.

⁵⁵Essa presença se dá pelo simples fato de Portugal não ter aderido as mudanças que ocorreram na Europa nos séculos subsequentes ao advento da Reforma protestante, devida a permanência da Igreja Católica permanecer-se como religião oficial de Portugal.

constar a laicidade do Estado. Mas posteriormente a esse período Pierucci (2005, p. 301) aponta que o “ato político que institucionalizou a neutralidade do Estado em matéria de religião, foi obra da República proclamada em 1889, depois chamada República Velha”. Dessa maneira, no ano de 1890 é posto a mesa o decreto de número 119A, tal decreto era pertinente às autoridades eclesiásticas, cuja “Prohíbe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providencias”(Aquino, 2013, p. 1).Esse período é de grande importância, pois é nele que se desenvolvem as mudanças história político-social do Brasil, que tem como marco principal a entrada do pensamento positivista na elitedo país.

A República brasileira em seu início sofre mudanças significativas, tais mudanças, principalmente com a entrada do pensamento positivo, forçaram a imposição dos líderes religiosos, principalmente dos católicos que eram os que mais perderiam poder no que concerne o apadrinhamento por parte do Estado. Nesse período a Igreja Católica consegue se tornar responsável pela educação e saúde em um dado momento, até que a Constituição de 1988 ser promulgada.

Gomes (2008) descreve que:

A “estadualização” da hierarquia eclesiástica brasileira foi a forma que o catolicismo encontrou para se fortalecer no período da República Velha após a perplexidade que tomou de assalto o episcopado brasileiro devido a sua nova situação jurídica frente ao Estado brasileiro, onde perdeu seus privilégios decorrentes da união Estado – Igreja por quase quatro séculos (Gomes, 2008, p. 96)

Somente a partir de 1910 que começam a surgir denominações pentecostais no Brasil. Tais denominações são caracterizadas pelo seu populismo que se contrapõem ao Catolicismo estabelecido no Brasil desde sua colonização. Outro fato de suma importância para que as denominações do movimento pentecostal venham se difundir de maneira rápida no imaginário brasileiro é o seu caráter de evangelização das classes baixas.

Todavia, é em 1970 que no Brasil ocorre o maior marco referente ao pluralismo religioso, mas forte ainda no que concerne as práticas mercadológicas, e não apenas vender de utensílios sagrados que levem a salvação ou purificação de pecados, desta vez você pode levar um amuleto sagrado para casa e ter a prosperidade em vida, rompendo com a espiritualidade e deixando de ter o misticismo como mecanismo puramente ligado a imagem do pastor ou bispo. E nesse momento que surge a Igreja Universal do Reino de Deus, que prolifera a ideia e difunde como pioneira no meio pentecostal um mercado já existente, porém, aplica uma modernização das antigas práticas utilizadas pela Igreja Católica do século XVI.

Dadas às observações realizadas em denominações que fazem parte do movimento pentecostal, tais como, Assembleia de Deus e Deus é Amor, essas denominações não existe um cartel referente a um comércio de utensílios religiosos, toda via, entre as chamadas denominações neopentecostais, existe uma imposição quase que obrigatória para incentivar a comercialização de utensílios sacralizados. Os cultos são tomados por demonstração de milagres através de utensílios sacralizados. E tais práticas tem um teor semelhante ao que o Papa Leão X realizou no século XVI havia pedido, a venda de indulgência para a construção de uma riquíssima basílica que era a de São Pedro. Aqui podemos perceber uma semelhança, a IURD cresce seu poderio na comercialização desses utensílios, seus templos opulentos e arquimilionários são verdadeiros santuários da demonstração de uma riqueza inimaginável desse comércio modernizado.

Dessa maneira podemos perceber que desde a chegada do movimento pentecostal no Brasil (1910) até os dias atuais, esse movimento sofreu algumas mudanças, sendo ele classificado no seu processo histórico como três momentos, ou três ondas pentecostais. A IURD é uma das denominações da terceira onda, e a mais pomposa dela, e que conseguiu absolver e desenvolver sua teologia, sem descaracterizar-se se suas raízes, pelo menos nos preceitos principais.

Um fato que possibilitou essa estruturação da IURD de modo diferenciado foi o período histórico que o Brasil vivia, pois o país era marcado pelo advento da modernização e industrialização. É dentro desse clima de mudanças nas estruturas sociais, políticas e econômicas que ela surge, sem perder suas raízes advindas das duas primeiras ondas, mas com um toque modernizado para atrair o novo público que advinha das mudanças que o Brasil sofria. Para parte dos estudiosos de religião, assim como para parte dos evangélicos, a IURD não é considerada uma denominação pentecostal, mas não se pode negar que ela tem as características de uma denominação pentecostal, todavia, ela consegue aplicar práticas que foram condenadas por seu movimento e transforma-la em uma verdadeira celeuma em seu favor no meio religioso e até mesmo fora dele.

3. Justaposições entre a religião e o mercado

Não se pode negar que a IURD conseguiu formular um mercado religioso dentro de um movimento contrário. Mas, não se pode dizer que essa ligação entre mercado e religião seja uma inovação, ou simplesmente um efeito moderno. Deveras que desde o surgimento do

homem a religião existiu, a significação de uma vida pós-morte, ou a simples crença de um ser criador faz compreender que a religião é inerente ao ser humano.

Vale ressaltar que os grandes impérios tiveram sempre apoio da religião para realizarem seus feitos. Dessa maneira, a religião foi a grande influenciadora dos meios civilizatórios e no desdobramento e avanço do conhecimento, tanto científico quanto político pelo simples fato de ser intrínseca a civilização que surgiram na antiguidade.

Reis (2003) declara que os historiadores tiveram interesse em formular um destino para a humanidade universal:

Ao longo do último milênio, os historiadores ocidentais manifestaram preocupação constante com o destino de uma “humanidade universal”. Aterrorizados com as experiências cada vez mais frequentes e brutais de guerras e invasões, injustiças sociais, epidemias, fome, catástrofes naturais, interrogaram-se obsessivamente sobre a história universal, sobre o seu sentido, sobre o *dever ser* da humanidade, sobre a perfectibilidade humana, que poderia se realizar na história. (Reis, 2003, p.15)

É importante frisar esse pensamento pelo simples fato da humanidade inda buscar esse destino. Pois, a religião sempre esteve ligada a esse interesse universal.

É dentro desse processo de formação identitária que surge o aspecto primordial para o aprimoramento da religião, como característica mística e universal do ocidente, e que posteriormente prevaleceram com as mais diversas fragmentações culturais ocorridas no processo civilizatório da humanidade. (Santos, 2018, p. 21)

Os gregos sempre tiveram seus tempos abastecidos pela fé de seus moradores. Mesmo que a fragmentação da identidade Ocidental tenha se iniciado com eles. Era de costume eles caminharem entre o que era sagrado e profano, entre o eterno e o temporal. (Reis, 2003). Todavia, são os romanos que estabelecem como cerne de sua cultura a ideia de história universal, sendo o discurso religioso (cristianismo) a retórica que legitimava a vontade de potencia de Roma.

Os romanos identificaram no cristianismo que surgia a nova ideia de história que os faria imbatível por mil anos: a de uma história universal, uma história de gênero humano com um todo, incluindo os não-romanos – “os pagãos”, como definiam os “bárbaros”. A humanidade teria então uma história comum e uma direção única: a vitória romana e a salvação cristã. [...] O destino das nações, as lutas políticas se submetiam à vontade divina. Essa ideia nova criou uma história nova – a *história universal*. O final – a Salvação – conferia realidade e sentido a todos os eventos e personagens do passado, do presente e do futuro. (Reis, 2003, p. 19)

Não podendo romper com esse desejo legitimador de uma história universal que adentramos o período conhecido como Idade Média. Esse período é o de maior força por parte da Igreja, pois, a história da civilização ocidental se mistura com a própria história cristã.

Em uma obra bastante conhecida no meio acadêmico no que concerne esse período, Franco Júnior (1984)⁵⁶ faz apontamentos que são extremamente importantes para reconhecer a aproximação da Igreja com o Mercado. Tais apontamentos se baseiam em: “organização da hierarquia eclesiástica”, tendo com o objetivo a consolidação da hegemonia do Cristianismo que não obteve nos períodos antecedentes, a busca de uma aproximação dos políticos e econômicos, a procura pela separação total em relação à sociedade laica, dessa maneira procurou impor os seus dogmas com a finalidade de controlar a sociedade. Dessa maneira o autor conclui que a busca desde o final do século XI em erguer um estado teocrático, que quase se concretizou no século XIII, foi a tentativa de legitimar um poderio religioso que pudesse estabelecer seu modelo de sociedade universal.

Franco Júnior (1984) descreve que, para igreja desse período

A preocupação central era com as instituições clericais, com o pensamento oficial da Igreja e com seus altos dirigentes. A espiritualidade dos fiéis quase sempre ficava à margem, vista como grosseira e cheia de superstições, oposta à dos clérigos. Mais recentemente, porém, recuperou-se o sentido original de “igreja” (do grego *ecclesia*, “comunidade de cidadãos”, no caso cristão “comunidade de fiéis”), englobando portanto a hierarquia eclesiástica e a massa de leigos. E é nesse sentido, acreditamos, que se deve ver a Igreja medieval. (Franco Júnior, 1984, p.89)

Os séculos entre o XIII e o XVI foram marcados pelo rompimento de todos os pensamentos tidos como arcaicos, ou seja, aqueles pensamentos que tiram na sua raiz a premissa da igreja de seu tempo. É justamente nesse período que o cristianismo perde sua força política, e surgem movimentos pagãos que acabam se infiltrando no seu interior. Assim surge a Idade Moderna.

A modernidade é o momento que se estabelece as revoluções culturais que ocorreram no ocidente. Nesse momento a religião sofre um influência muito forte do pensamento moderno, principalmente o que concerne a uma fraternidade, o advento do capitalismo possibilita o homem ter riquezas, não mais sustentado pelo pensamento de ter sido criado apenas para cumprir um plano de divino que não o permitiria ter uma mudança de vida. O homem moderno não negligencia Deus, mas, faz um paralelo entre o mundo profano e sagrado. E de fato, ele busca agora a satisfação de seus desejos, quer seja riqueza, glórias ou prazeres.

⁵⁶ *A Idade média: nascimento do ocidente.*

A conquista do mundo não significava necessariamente a perda da alma e a aceitação do diabo, mas a colaboração dos homens na restauração da criação divina. Os europeus retomam a lógica imperialista dos romanos-cristãos e se sentem a serviço da salvação da humanidade quando vencem e submetem os pagãos não-europeus do mundo inteiro. Ao fazê-lo, acreditam que os estão incluindo no caminho da Verdade e da Vida (da Civilização) e que os pagãos deveriam ter para com eles, europeus, um sentimento de profunda gratidão. (Reis, 2006, p. 23)

Le Goff (1960) em seu texto “*Tempo da Igreja e tempo do Mercado*” apresenta que o homem está entre os dois tempos, tanto o da Igreja como o do Mercado, dessa maneira, cria-se uma nova forma de pensar, sendo essa baseada na maneira do mundo moderno. Tal pensamento tem seu sustento nos novos cristãos reformados, que tinham o interesse em continuar fiel a Deus e ao mesmo tempo procuravam conquistar esse mundo, o homem que passar a existir na modernidade (o burguês), tem dois objetivos que são antagônicos, o lucro e a salvação.

Dessa maneira Reis (2006) expõe que,

aí se reforça a idéia da modernidade como um aprofundamento da fragmentação da consciência ocidental. A procurar realizar fins contraditórios, a consciência burguesa perde a unidade que antes a religião garantia. O cristão reformado até confunde seu sucesso nos negócios com a graça de Deus, misturando esferas que não se articulam. (Reis, 2006, p. 23)

Essa ligação entre religião e mercado variou de acordo com cada período da humanidade. Dentro dessa visão, Adam Smith (1723-1790) funda o conceito de Mercado Religioso, como demonstra Oliveira e Neto (2013):

A Teoria do Mercado Religioso teve sua origem no livro V, capítulo I, terceira parte, artigo terceiro do clássico *A Riqueza das Nações*, de Adam Smith [2004, p. 241-264]. Esse capítulo específico trata sobre o modo de financiamento das instituições religiosas, especialmente na sua parte inicial. (OLIVEIRA; NETO, 2013, p. 1, grifo do autor)

Quem expõe de forma bastante clara essa justaposição entre a o Mercado e Religião é Berger (1929-2017), em seu livro *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião* propõe “levar à derradeira consequência sociológica uma compreensão da religião como produto histórico” e ainda postula que é “desnecessário propor uma definição radicalmente sociológica da religião” (1985, p. 10).

Berger (1985) ainda expõem que a visão mais convencional para analisar a religião é a partir de seus fenômenos. Para ele a religião é como um empreendimento humano, no qual a situa de forma sagrada em suas manifestações materiais ou imateriais.

A religião é o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado. Ou por outra, a religião é a cosmificação feita de maneira sagrada. Por sagrado entende-se aqui uma quantidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e todavia relacionado com ele, que se acredita resistir em certos objetos da experiência. Essa qualidade pode ser atribuída a objetos naturais e artificiais, a animais, ou a homens, ou às objetivações da cultura humana. Há rochedos sagrados, instrumentos sagrados, vacas sagradas. O chefe pode ser sagrado, como poder ser um costume ou instituição particular. (Berger, 1985, p. 38)

É notório que as novas tendências religiosas vêm banhadas de uma lógica moderna, sendo a sacralização de utensílios um mecanismo de adaptação para os novos desejos do homem moderno. Dentro desse pensamento Berger (1985) direciona algumas características para surgimento do Mercado Religioso:

A característica-chave de todas as situações pluralistas, quaisquer que sejam os detalhes de seu pano de fundo histórico, é que os ex-monopólios religiosos não podem mais contar com a submissão de suas populações. A submissão é voluntária e, assim, por definição, não é segura. Resulta daí que a tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser *colocada no mercado*. Ela tem que ser 'vendida' para uma clientela que não está mais obrigada a 'comprar'. A situação pluralista é, acima de tudo, uma *situação de mercado*. Nela, as instituições religiosas tornam-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se *commodities* de consumo. E, de qualquer forma, grande parte da atividade religiosa nessa situação vem a ser dominada pela lógica da economia de mercado. (Berger, 1985, p.149).

Com base nas palavras de Berger (1985), o que levou a queda dos grades monopólios religiosos foi a criação de um Estado secular, que dessa maneira possibilitou o surgimento de uma diversidade de igrejas ou religiões, o pluralismo religioso, com isso, possibilitou uma ocorrência que resultou na desconfiança dos fieis a uma determinado segmento religioso. Por isso, quando o autor fala “tem que ser *colocado no mercado*” à tradição religiosa, notoriamente é as antigas formas de pensar religião que devem adentrar para poderem continuar sendo aceitas.

Ao nos referirmos a Berger, não podemos de deixar a explicação dada por Sung (2014) no que se refere ao mercado religioso apresentado por Berger,

Em síntese, ele identifica a situação de pluralismo religioso com situação de mercado e, a partir disso, chega à conclusão de que todos os tipos de pluralismo levam as religiões, pelo menos em grande parte de suas atividades – ressalva que nem todos estudiosos da religião que usam essa teoria levam a sério –, a serem dominadas pela lógica da economia de mercado. (Sung, 2014, p. 293)

É claro a ligação que o conceito de Mercado Religioso está extremamente ligado ao sentido de economia de mercado⁵⁷, que te suma característica dentro do ambiente de oferta e demanda. De forma mais sintética, “Ela tem que ser 'vendida' para uma clientela que não está mais obrigada a 'comprar’”.

Dessa maneira a religião passa a ser um balcão de mercadorias, sendo as demonizações os meios de oferta de produtos, e ainda mais que isso, fazem inovações que possibilitam uma melhor venda, para isso é necessário atrair os clientes.

4. Igreja Universal do Reino de Deus: modelo de mercado religioso

A religião hoje cresce institucionalmente praticamente em todo mundo ao contrario do que se pensava no século XIX e na década de 60, a religião institucional esta mais forte do que estava a 50 anos, as eleições são dominadas por debates envolvendo igrejas, eu vou passando pelos canais e descubro que as religiões dominam uma parte expressiva do leque de canais. As religiões vão bem, obrigado, as vocações prosperam, as igrejas constroem templos em geral, a mais pessoas religiosas hoje que havia na década de 60. E o Deus morto do século XIX, o Deus que Nietzsche proclamou morto no século XIX, deu uma ressuscitada forte, expressiva e expansiva na nossa sociedade, não se pode dizer nem de longe que a religião esteja em crise, só que essa religião com suas novas formulações de teologia da prosperidade, ou com seus novos pecados e no seu esforço que muitas religiões tem, num esforço caritativo, não mudam o fato social que nós somos um país profundamente marcado por uma injustiça enorme.⁵⁸

Na apresentação feita pelo professor Karnal⁵⁹, fica notório que a “ressuscitada forte” da religião é causada pelo seu ajuste à modernização do mundo, causando dessa forma um reencantamento do mundo. Essas modificações se agarram com o modelo de sistema que se proliferou após o surgimento dos burgueses entre os séculos XIII e XIV, causando o renascimento urbano e comercial. A nova classe social buscava o lucro através das atividades comerciais. Esse momento histórico causou uma motivação que levou o homem a buscar o lucro, que é à base do Espírito do Capitalismo. Dessa forma, Max Weber (2006) apresenta que:

O impulso para o ganho, a perseguição do lucro, do dinheiro, da maior quantidade possível de dinheiro, não tem, em si mesmo, nada que ver com o capitalismo. Tal impulso existe e sempre existiu entre garçons, médicos, cocheiros, artistas, prostitutas, funcionários desonestos, soldados, nobres, cruzados, apostadores,

⁵⁷ Uma economia de mercado é um sistema econômico controlado, regulado e dirigido apenas por mercados; a ordem na produção e distribuição dos bens é confiada a esse mecanismo autorregulável. Uma economia desse tipo se origina da expectativa de que os seres humanos se comprometem de maneira tal a atingir o máximo de ganhos monetários. (POLANYI, 1980, *apud* SUNG, 2014, p. 294).

⁵⁸ CPFL. Os velhos e os novos pecados. Café Filosófico, 02'00". Disponível em: <<https://youtu.be/4azMZ0XxjYE>>. Acessado em: 30 de novembro de 2017.

⁵⁹ Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo. Professor da Universidade Estadual de Campinas, Membro de corpo editorial da Revista Brasileira de História e Membro de corpo editorial da Revista Poder & Cultura.

mendigos etc... pode-se dizer que tem sido comum a toda sorte e condições humanas em todos os tempos e em todos os países da Terra, sempre que se tenha apresentado a possibilidade objetiva para tanto. É coisa do jardim de infância da história cultural a noção de que essa idéia ingênua de capitalismo deva ser eliminada definitivamente. A ganância ilimitada de ganho não se identifica, nem de longe, com o capitalismo, e menos ainda com seu “espírito”. (Weber, 2006. p. 26)

Esse Espírito do Capitalismo não busca de forma brusca o lucro, Weber (2006) mostra que a ambição por si só está essencial no ser humano, e ela se expõe de diversas formas, pois:

A economia capitalista moderna é um imenso cosmo no qual o indivíduo nasce, e que se lhe afigura, ao menos como indivíduo, como uma ordem de coisas inalterável, na qual ele tem de viver. Ela força o indivíduo, à medida que ele esteja envolvido no sistema de relações de mercado, a se conformar às regras de comportamento capitalista. (Weber, 2006, p. 50)

Dessa maneira podemos dizer que, a racionalização do mercado, a modernização das práticas empresariais e a separação entre negócios e moradia familiar são características do mundo moderno que estava possuído pelo Espírito do Capitalismo. Dentro dessa perspectiva, Espírito do Capitalista se caracteriza por ser a forma racionalizada do mercado, com o objetivo de obtenção de lucro de maneira racional e sistematicamente.

Para Weber (2006) o principal tributo do desenvolvimento do Espírito Capitalista no meio religioso foi o movimento protestante, pois, em suas pregações existia uma facilidade em seus modos de vida para o desejo pelo lucro, isso deliberado pela motivação de suas crenças religiosas lhes dava a livre-arbítrio para peregrinar entre o enriquecimento terreno e a vida eterna no céu.

Sung (2015) ao pensar sobre o Espírito do Capitalismo no Brasil apresenta que:

Na evolução capitalista no Ocidente, precisamos diferenciar a época da ética do trabalho – analisada por Werber – da cultura de consumo capitalista, que vai tomando lugar, especialmente a partir do fim da Segunda Guerra Mundial no Primeiro Mundo, e, no caso do Brasil, após o milagre econômico do final dos anos de 1960 e início dos anos 70. O padrão de consumo passa a ocupar um lugar central nos processos de ordenação e classificação das relações sociais. (Sung, 2015, p.46)

Tais características apresentadas por Sung não estão distantes da IURD, pela sua raiz estar no movimento pentecostal que por sua vez está ligado ao movimento da Reforma Religiosa que ocorreu no século XVI. Dessa maneira, Silva (2000) afirma que:

Vai crescendo a igreja Universal por todo o território brasileiro e além mar, com uma estratégia nunca antes vista nas igrejas evangélicas, utilizando-se de um discurso direto, um marketing muito bem elaborado e de uma administração empresarial nos moldes de uma empresa moderna, dentro do contexto do sistema

capitalista, atuando sobre suas bases e procurando o máximo de proveito do mesmo. (Silva, 2000, p. 33)

Esperandino (2005), ao discorrer sobre a configuração que a IURD se oferece ao cenário religioso brasileiro, expõe sobre a denominação da seguinte maneira:

Ela se estabelece com um discurso da Teologia da Prosperidade, com exorcismos e cura. Para além da “cura divina”, tal como as igrejas pentecostais anteriores, a Teologia da prosperidade oferece mais que saúde e bem-estar. Ela promete o sucesso econômico e financeiro. Além disso, sua prática sincrética, abriga crenças diversas, presentes no imaginário religioso popular. Neste sentido, é a IURD que mais desestabiliza não apenas a Igreja Católica, mas o próprio cenário religioso brasileiro. (Esperandino, 2005, p. 36)

Silva (2000) evidencia ainda que:

De fato, o modelo de igreja desenvolvido pela Igreja Universal cativa muitas pessoas, principalmente pessoas desempregadas, marginalizadas, apresentando-lhes uma possibilidade de solução para seus problemas à partir da fé. Ao mesmo tempo em que atrai grande contingente de pessoas, a Igreja Universal vai se estruturando cada vez mais, propagando a imagem de uma igreja solucionadora de problemas. (Silva, 2000, p. 33)

Esse modelo ideológico que a IURD mantém precisa de uma estruturação bem mais sólida. O líder máximo é o Bispo Edir Macedo, que administra toda a igreja. Posteriormente encontra-se um Conselho Episcopal Mundial, formado por 22 membros. Os próximos na escala são os líderes. Os líderes locais sofrem mudanças continuamente, seguindo o esquema de rodízio, tendo sua liderança estrita há apenas dois anos no máximo, e ainda podemos incluir a esse esquema que ele não tem autonomia para deliberarem uso financeiro. (Silva, 2000)

Silva (2000) caracterizados da seguinte forma:

Todos os pastores da Igreja Universal encontram-se distribuídos em três quadros: pastores regionais, pastores de templo e pastores auxiliares. Os pastores regionais administram de dez a quinze templos em suas regiões, funcionando como gerentes dos mesmos. Os pastores de templo administram apenas um templo. Ministrando cultos e indicando seus auxiliares. São os pastores que atuam em grandes templos, com grande número de participantes. Os pastores auxiliares constituem uma espécie de estagiários. Ajudam o titular nas tarefas do templo, mas não ministram cultos. (Silva, 2000, p. 35)

Em último encontram-se os obreiros, que em sua maior parte é formado por jovens. Os que fazem parte desse grupo da estrutura da IURD são responsáveis pela evangelização de

fiéis, suas atuações se limitam a recepcionistas e auxiliares nos cultos, e também ao voluntariado. Logo após os obreiros estão os fiéis, que é a camada mais numerosa da IURD.

Dentro dessa estrutura é que a IURD consegue movimentar de forma bastante singular as novas tendências no mercado religioso implementadas por ela, mais que isso, elabora um mecanismo de sacralização dentro do próprio mercado, causando dessa maneira uma inovação, e com isso desenvolve suas bases econômicas. Com isso, a discussão sobre a sacralização do mercado é vista dentro da IURD em três pontos principais: o sacrifício, o negócio e o desafio.

O sacrifício se caracteriza em ser uma homenagem a Deus, com o objetivo de sensibilizá-lo e diminuir a sua ira, é nesse momento que pode-se estabelecer uma ligação entre o homem e a divindade. Não existe nenhuma novidade nesse ponto. Silva (2000) demonstra que:

A própria religião cristã se manifesta em muitos momentos através de prática de penitência, peregrinação, maceração, autoflagelação, jejuns etc., sempre com a finalidade de purificação, de expiação de pecados. [...] Os exemplos de sacrifícios se multiplicam, sempre marcados pela ideia de expiação, purificação, cumprimento de uma promessa em razão de um benefício recebido, ou então no desejo de alcançar algum benefício. (Silva, 2000, p. 132)

Já no que concerne ao negócio, a IURD inclui o que podemos chamar de sociabilidade entre o fiel e Deus, que por meio de pagamentos devidamente corretos e em prazos certos, refiro-me ao dízimo, o fiel ganharia direitos amplos para cobrar de Deus as bênçãos. Nesse ponto Silva (2000) descreve que,

Estabelece-se pois uma sacralização do dinheiro na Igreja Universal. Deus não só abençoa os negócios dos crentes, como ele próprio é o maior de todos os negociantes, e convida os crentes a serem seus sócios, sociedade esta que implica em o crente entrar com o capital, que é apresentado na forma de dízimo, e Deus, na condição de sócio gerente desta sociedade, direciona as aplicações para fundos de investimentos onde o lucro é garantido. (Silva, 2000, p. 149)

No desafio encontra-se a maior ferramenta da IURD, pois seria o algo a mais para Deus, o que avultaria os modelos, ou seja, a entrega além do dízimo, que é a prática de ofertas. A prática de oferta se torna um investimento que em seu maior exemplo possibilita um acréscimo diante de Deus. Silva (2000) assegura que:

Parece-me que esta forma de prática religiosa, da oferta como um desafio à divindade, um desafio sagrado, reflete em certa medida a competitividade do mercado. Ao entregar a oferta o fiel compete consigo mesmo, com aqueles que estão

presente ao culto e como o próprio Deus, além de atender ao desafio do pastor. (Silva, 2000, p. 154)

Esses pontos podem ser vistos nas programações da IUDR, quer seja em canais aberto ou fechado de comunicação, em seus cultos, nas suas vigílias, nas suas campanhas, etc. suas pregações são encharcadas de textos bíblicos que venham legitimar o campo do mercado religioso, de maneira que o fiel venha a confiar que realizando o sacrifício através do negócio com Deus ele possa desafiar-lo para obter a vitória.

5. Considerações finais

Utilização de um mercado que sacraliza tudo e todos com a finalidade de atender os que a procuram, permite afirmar que, a IURD constituiu um novo mercado de indulgência, que visa não apenas o perdão de pecados, ou a retirada de penitência, mas a comercialização de artigos de fé, que são conhecidos como utensílios unguídos, que tem a finalidade de arrecadar dinheiro por meio da fé de quem os compra.

Dessa maneira a IURD se torna inovadora por conseguir juntar o mundo secular com o mundo espiritual, de maneira que até mesmo empresários do mundo secular depositam sua fé em seus utensílios e participam de campanhas como a corrente dos empresários para verem seus negócios crescerem.

6. Referencias

- ALMEIDA, Ronaldo Romulo Marchado de. **A Universalização do Reino de Deus**. 1996. 127 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas-SP, 1996.
- ALVES, Rubem. **O que é Religião?**. Editora Brasiliense, 2º Ed., 1990. 132 p.
- ARAÚJO, de Israel. **Dicionário do movimento pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.
- BERGER, Peter Ludwui. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Editora Paulista, 1985. 195 p.
- CORREIA, MayconnJummy Cavalcante. **O Movimento Neopentecostal**: a prática do Judaísmo na Igreja Ministério Internacional da Restauração na Cidade de Boa Vista (1999-2005). 2014. 53 p. Monografia (Bacharel em Licenciatura em História) – Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista-RR, 2014.
- DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. In: _____. **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. 203-221 p.
- ESPERANDINO, Mary Rute Gomes. **Da ética protestante à ética “iurdiana”**: o “espírito” do capitalismo. *Protestantismo em Revista*, v. 6, 29-44 p., jan./abr. 2005. Disponível em: <<http://www3.est.edu.br/nepp>>. Acessado em: 10 de Set. 2017.

- FRESTON, Paul. **Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment**. 1993. 303 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas-SP, 1993.
- GRACINO JÚNIOR, Paulo. Surtos de aconselhamento e soluções biográficas: a Igreja Universal e a nova face do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. **Revista ANTHROPOLOGICA**, v. 19, n.1, 43-66 p., 2008.
- HARARI, YuvalNoah. **Sapiens: uma breve história da humanidade**. 28 ed. Porto Alegre: L&PM, 2017.
- JULIA, Dominique. Antropologia religiosa. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Org.). **História: Novas Abordagens**. 4 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995. 106-131 p.
- KNIGHT A. E.; ANGLIN W. **História do cristianismo: dos apóstolos do Senhor Jesus ao século XX**. 11ª ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2001. Disponível em: <http://www.igrejaobpc.org.br/books/A_Historia_do_Cristianismo.pdf>. Acessado em: 20 de set. 2017.
- LA BOÉTIE, Etienne de. **Discurso Sobre a Servidão Voluntária**. Cultura Brasileira, 2004. Disponível em: <www.culturabrasil.org/zip/boetie.pdf>. Acessado em 29 de maio de 2017.
- MACEDO, Edir. **O Perfeito Sacrifício: o significado espiritual dos dízimos e ofertas**. Rio de Janeiro: Universal, 2001, 72 p.
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 2005, 246 p.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Um panorama do Protestantismo brasileiro atual. In: LARDIM, Leilah (Org.) **Sinais do Tempo: tradições religiosas no Brasil**, Caderno do ISER 22. Rio de Janeiro: ISER, 1986, 37-86 p.
- MESQUITA, Wania Amélia Belchior. A promessa, a crença e a prosperidade: as gramáticas da Igreja Universal do Reino de Deus. **Revista ANTHROPOLOGICA**, v. 19, n.1, 67-90 p., 2008.
- OLIVEIRA, Lívio Luiz Soares de; NETO, GiacomoBalbinotto. **A Teoria do Mercado Religioso: evidências Empíricas da Literatura**. Disponível em: <<http://mpa.ub.uni-muenchen.de/51717/>>. Acessado em 11 de set. 2017.
- REIS, José Carlos. **História & teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, 246 p.
- SANTOS, George Brendom Pereira dos. **INDULGÊNCIAS MODERNAS: Igreja Universal do Reino de Deus e o mercado da fé**. 2018. 55 p. Monografia (Licenciatura em História) – Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista - RR, 2018.
- SILVIA, Juvêncio Borges. **Igreja Universal: misticismo e mercado**. 2000. 237 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas-SP, 2000.
- SUNG, Jung Mo. Mercado Religioso e mercado como religião. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 12, n. 34, 290-315 p., abr./jun. 2014. Disponível em: <<https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/download/P.2175-5841.2014v12n34p290/6660>>. Acessado em: 04 de set. 2017.
- _____. **Lutero, a crítica da idolatria do dinheiro e a dialética do possível**. Estudos de Religião, v. 30, n. 2, 21-39 p., maio/ago. 2016. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/download/6844/5307>>. Acessado em: 26 de set. 2017.