

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

ALANA SÁ LEITÃO

FELIZ É A NAÇÃO CUJO DEUS É UNIVERSAL
A IURD e sua disseminação de um projeto de nação cristã

Recife, 2021

ALANA SÁ LEITÃO

FELIZ É A NAÇÃO CUJO DEUS É UNIVERSAL
A IURD e sua disseminação de um projeto de nação cristã

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Antropologia da Universidade Federal de
Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção
do título de Doutor em Antropologia.

Orientadora: Roberta Bivar Carneiro Campo

Recife, 2021

Agradecimentos

Essa tese é parte da história do relacionamento de 10 anos entre minha orientadora, Roberta Campos, e eu. Sem ser guiada com todo o carinho e atenção que ela me deu durante todos esses anos eu não chegaria onde cheguei. Obrigada!

Aos professores que aceitaram participar da banca de defesa dessa tese – Dr. Bruno Reinhardt, Dr. Cleonardo Maurício Jr., Dr. Eduardo Dullo, Dr. Roberto Efrem Filho, e Dr. Simon Coleman - meu muito obrigada!

À turma de doutorado de 2017 do PPGA, que tornaram a sala de aula um ambiente seguro de discussão e aprendizado.

Àqueles que foram meus professores durante os anos de aula, desde a graduação até as últimas aulas que assisti na University of Toronto, uma tese só pode ser escrita depois de tudo que vocês nos passam.

Do mesmo modo, nosso trabalho também só é possível com a ajuda daqueles que estão atrás das cortinas advogando por nós e nos ajudando em cada passo burocrático. Por isso também agradeço à Ademilda, Carla, Makson, e todos os bolsistas que os ajudaram na secretaria do PPGA durante esses anos.

À Simon Coleman por ter me recebido na Universidade de Toronto com tanta generosidade.

Aos colegas e amigos que eu fiz na Universidade de Toronto, que me lembraram de como o mundo de livros, pesquisas, relatórios e escritos é divertido.

Aos meus interlocutores, especialmente aos que se deram ao trabalho de “cuidar” de mim.

Essa tese não teria sido possível sem os financiamentos da CNPq e da CAPES, agências essenciais para a produção de pesquisa desse país.

Aos meus pais, que me acompanham desde as minhas primeiras palavras faladas e escritas

À minha mãe pelos suas horas extras de trabalho para me prover com a melhor educação formal possível.

À minha irmã, por me lembrar da importância de ter coragem.

Às minhas avós, Lenira e Eglantine, por demonstrarem seu orgulho por mim, me ensinando a fazer o mesmo.

Às minhas melhores amigas, Clarisse, Dani, e Helayne, que estão comigo nos últimos 20 anos da minha vida, e que me lembram das minhas outras faces e valores.

À família Elliot Turner, que me deu um lar longe de casa e amor e suporte.

À Ian, que me conheceu enquanto eu simultaneamente fazia etnografia, tinha aulas, e escrevia artigos e relatórios, e mesmo assim quis embarcar nessa jornada comigo. Obrigada por ter me alimentado, sugerido pausas nos momentos certos, me lembrado dos meus talentos quando eu esquecia deles, e ter transformado nosso lar no lugar seguro e cheio de amor sem o qual eu não poderia escrever essas páginas.

Obrigada por tudo!

Resumo

Essa tese é fruto de um trabalho de campo junto a Igreja Universal do Reino de Deus em um momento de mudança social e política no Brasil. Discutir o processo de formação estética dessa igreja em sua tentativa de deter a ideia do que é ser cristão no Brasil é o seu objetivo. Para isso, foi necessário pensar o envolvimento dessa igreja com a política, as diversas mídias através das quais ela atua, o processo de subjetivação ética entre seus membros e as diversas adesões possíveis a ela, como também o seu papel no alargamento do interesse por uma materialidade judaica. Se entender a relação dessa igreja com a política aparece como um dos principais pontos discutidos aqui, também não deixo de destacar que não se pode esquecer que enquanto tal a Igreja Universal não pode deixar de ser entendida enquanto instituição religiosa, que atua a partir de um corpo de crenças. Crenças essas que a IURD torna presente na paisagem brasileira através do uso de mídias, que aqui não são entendidas apenas como meios tecnológicos, mas como as diversas formas de estabelecer mediações. É através de suas mediações que a IURD alcança desde meros espectadores, até os obreiros mais dedicados e torna possível a execução de um projeto de nação cristã a sua imagem e semelhança.

Palavras chave: Pentecostalismo, Política, Formação Estética, Ética, Materialidade Judaica

Abstract

This thesis is the result of fieldwork with the Universal Church of the Kingdom of God at a time of social and political change in Brazil. Discussing this church aesthetic formation process in its attempt to own the idea of what it is to be a Christian in Brazil is its objective. For this, it was necessary to think about the involvement of this church with politics, the various media through which it works the process of ethical subjectivation among its members and the various possible adhesions to it, as well as its role in expanding interest in a Jewish materiality. If understanding the relationship of this church with politics appears as one of the main points discussed here, I also emphasize that we cannot forget that, as such, the Universal Church need to be understood as a religious institution, which operates from a body of beliefs. Beliefs that the UCKG makes present in the Brazilian landscape through its use of medias, which are understood here not only as technological means, but also as part of the different ways of establishing mediations. It is through its mediations that the UCKG reaches from mere spectators to the most dedicated workers and makes possible the execution of a project of a Christian nation in its image and likeness.

Key words: Pentecostalism, Politics, Aesthetic Formation, Ethics, Jewish materiality

Índice de Siglas e termos concernentes a Igreja Universal

IURD – Igreja Universal do Reino de Deus

Anjos da Madrugada: projeto de evangelização com a população que lida com falta de abrigo, ocorre nas horas mais avançadas da noite, principalmente com a distribuição de sopas e agasalhos, por isso o seu nome.

Calebe – Grupo para idosos: tem seu nome baseado no personagem bíblico chamado Calebe

EBI – Escola Bíblica Universal: é voltada para o público infantil, e ocorre enquanto seus pais estão assistindo as reuniões da igreja. Também inclui berçário.

EVG – Grupo de Evangelização: grupo que vai as ruas de comunidades e centros urbanos, como também as casas de pessoas já conhecidas pelos evangelizadores, levando orações e convites para as pessoas irem a igreja.

FJU – Força Jovem Universal: grupo voltado para os jovens da igreja.

FTU – Força Teen Universal: grupo volta para os pré-adolescentes e adolescentes mais jovens.

Godllywood: projeto que tinha como objetivo inicial ser um grupo de apoio entre e para mulheres jovens, aos moldes das Sororidades das universidades norte-americanas. Com o seu desenvolvimento passou a ter um público mais amplo e a ser o guarda-chuva do qual derivam diversos outros projetos para o público feminino de da IURD.

GSU – Grupo da Saúde: é composto por obreiros e voluntários que trabalham na área de saúde atua junto a outros grupos, como o EVG e o Calebe, fornecendo serviço como medição de pressão e taxa glicêmica.

IntelliMen: grupo voltado para o público masculino que fornece reuniões, vídeos, leituras, e tarefas que quem adere a ele deve realizar com o objetivo de se tornar um homem melhor.

Mulher V – mulher virtuosa: termo vem da passagem bíblica em Provérbios 30. Intitula o segundo livro lançado por Cristiane Cardoso, e um dos subgrupos do Godllywood.

PRB – Partido Republicanos Brasileiro: partido fundado em 2003 por lideranças evangélicos, especialmente da IURD. Teve o então vice-presidente José de Alencar entre os seus membros fundadores, e o apoio do então presidente Lula.

Raabe – projeto ligado ao Godllywood com o intuito de atuar com mulheres que sofreram abusos.

Resgate – Grupo Resgate: grupo voltado para evangelização de ex-membros e de ex-obreiros.

Republicanos: o PRB teve seu nome mudado para Republicanos em 2019.

UFP – Universal nas Forças Policiais: afirmam ser um programa de assistência espiritual e valorização humana às forças de segurança.

Unissocial: atua no atendimento de regiões e grupos em vulnerabilidade social no atendimento de necessidades básicas, como a distribuição de alimentos.

UNP – Universal nos presídios: grupo de evangelização em presídios.

Índice de Imagens

Imagem 1: Gráfico do IBGE indicando os número de autodeclaração dos brasileiros sobre a categoria religião.

Imagem 2: Gráfico do IBGE com os números absolutos daqueles que se declararam como fazendo parte de um dos três maiores grupos pentecostais.

Imagem 3: representação gráfica da família de Edir Macedo.

Imagem 4: Folha Universal, 9 de Janeiro de 2011 (edição seguinte a posse de Dilma Rousseff)

Imagem 5: Edir Macedo assiste desfile em comemoração ao dia da Independência ao lado do Presidente Jair Bolsonaro (Foto: Alan Santos/PR/JC)

Imagem 6: Foto do jornal Estadão do quadro publicado pelo jornal Mensageiro da Paz, da AD.

Imagem 7: Gráfico 1 representando centralidade do altar na adesão dos fiéis

Imagem 8: Gráfico 2 representando centralidade do altar na adesão dos fiéis

Imagem 9: Gráfico 3 representando centralidade do altar na adesão dos fiéis

Imagem 10: Representação gráfica das diferentes mediações possíveis no contexto iurdiano para chegar ao sujeito

Imagem 11: Umas das imagens usadas pela IURD para divulgar a campanha “Eu sou universal” em plataformas digitais

Imagem 12: genealogia judaico-cristã descrita em vídeo durante a inauguração do Templo de Salomão em São Paulo.

Imagem 13: Árvore genealógica descendente de Edir Macedo, destacando seu parentesco com Renato Cardoso.

Imagem 14.1: representação de tempo enquanto linear e tempo enquanto cíclico

Imagem 14.2: Duas descrições de Agamben para explicar o tempo messiânico. Esse autor acredita que a representação espacial do tempo não o mostraria de modo completo

Imagem 14.3: minha representação, a partir da discussão desses autores, localizando onde meus interlocutores estariam posicionados.

Sumário

Introdução.....	14
A IURD.....	19
Os Campos	23
Além dos templos	29
Minha presença no campo	31
Metodologia	34
Mas, o que é mesmo que pesquisamos e sobre o que é essa pesquisa?.....	44
Capítulo 1: Revisando estudos sobre a IURD e propondo um diálogo com a Antropologia do Cristianismo	50
Introdução	50
Classificações	53
Transformação inclui continuidade?	56
Mídia.....	64
Megatemplos (e o Templo de Salomão).....	71
Comunidade	74
Evangelicalismo Global, Capitalismo Global	80
O que podemos concluir disso	87
Capítulo 2: Terra Santa – a IURD e sua inserção na política brasileira.....	95
Introdução	95
Breve História do Protestantismo no Brasil.....	96
A chegada do “evangelho” no Brasil	98
Os Pentecostais	115
A IURD ao Lado da Política Brasileira	125
O que é agir politicamente?	144
Nação Cristã.....	151
Encerrando	167
Capítulo 3: Tornando factual.....	170
A vida de um envelope da fogueira santa	170
Mediação, Mdiatização, e Esfera Pública.....	174
Transdução Semiótica.....	193

Formação Semiótica	203
Midiatizações	209
Novelas.....	217
Ideologia de Gênero.....	225
Conclusão: Contrato com Deus?	236
Capítulo 4: “Eu sou a Universal”: Subjetividade e Ética na IURD	241
Ética Cotidiana	255
Ser Universal, Ser de Deus	261
Gênero e(m) movimento.....	284
Sujeito Político	297
Fé Inteligente.....	304
Quem é Universal.....	312
Capítulo 5: O Templo de Salomão e a centralidade da materialidade judaica na IURD	315
Sobre o que é este capítulo.....	315
Materialidade Judaica	316
Construindo e Inaugurando o Templo de Salomão	326
Outras materialidades judaicas na IURD.....	339
Para além da materialidade: judaísmo, milenarismo e política.....	346
A Fogueira Santa de Israel: do fiel à Igreja	363
Conclusões (ou “o erro dos judeus”)	370
Conclusão	373
Referências Bibliográficas.....	385

Introdução

Alguma coisa diferente tem acontecido simultaneamente ao redor do mundo. Jornalistas e analistas políticos tem discutido o assunto na TV e nos jornais, livros tentam explicar a interligação entre acontecimentos em distintas partes do planeta, as pessoas discutem nas ruas. Uma onda conservadora avança sobre a praia. Os Estados Unidos elegeram Donald Trump como seu presidente. A Grã Bretanha decidiu sair da União Europeia. Colombianos votaram não pelo acordo de paz. No Brasil, Jair Messias Bolsonaro foi eleito prometendo acabar com os direitos de minorias e com o apoio de ruralistas, armamentistas, e evangélicos. O aumento da participação de evangélicos na Câmara dos deputados, é uma das razões para que ela tenha sido chamada a mais conservadora desde o período da ditadura¹.

Então evangélicos na política significa conservadorismo? O crescimento do número de evangélicos no país é responsável pela chegada da onda conservadora nas praias brasileiras? A resposta mais direta para essa pergunta é: não, evangélico é uma categoria ampla e inclui inclinações políticas, religiosas e teológicas dentro de um amplo espectro. Apesar disso, entendo que o quadro político atual desperta curiosidades e percepções que não pude ignorar ao escrever essa tese. Por isso que, apesar de eu não estar escrevendo especificamente sobre a relação entre evangélicos e o período bolsonarista no Brasil, entendo que imagens como a de Edir Macedo ao

¹ Como é possível ver em:

<https://diplomatie.org.br/o-congresso-mais-conservador-dos-ultimos-quarenta-anos/>

<https://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,congresso-eleito-e-o-mais-conservador-desde-1964-afirma-diap,1572528>

<https://valor.globo.com/politica/noticia/2015/01/05/nova-composicao-do-congresso-e-a-mais-conservadora-desde-1964.ghml>

lado do presidente Jair Bolsonaro durante o desfile militar do 7 de Setembro não tem como passar despercebidas.

Alguns autores já observaram que o pentecostalismo no Brasil é visto pela sociedade como não integrável à ordem nacional, que se entende simultaneamente como católica e sincrética (ver Burity, 2006; Sanchis, 1994, 1995; Mariz e Campos, 2011). Além disso, no que tange às mulheres pentecostais, mais especificamente, existe uma crença que elas são subjugadas e enganadas através da religião, e as suas performances de religião e gênero são entendidas como uma afronta às noções de libertação feminina. Na sociedade brasileira, conflitos apresentados através da ótica² do debate secularização versus performance religiosa tem se mostrado de modo constante. Especialmente no que tange a aquisição de direitos de minorias – como o casamento homossexual, a educação sexual inclusiva nas escolas, a descriminalização do aborto –, conflitos entre a chamada “bancada evangélica” e integrantes de movimentos sociais tem ocorrido. Tais embates têm levado alguns estudiosos a apontarem a existência de um “ativismo conservador evangélico” (ver Campos, Gusmão e Maurício Jr., 2015; Machado, 2015). Além disso, também é necessário pensar essa realidade dentro de um quadro mais amplo, no qual diferentes atores dos “Estados democráticos modernos” parecem não apenas estar em conflito, mas também questionar o direito do outro de fazer parte do debate (Ranciere, 2014; Gavião, 2014). Enquanto todas essas questões surgiam, eu fazia trabalho de campo junto à Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e via o desdobramento delas na vida daqueles que a frequentam. Enquanto o país discutia as mudanças provocadas pela participação dos evangélicos na política, eu assistia mudanças dentro da Igreja Universal, de modo simultâneo aos acontecimentos políticos do país.

² Como discutirei abaixo com autores como Asad (1991) e Ali Agrama (2020), as definições de, e a relação entre, religião e secular não são estáveis ou bem marcadas.

Esse trabalho é baseado em pesquisa feita na Igreja Universal, mas ele não é um trabalho sobre como essa igreja é um dos atores conservadores que possibilitou o que tem sido chamada de “onda conservadora” no Brasil. O que discuto aqui é o desenvolvimento do sistema ético e semiótico da IURD até chegarmos a esse momento histórico político. A pergunta não é como ou qual a influência da Universal no atual cenário, mas como essa instituição tentar encarnar o ideal do que é ser cristão no Brasil, mesmo tendo que se adaptar as críticas que sofre e as mudanças políticas e sociais do país.

O aumento do número de evangélicos no Brasil causou surpresa para alguns com a publicação do Censo 2000, mas duas décadas depois já é bem conhecido. As projeções da continuação desse crescimento causam alarde entre aqueles que acreditam que esse seria um fator positivo e entre aqueles que veem o fenômeno negativamente. Mas ao nos concentrarmos apenas nos números atuais é possível trazer alguns dos reais significados deles. Os números do Censo 2010, o mais recente, mostram que 22,2% dos brasileiros se declararam evangélicos, mas também mostraram o aumento daqueles que se declaram sem religião, agora 8,04% da população brasileira. O levantamento desses dados também aponta uma característica importante entre os evangélicos, sua heterogeneidade. Sob o título evangélicos, existem vinte seis categorias diferentes nas respostas dadas ao último censo, e essas não são necessariamente exaustivas de todas as denominações e congregações evangélicas do país. Esses diferentes grupos, possuem posições teológicas e políticas que podem ser próximas ou bem distintas.

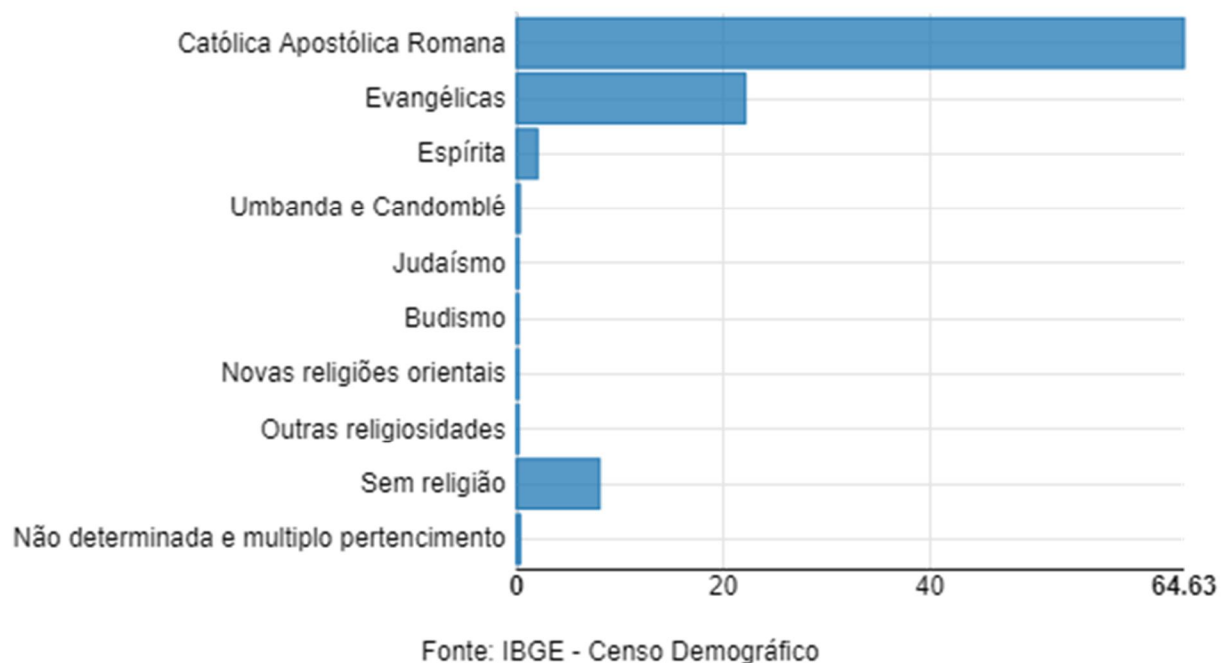


Imagem 1: Gráfico do IBGE indicando os números de autodeclaração dos brasileiros sobre a categoria religião.

Outro ponto trazido pelos números do IBGE é a possibilidade de reagrupamento da categoria evangélico em três diferentes subdivisões - evangélicos de missão, evangélicos pentecostais, e outros evangélicos³. Os pentecostais são 13,3% população brasileira. Isso significa que quase 60% da população evangélica brasileira se declara pentecostal. Entre as igrejas pentecostais os maiores números são das Convenções da Assembleia de Deus, que juntas possuem 12.314.410 fiéis, da Congregação Cristã no Brasil, com 2.289.634 fiéis, e da Igreja Universal do Reino de Deus, com 1.873.42 fiéis.

³ Essas subcategorias, apesar da vantagem de nos trazer números específicos sobre aqueles que se declaram pentecostais, não o faz em relação a outros importantes subgrupos como protestante históricos ou anabatistas.

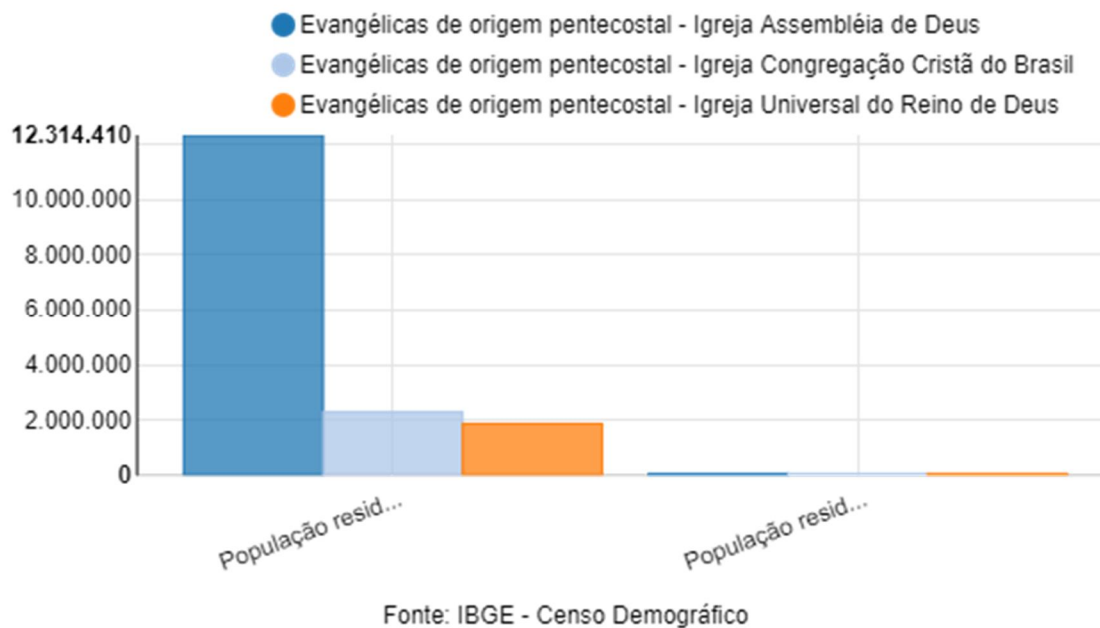


Imagem 2: Gráfico do IBGE com os números absolutos daqueles que se declararam como fazendo parte de um dos três maiores grupos pentecostais.

Mas para além dos quase 2 milhões de brasileiros que se declaram membros da IURD – algo próximo a 1% da população - essa igreja também chega aos brasileiros de outro modo. É impossível, para a grande maioria dos residentes no país, não ter cruzado de alguma forma com os sinais semióticos dessa igreja que estão por toda parte. Jornais distribuídos nas ruas, escritos de seus líderes em livrarias, novelas bíblicas em um dos canais mais assistidos do país, imponentes catedrais em grandes centros urbanos, pequenos templos nas periferias, voluntários em presídios. A Igreja Universal não passa despercebida na paisagem geográfica e social brasileira.

Por conta desses múltiplos alcances, para compreender a constituição ética e semiótica *iurdiana* uma pesquisa multissituada foi necessária. Essa multissituidade esteve não apenas na realização de pesquisas em diferentes espaços físicos, mas também na investigação dos espaços virtuais nos quais essa igreja congrega seu público - como redes sociais, blogs, programas de TV

e rádio, podcasts, jornais, e livros. Ou seja, foi necessário acompanhar os diversos modos através dos quais a Igreja Universal se mostra presente no cenário nacional.

Esses diferentes níveis de pesquisa me permitem dar sentido a trajetória de uma das igrejas mais conhecidas do Brasil, para além dos escândalos que a envolvem. Através da minha pesquisa, quero discutir com você leitor como a IURD através da constituição de seus fiéis, e da sua presença pública, tenta se apresentar como o ideal do que é ser cristão no Brasil. Para isso será necessário discutir sua presença na política, seus usos de diferentes mídias, os processos de subjetivação ética entre seus fiéis, e como e porque Israel se mostra como elemento importante nesse processo.

Nessa introdução meu objetivo é apresentar alguns elementos que te darão o suporte necessário antes de adentrar nos principais capítulos, e para entender de onde eu escrevo essa tese. Primeiro descreverei o que é, e como e quando surgiu, a IURD e os principais atores ligados a ela. Como será possível ver, a Universal é uma instituição ampla presente em várias partes do mundo, por isso também apresentarei mais especificamente os campos nos quais minha pesquisa foi realizada e, continuamente, como a minha interação com esses diferentes espaços e interlocutores ocorreu. Em seguida realizarei uma discussão metodológica da pesquisa aqui apresentada e, por último, tentarei situar o que tudo isso significa para a tese que a partir daquele ponto se desenrola.

A IURD

A Igreja Universal do Reino de Deus foi fundada em 1977 por Edir Macedo e Romildo R. Soares. Macedo havia crescido em uma família católica, que havia se convertido a Igreja Nova Vida, quando ele já era adulto. Uma de suas irmãs casou com Soares, que também frequentava a

mesma igreja e os dois cunhados mais tarde iniciariam a parceria que fundaria a IURD, e em seguida romperiam suas relações.

A história que se tornou mais conhecida nos últimos anos com o filme Nada a Perder – cinebiografia de Edir Macedo - é que Soares e os outros integrantes da igreja diziam para Macedo que ele deveria tomar conta da parte administrativa da igreja, enquanto ele queria mesmo era pregar. Impedido de realizar o seu desejo, ele deixa a igreja que havia fundado com Soares e começa a pregar no coreto do Méier, no Rio de Janeiro, chamando a atenção de transeuntes. Com a necessidade de agregar essas pessoas em uma igreja, e não apenas nas ruas, o primeiro espaço do que se tornaria a Igreja Universal é alugado. Essa história na verdade, não deixa claro que Soares foi fundador do que se tornaria a IURD junto com Macedo, e a deixou após desavenças entre os dois em 1980 - para então fundar a Igreja Internacional da Graça de Deus.

O crescimento da Igreja Universal foi rápido. Após oito anos de sua data oficial de fundação já haviam 195 templos em 14 estados do Brasil e no Distrito Federal. Ainda nos anos 1980 a primeira igreja fora do país é aberta, em Nova York. Em comemoração aos 10 anos da IURD, a instituição realizou um megaculto no estádio do Maracanã que teve um público de mais de 250 mil pessoas. Esse não foi o único evento desse porte. A igreja se tornou conhecida nessa época pelos seus grandes cultos, seu foco na teologia da prosperidade, pela sua arrecadação de dízimos e ofertas, sua demonização das religiões de matriz afro-brasileira, e exorcismos. Esse também é o período em que se inicia o processo de compra da Record, e em 1992 Edir Macedo recebeu a concessão da emissora.

Uma série de polêmicas noticiadas em diversos meios de comunicação tornaram impossível não ouvir falar na Igreja Universal. Em 1992 Edir Macedo foi preso acusado de curandeirismo e charlatanismo. Logo em seguida o Globo Repórter, da TV Globo, dedicou um

programa inteiro a IURD e a Edir Macedo, com tom de denúncia. A Igreja Universal respondeu através de programas da Rede Record - que pastores durante as reuniões afirmavam que os fiéis deveriam assistir -, nos quais negavam as acusações, ou faziam denúncias contra a família Marinho, a qual as organizações Globo pertencem. Esse foi um dos pontos mais altos de uma série de conflitos entre a IURD - juntamente com a Rede Record –e a Rede Globo. Essa dinâmica continua até hoje, em alguma dimensão. Em 12 de setembro de 2020, no Jornal Nacional, da Rede Globo, o jornalista William Bonner apresentou que o Ministério Público do Rio de Janeiro tinha *“encontrado indícios de que a Igreja Universal do Reino de Deus foi usada para lavar dinheiro da corrupção na prefeitura de Marcelo Crivella, do Republicanos”*. No dia seguinte, 13 de Setembro de 2020, no programa Domingo Espetacular, na Rede Record, a apresentadora Carolina Ferraz afirmou *“A Igreja Universal divulgou nota hoje em que repudia as denúncias apresentadas pela TV Globo que, citando o Ministério Público do Rio, apresentou sem provas um suposto esquema de lavagem de dinheiro envolvendo a instituição e a prefeitura da capital fluminense”*.

Durante a história da igreja, Macedo apontou mais de uma vez quem seria o pastor imediatamente abaixo dele na hierarquia, e que assumiria o controle em caso de sua morte ou incapacitação inesperada: *“Se eu morrer hoje o Romualdo [Panceiro] assume tudo”* (Tavolaro, 2007, p. 259). Contudo, com o passar do tempo, se tornou possível chegar a conclusões mais longínquas em relação a isso. Ou seja, mais do que apenas apontar quem teria condições de administrar a Igreja Universal em sua ausência, Macedo agora consegue apontar sua linha sucessória. Para compreender isso, é necessário conhecer a sua formação familiar. Enquanto ainda estava na Igreja Nova Vida, Macedo conheceu Ester Bezerra, com quem se casaria. Eles tem duas

filhas, Cristiane e Viviane. Ao sofrimento causado pela condição congênita⁴ dessa última, Macedo atribui a “revolta” que o levou a fundar a igreja. Mais tarde, com a IURD já consolidada, eles adotam seu terceiro filho, Moisés. Cristiane e Viviane se casam com rapazes que estavam em preparação para o pastorado na IURD, Renato e Júlio, e, junto com eles, são transferidas para diversos outros países. Sobre Moisés, agora adulto, não encontrei qualquer referência sobre sua participação institucional na igreja.

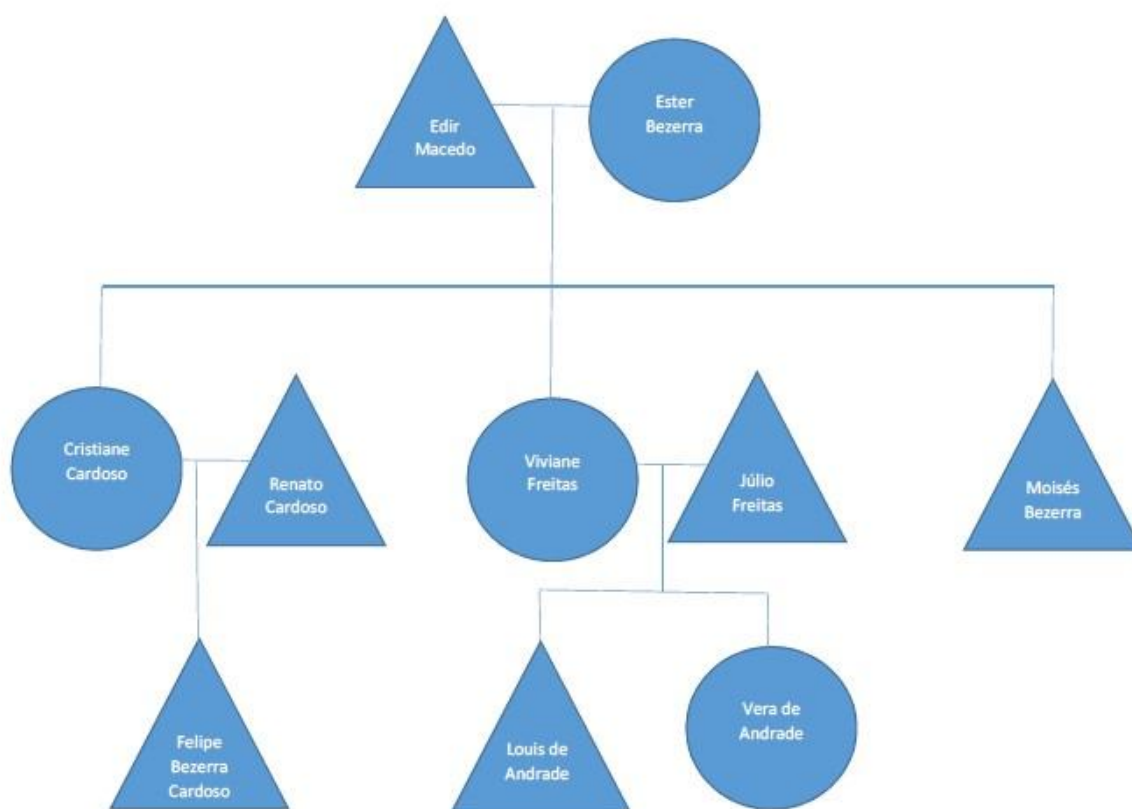


Imagem 3: Representação gráfica da família de Edir Macedo.

⁴ Viviane nasceu com lábio leporino e teve que se submeter a múltiplas cirurgias e tratamentos logo após seu nascimento e ao longo da sua vida.

Cristiane e Renato Cardoso se destacaram no que pode ser chamado de uma “liderança carismática” entre os fiéis. Seus livros, redes sociais, blogs, podcasts, e criação de grupos como o Godllywood e o IntelliMen tiveram grande distribuição e procura – como discutirei mais adiante. Concomitantemente a inauguração do Templo de Salomão, sede mundial da IURD, em 2014, Renato e Cristiane foram transferidos para o Brasil. Renato assumiu as principais reuniões do templo e importantes atividades e decisões administrativas. Ele passou a ser intitulado o “responsável pela Igreja Universal no Brasil”⁵, posição antes ocupada por Romualdo Panceiro⁶.

Os Campos

Para essa pesquisa, foi necessário realizar trabalho de campo em quatro diferentes templos da Igreja Universal, em lugares diferentes, e com escalas distintas. O Templo de Salomão em São Paulo, a Catedral da Fé em Recife, um pequeno templo na periferia de Recife, e um dos templos que a igreja tem em Toronto, no Canadá⁷. Cada um deles representava um nível de institucional e de expansão da igreja que me pareciam importantes de serem observados, e me possibilitaram coletar os dados e efetuar a discussão que apresento aqui.

A Catedral da Fé em Recife foi o meu primeiro campo de pesquisa. O ano ainda era 2011 e, a Igreja Universal tinha chamado minha atenção, ainda em minha iniciação científica, por ser muito mais liberal do que eu jamais tinha imaginado. Foi junto com os membros desse templo que pela primeira vez participei de marchas contra a violência doméstica, e escutei pregações sobre

⁵ Esses são os termos utilizados para o apresentar em ocasião de entrevistas.

⁶ Alguns anos depois, em 2018, Panceiro deixou a IURD. Existem alegações de pastores que seu afastamento se deu por adultério. Em 2020 ele fundou a sua própria igreja, a Igreja das Nações do Reino de Deus.

⁷ Como será possível ver logo a seguir, o principal motivo para uma das etapas do trabalho de campo ter acontecido no Canadá foi o fato de que eu passaria alguns meses nesse país e quis seguir a prática dos meus interlocutores de procurar o templo local. Contudo é interessante notar que a conversão de Edir Macedo ao protestantismo se deu através de um missionário canadense.

planejamento familiar. Também foi ali que observei a frustração de uma mulher sentada na minha frente, depois de uma oração pela cura – na qual é necessária tocar o lugar no qual a doença está presente e em seguida verificar se a doença ainda está ali –, apalpar um dos seios e perceber que seu nódulo não tinha desaparecido, me levando as lágrimas ao sair da reunião.

Essa igreja, em seu salão principal comporta cinco mil fiéis sentados. Mesmo assim, minha presença não passou despercebida. Fui abordada por pastores, seus auxiliares, e obreiros que ao perceberem uma pessoa nova se ofereciam para ajudar, fornecendo os horários das reuniões ou incluindo meu nome em seu caderno de orações. Aplicativos como WhatsApp ainda não tinham se popularizado, e, nessa época, eu recebia mensagens de texto de obreiras e integrantes do grupo jovem com passagens bíblicas e convites para ir às reuniões. Além do salão principal, essa igreja tem outro salão com estrutura semelhante, mas de menor dimensão no primeiro andar – no qual reuniões de grupos específicos acontecem. Ela também tem no segundo andar um espaço específico para a Escola Bíblica Infantil – com diferentes salas para diferentes idades, incluindo um berçário. Esse templo também tem estacionamento próprio no subsolo. Através do subsolo é possível entrar em outro prédio que faz dessa construção. É nele que diferentes funções administrativas da igreja em Recife, e na região nordeste, acontecem, além da gravação de programas de TV. O público em geral não tem acesso a esse prédio, e eu mesma apesar de ter ficado na sala de espera muitas vezes, só o adentrei - passei da recepcionista e peguei o elevador - duas vezes.

O maior dos templos no qual realizei minha pesquisa foi o Templo de Salomão, em São Paulo. Nele assisti às reuniões principais, participei de um curso chamado de autoconhecimento, e fiz o passeio pelo chamado jardim do templo que inclui uma representação do tabernáculo de

Moisés, uma exposição sobre o Templo de Salomão que foi construído duas vezes⁸ onde hoje é o Estado de Israel, um vídeo no qual se mostra como seria a Israel do passado e a do presente, e um jardim com oliveiras representando o jardim das oliveiras também citado na Bíblia. O site do Templo de Salomão da Igreja Universal descreve esse passeio, que fiz junto com um grupo de “peregrinação”, como:

*Um passeio temático e único no mundo. Visitantes regressam ao passado para conhecer a réplica fiel do Tabernáculo de Moisés, entrar no Memorial dos Templos de Jerusalém e caminhar pelo Jardim das Oliveiras Centenárias. Um pedaço da Terra Santa no Brasil.*⁹

O Salão principal do Templo de Salomão comporta dez mil pessoas. Ele é adornado com grandes *menorahs*¹⁰ em toda a sua lateral e com uma arca da aliança nas dimensões de uma tela de cinema que sobressai da parede do púlpito. Apesar das grandes portas douradas abertas na sua frente, ao chegar no Templo de Salomão eu me dirigia ao seu subsolo, no qual se encontra um estacionamento e armários para que os visitantes deixem seus objetos pessoais. Isso porque seguranças impedem a entrada com objetos que possam ser considerados perigosos ou com celulares. Assim, primeiro eu tinha me dirigir a fila dos armários entregar meu celular a uma voluntária que me daria de volta um número, e em seguida me dirigir a uma outra fila na qual uma

⁸ Historicamente, o templo que judeus e cristãos acreditam que teve sua construção ordenada pelo próprio Deus ao rei Davi, foi levantado duas vezes. O primeiro teria sido terminado no reinado de Salomão, daí ser chamado de Templo de Salomão. Ele foi destruído pelos babilônios em 586 a.c. Já no ano 20 a.c. uma nova construção foi novamente iniciada pelo rei Eodes. Atualmente o único muro que restou do segundo templo, o chamado muro das lamentações, ainda é um lugar de peregrinação e considerado sagrado pelos judeus.
(<https://www.britannica.com/topic/Temple-of-Jerusalem>)

⁹ <https://www.otemplodesalomao.com/>

¹⁰ *Menorah* significa candelabro em hebraico, e se refere ao candelabro de sete braços utilizados em lugares sagrados para o povo judeu, ou ao de oito braços típico das celebrações do Hanukkah.

segurança verificaria a inexistência de objetos proibidos me apalpando, passando o detector de metais nas laterais do meu corpo, e verificando minha bolsa. Os templos da IURD no geral possuem sinalização indicando a proibição do uso do celular, mas no Templo de Salomão eles tomam esse passo a mais e proíbem a própria entrada do item no espaço.

O pequeno templo na periferia de Recife talvez tenha sido o meu local de pesquisa mais importante. Mas para entender isso, primeiro é necessário entender o campo que realizei fora do Brasil, em um templo da IURD no Canadá. Seguindo as práticas dos fiéis de ir às reuniões da Igreja independente de em que lugar do mundo se encontrem, decidi também fazer trabalho de campo em uma das igrejas da IURD em Toronto¹¹, durante meu estágio doutoral nesta cidade. O caso do templo no qual realizei meu trabalho de campo no Canadá é interessante porque não se tratava de uma comunidade, mas sim de três comunidades que se inter-relacionavam. A igreja era dividida em três andares, cada uma com um seu próprio pastor e própria língua, que muitas vezes também representava uma diferenciação étnica. No andar mais alto estava o grupo do espanhol, com uma larga comunidade filipina e sul-americana. O pastor dessa igreja era o pastor mais antigo desse templo, e sua esposa era oficialmente administrativamente responsável pela igreja no país. Eles eram colombianos, mas falavam um português brasileiro impecável. Esse era um grande salão, com cadeiras que podiam ser movidas ocupando até a sua metade e ao fundo uma porta que levava a cozinha da igreja.

O andar abaixo comportava a igreja que realizava as reuniões em português, e agregava uma comunidade de brasileiros e portugueses. Um pastor do Rio de Janeiro havia chegado para

¹¹ Devido ao pequeno tamanho das comunidades da igreja em Toronto e da igreja na periferia do Recife tento não fornecer informações que possam levar a identificação de meus interlocutores para manter sua privacidade. Similarmente uso nomes fictícios tanto para fiéis como pastores. Todavia, no caso de bispos e esposas que são figuras públicas, quase celebridades em seus contextos, uso seus nomes reais.

trabalhar com esse grupo alguns meses antes da minha chegada. A igreja em português tinha três blocos de cadeiras fixas de madeira acolchoadas e com braços largos dispostas ao redor do púlpito, comportando duzentas pessoas. No mesmo andar da igreja em português, em sua lateral, ficava a Escola Bíblica Infantil com três pequenas salas interconectadas. Já atrás do púlpito, estava uma pequena sala de propósitos múltiplos, nela eu assisti reuniões para mulheres e entrevistei o pastor principal desse templo. Esse pastor também havia chegado recentemente. Além de ser o pastor principal da igreja, ele era o pastor da comunidade que se comunicava em inglês. Ele era o mais jovem entre os três, com menos de trinta anos, e me disse ter crescido na igreja – mais tarde descobri que ele também era filho de um dos bispos mais antigos da IURD. Nessa comunidade era possível encontrar pessoas que haviam nascido no Canadá, ou que tinham migrado da região do Caribe, do continente africano, ou do Brasil. Era uma comunidade predominantemente negra, especialmente pelo inglês ser a língua nativa de muitos dos imigrantes dessas regiões. O salão da comunidade em inglês estava localizado no subsolo do prédio, comportava o maior número de fiéis sentados, e era também usado para reuniões gerais – que eram únicas para os fiéis da três comunidades -, como as reuniões da páscoa e vigílias.

No andar de entrada ficava a recepção. Esse foi o único templo com o qual trabalhei que tinha essa estrutura - uma funcionária que atendia ligações, dava bom dia aos que chegavam e também controlava a entrada daqueles que chegavam e usariam ou as escadas a sua esquerda ou o elevador que ficava a sua direita. Esse templo ficava localizado na periferia da cidade, entre um clube de estripe e um prédio no qual se reunia uma comunidade mulçumana. Foi nele que eu fui convidada para o casamento de um pastor, estive em pregações em três línguas, e assisti uma reunião em que eu era a única presente.

Enquanto eu realizava a minha revisão bibliográfica, sempre me chamou atenção como diversos trabalhos falavam nos membros da Igreja Universal enquanto clientes (Almeida 2009; Comaroff & Comaroff, 2000; Montero, 2006), e mesmo chegavam a se referir aos templos dessa igreja como não-lugar (Van Wyk, 2018). Tais conclusões não me pareciam se assimilar com o que eu via na Catedral da Fé em Recife. As pessoas não apenas notavam a presença de alguém novo, como trabalhavam na sua conversão tentando incluir essa pessoa nas atividades da Igreja. Contudo, quando cheguei no templo em que realizei a pesquisa em Toronto, pude começar a compreender melhor a sensação desses pesquisadores. Não por que não encontrei uma comunidade onde os membros eram próximos e se relacionavam intimamente, mas justamente porque em um templo muito menor do que a Catedral da Fé em Recife, me dei conta que identificar essas relações era uma tarefa muito mais simples e objetiva. Cada um dos andares da igreja em Toronto, assim como a soma total de todos eles, representavam um número bastante inferior aqueles que encontrei na Catedral da Fé em Recife e no Templo de Salomão. Apesar de nessas ultimas igrejas eu também ter encontrado pessoas dispostas a me acolher, que me procuravam no templo, me mandavam mensagens, e, mais tarde, me incluíam em grupos de WhatsApp, na igreja em Toronto eu pude perceber como uma comunidade menor possibilita uma observação mais próxima de suas dinâmicas. Foi por isso que decidi que, ao voltar ao Brasil eu faria trabalho de campo em uma comunidade em uma escala menor do que as outras em que eu tinha realizado minha etnografia até então.

Foi assim que eu cheguei a um templo de uma pequena comunidade na periferia de Recife. Essa igreja ficava ao lado de uma padaria. As portas davam direto para o salão principal, que tinha um telhado sem revestimento final e, por isso, também não possuía ar-condicionado. Apesar disso as portas tinham que ser mantidas fechadas pois a sua proximidade a pista local significa o barulho

causado pela circulação de automóveis. A EBI tinha apenas uma sala sem qualquer divisão etária. O salão principal tinha assentos para comportar 136 pessoas, e em muitos domingos ele estava cheio. Durante a semana, contudo, apenas algumas dezenas de pessoas frequentavam as diferentes reuniões.

Além dos templos

Minha etnografia, contudo, não se limitou apenas aos templos e encontros face a face com meus interlocutores. Eu também colhi dados e observei a Igreja Universal de diversas formas. Uma delas foi através da investigação de sua atuação em diversas plataformas na internet – que nesse sentido mais parecem ter constituído diferentes fases dessa etnografia e não apenas uma. A Igreja Universal possui site próprio universal.org. Esse site possui diversas seções e direcionamento para outros. Nele é possível ver a declaração institucional de “quem seria” e “em o que acredita” a Igreja Universal, como também ler notícias sobre as ações da igreja, reflexões diárias, relacionamentos, atuação no trabalho, etc. A seção notícias, contudo, possui um link para o site da Folha Universal, jornal semanal da IURD. Ao contrário do jornal que é publicado semanalmente, seu site possibilita a publicação de notícias diárias que vão desde política, a interesses gerais, e também inclui histórias de superação de membros da igreja.

Além do site da própria igreja, os principais líderes da IURD possuem blogs. São eles Edir Macedo, fundador da igreja, Ester Bezerra, sua esposa, Cristiane Cardoso e Viviane Freitas, suas filhas, e Renato Cardoso e Júlio Freitas, maridos dessas últimas. Além do fundador da igreja e de sua família direta, Núbia Siqueira também possui um blog afiliado ao site principal da igreja. Núbia Siqueira é casada com um bispo da Universal. Ela publica em média três vezes por semana textos

em seus blogs, além de vídeos em suas redes sociais. Esse é um amplo número, quando comparamos com o blog do Bispo Edir Macedo, por exemplo, que publica diariamente, mas apenas destaques da sua “mensagem do dia”, que são postadas como vídeo em seu instagram, e um link para esta.

Além dos blogs, também existem os podcasts. O “Palavra Amiga”, de Edir Macedo, o “Inteligência Para Sua Vida”, de Renato Cardoso, o “Escola do Amor Responde”, com Renato e Cristiane Cardoso. Similarmente também existem canais do *Youtube* equivalentes a cada um desses podcasts, um canal da IURD de modo geral, e um canal do Templo de Salomão. Além disso, todos os líderes citados até agora – e muitos outros pastores e esposas possuem contas no *Facebook* e no *Instagram* na qual se comunicam com fiéis.

Aliar a observação dessas plataformas, com a observação das reuniões nos templos – que acontecem diariamente - e acompanhar os usos de televisão e mídia impressa -, foi o maior desafio dessa pesquisa. A IURD possui programação diária paga nas madrugadas da Rede Record. Além disso, essa rede de TV também transmite novelas com conteúdo bíblicos, e programas no qual é possível ver a atuação de pastores e esposas da igreja de diversas formas. Um jornal semanal também é distribuído, e o site que vende livros publicados pela Igreja Universal aponta a existência de mais de cem deles. Somado a tudo isso, a IURD lançou nos últimos anos sua própria plataforma de streaming. A minha sensação é que eu estava sempre fazendo trabalho de campo e que era impossível que meus interlocutores pudessem dar conta de tudo isso e ainda ter um vida fora da igreja e do trabalho. Mas essa era a diferença entre mim e eles, a igreja é um elemento central em suas vidas, e só através do acompanhamento de todos esses meios de interação que pude entender o que isso significava.

Minha presença no campo

Minhas presenças no campo foram múltiplas, já que múltiplos foram os campos. Em cada um deles, contudo, não encontrei grandes resistências em relação a minha presença e interações que estabeleci. Mas é importante entender porque essa certa facilidade da minha introdução em campo. Se você não me conhece pessoalmente, talvez uma breve descrição de algumas das minhas características ajudem. Sou uma mulher de um 1,60 de altura, magra, pele clara e cabelos lisos. Quando eu realizei meu primeiro trabalho de campo junto com a Igreja Universal eu estava ainda na graduação, usava o cabelo longo com franja e ainda estava na terrível fase do aparelho dentário. Tentando estar próxima dos conselhos sobre vestimenta, que mesmo antes de chegar a igreja eu já tinha lido no blog de Cristiane Cardoso na época, eu sempre usava blusas que cobrissem meus ombros, e vestidos e saias na altura do joelho ou calças. Ou seja, primeiro eu era uma mulher, em um grupo que acredita na subordinação das pessoas do sexo feminino às do sexo masculino, e no excesso de emoção e falta de razão das mulheres, os levando a me ver como ingênua e não perigosa. Segundo, eu era jovem, e aparentava ser ainda mais, reforçando esses aspectos. Se ainda não ficou claro, o que estou tentando fazer você ver, é o que meus interlocutores em 2011 viam, uma adolescente, de classe média, baixinha, que tinha a disponibilidade de escutar a história de qualquer membro da igreja por um longo tempo, sem nenhuma pressa de sair daquela situação. Em outras palavras eles viam uma pessoa inofensiva.

Quando voltei a frequentar templos para minha pesquisa de campo em 2018 algumas coisas haviam mudado. Não havia franja ou aparelho dentário, e sim os óculos que preciso usar em situações que incluem leituras e fortes luzes artificiais – exatamente as condições de uma igreja com a Universal. Eu dirigia para chegar aos dois diferentes templos em que fiz pesquisa em Recife. Em Toronto, meus interlocutores me perguntavam o motivo de eu estar naquela cidade, e eu

respondia sobre estar estudando na Universidade de Toronto, e estar realizando pesquisa na Igreja. Em 2011 a minha aparência de adolescente tinha um papel importante em como eu era percebida, mas depois de sete anos isso mudei um pouco. Eu passei a ser uma jovem mulher adulta, solteira, com nível de escolaridade superior a maioria daqueles que estavam na igreja. Fui então colocada na categoria daquelas que deveriam frequentar o grupo de mulheres, a ser a pessoa que dava caronas, alguém a quem pedir conselho sobre estudos (e até sobre relacionamento), e alguém que estava disponível a participar de diferentes ações que meus interlocutores estivessem articulando. Eu ainda era confiável.

A minha constante presença parecia levar os meus interlocutores a me associar mais a uma das suas categorias nativas, do que a minha posição de pesquisadora. Essa era a categoria do fiel firme. Esse é diferente de uma alma, que ainda está perdida no mundo e precisa ser salva - como discutiremos no capítulo 4. O fiel firme já teria “*aceitado ao senhor Jesus*”, e sua presença seria a marca disso. Ele vai as reuniões de modo constante, a igreja faz parte do seu cotidiano. Para além disso, esse fiel também pode participar de subgrupos, colaborar em ações, e estar presente em eventos. Se espera que essa categoria de fiel, se ainda não tiver se batizado, que isso venha a acontecer em algum momento. Isso quer dizer que, na verdade, a frequência e a regularidade são as características que levam alguém a ser visto como um fiel firme. Assim, não é de se estranhar que eu pudesse ser confundida com uma fiel firme, pois os adjetivos que os descreve, também poderiam ser utilizados para caracterizar o meu trabalho ali. Ou seja, a lógica interna de que pode existir alguém que diz não querer ser batizado, mas se interessa pelos ensinamentos da igreja e pelas trajetórias de seus fiéis, possibilitava que meus interlocutores não estranhassem a minha participação.

Nesse sentido, foi essa lógica que possibilitou até mesmo a minha presença em campo. Quando eu passava a frequentar um grupo, ou igreja nova, eu me introduzia primeiramente ao pastor ou líder do grupo e apresentava minhas intenções. A maioria deles se mostrava animado inicialmente¹², mas após alguns encontros vinha me dizer que não podia me conceder entrevista formal, ou permitir que eu abordasse outras pessoas nesse sentido na igreja, mas que eu podia continuar frequentando as reuniões e conversando com fieis e pastores, como qualquer outra pessoa que chega na igreja. Ou seja, eles me permitiam uma posição ambígua no campo, que depois de algum tempo era normalizada por ter características similares a um outra posição ambígua adotada por muitos de seus frequentadores.

É claro que, mesmo diante disso, alguns ainda estranhavam minha posição. Pastor Ivo, por exemplo, vez ou outra me olhava, balançava a cabeça, sorria, e dizia “*Alana, você veio*”. Ele parecia incrédulo com a ideia de que alguém poderia ter um interesse tão intenso, e ainda assim não está preocupado em salvar a própria alma. Em um sábado à tarde ele tentou me questionar sobre isso, e dessa vez eu cometi um erro. Em vez de apenas reafirmar que não tinha interesse em me converter, eu coloquei a culpa no trabalho. Naquele momento eu estava tentando ganhar tempo. Em outras igrejas tinha escutado frases de pastores como “*Você acha que veio aqui para fazer sua pesquisa, mas as pessoas chegam aqui por diferentes motivos, espere que você vai ver*”. Achando que ele ia chegar a essa conclusão, e me deixar em paz por algum tempo, eu disse para ele que minha pesquisa demandava tanto de mim que eu não tinha tempo para pensar em mais nada. Logo percebi que essa não tinha sido uma boa ideia. Ele me olhou desconfiado e disse que eu devia me

¹² Em um dos poucos casos que um pastor pareceu estar um pouco irritado, ele chamou um de seus assistentes e pediu para que trouxesse seu laptop. Ele o abriu, digitou algo, e então me mostrou a tela do computador. Essa estava na página da Wikipédia que contém a entrada sobre a Igreja Universal. Enquanto me mostrava a página ele dizia, “aqui tem tudo que você precisa saber”.

preocupar mais com a minha alma. No dia seguinte, domingo de manhã, pastor Ivo pregou sobre os riscos de colocar o trabalho como parte central da sua vida.

Metodologia

Enquanto estudante de Antropologia eu fantasiava o quão romântico seria o meu trabalho etnográfico. “Longe dos meus”, sentindo o “*anthropological blues*” da diferença (da Matta, 1978), e voltando para “casa” estranhando o que antes me era familiar. A primeira vez que fui ao trabalho de campo com a Igreja Universal foi no Cenáculo da Fé em Recife, que fica na Avenida Cruz Cabugá. Eu passei por essa avenida de ônibus e de carro inúmeras vezes durante a minha vida. Mas enquanto eu percorria ela pela primeira vez tendo como destino a IURD, eu me sentia como Malinowski (1976) no navio que o levou para as ilhas Trobriand.

Eu queria escrever um diário de campo tão detalhado quanto o dele e passar anos fazendo pesquisa com o mesmo grupo na mesma igreja. Eu também queria seguir as prescrições de Evans-Pritchard (2005) que entendia que, pelas regras do fazer etnográfico, juntamente com viver no campo por mais ou menos dois anos e aprender a língua local, o antropólogo deveria se deixar vulnerabilizar psiquicamente pela vida local, para ser capaz de alternar os sentimentos e pensamentos nativos e os de membro de sua cultura (Evans-Pritchard, 2005; Peirano, 1992).

Apesar de alguns elementos da minha ingenuidade sobre o trabalho antropológico terem alcançado o meu projeto de pesquisa de doutorado – e mesmo me acompanhado até hoje –, a verdade é que boa parte dela teve que ser abandonada quando eu me deparei com a realidade do meu primeiro trabalho de campo já na minha graduação. Eu descobri que a etnografia é um processo intenso e que nem sempre nos permite seguir as regras que nós colocamos para nós

mesmos – como escrever cada palavra dita pelo pastor durante a reunião, o que podia provocar olhares indagadores e desconfiados. É preciso saber ouvir, improvisar, exercitar a memória. Ulf Hannerz (2003) chegou a chamar a pesquisa etnográfica de arte do possível.

Não estou advogando que um método ou um procedimento sistematizado não sejam necessários, mas sim que a etnografia é um processo complexo, que a antropologia não estuda mais povos que vivem em lugares longínquos e a parte da sociedade do pesquisador, e que a ideia de que o antropólogo consegue se mover entre culturas diferentes e escrever em um terceiro lugar, fora delas, já não faz qualquer sentido. Já há algum tempo, o que tem sido chamado de globalização tem apresentado aos antropólogos desafios distintos daqueles encontrados no início da disciplina. Se a imagem criada por Malinowski do antropólogo cercado de seus pertences, em um lugar desconhecido, observando o navio que o trouxe partir, o separando de sua conexão com o seu mundo, imprimir certo romantismo ao fazer antropológico – de certo impressionou a mim - ela nem era fidedigna do ofício naquela época, nem permite pensar a mobilidade de muitos de nossos interlocutores atualmente.

Nesse sentido, o primeiro ponto que quero chamar a atenção é que a Igreja Universal não era um ilha distante, mas uma igreja que enquanto eu crescia era impossível não ouvir falar, especialmente de modo negativo. Cito o comentário William Foote Whyte (2005) sobre o bairro pobre em Boston estudado por ele para exemplificar a questão. “Pode se entrar em Cornerville já equipado de informações sobre seus gângsteres e políticos, mas o jornal apresenta uma imagem muito especializada. (...) O jornal se concentra na crise – no evento espetacular.” (Whyte, 2005, p.20) Assim o é quanto à Igreja Universal do Reino de Deus. Matérias de jornais e revistas apresentam apenas uma determinada imagem e se concentram em escândalos. Esses eram as fontes de informações que moldavam as minhas percepções antes de iniciar a minha etnografia

O segundo ponto é que a IURD faz parte do movimento de um cristianismo carismático global, e que estar presente em múltiplos lugares, percorrendo diferentes redes é uma de suas principais características. Esses são elementos que não poderiam ser ignorados, e por isso eu me vi observando diferentes templos e meios de socialização da IURD. Trabalhar com um grupo próximo, mas que ao mesmo tempo me era estranho, e realizar uma etnografia multissituada, já são fatores que afastam essa pesquisa do modelo clássico.

O termo etnografia multissituada foi cunhado por George Marcus (1995), que na metade dos anos 1990 chamava atenção para como o modelo clássico da etnografia não funcionava mais, e que a prática etnográfica, já havia algum tempo, estava recorrendo a possibilidades diversas das prescritas até então. Para Marcus (1995) o surgimento de objetos de estudos mais complexos não possibilitavam mais que a etnografia se resumisse ao trabalho em um único campo somado a apresentação do contexto no qual ele se insere. Uma pesquisa multissituada, por outro lado, não é apenas a adição de perspectivas periféricamente ao objeto usual. Nela o pesquisador segue seu objeto de pesquisa que é em si mesmo multilocal. Nesse sentido, Marcus (1995) identifica seis diferentes estratégias, que não são exaustivas e que podem ser combinadas, que ajudam a entender as características que o antropólogo ou antropóloga estariam utilizando para determinar seus diferentes locais de pesquisa. O autor aponta que é possível seguir a metáfora, o enredo, a história ou a alegoria, a vida ou a biografia, ou o conflito.

Quando Marcus (1995) escreve esse texto ele cunha um termo para uma prática que já estava acontecendo – na verdade desde que Malinowski seguiu os trobriandeses durante o *kula*. - e ao mesmo tempo incita a discussão sobre ela. Entre os pesquisadores que também se debruçaram sobre o assunto este Ulf Hannerz (2003). Contudo, ele criticou o uso do termo multilocal para se referir a etnografias multissituadas. Para ele esse termo transmite uma ideia separação entre essas

localidades. E por isso, talvez melhor do que o termo multilocal, ele sugere, seja o termo translocal. Isso porque enquanto o primeiro indicaria localidades distintas, o segundo mostraria que esses lugares estão de alguma forma conectados. Eles se endereçariam a um problema específico, a formulação de uma questão de pesquisa, que não pode ser respondida confinada em um único local. Essa conexão ocorre de tal forma que as relações entre os lugares são tão importantes quanto as relações existentes dentro de cada um deles. Usando o exemplo do campo do Hannerz (2003), jornalistas que trabalham como correspondentes internacionais não existem apenas enquanto correspondentes internacionais em diferentes países do mundo realizando seus trabalhos isoladamente, e sim como uma comunidade mundial conectada através de laços. São esses laços que a etnografia multissituada segue.

Como apontado por Coleman e Von Hellerman (2013), uma etnografia multissituada não é exatamente um programa metodológico, mas sim uma preocupação com a mudança no cultivo de uma tipologia conceitual; é um trabalho no nível do meta-método, examinando as formas nas quais estética e formas de prática podem produzir etnografias frutíferas. Como o próprio Marcus (1995) diz, parece haver uma suspeita que uma etnografia multissituada vai falhar na sua densidade ou na sua capacidade de cumprir com o projeto *malinowskiano*. Contudo as diferentes formas de cruzar fronteiras e zonas de expertise e conhecimento comum, que ocorrem em etnografias multissituadas, permitem experimentos imaginativos que nos levam a repensar teórico do campo em si mesmo.

Essa reflexão é importante para o meu trabalho pois a Igreja Universal faz parte de um período do cristianismo que surge junto com essa percepção de mundo. O pentecostalismo, como veremos melhor abaixo já se inicia circulando, trata-se de uma cultura fluida que tem se espelhado em diferentes contextos sociais. Simon Coleman (2009) discute as afinidades entre o que ele chama

de “cultura carismática” e a globalização. Coleman (2009) reconhece que o uso dessa palavra pode muitas vezes suscitar a impressão de uma realidade de mobilidade e conexão que atingiria a todos e a cada indivíduo no mundo, mas que isso não é verdade, e existem indivíduos e comunidade os quais mantem suas relações sociais dentro de um limitado espaço geográfico. Apesar disso, esse autor aponta que não é possível imaginar culturas como entidades com fronteiras territoriais afiadas e intransponíveis, como por muito tempo foi feito. Coleman (2009), então, quer investigar as atitudes desenvolvidas pelos cristãos carismáticos em direção as circunstâncias globais. Ele afirma que é possível ver a formação de uma estética específica, e de elementos que são assimilados através do corpo. Desse modo, segundo o autor, eles constroem um mundo no mundo, definindo arenas para ação, agência, e imaginação, que evocam as circunstâncias globais de modo próprio. Ao fazer isso, eles competem com outras formas de ideologia, que são igualmente “universalizantes”, e pelo significado do que é ser global.

Tendo em vista todas essas questões, para a investigação efetuada aqui foi realizado trabalho de campo *in loco* entre 2018 e 2020, em quatro diferentes templos da igreja Universal do Reino de Deus. Seis meses na Catedral da Fé em Recife; oito meses no templo central de Toronto, no Canadá, 8 meses de pesquisa em um pequeno templo na periferia da Região Metropolitana do Recife; e no Templo de Salomão, durante uma peregrinação com fiéis vindos de Pernambuco, e em um outro momento, mais quinze dias de visitas diárias. Desse modo, meus interlocutores foram homens e mulheres de idade entre 14 e 80 anos que frequentam um dos templos dessa rede que estabeleci.

Uma outra importante decisão metodológica que tomei foi a de realizar meu trabalho de campo com os fiéis da IURD. Essa afirmação pode parecer não dizer muito em um primeiro momento, mas o que quero expressar aqui é que entendo que a Igreja Universal possui sim um

grande número de frequentadores que, usando uma expressão êmica, não tem a intensão de “se firmar”. Porém, conseguir fazer essa distinção e entender como o quadro de diferentes adesões se constitui, pra mim também faz parte do meu trabalho enquanto pesquisadora. Outro importante ponto foi minha compreensão, baseada nos dados do Censo (2010) e em autores como Campos e Reesink (2014), da importância de olhar para os pequenos templos – não apenas da Igreja Universal, mas os templos pentecostais de modo geral – pois são eles que contam mais profundamente a história do crescimento do pentecostalismo nos últimos 30 anos.

Durante o trabalho de campo em todos esses templos participei das reuniões principais da semana, e reuniões específicas voltadas a mulheres e grupo jovem – sendo estes os subgrupos que me classificavam e me convidavam a integrar. Também estive presente em evangelizações, ações em comunidades, núcleos de oração, atendimentos, e diversos eventos. Entrevistas, gravações de áudio, fotografias, e vídeos não são aceitos institucionalmente pela Igreja, e por isso pastores e suas esposas não podem conceder entrevistas. Ainda assim, dois pastores concordaram em responder uma lista de perguntas que eu tinha sobre o funcionamento da igreja e suas trajetórias pessoais. Possivelmente por esse mesmo motivo, encontrei certa desconfiança entre os fiéis a ideia de entrevistas formais, quando me perguntavam se eu era jornalista.

Contudo, isso não quer dizer que pastores, esposas e membros se afastavam de mim ao saber minha posição no campo. Ao contrário, alguém que ainda não foi convertido entre eles representa uma alma que precisa ser salva, e por isso não faziam segredo de suas próprias histórias de conversão e não se negavam a responder minhas perguntas sobre a instituição ou sobre suas histórias de vida quando eu perguntava. Nesse sentido tive muitas das perguntas que me interessavam respondidas por fiéis firmes, obreiros, pastores e esposas. Além disso, sempre que

mudei o lugar em que meu campo estava situado, mantive contato com interlocutores por meio de redes sociais e aplicativos de mensagens.

O uso de ferramentas on-line se mostrou de grande importância no caso de uma pesquisa multissituada, e também que trata de uma instituição tão grande quanto a Igreja Universal. Se as redes sociais e os aplicativos de mensagens são importantes para a comunicação intrapessoal e entre grupos, através de blogs, websites e vídeos a igreja enquanto instituição divulga suas posições oficiais sobre diversos tópicos. Assim, foi necessário o acompanhamento desses meios: site oficial da igreja, site do Godllywood, site do IntelliMen, Instagram do Godllywood, *Instagram* de Renato Cardoso, blog de Edir Macedo, *Facebook* oficial da Igreja, *Facebook* dos templos específicos nos quais fiz meu trabalho de campo, e mais alguns outros.

Esses juntamente com outros - como televisão, rádio e livros -, são meios utilizados pela IURD para a mediação com seus fiéis e por isso não poderiam deixar de ser entendidos como parte da investigação aqui realizada. Durante a minha pesquisa, o Templo de Salomão foi inaugurado com evento apenas para convidados, o presidente Jair Bolsonaro fez uma visita a este templo na qual foi “consagrado” por Edir Macedo, dois filmes foram lançados sobre a história do fundador da igreja, suas biografias entraram na lista dos livros mais vendidos nos últimos anos, e o Escola do Amor (programa apresentado por Renato e Cristiane Cardoso) passou a ter grande audiência na Record. Poderia citar ainda mais exemplos, mas acredito que o que quero argumentar aqui já está ficando claro. Ou seja, não é possível realizar este trabalho sem colher dados em meios midiáticos diversos. A semiótica pública investigada aqui se encontra neles de modo primordial. Assim, a leitura de livros como os três volumes da biografia de Edir Macedo e seu livro “Plano de Poder”, “Melhor que Comprar Sapatos” e “A mulher V” de Cristiane Cardoso, “Casamento Blindado” de Renato e Cristiane Cardoso, entre outros, foi realizada para fins de pesquisa. Acompanhar o

programa de TV semanal Escola do Amor, assim como o podcast “Palavra Amiga” de Edir Macedo também fizeram parte desses esforços.

O uso de meios de comunicação como parte da etnografia não é novidade. Emerson Giumbelli (2001) realizou pesquisa, sobre a própria Igreja Universal, a partir de arquivos de jornais. Larissa Pelúcio (2007), em sua pesquisa com travestis que se prostituem, combinou os encontros face-a-face com a utilização de uma extinta sala de bate papo largamente utilizada na época. O interesse nesse tipo de etnografia não é novo. Já em 1953, Margaret Mead e Gregory Bateson participaram da “*Macy Conference on Cybernetics*”, um grupo de discussão interdisciplinar sobre o assunto. Todavia, nos últimos anos foi possível ver o crescimento de pesquisas na rede mundial da internet, o que também conduziu a uma ampla discussão sobre essa prática de pesquisa. Termos como netnografia, etnografia digital, webnografia, e cybertantropologia, tem sido usados para pensar etnografias feitas on-line e os trabalhos que resultam delas. Esse tipo de etnografia incluiria o acompanhamento sistemático de uma instituição, ou grupo de pessoas, através de suas publicações e comunicações on-line.

Etnografias feitas online possuem um diferente alcance temporal e espacial. Por exemplo, mesmo após ter voltado do meu estágio doutoral no Canadá para o Brasil, pude continuar meu contato com os interlocutores que lá estabeleci. Mas pensar essas questões nesse trabalho, é também pensar a relação dos meus interlocutores com os meios de comunicação utilizados pela IURD – sejam eles impressos, televisivos, ou online. Os primeiros estudos dos meios de comunicação os pensavam enquanto uma forma repressiva de arte. Um dos mais famosos estudos sobre o assunto é “Dialética do Esclarecimento” (1985) de Theodor Adorno e Max Horkheimer. Para esses autores o iluminismo teria liberado os seres humanos das superstições e mitos, mas, ao mesmo tempo, também teria nos colocado em um caminho de autodestruição com o uso

plenamente instrumental da ciência para a dominação, que alienaria o ser humano da natureza. A experiência estética, na forma de arte autônoma, possibilitaria uma consciente mediação dialética entre a razão e os sentidos. Esse seria o *mana* encontrado na arte. Contudo, com a colonização da estética, o *mana* da publicidade de massa passou a ser o uso regressivo de poderes quase mágicos junto aos interesses de uma sociedade estreitamente administrada (Adorno & Horkheimer, 1985; Mazarella, 2017).

Assim, o *mana* da publicidade de massa no trabalho desses autores aparece como a “efervescência coletiva da morte erotizada”. Claro que não podemos esquecer que sua análise estava profundamente ligada ao contexto no qual eles estavam escrevendo, o avanço do fascismo na Europa dos anos 1920 e 1930. Reconhecendo a importância dos autores anteriores, William Mazarella (2017) discute a necessidade de superar a ideia de que existe uma incompatibilidade entre as dimensões efetivas e miméticas da comunicação de massa e a autonomia do sujeito. Então ele questiona se existem formas não prejudiciais de pensar magia e publicidade juntas, e, assim, nos propõe a discussão do *mana* da sociedade de massa. Ele quer imaginar que existe uma continuidade entre o *mana* que empodera o ritual “aborígene”, como substancialmente contínuo com o *mana* que provoca a multidão urbana, a audiência televisiva, ou o público da internet. Mazarella (2017) interpreta *mana* como um sintoma das séries de encontros que tem suas raízes na ascensão historicamente simultânea das sociedades de massa mediadas no norte global e a consolidação da regulação colonial no sul global. Enquanto sintoma, *mana* insiste e obstrui, e aponta para o problema da ressonância constitutiva que, por razões políticas e intelectuais, teve que ser reconhecido e repudiado.

Ou seja, é preciso reconhecer que “o conceito de comunicação, ligado às suas noções de comunhão e comunidade, carrega no seu espaço semântico contemporâneo um denso arquivo de

ressonâncias mágicas e constitutivas.” (Mazzarella, 2017, p. 37) Desse modo, Mazzarella realiza uma crítica a Adorno diferente da amplamente conhecida de que ele não reconhece agência o suficiente ao consumidor. Para Mazzarella, Adorno não pressupõe que o público tenha suficiente paciência, suficiente ressonância constitutiva.

Ressonância constitutiva é um termo cunhado pelo filósofo Peter Sloterdijk (1987), e sugere uma relação de tornar-se que é simultânea, e não de uma determinação casual. Esse tipo de ressonância é ao mesmo tempo constitutiva e destitutiva. Isso porque, enquanto ela causa ao sujeito uma crise do autoexperienciado - instabilizando sua integridade física e emocional –, ela também causa a ele a impressão de que nunca foi ele mesmo tanto quanto o é agora. Isso quer dizer que, apesar de nem todas as coisas e pessoas ressoarem umas com as outras, quando uma ressonância é estabelecida ela causa atualização e ansiedade. O encontro é o momento da produção mimética na qual, ao mesmo tempo, as diferenças inteligíveis são atualizadas tornando possível para as pessoas habitar o “eu” e o “você”, o “nosso” e o “deles”.

Desse modo, aqui estou concordando com Mazzarella (2017) para pensar estética em uma tradição que a entende como mais do que arte. Estética aqui é o termo utilizado para pensar sobre preservar o registro da experiência sensorial, um modo de ressoar com o mundo, que recusa em ser avaliado ou guiado por questões de utilidade. Isso porque, o que essa tese está tentando investigar é como a IURD se constitui enquanto uma *formação estética* – termo que será melhor desenvolvido ao decorrer dos capítulos. Como vimos acima com Coleman (2009) pentecostais formam uma estética específica com a qual se colocam no mundo. Essa interação entre os pentecostais e o mundo ocorre através de ressonâncias constitutivas.

Mas, o que é mesmo que pesquisamos e sobre o que é essa pesquisa?

O que seria a etnografia e como ela se distinguiria da Antropologia tem sido discutido desde o início da disciplina por diversos pesquisadores (Radcliffe-Brow, 2013; Lévi-Strauss, 2012). Mariza Peirano (1992) percebe como “curioso” o fato de que ao mesmo tempo em que a antropologia tem uma das tradições mais sólidas das ciências sociais, onde os mesmos autores clássicos são reconhecidos em diversas partes do mundo, possui estilos bastante diferenciados. Estes diferentes estilos são influenciados por fatores como o contexto da pesquisa, a orientação teórica, o momento sócio-histórico, o *ethos* do pesquisado, e até mesmo, a personalidade do pesquisador. Por esse motivo não há como ensinar a fazer pesquisa de campo, ela dependerá de todas essas circunstâncias.

Nos últimos anos a declaração de Ingold (2015) de que “Antropologia não é etnografia” chamou particular atenção. Este autor efetuou uma valiosa recuperação histórica, e distinguiu as atuações dos termos Antropologia e etnografia. Para ele a Antropologia seria uma disciplina transformacional e nomotética, na qual o pesquisador realiza seu trabalho não apenas através do grupo estudado, mas também com as pessoas que fazem parte dele. Por outro lado, a etnografia não poderia ser entendida enquanto um método, e sim como uma técnica de escrita na qual se descreve as coisas tal qual elas são, ou seja, ela é ideográfica (Ingold, 2007).

Embora as ideias de Ingold (2007) de que precisamos pensar as distinções entre etnografia, e trabalho de campo, e a Antropologia enquanto disciplina, e do como isso só pode ser feito de dentro, estando no mundo, sejam de grande importância no debate atual, acredito que algumas críticas que ele recebeu precisam ser expostas para esclarecer como etnografia é entendida nesta discussão metodológica. Para Andrew Schryock (2016) quando Ingold equipara a etnografia com o empirismo e com a distância analítica e o separa da observação participante estaria perdendo um

ponto essencial do modo de trabalhar do Antropólogo. Ou seja, que a coleta de dados é uma atividade que nos leva a prestar atenção, a se importar, e a criar uma correspondência entre como nós trabalhamos e como as pessoas trabalham conosco. Para Schryock (2016), distintamente da visão de Ingold (2007), a etnografia não é algo feito depois do fato. Começa antes do trabalho de campo, é renegociada durante e continua a se desenvolver além dos períodos de interação face-a-face.

A etnografia acontece em todas essas fases, pois em todas elas o antropólogo está inventando a cultura que estuda. Para Roy Wagner (2010) o antropólogo inventa a cultura. Não porque não seja capaz de analisar o que vê durante suas pesquisas, ou porque não existe nada para ser visto, mas porque há muito para ser compreendido e pouco tempo para o fazer. O pesquisador não está criando a partir do nada, ou apenas representando o que existe em si mesmo. De modo semelhante o nativo também inventa a sua cultura, que está em constante metamorfose. A cultura é em si mesma um conceito ocidental culturalmente construído, e entender as práticas dos sujeitos estudados enquanto culturais pode não refletir o significado delas para o seu grupo. Apesar disso, Wagner (2010) não descarta o termo completamente, e nos lembra das origens dele junto a noção de cultivo, e o aponta como um trabalho a ser continuamente realizado.

E é nesse sentido de trabalho a ser continuamente realizado que o termo invenção também é pensado. Invenção aqui não significa fantasia ou ficção, mas na verdade uma metamorfose contínua, ou, no termo usado por Wagner (2010), uma *obviação*. Isso quer dizer que tradições são dependentes de uma continua reinvenção, ou seja, um contínuo processo de elaboração de metáforas. A invenção muda as coisas, mas a convenção torna essas mudanças reconhecíveis. Ao mesmo tempo, a própria convenção cria a necessidade de mudança. Desse modo, o encontro entre o antropólogo e o nativo é, na verdade, o encontro entre dois sujeitos, que inventam um ao outro.

Esse encontro não se trata de um trabalho de campo, mas sim de um trabalho no campo (Wagner, p.49). Nesse processo o que o pesquisador desenvolve não é um conhecimento objetivo da realidade estudada, mas sim conexões entre a cultura do outro e a sua própria cultura.

Colocando o encontro no centro da sua pesquisa, Mazzarella (2017) nos propõe o termo arquivo mimético. Segundo esse autor, cultura foi por muito tempo o termo utilizado para descrever o movimento das “forças coletivas da sociedade” e a previsibilidade relativa dos padrões de nossas endereçabilidades enquanto indivíduos. Todavia, por conta do comprometimento causado a esse termo através do tempo – e dos questionáveis usos feitos dele -, o autor sugere que a ideia de arquivo mimético poder nos ajudar a exercer as potencialidades do primeiro termo. Mímesis, evocando as ideias de Homi Bhabha (1984), seria tanto uma questão de disciplina quanto de transformação. Mazzarella (2017) então aponta duas características do arquivo mimético. Primeiro, ele aparece enquanto potencial incipiente. Segundo, através de formas discursivas e simbólicas, explicitamente elaboradas, o potencial do arquivo mimético é previamente atualizado. Cada uma dessas atualizações prolifera e retorna novas potencialidades a ele. Para deixar mais claro o que isso significa, ele nos lembra da ideia de memória em Charles Hirschkind (2006). A memória seria construída na reativação dos gestos, compreendida como sedimentação sensória de percepções prévias. Esses sedimentos se tornam a base para tendências latentes, disposições em direção a certo tipo de ação, operando independente do pensamento consciente.

Quando nos baseamos na ideia do encontro como algo primário, Mazzarella (2017) acredita que entendemos conceitos como sociedade, subjetividade, e ideologia de modo diferente do que se nossa investigação fosse iniciada a partir da estrutura. Não é sobre se um é melhor do que o outro, mas sobre as perguntas que serão feitas a partir dessa escolha. Quando o encontro é o ponto de partida, em vez de perguntar como a estrutura é reproduzida, podemos perguntar como é

possível que o mundo pareça estruturado. O que você vai ler nas próximas páginas te causará essa sensação. Essa pesquisa foi realizada através de diferentes encontros.

Encontros etnográficos e os encontros vividos pelos meus interlocutores. Transformações e metamorfoses foram constantes na Igreja Universal nos últimos anos, me levando as vezes a perguntar se existia alguma continuidade ou lógica entre elas. Só quando eu compreendi que não se tratava de casualidade, mas de ressonância constitutiva, que pude as acompanhar analiticamente. Assim não é possível pensar o objeto dessa pesquisa de modo estável.

Nos próximos capítulos eu tentarei responder como a Igreja Universal do Reino de Deus produz uma semiótica que se torna identificável na paisagem nacional, enquanto reclama para si a constituição da percepção do que seria ser cristão. Para isso passaremos¹³ juntos por cinco diferentes capítulos. Meu primeiro passo é, no capítulo 1, me debruçar sobre as pesquisas desenvolvidas sobre a IURD, para tentar entender a sua popularidade como escolha de objeto de pesquisa, e o que as conclusões dessa podem nos informar. No capítulo 2, surge a questão da relação entre religião e política, no caso brasileiro especialmente entre a política institucional e os evangélicos. Assim, relembro a história do protestantismo no Brasil e tento entender o que é agir politicamente nesse contexto. Em seguida, o capítulo 3 pensa as diferentes esferas de discussão nas quais a IURD atua. Para isso tento entender a formação dessas esferas, as interações que elas possibilitam, e o que isso significa para estrutura dessa igreja enquanto comunidade. O capítulo 4, por outro lado, pensa o indivíduo em seu encontro com essas esferas, investigando as diferentes possibilidades de pertencimento ao grupo. O último capítulo retoma várias das discussões dos

¹³ Meu uso do pronome “nós” aqui é uma questão de estilo. Por uma questão de método, todavia, é importante explicitar seu significado. Isso porque durante muito tempo a primeira pessoa do plural foi utilizada em textos científicos para imprimir uma autoridade de neutralidade. Intenção que já foi amplamente questionada. Quero apenas deixar claro que essa não é a minha intenção com o pronome “nós”. Aqui, ele não significa uma comunidade científica abstrata da qual eu faria parte. Mas sim você leitor e eu, que juntos vamos percorrer essa tese.

anteriores para entender o relacionamento da IURD com um fenômeno que tem crescido largamente, a identificação dos evangélicos com uma certa materialidade judaica.

Com essa tese eu pretendo analisar um grupo específico e, a partir dele, pensar questões que tem causado inquietude de modo mais amplo, para além dos limites do mesmo grupo e de suas relações mais diretas. O crescimento de grupos conservadores, o uso por parte deles de símbolos judaicos, a expansão dos evangélicos, os modos como suas instituição atuam, e quem são as pessoas que aderem a elas provocam várias perguntas na sociedade mais ampla. O meu encontro com os meus interlocutores e o deles com as mudanças políticas pelas quais o país passava me levou a perceber que eu estava em um lugar privilegiado para tentar responder essas perguntas.

Capítulo 1

Revisando estudos sobre a IURD e propondo um diálogo com a Antropologia do Cristianismo

Capítulo 1: Revisando estudos sobre a IURD e propondo um diálogo com a Antropologia do Cristianismo

Introdução

Foi possível ver na introdução acima o porquê de realizar um estudo antropológico junto a Igreja Universal. Mas, antes disso, foi importante me debruçar sobre os estudos que foram feitos tendo essa igreja como objeto de investigação, para destacar a razão teórica de continuar estudando um grupo que já foi pensando por tantos outros autores. Nesse capítulo, minha preocupação é demonstrar as diferentes interpretações e conclusões realizadas por diferentes estudos sobre a IURD, para que, assim, possa ficar claro de onde vem as perguntas feitas nessa pesquisa, e quais são as outras questões possíveis que não serão contempladas nesse trabalho. Todavia, não vejo ele como um capítulo de revisão teórica. Essa é feita ao longo dos capítulos, nos quais eu apresento, juntamente com os problemas etnográficos, quais são as ferramentas teóricas que estarei utilizando para pensa-los. Aqui transformo as teorias sobre a IURD em objeto de pesquisa, tentando entender como e porque algumas análises foram efetuadas.

Assim, teoricamente falando, é possível sugerir duas razões para essa revisão. A primeira é que existem diferentes interpretações e debates, nos estudos acadêmicos sobre essa igreja, que precisam ser discutidos. Os conceitos de transformação e continuidade, a definição de comunidade e até mesmo a noção weberiana de empresa religiosa parecem estar em disputa nessas análises. Contudo, a proposta desse capítulo não é resolver esses debates. Ao trazer as diferentes questões que diversos pesquisadores tem se perguntado nos últimos anos sobre a IURD, estou localizando o contexto no qual essa tese foi escrita.

A IURD tem aparecido como um dos casos favorito na análise de cientistas sociais, e não apenas de pesquisadores brasileiros. Nesse sentido, a segunda razão para essa revisão está contida na primeira. Vinte anos atrás a Igreja Universal se torna ainda mais conhecida entre aqueles que se ocupam com os estudos da Antropologia da Religião, e não estão sediados no Brasil, depois da publicação de “Millennial Capitalism” por Jean e John Comaroff (2000). Esses autores discutem o capitalismo na virada do milênio, e as diferentes condições nas quais ele aparece em diferentes contextos. Os autores focam na mudança da supremacia do Estado Nação, no aumento dos discursos neoliberais, e no crescimento de novas formas de encantamento. Eles dão especial atenção a esse último tema, e afirmam que o atual estágio do capitalismo está testemunhando o aumento de práticas mágicas e do oculto que estariam diretamente ligadas a questões financeiras. Nesse contexto, os autores argumentam que “denominações de prosperidade gospel com taxa de serviço e culto ao consumo” fazem parte do “humor global do momento” (Comaroff & Comaroff, 2000). Para eles existe uma instituição que pode ser usada como principal exemplo disso, a IURD – como veremos melhor abaixo.

Essa preferência de muitos autores pela Igreja Universal, e por uma ligação entre ela e ideias como empresa, marketing, circulação, trânsito, e continuidade - e uma rápida associação dessas interpretações com a ideia de sincretismo - tem sido questionada e criticada por autores como Reesink e Campos (2014). Essas autoras questionam, no meio da década de 2010, as dúvidas que foram levantadas sobre se o crescimento numérico pentecostal representava uma real mudança de visão de mundo, e práticas culturais e religiosas. Elas afirmam que, nos anos anteriores, as pesquisas sobre o tema tinham enfatizado no campo religioso brasileiro características como duplicidade de filiação, multiplicidade de crenças e participações, e uma intensa dinâmica de percursos religiosos. Essa ênfase estaria criando consensos sobre o campo religioso brasileiro, o

definindo como “resultado de processos práticos simbólicos sincréticos” a partir de identidades religiosos entendidas como “possuindo fronteiras pouco definidas e porosas” (Campos & Reesink, 2014, p.52). Campos e Reesink propõem então que, para entendermos o campo pentecostal nacional, é preciso aceitar a mudança dos números de afiliação religiosa no Brasil como conversão. Essa conversão, porém, ocorre através da instauração de uma dialética entre continuidade e descontinuidade que precisa ser mais profundamente investigada.

Nesse sentido, parece importante já inicialmente deixar claro que nesse capítulo eu estou me posicionando em um debate no que tange os estudos sobre o pentecostalismo no Brasil, e também sobre ele como fenômeno global. Nessa tese eu penso religião enquanto práticas de mediação que possibilitam “formações estéticas” - como será possível entender melhor nos próximos capítulos. Desse modo, acredito que só é possível entender o processo de subjetivação ética do fiel e seu pertencimento a sua igreja, se entendermos que cada história de conversão contém diversas rupturas e continuidades que se não forem observadas obscurecem as interconexões que possibilitam a existência da formação religiosa

A interpretação antropológica sobre a Igreja Universal envolve mais do que o estudo dessa Igreja, do pentecostalismo, ou do que está acontecendo no Brasil. A presença da Igreja Universal em várias partes do mundo, seu modelo hierárquico, e sua habilidade de replicar seu conteúdo, enquanto também o adapta aos contextos locais, tem chamado a atenção de diferentes pesquisadores em suas tentativas de entender modelos transnacionais, e globais, de religião. Nesse sentido, é importante entender o que as conclusões apresentadas por diferentes pesquisadores dizem sobre os interesses, percepções e mudanças nas ciências sociais que estão se dedicando a religião enquanto tema, especialmente a Antropologia da Religião. Nesse sentido é importante

entender que as categorias e subtítulos discutidos nesse capítulo, mais do que uma produção minha, são fruto do que pude ver sendo pensado por esses autores.

Classificações

No fim da década 1980 e começo de 1990 houve um largo interesse entre pesquisadores em diferenciar e agrupar as diferentes denominações pentecostais existentes no Brasil – que desde a chegada da Assembleia de Deus e da Congregação Cristã no Brasil haviam se multiplicado. Nos anos 1990, três classificações sociológicas eram frequentemente utilizadas para agrupar as diferentes igrejas pentecostais que haviam chegado ou sido criadas no país. A classificação de Bittencourt (1994), que dividiu o pentecostalismo em clássico e autônomo; a de Mendonça (1989), entre clássico e cura divina; a de Brandão (1986), entre igrejas de mediação e pequena seitas locais. Essas classificações, com os termos utilizados, expressam a ideia de que, depois dos primeiros grupos pentecostais chegarem ou serem fundados no Brasil no começo do século XX, o pentecostalismo se tornou um fenômeno de pequenas igrejas locais, que apenas existem para resolver os problemas imediatos dos fiéis. Em outras palavras, como demonstrado por Freston (1995, 1999), esses pesquisadores entenderam o pentecostalismo no Brasil dentro da diferenciação *durkeiminiana* de religião e magia, e atribuíram a todas as igrejas da segunda fase o status de culto mágico que apenas possui clientes e não membros. Portanto, existia a ideia que todas as igrejas nascidas depois da primeira fase do pentecostalismo seriam empresas mágicas com clientes que buscam resolver seus problemas imediatos (Freston, 1995, 1999).

É nesse contexto teórico que a IURD, e outras igrejas similares, cresce e parece não se encaixar nessas classificações. Assim, no início dos anos 1990 diferentes autores começaram a pensar diferentes formas de categorizar a IURD dentro do movimento pentecostal no Brasil. Andrew Chestnut (1997), por exemplo, vindo de uma tradição acadêmica diferente dos autores

citados anteriormente, classifica a Igreja Universal como pós-moderna. Ele argumenta que nessa igreja nós podemos ver as práticas e crenças hegemônicas do pentecostalismo clássico e moderno sincretizadas com elementos da umbanda, e que esses diferentes usos seriam elementos da pós-modernidade.

Chegando à conclusão de que os modelos anteriores seriam inadequados para o a compreensão do pentecostalismo contemporâneo, Freston (1993, 1995) foi o primeiro a introduzir um terceiro estágio, ou onda como ele prefere chama-las, em sua classificação do pentecostalismo. A primeira onda seria o começo do pentecostalismo no Brasil, com a chegada na década de 1910 dos missionários suecos que fundaram a Assembleia de Deus no país e do ítalo-americano que fundou a Congregação Cristã. Esta última estava inicialmente restrita a comunidade italiana no Brasil. Atualmente Assembleia de Deus e Congregação Cristã são as igrejas “evangélicas”¹⁴ com maior número¹⁵ de fiéis no país. Além disso, essas igrejas também compartilharam inicialmente de uma estrutura hierárquica patriarcal e práticas éticas e morais específicas. A segunda onda vai dos anos 1920 aos anos 1960, quando o uso de plataformas de mídia e o engajamento político se iniciam. Nessa onda, Freston (1993, 1995) inclui a chegada da Igreja do Evangelho Quadrangular e também a fundação de igrejas como Brasil para Cristo e Deus é Amor.

Segundo Freston (1993, 1995), o que diferencia a terceira onda é o rápido crescimento de algumas igrejas nos anos 1980, tendo a IURD como seu principal exemplo. O contexto aqui é de rápida urbanização, estagnação econômica, e, no campo religioso, a crise do catolicismo e crescimento da umbanda. Esse autor aponta que como outras igrejas da terceira onda, a Igreja

¹⁴ Termo utilizado pelo Censo (2010).

¹⁵ A Assembleia de Deus é a igreja pentecostal entre as quais mais pessoas declararam serem fiéis, porém o Censo (2020) não discrimina o fato que as diferentes Assembleias de Deus não representam um todo coeso. Assim, isso não significa que esse número de pessoas façam parte de uma única denominação religiosa. A Congregação Cristã aparece em segundo lugar, mas ela sim pode ser compreendida enquanto uma instituição única.

Universal se recusa a ter uma posição de demarcar códigos de vestimenta rígidos, como nas igrejas pentecostais clássicas, o que permite que eles atraiam diferentes tipos sociais; não requer comprometimento inicial (possuindo em média três cultos diários e sempre tendo suas portas abertas); faz amplo uso sensorial – não focando apenas na palavra como outras igrejas protestantes; e, por último, se engaja na sociedade através de diferentes meios. Um paralelo pode aqui ser estabelecido com a Igreja Nigeriana RCCG (*Redeemed Christian Church*) que, como a IURD, se espalhou através do país e do mundo. Isso aconteceu depois do processo de modernização dos anos 1980, no qual nós podemos ver características similares as descritas por Freston sobre as igrejas brasileiras da terceira onda sendo desenvolvidas (Coleman, 2013; Ukah, 2008).

Ricardo Mariano (1999) critica o modelo de Freston. Mas, antes, para que possamos compreender sua classificação, é preciso apresentar os principais argumentos desse autor. Para Mariano (1999) a separação entre Igreja e Estado, advinda da proclamação da república, possibilitou o pluralismo religioso no Brasil. Esse pluralismo seria constituído, segundo o autor, por “empresas e *holdings* religiosos” que competem entre si e se adaptam as demandas do mercado. Essa capacidade de adaptação é também, para ele, a principal vantagem competitiva das igrejas pentecostais nesse cenário. Para Mariano, a IURD é a igreja mais eficaz nesse sentido, e sua capacidade de flexibilização a moveria em direção a um processo de assimilação com a cultura brasileira.

A contribuição de Mariano (1999), no que tange a classificação do campo religioso pentecostal brasileiro, é principalmente a de renomear as ondas identificadas por Freston: a primeira onda é por ele chamada de Pentecostalismo, a segunda de Deutero-pentecostalismo, e a terceira de Neopentecostalismo. A primeira se refere a crença na salvação pelos dons do espírito santo. A segunda entre seus dons dá ênfase na cura, e inicia o uso de mídias para chegar aos fiéis,

como também passa a se engajar com a política brasileira. No que tange a última fase, Mariano (1999), especialmente em seu livro intitulado “Neopentecostais” enfatizou o seu uso da teologia da prosperidade, a distância entre esse grupo em relação aos primeiros pentecostais, e sua responsabilidade no aumento dos números daqueles que se declaram evangélicos. Assim, não foi espantoso quando, como discutido por Maurício Jr. (2019), neopentecostal virou, junto com teologia da prosperidade, categoria de acusação. Igrejas e fieis recusam a aceitar uma conceituação que diz que eles se afastaram da palavra e dos dons do espírito santo.

Então surge aqui a questão de como classificar a Igreja Universal, e o movimento global do qual ela faz parte. Popularmente no Brasil, eles são colocados dentro da categoria coringa evangélicos. Todavia, outros termos são usados para definir e agrupar igrejas semelhantes. Na língua inglesa uma expressão comumente articulada para se referir a esses grupos e àqueles que o aderem é “*born again Christian*”. Essa expressão, contudo, não funciona muito bem em nossa língua, e nunca se popularizou. Outro exemplo é o de Coleman (2009), que os chama de cristãos carismáticos. Apesar dessas outras possibilidades, aqui eu preferi adotar majoritariamente¹⁶ a classificação do IBGE, que inclui a IURD no grupo evangélicos e na sua subdivisão pentecostais. Assim, tendo em vista essas questões, prefiro adotar nesse trabalho o termo pentecostal e pensar a IURD dentro desse grupo.

Transformação inclui continuidade?

Durante a minha compilação dos artigos utilizados aqui, eu pude perceber uma interessante tendência, que acontecia principalmente nos anos 1990. Artigos que, apesar de em seus títulos

¹⁶ Ou seja, as vezes os termos “nascido de novo” e “cristão carismático” podem aparecer.

darem a impressão de serem um estudo do pentecostalismo no geral, realizam suas discussões sobre esse tema tendo a Igreja Universal como seu principal exemplo. É importante deixar isso claro no começo dessa subseção pois se algumas vezes eu me refiro a opinião de autores sobre pentecostais, tratam-se de artigos que realizaram esse movimento metodológico de fazerem afirmações sobre pentecostais quando na verdade seu principal exemplo etnográfico era a IURD.

Em muitos dos artigos que eu analisei, havia a ideia de que o comportamento dos que frequentam os “cultos pentecostais” não mostra fronteiras precisas, pois existiria uma intensa circulação de pessoas pelas diversas alternativas, além de uma interpenetração nas crenças. Em um contexto que se afirma ser de rápidas mudanças, “idas e vindas”, essas interpretações não acreditam na utilidade do conceito weberiano de conversão para pensar o campo religioso brasileiro.

Nessa revisão eu separei os artigos que li no que tange seu momento de publicação, origem dos pesquisadores, e local onde a pesquisa foi realizada. Desse modo foi possível ver a formação de um discurso dominante sobre a IURD e sobre o pentecostalismo brasileiro entre as décadas de 2000 até a metade da década de 2010. Nesse período o argumento do trânsito religiosos parece ter encontrada ressonância entre vários pesquisadores, em detrimento da ideia de conversão. Em “Os Pentecostais Serão Maioria no Brasil?”, Almeida (2008) afirma que existe um sistema discreto de religiosidade de perfil evangélico pentecostal (pentecostais clássico, neopentecostais, evangélicos não pentecostais, e alguns católicos) que ultrapassa as instituições evangélicas-pentecostais. Isso porque essas instituições possuiriam um solo comum que possibilitaria o trânsito religioso. Para o autor:

Quanto mais o Brasil torna-se pentecostal, mais o Pentecostalismo se torna brasileiro; entenda-se:

semelhante e constituinte do caldo religioso “católico-afro-kardecista” (ALMEIDA 2003), que agora também é pentecostal. Em resumo, diria que o estereótipo do jeito de ser religioso neste país cada vez mais fica com a cara evangélica. Mais ainda do que as igrejas pentecostais, o que se expande são as características desta religiosidade.

Não discordo de Almeida que a expansão pentecostal altera a ideia do que é ser religioso no país. Contudo, sua percepção de que essa alteração seria uma inserção dentro de um pretensão âmbito sincrético brasileiro, parece deixar de fora os processos de rompimento caracterizados pela adesão ao pentecostalismo. Mais do que isso, essa análise é importante aqui, por trazer uma percepção específica sobre a IURD. Nessa interpretação a IURD seria caracterizada por “serviços religiosos aos quais se recorre em momentos de aflição sem um compromisso mais restrito com uma comunidade moral” (Almeida, 2004, p.24). Em “Trânsito Religioso no Brasil”, Almeida e Montero (2001), discutem como a pergunta qual a sua religião obscurece as possíveis trajetórias dos indivíduos em diversas religiões. Para eles existiria uma circulação entre os diferentes códigos através da existência de um substrato cognitivo-cultural comum as religiões populares brasileiras. Um dos principais exemplos seria a IURD, que, na concepção dos autores, seria o resultado entre a tradição evangélica-pentecostal e o catolicismo afro-kardecista.

Outras pesquisas discordam dessa interpretação. Em 2011, Cecília Mariz e Roberta Campos publicaram na revista *Religion and Society* um artigo chamado “Pentecostalismo e Cultura Nacional: um diálogo entre as ciências sociais brasileiras e a Antropologia do Cristianismo”. Essas autoras argumentam que existem dois principais tipos de estudo sobre o pentecostalismo e IURD no Brasil. Em contraposição a ideia de continuidade desses com o campo

religioso brasileiro, elas afirmam que também existem estudos que reconhecem a transformação do processo de conversão daqueles que aderem ao pentecostalismo.

Desse modo, as autoras distinguem entre duas aproximações nos estudos com a Igreja Universal. A primeira, que discuti acima, seria a de uma tradição dominante que entende o aumento do número de pessoas que se declaram pentecostais como uma continuidade com o contexto religioso brasileiro. Brandão (1996), foi um dos primeiros a chegar a essa conclusão, vendo o pentecostalismo como um exemplo das muitas expressões de religião popular brasileira. Outros autores - como Almeida (2009, 2010), Birman (1996a, 1996b), Mariano (1999), Montero (2006), Oro (1992, 2003), Prandi (1991) – também argumentam que a IURD na verdade é um grande exemplo da capacidade de continuidade com a cultura local através da adaptação de elementos externos. Mariano e Pierucci (2010), Leonildo Campos (1997), e Jardimino (1993) concordam com essas interpretações. Eles acrescentam a elas a ideia de que o crescimento numérico nas últimas edições do Censo, seria resultado das estratégias de marketing dessas igrejas. (Mariz & Campos, 2011)

Ou seja, paralelamente a ideia de transito religioso, também existe uma interpretação desse contexto a partir da metáfora do mercado, vendo essas igrejas como empresas que utilizam estratégias de marketing para atrair fieis. Simultaneamente, essa linha também adotou interpretação similar em relação aos fiéis. Para Almeida (2004), as pessoas que recorrem a Igreja Universal, o fariam em momentos de aflição, sem necessariamente criar qualquer vínculo com uma comunidade moral. Dias (2008) e Scheliga (2005) entendem que a conversão daqueles que se encontram em presídios à IURD acontece por razões instrumentais, como proteção e vantagens que o convertido recebe nas penitenciárias brasileiras, e não por razões éticas ou espirituais.

Contudo, essa não é a explicação oferecida pelos próprios nativos, como apontado por Gusmão (2001) em seu trabalho sobre o mesmo tema.

A segunda corrente proposta por Mariz e Campos (2011) entenderia o aumento do número de pentecostais como um processo de transformação. Esse grupo seria formado por autores como Regina Novaes (1985), Roberta Campos (1995), Maria da Dores Machado (1996), Paul Freston (1993), Clara Mafra (2000; 2002), Livia Costa (2002) e L. E. Soares (1993). Esses autores entendem o crescimento do pentecostalismo como intimamente ligado ao momento no qual a noção de individualismo se torna mais importante na sociedade brasileira (Mariz e Campos, 2011).

Mariz e Campos (2011), contudo, tinham um objetivo específico em mente, demonstrar como a interpretação hegemônica sobre o pentecostalismo, usando a Igreja Universal como paradigma, estava estreitamente ligada com as ideias que os autores tinham do que seria cultura brasileira. É interessante ver aqui que a divisão do campo brasileiro analisada por essas autoras ecoa com um debate mais amplo da Antropologia do Cristianismo, na qual Joel Robbins (2003) tem apontado a necessidade de desenvolver uma antropologia da transformação no mesmo nível que, de acordo com ele, uma antropologia da continuidade já foi instituída.

A IURD é um dos objetos preferidos dos estudos dos pesquisadores no Brasil por que ela é usada para demonstrar a continuidade da resiliência da cultura brasileira, enquanto é ao mesmo tempo vista como uma ameaça a ela. Assim, a Igreja Universal é frequentemente utilizada como caso representativo em estudos sobre igrejas pentecostais no Brasil. Todavia, a IURD não pode ser usada como modelo, pois existem diferenças estruturais entre as diferentes igrejas pentecostais e por que a Igreja Universal não é numericamente representativa dos fiéis pentecostais no Brasil. Como apontado acima, a Congregação Cristã tem uma membresia mais ampla que a IURD, e o mesmo pode ser dito do conjunto de congregações que formam a Assembleia de Deus quando

consideradas conjuntamente. Apesar disso, as conclusões de muitos pesquisadores brasileiros sobre o pentecostalismo vem de esforços concentrados sobre a IURD.

Nesse sentido, existe a ideia de que o pentecostalismo não teria sido bem sucedido em alterar a cultura brasileira, e a sugestão de que existe alguma forma de resistência popular a essa tentativa de alteração. Assim, o esforço de Mariz e Campos (2011) em demonstrar o que essa cultura nacional supostamente é merece ser discutido. Os autores que pensam a constituição da cultura brasileira, como Gilberto Freyre (1993), Sérgio Buarque de Holanda (1963), e Roberto da Matta (1979, 1984), o fizeram com base em uma comparação com as sociedades europeias e norte americanas. Essa abordagem limita a perspectiva de análise pois nela o modelo de cultura brasileira é primariamente teorizado em oposição as culturas estadunidense e europeias. Como David Lehmann (1996) aponta, a ideia de cultura popular usada por diferentes autores no Brasil é uma reação ao modelo ocidental de urbanização e modernização. Essa ideia é usada *a priori* como interpretação e apoio para um projeto político que não olha para a realidade em si mesma (Mariz e Campos, 2011)

Essas perspectivas passam a ser usadas como modelos prévios e geram conclusões e imagens similares mesmo nas diferentes realidade nas quais a Igreja Universal se instala. Um interessante exemplo nesse sentido é o trabalho de Oro e Semán (2001) sobre a Igreja Universal na Argentina. Os autores defendem a ideia de que a IURD precisou introduzir a teologia da prosperidade - algo que seria novo no contexto argentino naquele momento -, e até mesmo fabricaram a noção de mal - que naquele país não encontrava equivalente cultural similar aos elementos adotados pela igreja no contexto brasileiro. Esses autores repetem mais uma vez a ideia de que a disseminação da IURD, dessa vez na Argentina, teria sido possível pelo seu uso efetivo de estratégias de marketing para atrair sua audiência.

Elisabeth Mareels (2010), em seu artigo sobre a IURD na Bélgica, argumenta que os brasileiros que frequentam a Igreja Universal nesse país separam a si mesmo do resto da comunidade brasileira e eventualmente se integram no que ela chama de “não comunidade” *iurdiana*. Mareels apoia suas conclusões sobre a inexistência de uma comunidade na IURD nas ideias de Oro (2004), porém seus dados divergem das suas conclusões. Uma das suas principais discussões é sobre o grupo de oração criado durante uma campanha da Fogueira Santa de Israel. Nele cada membro seria responsável por orar diariamente por outro membro específico. Após fornecer aos seus leitores o número de pessoas que faziam parte do grupo de oração e o que era esperado delas, a autora imediatamente conclui que tais práticas em algumas igrejas levariam a integração de seus membros, mas que isso não acontece na Igreja Universal. Ou seja, ela não fornece nenhum dado etnográfico que relate que o grupo de oração não leva a integração, mesmo assim chega a essa conclusão. O exemplo de Mareels (2010) mostra os perigos do uso de um modelo teórico ou analítico pré-determinado que não necessariamente vai condizer com os dados colhidos no campo.

Carmen Rial (2012) não estudou um lugar específico, mas a rede global de jogadores de futebol brasileiros pentecostais. Enquanto endereça a conversão desses homens, depois da sua profissionalização no futebol, ela também argumenta que a teologia da prosperidade oferece para eles uma reconciliação entre ascetismo e consumo material, que os leva a autodisciplina. Nesse sentido, religião é uma tecnologia do aperfeiçoamento da performance esportiva, pois os mantem afastados de festas e álcool e os ensinam a ser disciplinados. Ela também mostra que eles vão as igrejas para encontrar brasileiros, dos membros aos pastores, e que, por isso, os cultos brasileiros e portugueses são fundamentais para atrair esses jogadores. Além disso, Rial (2012) também nos traz um interessante dado nesse sentido. Durante seu trabalho de campo ela conheceu jogadores

que vivem em diversos países - como Espanha, Holanda, França, Canada e Marrocos – e eles afirmaram que assistem a Rede Record todos os dias. Ela argumenta que a Record não apenas é um poderoso canal de disseminação das ideias da IURD, mas também consolida uma comunidade de fiéis.

Como podemos ver, os autores discutidos até então parecem ter diferentes ideias do que constitui comunidade, cultura nacional e articulação de continuidade e transformação. No que tange a ideia de comunidade continuarei discutindo esse conceito mais abaixo, incluindo outras categorias como amizade e familiaridade com o espaço físico da igreja. Todavia, primeiro, em relação a discussão empreendida nessa seção, é importante entender como articular as diferentes ideias de mudança e continuidade. Afinal, como discutido acima, nós temos de um lado autores que enfatizam mudança e que são apoiados pelos resultados dos últimos censos que mostram que o número daqueles que se auto declaram evangélicos aumentou nos últimos 30 anos de 6% para 22,2%, e, do outro, um discurso hegemônico que diz que as práticas de conversão não são leais a uma igreja ou religião particular. Por essa razão, é importante tomar emprestado a análise de Mariz e Campos (2011), mais uma vez, nesse contexto; como também seu apoio ao antropólogo Matthew Engelke (2004), para quem a linguagem da quebra não tomaria o lugar da ideia de continuidade, mas a complementar. Nessa linha de análise, Mariz e Campos (2011) afirmam que existe de fato um processo de transformação no cenário brasileiro, mas que continuidades e descontinuidades são ambas partes dela.

Ao citar Engelke (2004) e compreender a importância entre continuidade e descontinuidade em um mesmo cenário, essas autoras engajam sua discussão a um escopo que vai além do pentecostalismo no Brasil. A importância de entender os desdobramentos da conversão e de aceitar a interpretação de nossos informantes de que eles passaram por mudanças tem sido advogada por

Joel Robbins (2004). Robbins (2014) também destaca a necessidade de uma antropologia do cristianismo, na qual possamos estabelecer um diálogo entre trabalhos que, entre outros pontos, possam discutir as diferentes formas nas quais continuidade e descontinuidade aparecem.

Nessa subseção, eu estou concordando com as análises feitas por Mariz e Campos (2011) sobre a interseção entre a Igreja Universal e o contexto da cultura brasileira. Os esforços dessas autoras e os meus aqui são similares. Todavia, de modo mais amplo, quero frisar as questões que foram levantadas por diversos pesquisadores em todos esses anos de pesquisa com a IURD. Assim, foi necessário para esse capítulo, além de resgatar as conclusões de Mariz e Campos (2011), trazer pesquisas que ocorreram nesses últimos dez anos e incluir também trabalhos de autores que pensaram a atuação da IURD fora do Brasil e que vieram de diferentes tradições acadêmicas.

Mídia

Mídia aparece como uma seção deste capítulo pois a relação que a Igreja Universal estabeleceu com os meios tecnológicos modernos tem atraído a atenção de diferentes pesquisadores e da sociedade brasileira no geral. Existem vários exemplos dos usos da mídia de massa pela Igreja Universal para chegar ao fiel e ao público geral que acabaram se tornando emblemáticos entre a sociedade brasileira; remontando aos tempos de compra da rede Record; o bispo von Helder chutando uma imagem da virgem Maria; novelas com temáticas bíblicas com altas audiências; os dois filmes mais assistidos na história do cinema brasileiro¹⁷ (e todas as

¹⁷ “Nada a Perder”, primeiro filme biográfico sobre a vida do fundador da Igreja Universal Edir Macedo, teve 12 milhões de ingresso vendidos, sendo considerado a maior bilheteria do cinema brasileiro. Sua sequência “Nada a Perder 2” alcançou o número de 6,1 milhões de ingresso vendidos.

controvérsias que envolveram esse cálculo¹⁸); como também os altos números de venda da biografia de Edir Macedo. Todavia, essa parte desse trabalho não é sobre o alcance midiático da IURD¹⁹, mas sim sobre os pesquisadores que endereçam os usos de mídia dessa igreja e as ênfases que eles escolhem dá em seus estudos.

A primeira divisão que quero caracterizar em relação a esse tema é entre autores que realizam pesquisas em comunicação e mídia e têm a IURD como campo, e autores que se dedicam primariamente ao estudo de religião, especialmente a IURD, e acreditam que a categoria mídia é analiticamente importante em seus estudos sobre essa igreja. Entre os que estão ligados aos estudos de mídia e comunicação, a interpretação mais comum é que a IURD usa estratégias de marketing para atrair fieis, produzir ganhos financeiros e prejudicar seus oponentes (Reis, 2005; Bazanini & Giglio, 2017).

Porém, entre os pesquisadores de mídia que pensaram a IURD, também podemos encontrar pesquisas que seguem uma perspectiva diferente. Gavin Feller (2018), em artigo publicado no *Journal of Material Religion*, faz uma distinção entre o que ele chama mídia contratual e mídia portátil na Igreja Universal. Essa dinâmica distinguiria entre artefatos usados para estabelecer contratos implícitos entre a igreja e o fiel (mídia contratual) e itens que os crentes levam para serem abençoados pelo pastor e levados de volta para casa para abençoar sua família (mídia portátil). No caso dos objetos caracterizados como mídia contratual, Feller (2018) usa a teoria *maussiana* para concluir que não existe dádiva sem reciprocidade, e, portanto todo material distribuído pela

¹⁸ <https://entretenimento.uol.com.br/noticias/redacao/2019/10/15/nada-a-perder-2-sai-de-cartaz-com-metade-da-bilheteria-de-seu-antecessor.htm>
<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2019/08/nada-a-perder-2-tem-publico-inflado-com-ingressos-doados-pela-igreja-universal-a-fieis.shtml>
<https://oglobo.globo.com/cultura/filmes/nada-perder-2-ja-tem-sessoes-lotadas-mas-numero-de-salas-procura-caem-23873514>

¹⁹ Uma melhor discussão desses eventos será realizada no capítulo 3

Igreja Universal implica em uma contra-dádiva. Para esse autor, mídia é pensada como extensão do sensorial humano e institucionalização do poder religioso. A conclusão de Feller (2018) é que o projeto internacional da Igreja Universal, mais do que baseado em seus grandes empreendimentos, só é possível por conta de sua micro estrutura material.

Entre os pesquisadores que se dedicam aos estudo de religião e escolhem a IURD como campo de pesquisa é possível identificar um interesse específico com o tema mídia desde as pesquisas de Leonildo Campos (1996). Esse autor, com seu maior número de publicações nos anos 1990, é citado por muitos dos autores trazidos aqui (Reis, 2005; Oosterbaan, 2011; Van Wyk, 2015; Kramer, 2005). Em artigo publicado em 1996, ele identifica que a Rede Record dedicava sessenta horas semanais a programas religiosos. Suas conclusões, e a de alguns autores já discutidos acima como Mariano e Pierucci (2010) e Jardimino (1993), é que a IURD usa estratégias de marketing de modo utilitário para atrair possíveis membros. Isso significa que existe uma relação íntima entre as conclusões desses pesquisadores, que estão primordialmente pensando a Sociologia da Religião, e o grupo de pesquisadores de mídia e comunicação.

De modo distinto, o trabalho de David Lehman e Patrícia Birman (1999) apresenta o relacionamento da IURD com as mídias de duas diferentes formas. Primeiro na sua relação com o campo da política. Concordando com os autores acima, eles entendem que o envolvimento político da IURD como parte das estratégias de Edir Macedo para fazer alianças nos níveis locais e nacional, para atingir seu maior objetivo: a estabilidade de seu empreendimento midiático. Lehman e Birman (1999) entendem que apenas em alguns casos Macedo usa suas alianças em questões de mudanças morais. O segundo relacionamento apontado por esses autores é sobre como a mídia em geral apresenta a Igreja Universal. Durante um ano esses pesquisadores identificaram que cinco eram as principais características que a mídia em geral apontava em relação a IURD: dinheiro,

charlatanismo, possessão, batalha legal, e patrocínio. Essa investigação realizada por Lehman & Birman (1999) permite ver etnograficamente o que foi discutido na sociedade brasileira mais ampla sobre a Igreja Universal e seu líder (Lehman & Birman, 1999). O aspecto mais interessante do trabalho deles é a tentativa de retratar como a sociedade brasileira entendia e se relacionava com a Igreja Universal nos anos 1990.

Cristina Mora (2008) é outra socióloga que analisou a programação televisiva da IURD. A autora faz uma comparação entre a programação apresentada no Rio de Janeiro e a apresentada em Nova York, em um esforço de analisar como o discurso midiático de prosperidade nessa igreja é adaptado a diferentes situações. Para essa autora, as igrejas neopentecostais que focam na teologia da prosperidade estão alinhadas com as práticas do capitalismo global. Além disso, ela argumenta, nesse tipo de pentecostalismo também haveria uma regulação da aquisição material que é considerada legítima. Assim, Mora (2008) não nos leva para além do argumento já desenvolvido por outros autores de que existe uma relação direta entre a IURD, o capitalismo global e estratégias de marketing.

Eric Kramer (2005) acredita que na IURD a transmissão de programas religiosos e práticas de exorcismo são parte do espetáculo que conecta ideias de auto transformação e empoderamento do discurso religioso. Para ele, o espetacular traduz e transforma dimensões abstratas de poder em algo visível. Ele entende as práticas de exorcismo como um “drama espiritual” que aconteceria em três atos: a abertura, que o estabelece o tom emocional do evento; o ritual, que expõe o demônio; e a conclusão, quando acontece o clímax da expulsão. Para esse autor através das práticas de exorcismo a IURD produz sua versão da verdade e estabelece a superioridade da forma divina. Esse espetáculo é também refletido na figura do pastor. Ele argumenta que o pastor da Igreja Universal tem que entreter a audiência para garantir o seu retorno, como um programa de TV que

tem que pescar seus espectadores. Para Kramer (2005), existe um paradoxo fenomenológico no espetacular da IURD, pois ele é simultaneamente íntimo e distante, imediato e diferido²⁰.

Essas conclusões sobre o relacionamento e o papel do pastor em articulação com o fiel da Igreja Universal não são muito diferentes das ideias utilizadas por alguns dos autores revisados até agora, que apontam o caráter de marketing empresarial da IURD. Todavia, existe um importante ponto que Kramer (2005) parece superar. Quando ele fala em espetáculo ou mídia, ele não os está pensando apenas através dos grandes canais tecnológicos de comunicação. Entender exorcismo enquanto espetáculo abre a possibilidade de pensar escatologia e teodiceia na IURD.

Até então, essa revisão mostrou que, no que tange a mídia, existem dois tipos de pesquisas. A primeira é a categoria de pesquisadores de estudos de mídia que depois decidiram investigar a IURD. A segunda são cientistas sociais que se dedicaram aos estudos de religião e mais adiante passaram a pensar sua relação com a mídia. No caso desse último, é possível entender que os pesquisadores pensados até agora são parte de um grupo que desenvolveu seus estudos entre os anos 1990 e os anos 2000, e que trataram temas como mídia e espetáculo na Igreja Universal principalmente enquanto estratégia para atrair fiéis.

Entre os trabalhos publicados nos últimos anos encontrei outros focos. Jaqueline Teixeira (2014) pensa as tecnologias do sujeito e performances de gênero em sua articulação com o uso de diferentes mídias. Para tal, ela analisa o desafio *Godllywood*. Esse é um conjunto de tarefas feitos por mulheres da Igreja Universal - mas que é também divulgado como inter-denominacional -, para se tornarem “melhores diante de Deus”. Os chamados desafios são divulgados por meio de redes sociais, e através dessas mesmas mídias, mulheres que decidem o realizar divulgam fotos

²⁰ Na verdade, como será possível ver melhor no capítulo 3, essas características são fundamentais no estabelecimento do discurso público.

que provam o cumprimento de suas tarefas. Para Teixeira (2014) essas fotos seriam tecnologias fundamentais que dinamizam a subjetivação e o compartilhamento desse processo.

Martijn Oosterbaan (2017) pensa mídia e religião nas favelas do Rio de Janeiro. Um dos argumentos mais interessantes desenvolvidos por Oosterbaan (2017) é que o uso da mídia na IURD é também uma forma de apresentar a si mesma como instituição que possui credibilidade política em uma democracia de massa. Ele discute que a Folha Universal, jornal semanal dessa igreja, é particularmente interessante nesse sentido. Para o autor, o relacionamento de seus interlocutores com as notícias é permeado pela percepção da “megalópole violenta”, com imagens de guerra civil. Ele chama esse fenômeno de *fobôpole*, uma fobia da metrópole, que ele teria observado durante seu trabalho de campo. Para Oosterbaan (2011, 2017), existe uma ligação profunda entre esse fenômeno e as representações de violência das diferentes mídias brasileiras, que se tornam parte das conversas cotidianas. Esse autor está aprofundando algo que Oro (2003) já argumentava, que o discurso milenarista da IURD se apoia nas notícias da mídia secular.

Segundo Oosterbaan (2011; 2017) é importante compreender a inserção da Folha Universal nesse contexto, por que a noção de batalha entre o bem e o mal é comum na mídia brasileira, e não apenas no jornal ligado a IURD. As representações midiáticas dessa igreja mostram a violência como resultado da ignorância da palavra de Deus. Nesse sentido, Oosterbaan (2017) identifica que na Folha Universal a discussão do secular importa. Temas não religiosos são discutidos do mesmo modo que acontece em jornais não religiosos. Apenas ao final do artigo a relação com o cristianismo *iurdiano* aparece. O autor classifica esse fenômeno como *multivocalidade*, mas aponta que essa característica não é exclusiva da Igreja Universal. Ele também identifica o fenômeno da *multivocalidade* entre os jornais “seculares”; que além de apresentar o discurso da

violência como prática do bem contra o mal, também publicam discursos de autoridades religiosas com frequência.

O trabalho de Oosterbaan (2009, 2011, 2017) está conectado ao entendimento de Birgit Meyer (2009) sobre *sensational forms*; ou seja, o modo autorizado de evocar e organizar o acesso ao transcendental. O que é estudado não é a relação entre religião e mídia, mas o entendimento da religião como mídia. A questão levantada é como a mídia impacta as *sensational forms* estabelecidas e os estilos estéticos que formam os sujeitos e as comunidades. Ao reconhecer a importância do trabalho de Meyer para a compreensão da religião, é importante destacar que em relação ao tema explorado nessa sessão, os únicos autores que estão em diálogo com essas ideias são Oosterbaan (2009, 2011, 2017), Teixeira (2014) e Feller (2018).

Entender a IURD, e também o pentecostalismo em suas diferentes formas, em relação com a mídia, é admitir que não é possível uma análise monolítica, e que existe um emaranhamento com outras categorias como sociedade, política e processos globais, como Meyer (2009) sugere. É necessário investigar essas diferentes conexões, como Oosterbaan (2009, 2011, 2017) fez em sua análise da relação da Folha Universal com outros jornais e da paisagem sonora das favelas do Rio de Janeiro; como Teixeira (2014) fez ao analisar as tecnologias do sujeito envolvidas no “Desafio Godllywood”; e como Feller (2018) fez através da ideia das microestruturas materiais da IURD como dádivas. Isso significa que, se entendemos religião como prática de mediação (Meyer, 2009), mas associamos os projetos de mídia de igrejas pentecostais com propagandas para atrair mais clientes, estamos insistindo que existe um profundo distanciamento entre religião e sociedade moderna.

Megatemplos (e o Templo de Salomão)

A Igreja Universal do Reino de Deus é conhecida por seus “Cenáculos” ou “Catedrais da fé”. Estes são grandes templos construídos em centros urbanos e que atraem visualmente por sua arquitetura e por sempre terem suas portas principais voltadas para a rua e abertas a possíveis visitantes a qualquer hora do dia²¹. Em 2015 a IURD inaugurou o seu maior templo, que se tornou a sede da igreja: o Templo de Salomão. É importante lembrar, contudo, que um grande número dos templos da Igreja Universal são pequenos prédios distribuídos por diversas cidades e pequenos bairros, e não apenas igrejas nos grandes centros urbanos. Nessa sessão, discutirei as pesquisas que foram feitas nesses grandes templos, como o Templo de Salomão tem se tornado um ponto de referência para os estudos do Cristianismo na América Latina, e a decisão metodológica de muitos autores de realizarem trabalho de campo em grandes templos, e não nas pequenas igrejas de bairro.

A construção do Templo de Salomão²² representa um marco para essa igreja e para os estudos do Cristianismo por diversas razões. Depois de anos de preparação e campanhas de arrecadação entre os fiéis para obter os recursos necessários, eles construíram o maior templo do bairro do Brás em São Paulo, que já era conhecido por seus megatemplos. Sua inauguração teve a presença de diversos políticos e, desde então, visitas de representantes israelenses também são reportadas pelos canais de comunicação da igreja.

O Templo de Salomão é discutido por James Bielo na “Enciclopédia do Cristianismo no Sul Global” (Lamport, 2018) no verbete “Materializando a Bíblia no Sul Global”. O autor analisa

²¹ Isso significa esses templos abrem para a primeira reunião do dia, às 7h da manhã, e só vão fechar com o término da última, que pode se iniciar às 22h. Entre as reuniões eles estarão abertos e contarão com a presença de pastores e obreiros para atendimento. Esses horários podem variar entre templos e dias da semana. Além disso, o Templo de Salomão especificamente só permite o acesso ao seu grande salão no qual as reuniões são realizadas durante as mesmas.

²² Mais detalhes sobre o Templo de Salomão serão discutidos no capítulo 5.

a sede da IURD como parte de um grupo contemporâneo de construções que reproduzem espaços e objetos descritos na Bíblia. Isso significa que o Templo de Salomão é parte de um fenômeno histórico e mundial de materialização da Bíblia. Existem atualmente, segundo Bielo (2018) outras quatrocentas “atrações” em todo o mundo que fazem o mesmo. Esse autor argumenta que o templo encoraja os visitantes a construir relações simultâneas entre o passado sagrado e um potencial futuro messiânico.

Matan Shapiro (2017), analisando as viagens de brasileiros a Terra Santa, também descreve o Templo de Salomão em relação aos elementos judaicos presentes na IURD. Ele argumenta que durante sua inauguração, em adição a forte presença de elementos judaicos, houve apresentações de vídeos e falas que conectavam os membros dessa Igreja diretamente com o povo escolhido de Deus. Essa não seria apenas uma apropriação passiva da materialidade judaica, mas uma transformação dos brasileiros no povo escolhido de Deus na Terra. Além disso, ele também analisa orações e ações rituais dos pastores da Igreja Universal em viagem a Israel. Através de vídeos, os fiéis tem acesso as atividades dos pastores e podem ver eles abençoando os objetos que trarão de volta ao Brasil com conexão espiritual com a Terra Santa e que, portanto, serão fontes de bênçãos. Shapiro (2017) entende que tal seria um duplo processo de santificação, através da presença em um espaço sagrado e também da conexão com o poder supernatural de Deus. Durante esse processo, a vitalidade cósmica é transferida de um passado bíblico judeu para a realidade brasileira evangélica contemporânea.

Apesar do Templo de Salomão da IURD está se tornando em si mesmo um objeto de estudo, como resultado de sua materialidade judaico cristã e de sua magnitude, também é interessante considerar que diversos autores já escolhiam os megatemplos da Igreja Universal, em vez de pequenas congregações, para desenvolver seus trabalhos de campo. Os cenáculos, ou

catedrais da fé, estão localizados em grandes centros urbanos e comportam simultaneamente milhares de fiéis. Um exemplo dessa aproximação etnográfica é Gavin Feller (2018), que tirou as conclusões de sua pesquisa através de um trabalho de campo no Cenáculo da Fé do Rio de Janeiro, espaço que até a construção do Templo de Salomão era a sede da IURD. Do mesmo modo, Manuel Vasquez (2009) realizou seu campo com a IURD em Soweto discutindo o fato de que esse era o maior templo de toda a África do Sul no momento da sua pesquisa. Ilana Van Wyk (2014) também fez pesquisa em uma Catedral da Fé, dessa vez em Durban, terceira maior cidade da África do Sul. Esses são apenas exemplos para citar a mesma escolha em diferentes realidades pois, a parte os autores citados logo abaixo, a maioria dos autores que trabalham com a Igreja Universal fizeram sua pesquisa em grandes templos.

Também existem pesquisadores que declaram a cidade ou região em que conduziram sua pesquisa, mas não deixam claro o tamanho do templo onde o campo foi realizado, quantas pessoas tinha capacidade de acomodar, quantas pessoas realmente estavam presentes nas reuniões, quantos obreiros trabalhavam, etc. (Mareels, 2010; Oro & Semán (2000); Sansi (2007); Kramer, 2005). Outros autores declaram que suas pesquisas são baseadas em material encontrado nas mídias e canais de comunicação da IURD (Birman & Lehmann, 1999; Mora, 2008; Reis, 2006). Outro importante grupo destaca que suas pesquisas não foram conduzidas em templos específicos, mas entre uma rede de pessoas de uma determinada região ou comunidade (Oosterbaan, 2011; 2017; Van de Kamp, 2016; Rial, 2012).

Na revisão conduzida aqui, Devaka Premawardhana (2012) foi um dos únicos autores que declarou ter feito trabalho de campo em um pequeno templo da IURD e que também nos dá informações sobre o tamanho da comunidade e da igreja. Nenhum outro pesquisador deixou claro que havia preferido se dedicar a pequenos templos, ou que tinha dedicado o seu trabalho a entender

as afiliações de diferentes tipos de membros (fiéis, evangelizadores, obreiros, etc). Campos (1995) também optou por um templo menor, em comparação com um grande templo, e, assim como Premawarda, realizou suas entrevistas fora da igreja, na maioria das vezes nas casas dos entrevistados. A aparente relutância de parte dos pesquisadores em estudar as pequenas igrejas da IURD, e também a inabilidade de alcançar membros de diferentes níveis durante o trabalho de campo, reflete a necessidade de discutir a natureza social das igrejas pentecostais. A percepção dos autores sobre a IURD como um espaço ou instituição onde os membros possuem, ou não, a habilidade de desenvolver uma comunidade é precisamente a discussão da próxima sessão.

Comunidade

Uma das primeiras seções desse capítulo foi sobre o debate que aconteceu no contexto brasileiro sobre como a conversão ao pentecostalismo significaria transformação ou continuidade, com a Igreja Universal como exemplo central utilizado por muitos autores. Nesses debates, se tornou claro que um dos conceitos em disputa nessa discussão é o de comunidade, e com ele ideias do que significa ser “membro”, “fiel” ou “cliente”. Nos anos 1990, Paul Freston (1995, 1999), tentando encontrar respostas para essas questões, nos lembrou que o conceito durkheimiano de religião mágica, que teria apenas clientes, é analiticamente limitante nesse contexto pois explica apenas pequenas empresas religiosas, que não seria o caso de igrejas pentecostais brasileiras como a IURD.

Entre os representantes desse debate que defendem a ideia de que a IURD teria apenas clientes estão David Lehman e Patrícia Birman (1999). Eles entendem o pentecostalismo, representado pela Igreja Universal, como desafiando ou até mesmo destruindo o pluralismo

religioso no Brasil. Para esses autores, o coral, a banda, e o sistema educacional da Assembleia de Deus são mais representativos da comunidade ideal, enquanto que os grupos de evangelização, mulheres, jovens e outros da IURD, que se definiriam pelo seu sistema “*drop-in*”, não teriam a mesma ênfase na constituição de uma comunidade. Os autores se baseiam nas ideias de Pereira de Queiroz (1998) para argumentar que desde a semana de arte moderna de 1922 as elites brasileiras entendem e encorajam elementos das religiões Afro-brasileiras e o Catolicismo como representantes da cultura sincrética brasileira. A IURD, de acordo com esses autores, não apenas entende a simbologia da hegemonia religiosa brasileira, como também ataca esses elementos cotidianamente. No entanto, autores como José Casanova (2001) e Joel Robbins (2003) argumentam que é essa a forma que, na verdade, o Pentecostalismo aparece em diferentes partes do mundo; isto é, através da descontinuidade, atacando a cultura local, mas exatamente por essa razão também expressando as raízes locais.

Na última década, esse debate tem sido beneficiado por outras investigações e dados etnográficos que emergiram de diferentes contextos. Ilana van Wyk (2014), em sua análise sobre a Igreja Universal na África do Sul, apresenta a ideia de uma “igreja de estranhos”. Em sua interpretação, o templo da IURD seria um “não-lugar”, no senso definido por Marc Augé (1992), e a possibilidade de estabelecer laços de amizade entre membros da Igreja seria considerada perigosa. Essas seriam marcas do que ela chama de “*características antissociais*” da IURD. Como evidências para sua afirmação de que existe pouca conexão social entre os membros da IURD, a autora descreve a situação de uma informante que teve dificuldades em fazer amigos na Igreja, e a morte de uma obreira como não gerando muita mobilização entre os membros.

Apesar de reconhecer que os fiéis foram generosos em lhe conceder entrevistas - o que contradiz seu argumento sobre a dificuldade de estabelecer contato dentro da Igreja - van Wyk

(2014) aponta que as pessoas não gostavam de ter essas conversas dentro da Igreja. Em outro momento, a autora descreve como alguns dos entrevistados relataram que se distanciaram ou mesmo romperam o relacionamento com família e amigos depois de se converterem a IURD, ou por que a família não aceitava sua conversão ou por não terem também se convertido. Nesse contexto de alienação dos laços familiares, os fiéis entrevistados por Van Wyk (2014) dizem que puderam construir uma nova família entre os membros da Igreja.

É interessante notar que Van Wyk (2014) é uma das poucas pesquisadoras que oferece uma investigação com a Igreja Universal através de diferentes níveis de adesão nessa igreja²³. Mais especificamente, ela apresenta falas e dados coletados entre pastores, obreiros, e membros em profundidade. No templo onde realizou sua pesquisa, ela encontrou uma predominância de mulheres obreiras, em oposição aos pastores que são sempre homens. A autora argumenta que a principal razão pela qual um membro decide se tornar obreiro é um sentimento de admiração em ver o trabalho de outros obreiros, geralmente expresso através da afirmação: “Eu quero estar lá”. Apesar disso, entre os seus dados, ela também descreve afirmações de obreiros sobre como esse sentimento não é motivação suficiente em relação às demandas exigidas para atuar nessa função.

Van Wyk (2014) também aponta que outras interações perigosas nesse contexto seriam a entre a obreira e o pastor solteiro enquanto potencial relacionamento amoroso. O perigo aqui seria o de “se distanciar da fé”, se depois do “ritual de cortejo” necessário o relacionamento não for estabelecido. Essa análise, contudo, não contempla o fato de que ser esposa de pastor é uma carreira clerical dentro da Igreja Universal. O modo de se tornar esposa de pastor

²³ Campos (1996), autora que discutimos na primeira sessão desse capítulo também havia notado isso no que tange a Igreja Universal. No capítulo 4 farei uma discussão mais profunda sobre conversão e níveis de adesão a IURD, como também trarei autores que – apesar de não terem necessariamente trabalhado com a IURD – dão base a tais ideias.

institucionalmente falando é, primeiro, se tornar obreira e, só depois conhecer e casar com outro obreiro que pode estar se preparando para se tornar pastor, ou, um pastor já “consagrado”. Nesse sentido, o risco apontado por van Wyk (2014), é um risco necessário no processo de ascensão clerical.

Em “Conversão Violenta”, Linda Van de Kamp (2016) estuda a conversão em Moçambique ao pentecostalismo brasileiro. Para a autora enquanto se convertem os locais também entram em um processo de esquecer o passado, e a negar responsabilidades em práticas de segurança social e espiritual comum. Tais atitudes levariam a um esvaziamento da tradição na identidade nacional. Apesar da autora usar a Igreja Universal como seu principal exemplo e referência em seu livro, seu trabalho de campo na verdade foi realizado através de uma rede de mulheres que frequentavam diferentes igrejas em Moçambique. Van de Kamp (2016) nota que a ênfase do pentecostalismo na necessidade de romper com o mal, faz com que as pessoas se sintam estranhas em sua própria cultura. Novos convertidos se mostram intensamente sensíveis a ideia de batalha espiritual, mas indiferentes a outras práticas socioculturais não pentecostais. Contudo, contrariando tal conclusão, a autora também destaca entre seus dados o exemplo de dois membros da IURD que, ao terem se convertido, não queriam realizar o *lobolo*, que é um ritual de matrimônio importante na região, mas que por isso criaram uma versão cristã dele.

Van de Kamp (2016) também chama atenção para o fato de que a conversão ao pentecostalismo não é comum entre os homens em Moçambique, o que pode levar a separações entre casais entre os quais apenas as mulheres se converteram. Para ela, esse exemplo é contrastante com a situação na América Latina e no Brasil, pois, como apontado por pesquisadores como Elizabeth Brusco (1995), mulheres latinas conseguem converter seus maridos, e o pentecostalismo se torna um projeto comum entre o casal.

Reconhecendo sua contribuição nos estudos sobre a IURD e sobre o pentecostalismo, destaco as importantes conclusões de Van de Kamp de que em Moçambique o pentecostalismo brasileiro encoraja as mulheres a se engajar em um processo de globalização. Contudo, também é importante lembrar sua aquiescência com a noção de Van Wyk (2014) de “*igreja de estranhos*”, onde laços não seriam estabelecidos entre os membros da comunidade. Martijn Oosterbaan (2017) também concorda com a análise de Van Wyk. Isso significa que o conceito de “*igreja de estranhos*” encontra acordo entre três diferentes autores que estudaram a IURD em três diferentes realidades: África do Sul, Moçambique e Brasil. Além do acordo sobre esse tópico, esses autores também tem em comum sua origem na tradição acadêmica da Antropologia da Religião holandesa.

Apesar das discussões realizadas por vários dos autores trazidos aqui contribuírem para o debate sobre a natureza do pentecostalismo, e constituição da religião na atualidade, algumas questões ainda precisam ser respondidas. Como discutido acima, Freston (1995) apontou, desde os anos 1990, que as grandes igrejas Neopentecostais brasileiras – que já se expandiam internacionalmente naquele momento – não poderiam crescer de modo tão proeminente apenas com clientes. Apesar de trinta anos terem passado desde que ele apresentou esse argumento, pesquisadores importantes continuam a falar de uma “*igreja de estranhos*”, onde as pessoas entenderiam que se aproximar das outras seria perigoso. A principal questão que surge a partir desse debate é qual o conceito de comunidade tem sido empregado durante todos esses anos nas análises sobre o pentecostalismo. Eu não pretendo sugerir uma resposta, pelo menos não agora. Todavia, se nós admitimos que os relacionamentos intrapessoais mudaram profundamente com o milênio e a globalização (Comaroff & Comaroff, 2000) e concordarmos com Birgit Meyer (2009) em sua proposta de atualizar a ideia de *comunidades imaginadas* para *formação estética*, e na noção de religião como meio que une crentes uns aos outros e com o transcendental, é importante

perguntar por que temos dificuldades de reconhecer comunidade nos contextos carismáticos evangélicos.

Almeida (2002, 2009) caracteriza a IURD em comparação com a igrejas como a Congregação Cristã e Assembleia de Deus. Ele descreve essas ultimas como prezando o sistema congregacional, no qual um templo engloba uma associação de pessoas em torno das mesmas práticas e confissões. Nesse contexto ele reconhece várias atividades transversais – como grupos de crianças, jovens, casais, mulheres, homens, escola dominical, musica, esportes, etc. - aos cultos que permitem a formação de sociabilidades densas, extrapolando o plano religioso. Segundo o autor, a Igreja Universal, ao contrário, formaria um modelo de sociabilidade que seria mais adequado a “dinâmica urbana” de fluxos. Ou seja, se trataria de uma igreja de passagem e de serviços. Pensando o sistema congregacional das primeiras, Almeida (2002, 2009) entende que a IURD estaria longe de formar uma comunidade coesa.

Contudo, acredito que se, para entender as comunidades em igrejas como a IURD, nós continuarmos a fazer o mesmo, e nos basearmos no conjunto de características que pesquisadores usaram anteriormente em seus estudos sobre comunidades pentecostais, talvez sejamos nós enquanto pesquisadores, - e não os chamados neopentecostais - que estamos tendo dificuldades em entender o que comunidade pode ser dentro desse quadro moderno, urbano e global²⁴. Mais do que isso, talvez nós tenhamos que voltar ao início da Antropologia para entender o que significam conceitos como coesão social, sociabilidade, interação, e acima de tudo, o fato de que a própria

²⁴ Entendo que existem diversos problemas com esses termos e críticas a eles. O que estou tentando expressar aqui é que existe uma diferença entre as primeiras “comunidades” observadas pela Antropologia – e mesmo em relação as comunidades do pentecostalismo do começo do século XX – e os grupos que os antropólogos tem observado com a virada do século XXI. Essas diferenças não necessariamente retirariam desses últimos o fato de que ainda podem ser reconhecidos enquanto comunidade. Mas a compreensão do significado disso precisa ser melhor avaliado do que apenas assumido. No capítulo 3 discutirei essas questões com maior profundidade e dialogarei com autores que já tem feito o mesmo.

ideia do que significa comunidade não é estática, mas precisa ser contingencialmente adaptada para os diferentes lugares, momentos e sujeitos que pesquisamos.

Evangelicalismo Global, Capitalismo Global

Essa seção pretende localizar a importância dos estudos sobre a Igreja Universal em debates proeminentes nos estudos do Cristianismo e da sociedade contemporânea. Mais especificamente, nossa intenção é primeiro discutir como a IURD, representando “cristãos evangélicos da prosperidade”, foi escolhida como maior exemplo de religião com as características do milênio por Jean e John Comaroff (2000). Além disso, essa discussão nos traz a possibilidade de pensar conexões mais amplas e pesquisas de importantes autores sobre a posição de igrejas evangélicas e pentecostais no mundo global e suas relações com categorias como dinheiro e política.

Em “*Millennial Capitalism*” Jean e John Comaroff (2000) introduziram a ideia de que há um aspecto enigmático no capitalismo da virada do milênio. Ele seria um capitalismo “messiânico”, um capitalismo que introduz a si mesmo como palavra de salvação para aqueles que se encontram marginalizados ou desempoderados. Escrevendo na virada do último século, esses autores discutiram o que eles entenderam como três aspectos críticos daquele momento, caracterizado pela morte das ideologias políticas, pela morte do sujeito, e pelo renascimento de Marx, Weber, Ferguson e Smith. Os três corolários apontados pelos autores seriam o início da mudança no que se é entendido por Estado Nação; a ascensão de novas formas de encantamento; e a explosão de discursos neoliberais na sociedade civil.

Para entender como esses autores posicionam o evangelicalismo carismático nesse quadro, é importante discutir seu argumento geral sobre o aspecto messiânico do capitalismo e sua relação com o que eles chamam de novas formas de encantamento. Segundo Comaroff e Comaroff (2000), apesar do risco financeiro sempre ter sido importante para o crescimento do capitalismo, na virada do milênio foi possível ver um desenvolvimento específico dessa característica. Fortunas passaram a ser governadas pelo acaso, títulos e fundos se tornaram populares e até apostas se tornaram parte da vida cotidiana. Nesse contexto, o mercado financeiro perdeu sua conexão material, e o foco passou a ser o consumo e não mais a produção. Além disso, consumo emergiu como o *lócus* da fabricação do *self* e da sociedade. Aqui, o pessoal é o único tipo de política que ressoa com o valor emocional. (Comaroff & Comaroff, 2000)

É nesse quadro, argumentam os autores, que existe um aumento de novas formas de encantamento. Isso inclui, em alguns contextos, o aumento de atividades ocultas como esquemas ponzi, videntes, e zumbis. O oculto também pode se concentrar em questões exclusivamente financeiras, como as pirâmides, operações financeiras ilegais, e “esquemas” legais e ilegais. Nesse sentido, Comaroff e Comaroff (2000) apontam que apenas uma linha tênue diferenciaria esquemas de pirâmide e a teologia da prosperidade cristã. Segundo esses autores, todas essas práticas tem em comum o apelo do acúmulo de dinheiro a partir do nada. Eles seriam todos “capitalismo cassino” para aqueles que, por diferentes razões não estão aptos a acessar mercados convencionais. (Comaroff & Comaroff, 2000)

Segundo os autores, é possível ver também o espírito do capitalismo neoliberal através do cristianismo da prosperidade, e a Igreja Universal seria o melhor exemplo disso. Eles apontam para esse movimento não apenas como um desafio a ideia de desencantamento, mas também como próximo ao atual “*mood*” global. A IURD, na interpretação feita por Comaroff e Comaroff (2000),

oferece aos seus “clientes” a solução para os seus “desejos mercenários”, que podem ser desejos de saúde ou de prosperidade. Existiria nessa igreja a habilidade de “libertar” aqui e agora, que oferece uma compreensão espacial e temporal do poder do mal e de um Deus global contra ele. Eles citam a pesquisa de Eric Kramer (1999) sobre a Igreja Universal no Brasil, para afirmar que nesse contexto a segunda vinda de Jesus não seria de um messias que salva, mas sim um que paga dividendos. O aumento das novas formas de encantamento na sociedade seriam a resposta para as promessas não cumpridas de acesso a acumulação, e nesse sentido elas teriam semelhanças com os chamados “cultos a carga”.

O texto “*Millennial Capitalism*” de Comaroff e Comaroff (2000) dá ênfase à ideia, já apresentada por autores brasileiros anos antes, como discutimos acima, de que o pentecostalismo, especialmente em seu modo globalizado, seria uma religião mágica, constituída por clientes, que procuram uma solução imediata para os seus problemas, principalmente os financeiros. Todavia, eles introduziram essa ideia para uma audiência ainda mais ampla - que passou a concordar com a premissa de que a religião em nossa sociedade estaria se tornando cada dia mais mágica e monetizada -, e encorajaram a escrita de detalhadas etnografias baseadas nessa premissa. Eric Kramer estabeleceu um dos diálogos mais importantes com as ideias de Comaroff e Comaroff (2000) nesse sentido, sendo influenciado por eles e também os ajudando a construir tais conclusões. Em “*Making Global Faith Universal*” Kramer argumenta que existe um senso de cristianismo “triunfante e imperial” no processo de expansão da IURD, através das ideias de “conquista”, ocupação territorial, e conversão que também teriam sido vistas no empreendimento colonial (Kramer, 2002).

Martijn Oosterbaan (2011) se engajou nessa discussão, afirmando que as condições estruturais do empreendimento colonial e do cristianismo global enquanto projeto seriam

completamente diferentes. Isso significa que, apesar de haver uma utopia contemporânea compartilhada por diferentes movimentos cristãos de evangelização global, eles não estão conectados com uma preocupação literalmente global. Esse autor se debruça sobre as igrejas pentecostais disseminadas a nível mundial, e especialmente a Igreja Universal. Pensando o relacionamento entre o cristianismo e a internet no processo de “fazer o mundo”, o autor argumenta a necessidade de entender o movimento pentecostal dentro das transformações culturais gerais na contemporaneidade.

Nesse sentido, Oosterbaan (2011) explora o mapa digital da IURD e seu uso de aplicativos para conectar narrativas bíblicas com o seu empreendimento missionário e presença na comunidade global cristã. Ele argumenta que nesse contexto mapas mundiais são usados enquanto mitos, tendo o poder de persuasão de esconder sistemas semiológicos. Segundo o autor, através dessas representações do mundo, a IURD tenta mostrar que, independentemente de onde você esteja no globo, você encontrará um de seus templos perto de você. No contexto pentecostal, onde o crescimento de uma igreja significa a benção divina, tal se mostra poderoso. “Conquistar” o mundo, Oosterbaan (2011) argumenta, é um simulacro que reivindicaria que o mundo não-cristão é selvagem, baseado no consumo e na mídia eletrônica, e que pode ser salvo através dos mesmos meios.

Roger Sansi (2007) em seu artigo “*Money and Religion in Brazil*”, critica a interpretação de Comaroff e Comaroff (2000) sobre a IURD. Sansi (2007) realizou seu trabalho de campo em Salvador, Bahia e, de acordo com ele sempre houve no Brasil uma relação entre dinheiro e elementos mágicos. Ele argumenta que a comparação entre as igrejas pentecostais e os “cultos a carga” subestimariam a complexidade das primeiras. Ao contrário, ele demonstra que a Igreja Universal teria um projeto que não seria apenas econômico, mas também político com o objetivo

de construir o Brasil enquanto nação de acordo com suas próprias crenças. Além disso, Sansi (2007) entende que não apenas as igrejas pentecostais, como a IURD, dão um valor alternativo ao dinheiro, mas que esperam que esse valor sagrado que elas atribuem se torne, até certo ponto, a regra em todo o país.

Linda Van de Kamp (2016) em “*Violent Conversion*”, livro já apresentado acima, vai ainda mais longe. Ela entende a necessidade de olhar especificamente para movimentos religiosos, como o pentecostalismo brasileiro em Moçambique, para poder chegar a conclusões em relação a essas igrejas sobre questões mais amplas. Nesse sentido, ela argumenta que o pentecostalismo brasileiro em Maputo não pode ser entendido apenas como uma reação as forças sociais, políticas e econômicas e ao processo de globalização. Ao contrário, as ações desses grupos religiosos também contribuiriam para dar forma a essas forças.

O argumento de Manuel Vasquez (2009) sobre esse tema é que, a capacidade do pentecostalismo de se espalhar pelo mundo está localizada em fornecer ao seus aderentes as ferramentas conceituais para lidar com o materialismo e o desejo, em um mundo onde eles não possuem ou tem recursos limitados. O autor compara a IURD, que tinha recém inaugurado em Soweto aquele que até então seria o maior templo da África do Sul, com a *Redeemed Christian Church of God* (RCCG), uma igreja nigeriana que estava construindo no Texas um templo para vinte mil pessoas. A maior questão para Vasquez nesse artigo é: “Qual é a característica do cristianismo performado pela IURD e pela RCCG que as torna transportável?” (2009, p.275).

Vasquez mostra que ambas as igrejas empregam forte trabalho missionário e levam a sério a ideia de espalhar a palavra de Deus para todas as nações. Segundo o autor, elas exemplificam um novo tipo de cristianismo pneumático que teria crescido na África e na América Latina e que demonstra certo apelo às comunidades diaspóricas desses continentes. Apesar de Vasquez

concordar com as ideias de Comaroff e Comaroff (2000) que existe na contemporaneidade uma economia do oculto, a partir dessas ideias ele chega a uma conclusão diferente. Segundo o autor, (2009) o cristianismo pneumático é portátil, pois torna possível o gerenciamento de risco, em sociedades onde não existe qualquer coerência. Isso quer dizer que, ele torna possível a apropriação de símbolos, dinheiro e commodities, levando a um reencantamento do mundo sem o qual a globalização pareceria uma jaula de ferro, restringindo o acesso da maioria e levando a conflitos violentos. Nesse sentido, Simon Coleman (2013) tenta explicar este fenômeno afirmando que o pentecostalismo não apenas se tornou global, ele também se tornou *mainstream*. Ele entende o pentecostalismo não apenas como uma religião feita *para* viajar, mas também como feita *através* dessas viagens. Isso significa que, o que distingue a mensagem de prosperidade não é apenas a ênfase nos recursos materiais, mas também a ambição de uma divulgação transnacional de sermões, imagens, e publicações.

Imagens de conectividade global incluem metonímias, links entre diferentes grupos, e representações imaginárias do mundo. Coleman (2013) argumenta que esses movimentos pentecostais possuem missões em diversas localidades e visitam outras denominações em distintas localizações, criando o senso de fazer parte da paisagem global. Na Igreja Universal uma característica adicional é a circulação de pastores, que são constantemente movidos para diferentes partes do país e do mundo. Todavia, Coleman (2013) acredita que nas igrejas pentecostais existe um processo descontínuo não apenas da cultura local, mas também das redes de globalização pentecostal. Ele entende que em um contexto onde diferentes igrejas pentecostais tentam atingir uma expansão global, a representatividade continuada acontece concomitantemente com a descontinuidade social e uma falta de conhecimento comum.

A representação da rede do cristianismo global também valoriza e constrói a noção de distância. Aqui a ideia de atingir ou alcançar através do mundo implica poder espiritual. Nesse cenário, a construção de identidades coletivas também acontece através da retórica da expansão orientada pela paisagem transnacional; paisagem que possui o potencial de construção, marcando algumas identidades e ignorando outras. Esse processo de economia carismática inclui laços, mediações e trocas de pessoas, orações e imagens. Existe uma “presença da distância”, quando um pastor diz àqueles que o escutam os diferentes lugares no qual esteve orando e se refere a outros pastores com quem trabalhou em outras localidades como “grandes homens de Deus” (Coleman, 2013).

Outro trabalho influente publicado no início dos anos 2000, que também usou a IURD como exemplo da relação entre religião e globalização na virada do milênio, foi o artigo de José Casanova (2001) “*Religion in the new millennium and globalization*”. Nesse artigo, além de discutir a importância da virada do milênio para grupos milenaristas que acreditam na segunda vinda de Jesus, esse autor tenta explicar como os processos de globalização impactam o campo religioso. Para ele, não podemos traçar as origens da globalização historicamente, ela simultaneamente é contínua a modernidade e ao sistema capitalista enquanto quebra com hegemonias e se apresenta como pós-moderna, pós-colonial e pós ocidental. Além disso, globalização também é a categoria analítica utilizada para indicar esses processos. Nessa discussão da interseção entre globalização e religião, Casanova (2001) foca em duas “religiões mundiais”, o catolicismo e o pentecostalismo. Para o propósito da análise aqui empreendida minha atenção está na sua análise da última. O autor pensa o crescimento pentecostal no Brasil, mas sem estabelecer distinções entre diferentes momentos e classificações. Um de seus importantes argumentos é o de que o pentecostalismo se diferencia da cultura sincrética do catolicismo, em sua luta contra a

cultura local. Contudo, de acordo com o autor, é exatamente no processo de tentar se afastar desta que as igrejas pentecostais provam o quão contextualmente enraizadas estão. Casanova (2001) entende o pentecostalismo como caso primeiro e paradigmático de um cultura global descentralizada e desterritorializada. Para ele, o movimento de conversão para esse tipo de cristianismo não seria parte de uma suposta euforia de acesso a bens de consumo, ou apenas um reencantamento do mundo (Casanova, 2001).

A discussão dessa seção demonstrou como a propagação do evangelicalismo carismático através do mundo, apesar de ter acontecido juntamente com o processo de globalização, pode ter diferentes interpretações que não apenas aquelas ligadas a ideia de crescimento e circulação do empreendimento financeiro. Se na história da nossa disciplina já discutimos o fato de que uma sociedade moderna e secular nunca foi alcançada (Casanova, 2011; Taylor, 2011; Mahmood, 2015), esse tipo de conclusão não pareceria razoável. Se o pentecostalismo se tornou *mainstream* (Coleman, 2013), não é apenas por causa da capacidade de se adaptar economicamente aos sistemas sociais, mas por ser um ator na interpretação e formação desses sistemas (Van de Kamp, 2016).

O que podemos concluir disso

Esse capítulo se debruçou sobre os trabalhos publicados sobre a Igreja Universal do Reino de Deus e seus diálogos com discussões mais amplas sobre o pentecostalismo. Compreendo que houve um esforço maior em trazer autores que publicaram para além do escopo acadêmico brasileiro. Duas foram as razões para isso. A primeira está no fato de que muitos dos artigos e

autores discutidos aqui se engajaram em discussões dentro da Antropologia do Cristianismo, tradição com a qual essa tese dialoga. O segundo motivo para essa decisão foi tomada pelo fato de que o artigo de Mariz & Campos (2011) citado desde o início desse capítulo, sobre a relação entre as ciências sociais brasileiras e a IURD revisou de modo bastante eficaz o que foi produzido no país até sua publicação. Desse modo pareceu o suficiente destacar suas percepções que me pareceram pertinentes para o argumento desenvolvido aqui e as atualizar com trabalhos realizados após sua publicação. Depois de pensar através dessa literatura, foi possível estabelecer quais foram as maiores preocupações dos pesquisadores até agora, que eu tentei demonstrar através das diversas subseções desse capítulo. Os autores revisados acima exploraram as classificações do pentecostalismo, mídia, megatemplos, comunidade, continuidade e descontinuidade, e a expansão do pentecostalismo pelo globo e sua relação com dinheiro.

Nesse sentido, boa parte da discussão ajudou a contextualizar como o pentecostalismo se apresenta, e também a demonstrar que as classificações e entendimento sobre esse seguimento não necessariamente encontra consenso ainda hoje. Como podemos ver acima, a corrente dominante entre os pesquisadores brasileiros se esforça em entender o que o pentecostalismo significa para a cultura local. Essa questão parece importante não apenas para entender o contexto brasileiro e o *iurdiano*, mas também para pensar a distinção clássica da Antropologia entre agência e estrutura - ou, como destacado pela Antropologia do Cristianismo entre continuidade e descontinuidade (Robins, 2003; 2004).

Os tópicos que escolhi discutir aqui foram selecionados depois de ler tudo o que foi possível na bibliografia sobre o tema. Isso significa que as seções desse capítulo são na verdade os tópicos de interesse dos autores discutidos, ou tópicos que foram expostos como importantes a partir da sua falta de desenvolvimento e relacionamento com questões que apareciam

repetidamente, como é o caso do tema comunidade. Se o tópico comunidade é endereçado pela maioria desses autores através da sua ausência - com o entendimento da IURD como culto mágico que apenas encontra clientes entre aqueles que frequentam suas reuniões (Almeida, 2009; Birman & Lehman, 1999; Comaroff e Comaroff, 2000) – tópicos como globalização e mídia, por outro lado, são largamente discutidos.

Nessa revisão, foi possível reconhecer o interesse de pesquisa de diferentes subdisciplinas sobre a correlação entre o pentecostalismo e mídia. A IURD apareceu como objeto de estudo privilegiado, principalmente por sua conexão com uma das maiores emissoras de TV do país, mas também por sua utilização de diferentes mídias desde o começo da igreja. Foi interessante notar que se alguns autores tentaram entender o relacionamento entre mídia e meio, e a conexão entre a igreja e os fiéis (Feller, 2018; Oosterbaan, 2017), outros entenderam o uso da mídia apenas enquanto estratégia de marketing (Birman & Lehmann, 1999; Kramer, 2005).

Nesse sentido, a correlação entre globalização, mídia e dinheiro também aparece de diferentes maneiras. Alguns autores focaram em entender a IURD apenas como um fim degenerado do processo ético das igrejas protestantes históricas (Kramer, 2005; Lehmann, 1996), enquanto outros pareceram interessados na ideia de que não existe comunidade ou mesmo relações de amizade entre os membros da Igreja Universal (Birman & Lehman, 1999; Van Wyk, 2014; Van de Kamp, 2016). A questão que estou tentando destacar aqui não é que seja um problema ser crítico a realidade etnográfica, mas que nós enquanto pesquisadores precisamos ponderar nossos entendimentos e preocupações prévias, para conseguirmos ir além deles na interação com os nossos interlocutores. É importante entender como nosso trabalho sobre os pentecostais pode estar contaminado das nossas percepções sobre eles como “o outro repugnante” (Harding, 1991); mesmo entre nós, aqueles que se propõem a estudá-los.

Apesar disso, talvez seja o momento de destacar aqui, mais uma vez, a importância dos trabalhos que discuti até então. A localização feita por Comaroff e Comaroff (2000) da teologia da prosperidade na moldura do empreendimento neoliberal nos leva a contextualização e descrição do emaranhamento desse processo. O problema da sua análise (e eu não sou a primeira a apontar isso (Moore, 2008)), é que implicar que o neoliberalismo da Igreja Universal é o único aspecto importante da sua existência. Semelhantemente, também preciso salientar aqui, que mesmo com minhas críticas a sua noção de “igreja de estranhos”, o trabalho de Ilana Van Wyk (2014) sobre a IURD é uma das melhores e mais completas etnografias publicadas sobre o assunto. Através de sua pesquisa, Van Wyk (2014) investigou como uma igreja global se tornou apta a trazer sentido a especificidades locais, e como membros que participam em rituais realizam a compreensão do que seriam as bênçãos obtidas e operacionalizam as ferramentas recém adquiridas para lutar contra problemas específicos²⁵.

Outro tópico importante na discussão desenvolvida nesse capítulo foi o dos megatemplos. Esse teve o potencial de nos trazer diferentes conclusões mas também de instigar futuras discussões, como ocorre em um capítulo mais adiante que se debruça sobre o Templo de Salomão. Apesar de ser um tópico que atraiu muitos pesquisadores ao redor do mundo, no contexto brasileiro a conceituação de megatemplos não é muito usada. Nessa revisão eu especulei que esses são os espaços preferidos para os trabalhos de campo com a Igreja Universal, todavia, os autores não fazem comentários particulares sobre o assunto. Por outro lado, os números do Censo tornam possível pensar que, na verdade, são as pequenas igrejas de bairro – mesmo que sejam templos de

²⁵ Sobre as ferramentas oferecidas pelo pentecostalismo em geral no Brasil, Mariz (1994) já havia discutido como os convertidos lidam com a pobreza e Mariz & Machado (1997) destacado como essas ferramentas os ajudam em suas “lutas de pequeno alcance”.

grandes denominações como a IURD, a AD, ou a Congregação Cristã – que constituem boa parte da realidade pentecostal brasileira.

Outra importante questão trazida pelos estudos sobre a IURD, e que é necessário chamar atenção aqui, é o porquê temos privilegiado o estudo de algumas igrejas específicas. A Igreja Universal não é a única igreja que atrai a atenção de muitos estudiosos – o mesmo acontece com a nigeriana *Redeemed Christian Church* por exemplo (Coleman, 2013; Vasquez, 2009; Ukah, 2008). Muitos autores (Van de Kamp, 2016; Van Wyk, 2014; Lehmann, 1996) se preocupam com o que eles entendem como uma mudança que igrejas pentecostais trazem aos seus membros e os levam à abandonar as raízes tradicionais de suas comunidades para seguir “objetos brilhantes”. Estaríamos nós enquanto pesquisadores fazendo o mesmo, e seguindo aqueles que “brilham” mais? Nesse cenário, é importante questionar se nossas escolhas estão realmente expressando a realidade etnográfica do pentecostalismo ou se nós somos aqueles seduzidos pelas igrejas que usam de estratégias midiáticas e possuem mais tempo na televisão. Eu não estou negando a importância etnográfica e social da IURD, ou a capacidade antropológica de pensar o mundo através de um grupo específico de pessoas. Contudo, é necessário compreender por que não estamos dando a mesma atenção no campo brasileiro a uma igreja como a Congregação Cristã²⁶, que é uma das denominações pentecostais com maior número de membros, mesmo não sendo um grupo proselitista, e tentar entender quais questões não estamos prestando atenção e assim tentar respondê-las.

Também é interessante ver como os estudos trazidos aqui mudam de foco, teoria ou mesmo de tópico através do tempo. Como vimos acima, nos anos 1990 os estudos sobre a Igreja Universal

²⁶ Especificamente sobre a Congregação Cristã, entre os poucos trabalhos que podemos encontrar sobre o assunto temos um vindo de nosso próprio programa (Braz, 2015)

estabeleceram de modo mais sistemático esse campo. Eles eram escritos de modo mais amplo, e muitas vezes o nome da igreja nem aparecia em seu título, e apenas no desenvolvimento dos artigos era possível perceber que a Igreja Universal seria usada como o principal exemplo para pensar o pentecostalismo no Brasil. No fim dos anos 1990 e início dos anos 2000 houve um grande interesse em pesquisas sobre mídia e política. No início dos anos 2000 dois importantes estudos sobre a religião e o novo milênio utilizaram a IURD como seu principal exemplo (Comaroff e Comaroff, 2000; Casanova, 2001). Finalmente, na última década, é possível notar um aumento nas etnografias sobre a IURD em outros países, e também no estudo mais próximo aos membros dessa igreja (Van Wyk, 2014; Van de Kamp, 2016; Premawardhana, 2012). Também é interessante notar que entre os livros que apareceram nessa revisão que tem como principal tema a Igreja Universal, quatro deles foram publicados nos últimos anos, três foram escritos por pesquisadores holandeses (Oosterbaan, 2017; Van de Kamp, 2016; Van Wyk, 2014), um por uma pesquisadora brasileira (Teixeira, 2016), dois deles foram sobre a IURD em países africanos (Van de Kamp, 2016; Van Wyk, 2014), dois sobre a IURD no Brasil (Teixeira, 2016; Oosterbaan, 2017), e dois tiveram discussões sobre gênero em seu centro (Teixeira, 2016; Van de Kamp, 2016). Ressalto também a escolha de Van de Kamp e Oosterbaan de não estudar um templo, mas sim uma rede de pessoas ao seu redor.

Ao final dessa revisão, é importante lembrar ao leitor que esse capítulo não foi escrito com o objetivo de chegar a conclusões, mas, ao contrário, para sedimentar o terreno para que as perguntas feitas nessa tese possam ser compreendidas dentro do seu contexto. Meu objetivo aqui foi juntar as discussões sobre o campo que escolhi pesquisar e que tem chamado a atenção de muitos outros pesquisadores em diferentes partes do mundo já por algumas décadas. Minha principal preocupação foi acessar o que esses pesquisadores tem em comum, e o que os separa,

que perguntas são feitas com mais frequência, as diferentes respostas que eles encontram, e as questões ainda não feitas. Nesse sentido, essa revisão também pretendeu compreender como seguir adiante com os estudos dessa igreja. Já que a literatura trazida aqui demonstra a importância de entender a Igreja Universal no contexto pentecostal global, esse capítulo tem grande valor heurístico para definir as questões e objetivos da tese aqui desenvolvida.

Capítulo 2

Terra Santa – a IURD e sua inserção na política brasileira

Capítulo 2: Terra Santa – a IURD e sua inserção na política brasileira

Introdução

Recentemente passou a existir um especial interesse no tema “soberania”, com foco especial no monopólio da violência do Estado, e como a essa autoridade tem sido contestada por “formas alternativas de poder”²⁷. Se por muito tempo a teoria de Michel Foucault foi utilizada para embasar uma série de estudos sobre Estado, Poder, e Soberania, nos últimos anos essa discussão tem dialogado especialmente com a teoria de Agamben, e com sua interação com os trabalhos de Carl Schmitt e Walter Benjamin. Isso significa que “soberania” estabelece limites em termos espaciais e temporais, decidindo como e quando as regras são aplicadas (Kauanui, 2018; Wachpress, 2009). Nos termos utilizados por Agamben (2004), é exatamente através da soberania do Estado que ações religiosas são definidas enquanto tal, e autorizadas, ou não, como parte da “good life”.

No trabalho desenvolvido aqui, isso significa que mais do que entender como se dá a imbricação entre o religioso e o político, eu prefiro concordar com Ali Agrama (2010), que entende que não podemos falar sobre sobreposições entre religião e política, pois isso significaria que existem conceitos estáveis para explicar religião, política ou secularismo. A definição de religião e do secular é parte importante da “soberania” de um governo, e foi disso que os evangélicos no Brasil se deram conta. Eles perceberam que a melhor forma de lidar com sua situação enquanto minoria numérica (Burity, 2011), é estar, de fato, no centro do poder, e possuir a habilidade de definir o quão apropriada é sua própria participação nesse espaço.

²⁷ O termo utilizado por diversos autores é “outside power”.

Entender isso não é querer “revelar” o “plano de poder” e segredos da IURD e de outras igrejas pentecostais, mas tentar assimilar como um conjunto de crenças e práticas conectadas com essas igrejas são parte da política e sociabilidade do Brasil contemporâneo. Se Harding (1991) chamou nossa atenção para as vantagens e desvantagens de estudar o “outro repugnante”, Marshal (2014) argumentou que a real razão porque nós como pesquisadores entendemos os cristãos como “outro repugnante” é sua “diferença política”. Isso significa que pentecostais incorporam o liberalismo e superioridade cultural *conversionista* que os antropólogos entendem como oposta ao seu trabalho. Nesse sentido, nós facilmente caímos na nossa própria armadilha, já que nossa análise pode ser facilmente compreendida como uma defesa ou uma ofensa contra esses grupos. Superar esse problema, em um momento particularmente conturbado, é o meu objetivo nesse capítulo.

Breve História do Protestantismo no Brasil

Em julho de 2020 uma matéria publicada no site universal.org discutia a proposta do ministro do supremo tribunal federal Edson Fachin de que o Tribunal Superior Eleitoral deveria para as eleições de 2020 configurar enquanto ilícito o crime de abuso do poder religioso. Na matéria lia-se:

É preciso lembrar que a política caminha de mãos dadas com a religião desde a formação do Brasil, com a chegada dos portugueses. Os primeiros católicos chegaram ao nosso país com os exploradores portugueses, começando assim o processo expansionista da religião. (...) Avançando os anos, a Constituição Federal de 1891 carimbou a ausência desse tipo de relação porque nela foi instituído o modelo de Estado laico, ou seja, o Estado não poderia se apoiar nem se opor a nenhuma religião. Essa exclusão

facilitou a ascensão de muitas outras religiões no País, incluindo a evangélica. A participação dos “evangélicos” na política aumentou depois dos anos 1980, coincidindo com os novos rumos políticos do Brasil, depois de anos de ditadura. (...) É preciso lembrar, como bem disse o juiz federal William Douglas, que “a tese do abuso religioso é eivada (contaminada) de uma visão equivocada, que tenta excluir as pessoas de fé do debate público. O Estado é laico, não laicista (intolerante à religião e contra a participação da igreja na esfera pública)”.

Essa passagem, retirada de publicação do site oficial da Igreja Universal, articula de modo breve um dos objetivos desse capítulo, lembrar a relação entre religião e política no desenvolvimento histórico do Brasil. Apesar de nossas intenções serem diferentes - o site da igreja tenta defender essa associação, enquanto esse capítulo tenta entender seus significados -, esse extrato se mostra um dado em si mesmo. Ele deixa claro que, assim como nós pesquisadores, as lideranças da IURD, ou pelo menos quem escreveu o artigo aqui citado, conhecem não apenas o atual jogo político do país, mas também a história que conduziu a ele. Campos, Gusmão e Mauricio Jr. (2015) já deixaram claro como líderes religiosos conseguem utilizar argumentos políticos e constitucionais para validar seus sentimentos e posicionamentos religiosos no espaço público.

O objetivo desse capítulo é entender a relação entre religião e política no Brasil - especificamente entre o crescimento da Igreja Universal e as mudanças sociais, políticas e administrativas que ocorriam concomitantemente no Brasil nas últimas décadas. Todavia, é preciso deixar claro, que o conteúdo que discuto aqui não é compreensivo da totalidade das diferentes dinâmicas do protestantismo em geral e do pentecostalismo no Brasil e no mundo, e também que eu não pretendo pleitear qual seria a melhor narrativa. Além disso, não posso afirmar qualquer uso

específico de um método histórico, assim o que chamei de uma breve história do protestantismo no Brasil pode ser melhor qualificado como meu esforço de apresentar contextos e fatos que cercaram o surgimento e o crescimento da Igreja Universal para que, desse modo, possamos chegar a conclusões sobre como essa igreja se posiciona e aparece na paisagem brasileira. Ademais, apesar desse capítulo não ser necessariamente uma análise dos acontecimentos políticos dos últimos anos no país, isso não significa que, como veremos abaixo, não seja importante entender o papel da IURD e seus atores políticos no que William Connolly (2005a) chama de *resonance machine*.

A chegada do “evangelho” no Brasil

O catolicismo, como colocado na passagem do site da IURD, de fato foi a religião oficial do Brasil até a instauração do regime republicano, em 1889. Isso significava que com a proclamação da República, e a Constituição que a seguiu, foi estabelecida a equidade entre os três poderes, e a separação entre Estado e Igreja. É importante ressaltar que, esse marco histórico não encerrou completamente as vinculações e colaborações entre o Estado e a Igreja Católica e, mais tarde, outras instituições religiosas. Além disso, é necessário frisar que o catolicismo juntamente com elementos de crenças ameríndias e africanas passaram a ser entendidos como instituição cultural. Nesse sentido, pesquisadores como Roberto da Matta (1987) chegaram a afirmar que na sociedade brasileira seria característico “ficar no meio, descobrir a mediação e estabelecer a gradação, incluir (jamais excluir)”. Gilberto Freyre (1933), Sérgio Buarque de Holanda (1936), e Darcy Ribeiro (1995) ficaram conhecidos por suas interpretações da sociedade brasileira na qual

termos que ressaltavam a capacidade de adequar diferenças foram cristalizados no imaginário social do país. Patrícia Birman e Marcia Leite (2000) argumentam que essa mistura foi entendida por longo tempo como uma certa cordialidade, uma forma de tolerância religiosa, que possibilitava o sincretismo sem conflito. Campos (2008) afirmou que a relação entre uma matriz sincrética católica e uma cultura brasileira se tornou uma ideia cristalizada nas ciências sociais. Essa autora, juntamente com Mariz (Mariz & Campos, 2011), frisa que todas essas interpretações foram feitas em contraste com outras sociedades, e não pensando o quadro brasileiro em seus próprios termos. Essa metodologia, teria obscurecido os conflitos e silenciamentos presentes em nossa sociedade desde então. Nesse contexto, onde sincretismos foram evidenciados e choques ocultados, o Brasil foi entendido como o país mais católico do mundo até os anos 1990 – por possuir até aquele momento o maior número absoluto de católicos no mundo. (Birman & Leite, 2000; Campos, 2008).

No período colonial, a chegada oficial de outra e qualquer religião que não a católica, como judeus ou protestantes, foi conturbada. Tendo o catolicismo enquanto religião oficial, outras práticas eram proibidas. Mesmo assim, é possível encontrar o relato de cultos que ocorreram no território brasileiro ainda no século XVI. A invasão dos franceses ao que se tornaria parte do estado do Rio de Janeiro, e a dos holandeses ao território que hoje é Pernambuco trouxe práticas específicas a essas localidades. Ambos os invasores chegaram com crenças calvinistas, e a colônia holandesa ficou particularmente conhecida pela sua liberdade de culto, que possibilitou a fundação da primeira sinagoga das américas em Recife. No resto do país é conhecida a história de judeus que se tornam cristãos novos, e dos escravos africanos que redesenhavam suas crenças para se assimilar ao catolicismo – ambos temendo a perseguição as suas religiões. (Fausto, 1995; Leonárd, 2002)

No caso do protestantismo é só com a chegada da família real que é possível ver alguns acenos de permissão a sua entrada oficial todo o Brasil. A Aliança e Amizade de Comércio e Migração estabelecida por D. João VI com a Inglaterra em 1810, entre outras muitas questões, estabelece a liberdade de culto para os ingleses no país, que tiveram o seu primeiro local de culto construído no Rio de Janeiro em 1820. Na mesma época, em 1824 começam a chegar os migrantes luteranos de origem alemã. Esse é um período no qual o protestantismo que chega no Brasil está circunscrito aos imigrantes que o trazem. Apesar da liberdade de consciência e de culto que eles passaram a usufruir, era necessário se comprometer a não construir locais de culto que se assemelhassem a templos - eles deveriam ter características residenciais - e aceitar as restrições oficiais no que tangia ao proselitismo. (Fausto, 1995; Campos, 2004)

Em 1858 o primeiro brasileiro convertido ao protestantismo é batizado no que mais tarde seria chamado de Igreja Evangélica Fluminense. Essa história começa anos antes quando um médico escocês, Dr. Kalley, vê a necessidade de se mudar para a Ilha da Madeira por problemas de saúde da sua esposa. Durante seu período nesse local ele inicia seu trabalho de proselitismo e atendimento médico a população. Contudo, passados alguns anos ele é perseguido pela divulgação de suas ideias não católicas. Com isso, ele se muda, juntamente com algumas centenas de convertidos, para os Estados Unidos. Passados alguns anos, ele se muda para o Brasil, com o intuito de fazer o mesmo trabalho que realizou na Ilha da Madeira - mas dessa vez com muito mais cautela para evitar um fim similar. Alugando uma casa de verão em Petrópolis, Dr. Kalley não apenas se tornou vizinho de D. Pedro II, mas, como homem de estudo e viagens, conquistou a simpatia do imperador que o fazia amigáveis visitas, interessado principalmente em seus relatos de viagens a lugares como a “Terra Santa”. Foi nesse quadro que sua pequena congregação, que contava naquele momento com apenas 14 integrantes, batizou o primeiro brasileiro protestante, e por isso

é entendida por historiadores como a primeira igreja protestante brasileira. Os anos seguintes - não sem distúrbios, com manifestações do clero e da população católica -, viram a necessidade da regulação civil de atividades realizadas por igrejas protestantes, como o casamento. Esses fatos levam outros missionários a se sentirem mais à vontade para realizar seu trabalho proselitista no Brasil (Leonárd, 2002).

Até aqui, claramente, temos falado sobre os primeiros herdeiros da reforma. Luteranos, Anglicanos, Calvinistas, e mesmo Presbiterianos e Batistas. Igrejas essas que muitas vezes continuam a possuir ligações com suas matrizes de origem, o que leva autores como Mendonça (2005) a dizer que, no que tange ao protestantismo histórico, não existe protestantismo brasileiro, mas apenas protestantismo no Brasil. Apesar disso, o desenvolvimento histórico do Brasil e dessas igrejas em nosso país, talvez explique algumas de suas especificidades e diferenças da atuação dessas congregações no Brasil da que ocorre em outros países.

No começo do século XX, após o estabelecimento dessas igrejas no país, elas começaram a se organizar em um movimento que acreditava na união dos cristãos - não católicos -, latino-americanos, criando entidades como a Confederação Evangélica. Entre as diversas propostas unionistas que surgiram na época havia a ideia de um material educacional único – que chegou a ser realidade com a iniciativa de publicar materiais como hinários, revistas de escola dominical entre outros em português – e a ideia de uma igreja protestante unificada, criticando o modelo congregacional norte-americano que havia se instalado no país. Apesar da ideia de uma igreja única não ter vingado, essa união rendeu frutos como a conquista de direitos civis e *tours* de pregadores por diferentes igrejas (Campos, 2004).

É importante lembrar que no tange a história mundial estamos nos referindo ao período entre guerras e ao da segunda grande guerra. No Brasil essa foi a época na qual se destacou o

governo Vargas. O início do governo de Getúlio Vargas teve forte ligação com a Igreja Católica. A inauguração do Cristo Redentor com ampla presença de integrantes do governo, incluindo o próprio presidente, é um dos maiores símbolos dessa aliança, e o ensino religioso obrigatório nas escolas uma das maiores conquistas da Igreja. Anos mais à frente, ainda sob o comando de Vargas o ensino religioso tornou-se facultativo. Esse governo, especialmente durante o Estado Novo, é conhecido pela ampliação das leis trabalhistas, e pela divulgação da imagem de seu líder como garantidor do bem estar da população. O governo Vargas foi marcadamente autoritário e centralizador e, apesar da instalação de garantias sociais e legais para o trabalhadores, os direitos políticos e de manifestação foram cerceados (Fausto, 2007).

O governo Vargas também encontrou apoio entre lideranças protestantes. Através do periódico “O Jornal Batista”, editado no Brasil desde 1901, Leandro Seawright (2020) pôde investigar como se deu essa aliança. Apesar de declaradamente liberais e a favor de um pietismo que afastasse a igreja da política, em setembro de 1937 o jornal convocou seus leitores a um dia de oração pela pátria para que o país “fugisse dos extremismos”. Com a divulgação do “Plano Cohen”, em seguida, os pedidos de oração “contra o comunismo” se intensificaram e as estratégias utilizadas por Getúlio Vargas para se manter no poder foram lidas sob a ótica de resposta divina. A partir daí, Seawright (2020) afirma, o apoio ao secularismo e as liberdades individuais, característica dessa publicação, foram substituídas pelo apoio ao autoritarismo que contivesse o comunismo. Após a declaração do Estado de Guerra, a Confederação Evangélica do Brasil enviou um memorial ao presidente Getúlio Vargas, que na prática demonstrava seu apoio. Esse apoio não era necessariamente homogêneo, mas divergências ao governo foram silenciadas de comunicações oficiais como O Jornal Batista.

Para compreender o desenrolar do protestantismo no Brasil descrito até agora, é também preciso pensar o contexto mais amplo no qual ele se inseria. Junto com os movimentos iluminista, empirista e racionalista dos séculos XVII e XVIII, também começou a surgir uma visão teológica liberal. Em consonância com tal origem, ela se desenvolveu através do que foi chamado de método histórico-crítico. Esse seria a utilização de conhecimentos históricos, literários e linguísticos para a interpretação dos textos bíblicos. Um exemplo dessa leitura é a sua percepção dos milagres descritos na Bíblia como vindos da “mentalidade mágica e supersticiosa” dos primeiros discípulos. Essas ideias relativistas geraram debates e controvérsias em diferentes igrejas, levando tanto a reações de oposição quanto de desenvolvimento dessas ideias (Ribeiro, 2020).

Nesse sentido, Walter Rauschenbusch, pastor batista, publicou em 1917, nos EUA, o livro “Uma Teologia para o Evangelho Social”. Evangelho Social está em conexão com a teologia liberal e seu método histórico-crítico. Enquanto professor seminarista, Rauschenbusch (2019) criticava as injustiças sociais capitalistas e o ensino teológico que se isentava do seu combate. Para ele não haveria ordem social sem a participação de atores ligados ao evangelho, esses por outro lado atuariam através de uma experiência religiosa não regulada pela instituição eclesial. Essa, no entanto, enquanto igreja, também deveria atuar se opondo ao pecado, que para ele seria a oposição a justiça. Assim, em sua ideia de Evangelho Social o envolvimento da igreja com a sociedade estaria em um engajamento social. (Rauschenbusch 2019; Ribeiro, 2020; Rodrigues, 2019). Segundo Ribeiro (2020), o Evangelho Social, não apenas precederia, como também influenciaria e ajudaria a estabelecer as bases teológicas do movimento ecumênico moderno.

O ecumenismo moderno tem como base principalmente a fundação, e os movimentos que precederam, o Conselho Mundial de Igrejas (CMI)²⁸. Isso porque o CMI foi criado oficialmente em 23 de Agosto de 1948, em Amsterdã, mas era um projeto que se discutia já há três décadas. Ele foi proposto pelo bispo luterano sueco Nathan Soderbelom após a experiência da primeira guerra mundial, ele acreditava na necessidade de um espaço no qual diferentes igrejas pudessem encontrar-se e desenvolver modos conjuntos de testemunhar seus valores, principalmente na promoção da paz (Marques & Burigana, 2018). Na declaração do seu comitê central, em ocasião da reunião em Toronto de 1950, o CMI não é uma super-igreja, não se baseia em qualquer noção específica de igreja, e seus membros não devem renunciar sua própria concepção de igreja. Em sua reunião em Nova Délhi, em 1961, o texto base que define a o CMI foi redigido afirmando este ser “uma comunhão de Igrejas que aceitam o Senhor Jesus Cristo como Deus e Salvador, segundo as Escrituras, e que, portanto, se empenham em responder conjuntamente à sua vocação comum, para a glória do Deus único, Pai, Filho e Espírito Santo.” Apesar da Igreja Católica não ser membro do CMI, ela o integra enquanto colaboradora, participando de grupos como o Grupo Misto de Trabalho e a Comissão de Fé e Ordem²⁹ (von Sinner, 2006).

Se opondo a teologia liberal, entre outras correntes, aparece o fundamentalismo. Já no fim do século 19 cristãos conservadores estadunidenses se reúnem em torno da necessidade de uma resposta as leituras da Bíblia feitas pelas teologias liberais. Em 1895 eles se reúnem na cidade de

²⁸ O Conselho Mundial de Igrejas atualmente possui 342 igrejas membros. Dentre essas, 5 são brasileiras: Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, Igreja Metodista no Brasil, Igreja Presbiteriana Unida do Brasil, Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, e Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil.

²⁹ A comissão Fé e Ordem já existia antes da criação do CMI enquanto Movimento Fé e Ordem. Sua reunião fundadora aconteceu em 1910 e esteve entre os primeiros esforços de institucionalizar o movimento ecumênico moderno. Seu objetivo, desde sua fundação enquanto movimento é o estudo de questões teológicas para superar as divisões entre igrejas. Outro movimento importante, fundado na mesma época, foi o Movimento Vida e Trabalho, que por sua vez se concentrava em atividades práticas das igrejas para possibilitar maior harmonia entre elas. Foi a união desse dois movimentos que possibilitou a criação do CMI. (<https://www.oikoumene.org/resources/documents/what-is-faith-and-order-gunther-gassmann>; <https://www.britannica.com/topic/World-Council-of-Churches#ref252153>)

Niágara para discutir e desenvolver o documento que seria mais tarde compreendido como a certidão de nascimento do fundamentalismo. Seu resumo declara: “a) a absoluta *inerrância* do texto sagrado; b) a reafirmação da divindade de Cristo; c) o fato de que Cristo nasceu de uma virgem; d) a redenção universal garantida pela morte e ressurreição de Cristo; e) a ressurreição da carne e a certeza da segunda vinda de Cristo”. Essa não foi a única reunião na qual essas ideias foram discutidas e divulgadas, e, entre o fim do século XIX e início do século XX diferentes conferências e encontros aconteciam nos Estados Unidos sobre o tema. Na década de 1910, a coletânea “The Fundamentals” foi publicada e distribuída gratuitamente de modo amplo e esse movimento começou a ser chamado de fundamentalista a partir do título dessa obra. Ela é constituída por doze volumes, que foram publicados entre 1910 e 1915. Assim, o movimento fundamentalista, inicialmente, é uma coalisão de diversos e distintos grupos cristãos conservadores, que desconhecem a teologia liberal enquanto verdadeiramente cristã, e se comprometem em espalhar aquela que seria a única verdade bíblica. Nesse sentido, ele também se opõe, a teorias e ideias científicas que refutem a literalidade bíblica que acreditam. O evolucionismo é um dos principais exemplos, e não porque Darwin tenha diretamente negado as escrituras, mas porque sua ideia de que as espécies teriam evoluído durante milhares de anos seria contrária as palavras bíblicas de que o mundo teria sido criado em sete dias (Campos, 2013).

Cristãos conservadores e fundamentalistas continuaram a ver crescendo outros movimentos os quais consideram heréticos e socialistas, e a ver a necessidade de se organizar contra eles. Especificamente em oposição ao CMI (Conselho Mundial de Igrejas), foi organizada posteriormente, no mesmo ano, e na mesma cidade, a primeira reunião do Conselho Internacional de Igrejas Cristãs, o ICCC (do inglês *International Council of Christian Churches*). Eles afirmam que sua primeira reunião aconteceu quando seu “pais peregrinos se reuniram para orar antes de

irem para o ‘novo mundo’”. A oposição feita pelo ICCC ao CMI não é velada. Ainda hoje seu website declara que sua criação se deu com a necessidade de “combater a apostasia” do CMI e de “igrejas apostatas” que estariam “usurpando” os poderes das “igrejas verdadeiras”³⁰. Como afirma Burity (2011), o ICCC é abertamente contra o ecumenismo, o comunismo e qualquer ação social por parte da igreja, acreditando que sua única atuação deveria ser missionária. É com essa conjuntura formada, e em constante desenvolvimento, que quero voltar ao que acontecia no Brasil de então.

O Brasil a partir da década de 1950 vê o crescimento de uma preocupação política e social entre a juventude protestante. Esses jovens tiveram um acesso mais amplo as universidades e seminários, para se prepararem para assumir a liderança de suas igrejas. Eles passam a fazer parte de movimentos estudantis, e a demonstrar insatisfação contra os manuais utilizados nas faculdades de Teologia até então. No início dessa década, a União Cristã de Estudantes do Brasil (UECB), se filia a Federação Internacional de Estudantes, deixando clara sua preferência pelo ecumenismo. (Silva, 2017) Sobre essa geração Campos (2008) afirma que ela cresceu “num contexto histórico marcado pela realização do Concílio Vaticano II³¹, colidiu com o golpe militar de 1964 e o crescente endurecimento do regime” (Campos, 2008, p.112).

Outro importante evento católico da época que chamou atenção de jovens católicos e protestantes foi a Conferência do Episcopado Latino-americano em Medellín, Colômbia, em 1968. Essa conferência, junto com a publicação do livro “Teologia da Libertação” do padre Gustavo Gutierrez publicado em 1971 são considerados marcos fundamentais formais dessa teologia. No

³⁰ <https://iccc-churches.org/about/history/>

³¹ O concílio vaticano II se constituiu enquanto uma série de conferências que ocorreram entre 1962 e 1965 para discutir as posições da igreja católica em um novo momento histórico. Para mais sobre o tema ver Gaillardetz (ed.), 2020.

Brasil, esse é um período de contribuição entre protestantes e católicos progressistas, no qual o ecumenismo é entendido como algo a ser construído não apenas entre igrejas protestantes, e também inclui as relações com a Igreja Católica. Nesse sentido, em relação a teologia da libertação é importante destacar que protestantes – teólogos, pastores, e professores – foram essenciais em seu desenvolvimento, sendo Rubem Alves um dos autores de maior destaque nesse campo. Essa foi uma geração de religiosos, católicos e protestantes, que viu a opção pelos pobres como essencial em seu ministério. As práticas e discussões que levaram a formalização dessas ideias aconteceram a partir da observação do cotidiano daquele período, quando os países dessa região passavam por ditaduras opressivas, e os rápidos processos de urbanização tornavam clara a miséria das populações mais pobres³². Assim, padres e pastores discutiram e agiram a partir do que ficou conhecido como “ver-julgar-agir”. Ou seja, seria necessário avaliar o que acontecia na sociedade, refletir sobre suas práticas de exclusão, e agir ao lado daqueles mais fragilizados (Carvalhes & Py, 2017)

Dentro desse quadro, os jovens dessa geração debatiam a situação política, social, e econômica, e viam nela a fonte da miséria da população, e não a vontade de Deus, acreditando em sua própria responsabilidade na superação da crise daquele momento, e na necessidade da igreja se engajar no processo social. Suas discussões aconteciam através de sua própria produção de debates, conferências, congressos, jornais e revistas. Ainda assim, é importante lembrar que esses jovens e suas ideias e críticas não eram monolíticos. Era possível encontrar entre eles desde aqueles que acreditavam na necessidade da implantação do socialismo, até liberais democratas de centro.

³² No que tange aos jovens católicos preocupados com tais questões se destacou a Juventude Social Católica e o movimento Ação Popular. Esse último era um espaço no qual se encontravam não apenas estudantes, mas também trabalhadores e camponeses. Além disso, a Ação Popular também estava ligada ao movimento estudantil protestante. O catolicismo no Brasil teve um envolvimento político e social tão complexo quanto o que tenho discutido aqui em relação aos protestantes. Infelizmente por questão de espaço e escopo não poderei me aprofundar no assunto no momento.

Naquele quadro, no entanto, eles tinham em comum não serem compreendidos, e muitas vezes mal recebidos, pelas estruturas e pelos membros comuns de suas igrejas. Os movimentos e grupos mais progressistas, no entanto, encontram apoio institucional no CMI, e são diretamente influenciados pelo movimento ecumênico e por importantes teólogos da época. (Burity, 2011)

Nesse sentido uma importante figura que chega ao Brasil na época é Richard Shaull³³, que se destaca enquanto mentor de uma geração que ambicionava por uma teologia mais prática e ecumênica. Em suas diferentes passagens pela América Latina, Shaull se envolveu com movimentos estudantis, de trabalhadores e ecumênico, que influenciaram suas perspectivas teológicas e sua Teologia da Revolução. Ele acreditava que a “vocação cristã” deveria ser seguida através do estudo e da ação, entendendo os problemas do momento histórico, e se posicionando em relação a eles. Shaull também esteve entre as lideranças que criaram importantes organizações nessa época, como o ISAL e o Setor de Responsabilidade Social da Confederação Evangélica Brasileira (CEB). O ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina) foi a instituição que esteve à frente do movimento progressista cristão na América Latina. Ambos esses grupos foram apoiados pelo CMI (Burity, 2011; Huff Jr., 2012).

Organizações como o Setor de Responsabilidade Social da CEB, e a UECB foram de grande importância para os jovens dessa geração. Enquanto entidades interdenominacionais eles se constituíam como um espaço de encontro e discussão para uma juventude que nem sempre encontravam ambientes similares em suas próprias igrejas. Um das responsabilidades desse departamento foi a promoção de conferências voltadas para ação social protestante³⁴. A última e

³³ Shaull nasceu nos Estados Unidos e foi teólogo e missionário presbiteriano (Burity, 2011).

³⁴ Essas conferências tiveram como temas: “Estudos sobre a responsabilidade social da Igreja” (1955), “A Igreja e as rápidas transformações sociais” (1957), “A presença da Igreja na evolução da nacionalidade” (1960), “Cristo e o processo revolucionário” (1962). (Campos, 2008)

mais celebre dessas conferências aconteceu em 1962, conhecida como Conferência do Nordeste ela teve como tema “*Cristo e o processo revolucionário brasileiro*”. Nessa conferência além de pastores e protestantes leigos, cientistas sociais também foram convidados para fazer parte da discussão – Gilberto Freyre, Celso Furtado, Paul Singer, Juarez Rubens. Em sua análise dos anais dessa conferência, Joanildo Burity (2011) afirma que nela estiveram presentes, entre outros, batistas, congregacionais, presbiterianos, episcopais, luteranos, pentecostais, reformados, metodistas livres. Essa conferência foi considerada sem precedentes pelo seu caráter, conteúdo e amplitude. Como discute Burity (2011), mesmo antes do período militar junto com o processo de endurecimento político no Brasil, se vê a organização dos mais conservadores contra os diferentes grupos progressistas. Nesse período o Departamento de Ação Social foi extinto e nenhuma outra conferência foi organizada para dar continuidade àquela. (Burity, 2011; Silva, 2017).

As discordâncias entre conservadores e progressistas toma outras proporções com o golpe militar, e a caça a possíveis comunistas, inimigos, ou mesmo divergentes do governo, se instala na sociedade brasileira. Protestantes ecumênicos e progressistas passam a ser vistos com desconfiança dentro de suas igrejas, nas quais as alas conservadoras associam movimentos como o ecumenismo e Evangelho Social com comunismo. Mesmo aqueles que não se identificavam teoricamente com o materialismo histórico, e não se associaram com partidos ou organizações comunistas, foram taxados de comunistas e subversivos com a chegada do regime militar. Muitos protestantes históricos brasileiros, como presbiterianos e batistas, viam a si mesmos como herdeiros da tradição pietista americana, que em meio a uma série de conflitos, optou por se afastar de qualquer questão política e focar na salvação do indivíduo (Campos, 2004). Assim, eles advogavam sua neutralidade política e a opção de não se envolver com questões relacionadas a governo, colocando ênfase na ideia de que “*não há autoridade que não preceda de Deus*” (Romanos, 13:1). Porém, entre o

período de 1962 e 1986, esse argumento mostrou-se retórico, e essa pretensa neutralidade se transformou em apoio ao golpe militar e, mais tarde, em barganha por cargos públicos em troca de colaboração com o governo. Silva (2017) apontou como a Igreja Presbiteriana foi uma das mais envolvidas com o governo militar por conta das suas relações com a classe média e pelo seu prestígio em meio aos militares. O presbiteriano pernambucano Nehemias Gueiros foi o redator do Ato Institucional número 2, e seu irmão Eraldo Gueiros ocupou o cargo de governador desse estado no governo Médici (Silva, 2009).

Leonildo Silveira Campos (2004) analisou os jornais e escritos de igrejas protestantes históricas do período militar no Brasil para entender suas posições. Nos meses que antecederam o golpe, jornais ligados a igrejas evangélicas publicavam artigos denunciando as ameaças do comunismo, que poderia minar a liberdade de expressão e ameaçar a pregação do evangelho. No dia 15 de novembro de 1963, milhares de templos evangélicos ao redor do país se reuniram em um dia de oração para que Deus salvasse o Brasil do perigo comunista. Após o golpe, um novo dia de oração foi realizado, dessa vez para agradecer a Deus por ter ouvido as preces anteriores.

As próprias instituições protestantes faziam parte de suas preocupações anticomunistas. Em janeiro de 1954, a Primeira Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo tornou pública uma monção na qual acusava a Escola de Teologia de São Paulo de ser um “foco de influência marxista” e que, por isso seria necessário a tomada de medidas enérgicas para que sua “escola de profetas” não fosse contaminada “pelo veneno satânico da doutrina marxista”. Com a instauração do governo militar também se viu uma reação mais direta contra alas mais progressistas dessas instituições, e diversos professores foram afastados delas. No dia do golpe, em seu programa na Rádio Clube Pernambuco, o Reverendo presbiteriano Israel Gueiros agradeceu a Deus pela ação dos militares, e “denunciou” o que ele entendia como atuação marxista do também Reverendo

presbiteriano e professor João Dias de Araújo, afirmando que esse ministrava uma cátedra de teologia marxista no Seminário Presbiteriano do Norte. Essas denúncias tornaram o Reverendo João Dias de Araújo alvo do DEOPS³⁵. O mesmo Reverendo Israel Gueiros liderou um culto em ação de graças pela atuação das forças armadas. Mais tarde, nos anos 1970, a Igreja Batista São promoveu um culto com propósito similar, especificamente pelo “milagre de Deus ter preservado o país do comunismo”. (Silva, 2017, p. 141)

O apoio formal mais direto de evangélicos ao golpe militar foi feito através de uma carta da Confederação Evangélica do Brasil destinada ao “*Exmo. Sr. Marechal Humberto de Alencar Castelo Branco*”, expressando seu apoio ao novo regime e congratulando pelo afastamento da ameaça comunista no país. Campos destaca, que nos anos seguintes, muitos evangélicos empregados pelo governo militar viam sua obediência ao regime como virtude eclesial. Nesse clima, pastores passaram a denunciar membros da sua igreja por atividades comunistas, e a juventude progressista protestante foi esvaziada dessas instituições. Nesse sentido, Campos (2004) chega a chamar os evangélicos que continuaram atuando contra o regime, e que demonstraram sua preferência a uma identificação com os pobres, de evangélicos da diáspora. (Campos, 2004)

Essas relações se estabeleceram de modo muito mais profundo do que o apoio dado por igrejas protestantes ao Estado Novo que apresentei acima. Entendendo o governo militar como “o milagre que preservou o Brasil do comunismo”, o apoio a este era também entendido como uma obrigação para com Deus. Assim, denúncias eram feitas por pastores contra outros líderes ou membros por subversão ou associação com o comunismo. Essas delações resultavam muitas vezes em prisões, tortura e mortes. A título de exemplo, um dos casos relatados pelo relatório da

³⁵ Departamento de Ordem Política e Social, que tinha como função a manutenção da ordem militar no país.

Comissão da Verdade é o de Anivaldo Padilha, estudante universitário que atuava enquanto editor da revista da Federação da Juventude Metodista. Anivaldo era membro da Igreja Metodista no bairro da Luz, em São Paulo, e fazia parte da juventude metodista e do movimento ecumênico. Ele foi preso em fevereiro de 1970 pela operação Bandeirantes, meses após o pastor metodista José Sucasas Jr. e o bispo metodista Isaías Sucasas terem fornecido ao DOPS um número do jornal editado por Padilha que continha artigos com críticas a direção da igreja e ao governo. Os irmãos e líderes metodistas estavam registrados oficialmente como delatores no DOPS. Eles levaram o jornal ao órgão junto com a denúncia da atuação de jovens da igreja metodista para “*subverter e doutrinar para a esquerda*”. Anivaldo Padilha foi torturado por 20 dias seguidos mesmo antes de qualquer registro formal de sua condição de prisioneiro. (CNV, 2014)

O caso de Padilha não é único, outros jovens metodistas foram presos em dias subsequentes a partir da mesma delação feita contra ele, e outros conseguiram escapar. Jovens de outras igrejas protestantes também passaram por denúncias similares que levaram ou a sua prisão ou ao seu exílio do país. A simples associação com instituições como o CMI, o ISAL, ou a CEB, ou menos do que isso, eram suficientes para causar desconfiança. A CEB³⁶, logo após o golpe, foi invadida por militares que levaram todos os seus documentos. Leonildo Silveira Campos foi preso após uma carta sua na qual apenas afirmava ser seminarista e participar de passeatas ser interceptada pelo governo (CNV, 2014). Isso significa que o golpe militar, não apenas afastou ideias progressistas do espaço público mais amplo no Brasil, o mesmo ocorreu dentro dessas igrejas. Nelas, a aliança das alas mais conservadoras com o governo levou ao silenciamento ou afastamento de muitos de seus integrantes e líderes progressistas, com o perigo de denúncias a aqueles que permaneciam nas

³⁶ CEB: Confederação Evangélica Brasileira. Não confundir com a Confederação Evangélica do Brasil, entidade que apoiou o golpe militar, como vimos acima.

instituições e não abandonavam suas atuações ou críticas sociais. Entre os casos mais conhecidos está o de Rubem Alves, que deixou o país após sofrer ameaças e rompeu com a igreja na qual começou sua carreira enquanto pastor, a Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) (Campos, 2008).

Isso não quer dizer, no entanto, que tenha havido a extinção desses indivíduos e suas ideias. Realinhamentos ocorreram e, mesmo sob diversas ameaças, diversos trabalhos continuaram a acontecer. Presbiterianos a favor do ecumenismo, do compromisso social, e do ministério feminino e contrários ao apoio dado ao Governo Militar, que podia ser encontrado no Supremo Concílio, decidiram romper com a IPB e fundaram a FENIP (Federação Nacional de Igrejas Presbiterianas). O Conselho Mundial de Igrejas, durante todo esse período, financiou e apoiou diversos grupos ecumênicos e progressistas no Brasil, inclusive auxiliando brasileiros que tiveram que procurar o exílio – sendo um dos casos mais famosos o de Paulo Freire, que encontrou no Conselho a oportunidade de expandir muitos de seus estudos. Na década de 1970 foi criada a CESE, Coordenadoria Ecumênica de Serviço, que tinha como objetivo ajudar a fortalecer organizações da sociedade civil engajadas em mudanças política, econômicas, e sociais. Luteranos, metodistas, e presbiterianos foram responsáveis pela sua fundação, e estavam em constante diálogo com a organização católica Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), especialmente com o cardeal católico Dom Evaristo Arns. Com o apoio do CMI, a CESE esteve à frente da reivindicação por direitos humanos na época. Junto com o Projeto Brasil Nunca Mais, também foi apoiado e financiado pelo CMI, essas organizações participaram ativamente do processo de redemocratização do país. (Silva, 2017)

O Reverendo Jaime Wright e Dom Paulo Evaristo Arns estiveram à frente desse projeto. Centenas de páginas sobre atuações contrárias aos direitos humanos foram registradas e levadas para fora do país para garantir sua segurança. Mais tarde ele culminaria no livro intitulado “Brasil:

Nunca Mais”, um dos retratos mais detalhados da história de diversos presos políticos no país. Junto com o bispo católico D. Evaristo Arns, e o Rabino Henry Sobel, o Reverendo Jaime Wright também esteve envolvido com um dos grandes atos de religiosos contra a ditadura, o culto ecumênico³⁷ pela morte de Vladimir Herzog³⁸ em 1975. Esse evento ocorreu na Catedral da Sé em São Paulo e reuniu mais de 8 mil pessoas (CNV, 2014; Brito, 2013; Sydow & Ferri, 1999).

A história do protestantismo histórico no Brasil demonstra o fortalecimento de correntes que se tornam hegemônicas através de suas alianças com o governo. As igrejas que discutimos até aqui ainda possuem seus ramos progressistas, mas, como sugerido por Campos (2004), encontram dificuldades na sua vocalização dentro de ramos mais hegemônicos. Em outras realidades é possível ver o protestantismo histórico apresentar atuação social ampla, advogando direitos dos homossexuais e das mulheres, ordenando mulheres enquanto líderes, e se dedicando a crítica social. No Canadá, por exemplo, sua maior igreja protestante, a Igreja Unida Canadense (união entre as igrejas presbiteriana, metodista, congregacional do Canadá, e o Conselho Geral de Igrejas Locais) afirma “acolher enquanto membro ou para o ministério pessoas de todas as orientações sexuais e identidade de gênero”³⁹. No Brasil esse tipo de atuação é encontrado em igrejas como a Igreja Presbiteriana Unida⁴⁰, Igreja Presbiteriana Independente no Brasil⁴¹, ou a Igreja Episcopal

³⁷ <https://sao-paulo.estadao.com.br/noticias/geral,missa-em-homenagem-a-vladimir-herzog-na-catedral-da-se,1624022>

<https://veja.abril.com.br/brasil/homenagem-de-dom-paulo-a-herzog-foi-o-maior-ato-contra-a-ditadura/#:~:text=O%20culto%2C%20que%20reuniu%208.000,%C3%A0%20ditadura%20militar%2C%20desde%201964.&text=Herzog%20foi%20preso%20pelos%20militares,onde%20foi%20torturado%20e%20morto.https://vladimirherzog.org/casoherzog/>

³⁸ No dia 25 de outubro de 1975, o jornalista Vladimir Herzog comparece ao DOI-CODI após ser convocado a prestar esclarecimentos sobre sua possível articulação com o Partido Comunista Brasileiro (PCB). Ele foi detido sem ordem judicial, torturado e morto. Porém a versão oficial do exército declara a causa da sua morte enquanto suicídio. (Fonte: <https://vladimirherzog.org/casoherzog/>)

³⁹ <https://united-church.ca/community-and-faith/being-community/gender-sexuality-and-orientation>

⁴⁰ <http://ipu.org.br/>

⁴¹ <https://ipib.org/>

Anglicana no Brasil⁴². Instituições de maior expressão numérica como a Igreja Presbiteriana no Brasil⁴³, ou a Convenção Batista Brasileira⁴⁴ se afastam oficialmente dessas pautas. A ligação entre governo e discurso evangélico dominante no Brasil vai continuar aparecendo ao longo do capítulo, no qual ficará cada vez mais claro que é difícil encontrar relações de causa e consequência entre religião conservadora e política conservadora, pois elas aparecem intensamente imbricadas para que seja possível entendê-las nesses termos.

Os Pentecostais

Durante século XX o protestantismo também viu despontar outro cenário, que se mostrou importante mais tarde no posicionamento desse grupo dentro da sociedade brasileira, o crescimento de pentecostalismo carismático. O pentecostalismo, especificamente, chega ao Brasil no começo da década de 1910 com a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã. A Assembleia de Deus chega ao Brasil através de missionários de origem sueca que tinham aderido ao pentecostalismo nos Estados Unidos. Considerado berço desse movimento, foi nesse país, no estado da Califórnia, onde ocorreram em 1906 os eventos que foram chamados de reavivamento da rua Azusa, considerados o início do pentecostalismo. O foco no recebimento dos dons do espírito santo torna-se marca distintiva do pentecostalismo.

Contudo, mesmo essa história sendo majoritária e repetida inúmeras vezes, ela não é única. Líderes religiosos em inúmeros lugares como Austrália, Suécia e África do Sul também teriam

⁴² <https://www.ieab.org.br/>

⁴³ <https://ipb.org.br/>

⁴⁴ No Brasil, além da Convenção Batista Brasileira, também existem a Convenção Batista Nacional, e a Convenção das Igrejas Batistas Independentes. As três instituições são ligadas à Aliança Batista Mundial. Essa, por sua vez aceita e promove o ministério feminino desde 1988. A CBB contudo, em resolução de 2017 foi contrária a aceitação do ministério feminino entre suas associadas. A CBB também desfilou a Igreja Batista do Pinheiro, de Alagoas, após essa passar a aceitar pessoas em relacionamento homoafetivos como membros plenos da Congregação.

sido responsáveis pelo início do pentecostalismo e suas práticas. Muitos deles aconteciam simultaneamente, dificultando a possibilidade de uma linha do tempo de seus acontecimentos. Isso não quer dizer, todavia, que as práticas e crenças de todos esses “reavivamentos” tenham sido as mesmas, e que esses grupos e pioneiros tenham reconhecidos entre si pares de uma mesma prática. Alguns exemplos deixam isso claro.

Na Austrália, muitos pioneiros pentecostais apontam em sua linhagem o australiano John Alexander Dowie que iniciou seu ministério nesse país em 1875. Depois ele mudou-se para Illinois, sendo seguido por muitos de seus conterrâneos, e fundou a “*Zion City*” – uma cidade planejada e administrada teocraticamente. Enquanto ele saía do país, muito acontecia na Austrália em termos de desenvolvimento do pentecostalismo, e estudiosos do assunto apontam que tal ocorreu em termos locais, e não importado de outros países (Chant, 1999). Na Etiópia, por exemplo, o pentecostalismo chega na década de 1950 através de missionários Finlandeses e Suecos. Esses que foram eles mesmos pioneiros em reavivamentos pentecostais e possuem relatos de acontecimentos semelhantes também no início do século XX. Na Coreia, a primeira missionária pentecostal chega em 1927, contudo estudiosos apontam que o primeiro revivalismo pentecostal aconteceu nesse país em 1907, o revivalismo Pyongyang (Ma, 2014). De modo mais amplo, numa lacuna de tempo semelhante a de Azusa Street, “revivalismos” aconteciam em Gales já em 1904, no norte da Índia em 1905, em Toronto no Canadá em 1907, e em Valparaíso no Chile em 1909. (Robeck, 2014)

O pentecostalismo no Brasil, apesar de chegar através de missionários de outros países, também testemunha essa diversidade. Um dos movimentos pioneiros do pentecostalismo no Brasil foi o dos suecos que foram direto para o Sul do Brasil. Em 1912 Erik Jansson é enviado para onde hoje é o estado do Rio Grande do Sul e instala a Igreja Batista Sueca. O missionário foi enviado

pelo movimento pentecostal sueco que ocorreu em 1907, dentro da chamada missão de Örebro, que por sua vez havia sido instalada em 1892. (Valério, 2020)

É verdade que Gunnar Vingren, Luigi Francescon, e Aimee MacPherson, missionários pioneiros, vieram ao Brasil através dos EUA, onde obtiveram ensinamentos similares. Mas suas histórias possuem trajetórias distintas que também influenciaram sua evangelização. Além disso, sua linhagem não é a dos reavivamentos de Azusa Street, mas passa pela historiografia concorrente de William Durham. Daniel Berg e Gunnar Vingren, os missionários suecos que trazem a Assembleia de Deus para o Brasil, chegam em Belém, no Pará, em 1910. Eles vem ao Brasil após terem passado pelos Estados Unidos, depois de terem visto reavivamentos que aconteceram na própria Suécia. Inicialmente eles começam a frequentar uma Igreja Batista local e a divulgar entre os fiéis o que tinham aprendido. Somente em 1914 o primeiro templo intitulado Assembleia de Deus é construído. A partir daí os missionários passam a viajar pelo país, levando a igreja para outras partes do Brasil. Em 1924 o trabalho missionário de Gunnar Vingren é transferido para o Rio de Janeiro, levando ao crescimento dessa denominação na capital do país.

Distintamente, a Congregação Cristã é fundada no Brasil dentro de uma comunidade específica, os migrantes italianos. Isso por que ela é criada a partir da vinda ao país do missionário ítalo-americano Luigi Francescon que traz as crenças formadas pela sua comunidade italiana nos EUA, e deixa entre aqueles que batiza bíblia e hinários, com músicas e textos em italiano. A Congregação Cristã não pratica o proselitismo religioso, não obriga o pagamento do dízimo, e não permite que seu clero se candidate a nenhum cargo político, ou que membros usem o nome da igreja caso o façam. Além disso, o clero da igreja não é remunerado, e em seu site afirma que “*O exercente de qualquer cargo espiritual ou de administração deverá manter-se através de seu*

trabalho ou meios próprios”.⁴⁵ A Congregação Cristã é atualmente uma das maiores igrejas pentecostais no Brasil em números de integrantes. Segundo o Censo (2010), essa igreja teria 2,3 milhões de membros. Assim, ela perde apenas para as Assembleias de Deus, que com seus diferentes ministérios e congregações soma mais de 12 milhões de membros. O impressionante do caso da Congregação Cristã, mais do que o seu próprio número, está no fato de ele ter sido alcançado por uma igreja que afirma não praticar o proselitismo. A título de comparação eu os relembro que a IURD, no mesmo Censo (2010), registrou 1,9 milhões de membros (Censo, 2010).

Desde a fundação dessas igrejas até a década de 1950, o chamado pentecostalismo clássico é o que se espalha pelo país, sendo difundido por todo o território nacional. Essas igrejas chamavam a atenção pelo seu comportamento sectário e ascético. Suas principais características doutrinárias eram a crença na volta iminente de Cristo, no batismo pelo Espírito Santo com ênfase no dom de línguas, e o ascetismo. O perfil sócio econômico nesse período era de pessoas pobres com baixa escolaridade.

A segunda onda começa no início dos anos 1950 com a chegada do Evangelho Quadrangular. Com o seu braço missionário, a Cruzada Nacional de Evangelização, essa igreja levou sua mensagem pelo país através de tendas itinerantes. Além disso, também se utilizavam de praças públicas, estádios de futebol, teatros e até mesmo de programas de rádio. Sua mensagem era centrada na cura divina, os levando muitas vezes a serem acusados de charlatanismo e curandeirismo.

O desenvolvimento do pentecostalismo não esteve alheio aos acontecimentos políticos do país com os quais conviveram historicamente. Como vimos acima com Burity (2011) pentecostais

⁴⁵ <https://www.congregacaocristanobrasil.org.br/institucional>

estiveram presentes na Conferência do Nordeste. Na década de 1960, antes da restrição dos direitos políticos e de organização de partidos, o primeiro pastor pentecostal foi eleito para deputado federal. Durante a ditadura o pastor da Assembleia de Deus, José Fernandes, foi deputado federal pelo ARENA, partido do governo. Além disso, através das eleições indiretas da época, ele também foi prefeito de Manaus. Durante o mesmo período, no Maranhão o pentecostal da Assembleia de Deus Manuel da Conceição foi alvo da repressão pela sua liderança ao movimento camponês de Pindaré-Mirim. Durante uma reunião do sindicato em 1968, policiais chegaram ao local atirando, ferindo Manoel na perna. Preso e sem qualquer tratamento por seis dias, ele perdeu a perna que havia sido baleada. O governador do estado na época, José Sarney, o ofereceu recompensas financeiras para que ele não tornasse público entre aqueles com quem atuava o que tinha ocorrido com ele. Mesmo após ser inocentado pelo Tribunal de Justiça das acusações prestadas contra ele, Manoel da Conceição foi preso e torturado inúmeras vezes. O ano já era 1975 quando, através da intervenção do Papa Paulo VI, que enviou telegrama ao então presidente Geisel pedindo por sua vida, e com a ajuda da Anistia Internacional, ele conseguiu sair do país para o exílio e, só assim, não ser preso de modo ilegal novamente (CNV, 2014).

Nos anos 1970, com o governo Geisel (1974-1979), o país assiste a declaração de que se iniciaria o processo de reabertura democrática, que na verdade demoraria mais de uma década para ser concluído, com a nova constituição sendo publicada em 1988 e a primeira eleição direta para presidente da república ocorrendo no ano seguinte. Juntamente com a eleição para Assembleia Constituinte houve a possibilidade da ampliação de uma esfera pública – muitas vezes pensada em termos da proliferação de partidos políticos e movimentos sociais. Todavia também é importante destacar que essa é a conjuntura na qual acontece a chamada terceira onda do pentecostalismo

brasileiro, que também é chamada por muitos autores de neopentecostalismo⁴⁶. Os principais nomes dessa fase são igrejas inter-relacionadas em suas histórias e relações familiares, a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus. Se os protestantes históricos já tinham desenvolvido suas instituições quando a ditadura militar é instalada, e as diferentes ideias e posições dentro de algumas igrejas levaram a medidas importantes na definição do desenvolvimento de suas histórias dali adiante, o “neopentecostalismo” começa a aparecer no fim do período militar. É nesse novo contexto, de redemocratização, de uso do neoliberalismo como modo de gestão política e econômica dos governos subsequentes, e de multiplicação de associações e possibilidades, mas também de dúvidas, que essas igrejas fazem sentido. O “novo” momento sócio-político do Brasil representava a abertura de um espaço público que continha possibilidades antes restritas a seus cidadãos.

Nesse sentido, A Igreja Universal se mostrava enquanto uma igreja que tinha várias alternativas para a possibilidade de agrupamento e de forjamento do indivíduo. O visitante podia, e ainda pode, escolher entre os interesses que melhor lhe convém, escolher a reunião que o representa e se agrupar com pessoas que possuem interesses similares. Isso quer dizer que, atualmente, é possível ir a um templo da Igreja Universal nas segundas se você está especialmente preocupado com a área financeira da sua vida, nas terças se você procura a cura de uma doença, nas quintas se você está interessado em resolver questões da sua vida amorosa, nas sextas para a libertação de demônios e cura da depressão, e nos sábados para causas consideradas impossíveis. Todavia, isso não quer dizer que essa igreja esteja unicamente oferecendo “serviços mágicos”, e não possua nenhum interesse na formação de uma comunidade de salvação. Em todas essas reuniões pude ver os pastores lembrando aos membros e visitante da importância de ir à igreja nas

⁴⁶ Como discutimos anteriormente.

quartas e domingos, onde as reuniões estão diretamente ligadas a “busca pelo espírito santo” e ao seu “relacionamento íntimo com Deus”. Como no exemplo das palavras do pastor Marcos “*O mais importante é a sua salvação. Não adianta nada você ficar rico e não ter a sua salvação. Não deixe de vir na Igreja na quarta, não deixe de vir a igreja no Domingo.*”

Apesar da chamada constituição cidadã de 1988 ser largamente reconhecida por estabelecer direitos universais para a população que deveriam garantir sua segurança social, os governos que a seguem tem como foco a ideia de desenvolvimento econômico baseada na cartilha neoliberal⁴⁷ que inclui privatização de empresas públicas, diminuição da regulação do mercado e esvaziamento de movimentos trabalhistas. Se mesmo durante o período militar o governo substituiu a discussão sobre os direitos a terra pelos pequenos produtores rurais, e sobre os direitos a regulamentação do trabalho industrial pela ideia de que a ampliação de bens de consumo era o que na verdade deveria ser almejado, os governos que seguem a reabertura apresentaram contradições na relação entre consumo e exercício de cidadania, que parecem caracterizá-los.

A partir da constituição de 1988 a ideia do indivíduo enquanto cidadão que possui direitos políticos começou a se espalhar pelo país, principalmente pela pressão de grupos sociais. O Sistema Único de Saúde e campanhas como as do direito a vacinação possuem grande importância

⁴⁷ O neoliberalismo é uma teoria política criada logo após a segunda guerra mundial e tem como texto fundador “O caminho da servidão” de Frederick Hayek (1944). Hayek critica duramente qualquer intervencionismo e a produção do “bem estar social” por parte do Estado, e adverte que a social democracia moderada inglesa, mesmo tendo boas intenções estaria levando o país a uma “servidão moderna”, que seria o mesmo problema do Estado nazista alemão. Com a concretização do Estado de bem estar social em diversas partes da Europa, Hayek se junta a outros pesquisadores que compartilhavam suas ideias em encontros bianuais com o objetivo de preparar as bases para um capitalismo “sem regras” Esses pensadores incluíam Milton Friedman, Karl Popper, Lionel Robbins, Ludwig Von Mises, Walter Eucken, Walter Lippmann, Michael Polanyi, Salvador de Madariaga, e outros. Para eles, a desigualdade seria fundamental para o desenvolvimento do capitalismo e o “bem-estar” destruiria a liberdade dos cidadãos e a vitalidade da concorrência, o que colocaria a prosperidade de todos em perigo. As ideias neoliberais ganharam importância na efetiva administração dos Estados, com o surgimento da crise do modelo econômico pós-guerra no início da década de 1970. As propostas para superar a crise estaria na compreensão da estabilidade monetária como meta principal dos governos. Para isso seria necessário um Estado forte para acabar com o poder dos sindicatos, mas mínimo em intervenções econômicas, a contenção dos gastos com o bem-estar social, e a restauração da taxa “natural” de desemprego (Anderson, 1995).

nesse processo (Paim, 2013). Ao mesmo tempo, o individualismo e a meritocracia neoliberal também se instalaram profundamente durante os governos seguintes. Com o governo do Partido dos Trabalhadores, iniciado em 2003, essa contradição se aprofunda ainda mais. A partir do governo Lula ideias muito similares ao neoliberalismo foram instauradas economicamente sob o título de neodesenvolvimentismo. Isso quer dizer que os interesses do grande empresariado - como o acesso a grandes empréstimos vindos do governo, concessão de grandes contratos públicos, e também pouca regulação do mercado continuaram sendo satisfeitos.

O governo do PT é fortemente marcado pelo incentivo ao consumo individual e investimento em setores públicos e privados. Todavia, existem autores que criticam essa ideia de um governo caracterizado pelo foco no consumo, argumentando que o endividamento das famílias brasileiras não teria chegado nem próximo ao de outras partes do mundo. Nesse sentido, Sicsú (2019) defende que a principal característica, especialmente da era Lula, teria sido o investimento, que teria crescido de modo superior ao consumo. Já no campo social, através de seu contato direto com movimentos sociais, o governo do Partido dos Trabalhadores também tentou suprimir suas expressões mais contundentes em nome da governabilidade. Grandes greves contra reformas trabalhista e de aposentadoria não tiveram o apoio da CUT e não foram consideradas pelo governo. A principal demanda do MST por uma reforma agrária não foi realizada, e terras indígenas e quilombolas foram ameaçadas pela expansão da produção de energia hidroelétrica. Ao mesmo tempo, esses governos também foram responsáveis pela institucionalização de uma política de transferência de renda, pela diminuição da pobreza e da taxa de desemprego, pelo crescimento real do salário mínimo, pela ampliação ao acesso as universidades e da taxa de escolaridade, e pela criação de uma nova linha de crédito para a população, e de um amplo programa habitacional (Anderson, 1995; Anderson, 2009; Mello & Novais, 1998; Sicsú, 2019).

É importante deixar claro novamente que os dados expostos aqui não se pretendem compreensivos. Entendo que os governos do Partido dos Trabalhadores, da primeira eleição do presidente Lula até a saída da presidente Dilma Rousseff apresentam uma série de complexidades com as quais este capítulo e esta tese não conseguem lidar diretamente. Minha intenção primeira é trazer dados e contextualizações que possam ajudar a compreender as articulações e posicionamentos da Igreja Universal no campo político, e, nesse caso, tentar expor os enredamentos do projeto neoliberal no Brasil.

Assim, como no atual período democrático brasileiro, uma das principais percepções do pentecostalismo de igrejas como a IURD é a da pessoa como indivíduo que define sua própria vida meritocraticamente. Não estou argumentando que existe um resultado direto entre neoliberalismo ou capitalismo tardio e neopentecostalismo. Todavia, como veremos mais adiante, não é por que não se trata de um relacionamento de causa e efeito que não há um relacionamento. O pentecostalismo da IURD possui entre suas principais características a cura divina, libertação e prosperidade. A teologia da prosperidade tem centralmente a ideia de que Deus quer que você receba “bênçãos materiais” para ter uma vida confortável, mas que para isso é preciso que você se esforce não apenas no seu trabalho ou negócio, mas também no “plano espiritual”. No caso da Igreja Universal isso significa pagar o dízimo, participar das atividades da igreja, realizar sacrifícios, e desafiar Deus.

Como afirmado anteriormente, a Igreja Universal, junto com as igrejas neopentecostais, aparecem no período da redemocratização, quando havia uma profunda esperança da mudança das condições econômicas e de vida dos brasileiros. Pregando justamente que o cristão merece não estar em condição de pobreza e que se crer o suficiente conseguirá “bênçãos” materiais, essas igrejas combinavam com o espírito de mudança e ascensão da época. Nesse sentido, o lema “Pare

de Sofrer” da IURD parecia ser almejado amplamente naquele momento, para além daqueles que aderiram a ela.

Assim, essa igreja tenta ser conhecida pelo atendimento a todos, independentemente dos seus problemas, e de seus modos de vestir, com as portas abertas durante todo o dia. Esse é um aspecto importante, pois Edir Macedo e por R.R. Soares alegam que sua saída da Igreja Nova Vida teria sido pelo que eles chamaram de elitismo e falta de disposição com os menos afortunados dessa igreja.⁴⁸ Além disso, ao contrário das primeiras igrejas pentecostais, não existe um código de vestimenta, nem mesmo para os dias em que os fiéis vão a igreja⁴⁹. Aliás, o dia de ir à igreja pode ser qualquer dia da semana, pois todos os dias existem cultos, em múltiplos horários, com foco em um possível “problema espiritual”. Na sua teologia, qualquer problema pode ser resolvido através da guerra contra os espíritos malignos - seja ele financeiro, de saúde, amoroso ou familiar. Apesar disso, o seu foco ainda é o batismo com o espírito santo, pois seria o encontro do indivíduo com Deus que, além de guiar o fiel em todos esses campos de sua vida, possibilitaria sua entrada no céu.

Todavia, o pentecostalismo apenas chamou a atenção da sociedade mais ampla e dos pesquisadores mais tarde, com o crescimento do seu número de fiéis. Stoll (1990) apontou para o fato de que entre 1960 e 1985 o número de evangélicos foi multiplicado por um fator de 3.6 no Brasil. Se inicialmente, ainda durante o regime militar as tendas da Igreja do Evangelho

⁴⁸ É importante frisar aqui que isso é o que é alegado por esses dissidentes e não uma caracterização que faço da Igreja Nova Vida. A Igreja Nova Vida, como a maior parte das igrejas protestantes brasileiras, tem uma história muito mais ampla e complexa, e isso se reflete nos seus membros. Ela foi fundada pelo canadense Robert McAlister, que chegou ao Brasil em 1960. Inicialmente suas pregações aconteciam apenas pelo rádio, em seguida ele passou a pregar em um auditório alugado na Associação Brasileira de Imprensa no Rio de Janeiro, e só na década de 1970 igrejas próprias foram criadas não apenas no Rio de Janeiro, mais em outras parte do Brasil.

⁴⁹ Assim como na questão política, a IURD pôde ser ver livre para sua própria não definição dos códigos de vestimenta ao seu modo, depois de que os anos de discussões de jovens no interior de suas igrejas sobre o assunto tornaram essa uma questão mais flexível.

Quadrangular foram de grande importância para espalhar as ideias centrais pentecostais, o fim do século traz um crescimento ainda mais largo das igrejas que fazem parte da chamada terceira onda do pentecostalismo no Brasil.

Segundo os dados coletados no Censo 2010, 22,2% da população brasileira se declara evangélica. Entre os que se declaram evangélicos 60% afirmam serem pentecostais. Juntas, as Assembleias de Deus, a Congregação Cristã e a Igreja Universal do Reino de Deus, constituem 74% dos pentecostais no país. Esse grupo corresponde a 2/3 dos evangélicos em território nacional e 10,4% da população brasileira. Esses números deixam claro a magnitude da expansão do pentecostalismo no Brasil.

A IURD ao Lado da Política Brasileira

No fim dos anos 1980 as igrejas protestantes históricas tinham passado por todas as mudanças e controvérsias que discutimos até então e já podíamos ver as chamadas três ondas do pentecostalismo brasileiro. O período de reabertura pós-ditadura militar estava acontecendo e a possibilidade de diversificação de instituições com essa nova fase parecia uma realidade tangente para diversos setores da sociedade brasileira. A expansão da IURD está conectada a essas mudanças sociais e toda sua complexidade e paradoxos. É nesse período, ou seja, assim que se torna possível, que essa igreja incorre a sua primeira tentativa de representação política, e lança um candidato para a Assembleia Constituinte. As igrejas protestantes já tinham passado por toda a discussão sobre se o envolvimento com a política era apropriado ou não e diversos setores tinham encontrado diferentes respostas. A forte divisão entre fé e política no protestantismo, e todos os traumas causados por ela, são encontrados pela IURD posicionados em um passado, que ela pode

simultaneamente ignorar, mas também assumir como herança para começar sua participação política como algo que não seria inerentemente problemático.

Apesar de ser conhecida pela sua desenvoltura política, a IURD não foi a primeira igreja a lançar uma candidatura confessional, muito menos a estabelecer relações com a política institucional, como discutimos acima. Segundo Silva (2017), o Reverendo Guaraci Silveira foi eleito deputado da constituinte em 1933, e na década de 1940 também era possível encontrar presbiterianos e batistas em mandatos parlamentares. Nos anos 1950 o pastor batista Ebenezer Cavalcante e o pastor presbiteriano Basílio Catalá são eleitos como deputados estaduais na Bahia pela UDN, advogando um anticomunismo e americanismo comum a esse partido na época. Entre os pentecostais, a igreja O Brasil para Cristo elegeu dois deputados, um federal e um estadual, na década de 1960. Com o período da ditadura militar, a possibilidade de decidir candidatos livremente foi suprimida, e os pentecostais que ocupam cargos políticos o fazem com o apoio dos militares. Assim, as eleições de 1986 também significaram para as igrejas pentecostais uma nova fase em sua relação com a política partidária. Durante esse novo período vimos crescer a participação de candidatos diretamente ligados a igrejas em diversos partidos⁵⁰. Sua relação com a política passa a estar ligada a “defesa” da laicidade do Estado. O argumento de que trata-se de período democrático e plural é de grande importância nesse momento histórico.

Podemos representar o crescimento desse setor em Brasília pelo número atual de signatários da “Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional”. Atualmente ela é composta por 195 deputados e 8 senadores. É importante ressaltar que isso não quer dizer esse seja

⁵⁰ Atualmente a frente parlamentar evangélica tem deputados ligados a vinte diferentes partidos, mas nem todos eles foram apoiados por uma igreja específica durante sua candidatura. Dado publicado em 17 de abril de 2019 na página da Frente Parlamentar Evangélica no site da câmara legislativa: <https://www.camara.leg.br/internet/deputado/frenteDetalhe.asp?id=54010>

o número total de deputados e senadores evangélicos na Câmara. Nem todos os signatários da frente são evangélicos, o que não quer dizer que esse número não demonstre a força que os evangélicos conseguem aglutinar em torno de si. Em seu requerimento de fundação é possível ler que a FPE reúne “Deputados Federais e Senadores preocupados em fiscalizar os programas e políticas governamentais voltadas à proteção da família, da vida humana e dos excluídos”. Popularmente se chama de “bancada evangélica” o grupo de parlamentares eleitos entendidos enquanto tal. Essa bancada, e atores políticos ligados a ela, mostrou muitas vezes seu poder de persuasão e de voto, em questões ligadas a aborto, drogas e sexualidade. Mas além desses temas, entendido como morais, também existe uma união desse grupo no que tange isenção fiscal de instituições religiosas, leis e deveres ligados a obtenção de espaços para construção de igreja, e leis de difusão de rádio e TV.

Os membros evangélicos da câmara não se reúnem apenas para decisões políticas, semanalmente um culto é realizado na câmara e presidido pelo Pastor Eurico, deputado pelo Patriotas – PE e capelão da Frente Parlamentar Evangélica. Esse aumento no número de evangélicos na política brasileira nas últimas décadas porém, não está ligado apenas ao crescimento dos evangélicos na população brasileira. Paul Freston (1995) argumenta que também houve um grande aumento entre aqueles que se declaram pentecostais em outros países da América Latina, que não foi acompanhando pelo crescimento em representação política visto no Brasil. Para o autor o sistema político partidário brasileiro juntamente com o sistema representacional e do “coeficiente eleitoral”, são características singulares que fazem parte da explicação desse fenômeno no Brasil.

A Assembleia Constituinte foi um dos marcos do processo de redemocratização no Brasil. Em 1986, apenas nove anos depois da sua fundação, a Igreja Universal elegeu seu primeiro

deputado, o bispo Roberto Augusto Lopes. Conhecido como Roberto Augusto, ele está entre aqueles que antes frequentavam a Igreja Nova Vida e que ingressaram no projeto de Macedo de fundar a Igreja Universal. Apesar disso, no ano em que foi empossado enquanto deputado, ele deixou a IURD e voltou para a Nova Vida. No mesmo ano, Eraldo Macedo Bezerra, irmão de Edir Macedo, é eleito para o primeiro de seus quatro mandatos enquanto deputado estadual pelo Rio de Janeiro. Dois anos depois outro irmão, Celso Macedo Bezerra é eleito vereador da cidade do Rio de Janeiro. Já na eleição federal seguinte, em 1990, a IURD elegeu três deputados.

Fernando Collor foi o primeiro presidente eleito de modo direto nessa fase. Segundo a biografia de Macedo ele apoiou o candidato e mobilizou sua igreja nesse sentido. Ao encontrar o então candidato ele teria pedido “apenas” que o pudesse abençoar na sua cerimônia de posse, promessa não cumprida por Collor (Tavolaro, 2007). O período Collor ficou conhecido não apenas pelos escândalos que levaram ao seu *impeachment*, mas por medidas radicais para conter a inflação. Sansi (2007) discute como o valor flutuante do dinheiro até então dividia a população brasileira não apenas entre pobres e ricos, mas entre os que tinham conta bancária e os que não tinham. Os pobres, sem conta bancária, estavam à mercê da rápida desvalorização do papel moeda. Junto as medidas do governo Collor, existia no Brasil, principalmente entre aqueles que tinham acesso apenas ao papel moeda e enfrentavam altas taxas de desemprego, a relação com o dinheiro como algo que não podia ser controlado, do dinheiro enquanto *vivo* (Sansi, 2007).

As medidas do governo Collor para conter a inflação, contudo, aprofundaram ainda mais a pobreza. Seu pacote econômico trocou a moeda, criou novos impostos para operações financeiras, vendeu 24 empresas estatais, demitiu 81 mil funcionários públicos, aumentou tarifas de serviços públicos, e congelou preços e salários por 45 dias. Além disso, umas das medidas que causou maior choque na população foi o confisco da caderneta de poupança. Andozia (2019) argumenta

que as mudanças produzidas pelo plano alteraram profundamente a relação social dos brasileiros com o dinheiro, gerando um efeito negativo em cadeia que levou a uma das piores recessões do país.

É durante o período Collor que Macedo compra a Record, e a paga em diversas parcelas em dólar que, segundo sua própria versão dos fatos, são facilitadas pelo episódio do congelamento. Na versão dada nas biografias de Macedo esse presidente estava profundamente contra os seus interesses e diretamente ligado ao episódio de sua prisão. Na edição 979 da Folha Universal, publicada no dia 9 de janeiro de 2011, é possível ler *“A aquisição da Rede Record pelo bispo Macedo poderia ser um dos motivos para a prisão. Apesar da compra já estar concretizada com toda a documentação em dia, a concessão da operação do canal não havia sido dada pelo Governo, que só aconteceu no final de 1992. Havia então uma disputa velada pelo controle da Record por outros grupo, pressões que o então presidente Collor admitiu existir”*.

O próximo presidente eleito foi Fernando Henrique Cardoso. Ele havia ganhando popularidade quando, após o *impeachment* de Collor, durante o governo Itamar Franco, assumiu o ministério da economia e liderou o chamado plano real. Nesse plano uma nova moeda foi instalada e seu valor foi ancorado no dólar americano. Estando sempre contra as candidaturas de Lula, que ainda era visto como candidato perigoso por ideias supostamente próximas ao comunismo, Macedo declarou apoio a FHC em sua primeira eleição, mas preferiu não o defender na eleição do seu segundo mandato. O governo de FHC ficou conhecido por dar continuidade aos projetos de privatização de empresas públicas e pelas medidas sociais que seguiam as diretrizes do Fundo Monetário Internacional.

Se esses estão entre os anos de grande crescimento da IURD, isso não quer dizer que seu sucesso está ligado às religiões pentecostais serem simplesmente a versão religiosa do

neoliberalismo. Pensar igrejas como a IURD como tendo como uma de suas principais características atribuir valor sagrado ao dinheiro, é ignorar uma história de interseção entre o valor financeiro e o sagrado e não compreender do que as práticas dessas igrejas realmente se tratam. A relação entre dinheiro e religião existe desde o Brasil colonial e ainda hoje pode ser encontrada em outros grupos religiosos. No que tange o local no qual a IURD o coloca, essa não seria uma religião na qual o dinheiro é Deus, ao contrário, para eles o dinheiro pertence a Deus. O valor dado ao dinheiro vai além das transações capitalistas. Ele não seria apenas uma *commodity*, mas é reapropriado nas relações que dão forma a comunidade. Ainda mais importante, argumenta Sansi (2007) a IURD quer redefinir a fonte do valor atribuído ao dinheiro, quando o reconhece pertencendo ao domínio do sagrado. Tendo em vista a simbologia do poder político associada ao valor financeiro, esse movimento é um de seus passos na tentativa de santificar o país social e politicamente.

Duas décadas atrás, Birman e Lehman (1999) apontaram que a única constância da IURD no que tange suas ações na política institucional era sua oposição, e até mesmo demonização, dos políticos do Partido dos Trabalhadores (PT), e de seu candidato a presidente. Apesar dessa constatação ser verídica no momento em que esses autores realizaram sua análise, as coisas mudaram alguns anos mais tarde. A parceria entre o PT e a IURD começou durante a campanha das eleições que elegeram Lula para presidente em 2002, quando a IURD passou a apoiar o PT abertamente.

O PT com o qual a IURD se alinhou não era mais o mesmo partido que foi fundando na década de 1980, e já se assimilava com aquele estaria no governo pelos próximos 14 anos. Entre os anos 1980 e 2002, com a tentativa de tornar a candidatura à presidência aceita por parte mais ampla da população, o partido passa por uma flexibilização de seus ideais, algo que também teria

ocorrido em partidos de esquerda em outras parte do mundo. Mais do que ser uma oposição ao capitalismo, aos poucos seus líderes se mostraram interessados em promover o crescimento econômico e mitigar os impactos do neoliberalismo sobre a população mais vulnerável. Assim, na eleição de 2002 foi eleito aquele que costuma-se chamar de “Lula paz e amor”. Uma face do presidente que demonstrava sua pouca inclinação para reformas profundas, a ideia de que governaria para todos, e que foi marcada pela sua “Carta ao Povo Brasileiro”. Nessa carta ele deixava claro que caso eleito cumpriria todos os acordos financeiro e débitos criados pelo país. Isso quer dizer que na eleição na qual o presidente Lula assumiu este cargo houve uma forte aceno para um alinhamento com o capital financeiro e industrial, e uma intensa acomodação dos interesses dos diversos grupos que o apoiaram. É nesse contexto e como parte de um desses grupos que a IURD se aproxima desse governo. (Antunes, 2019; Marques e Mendes, 2006; Vieira, 2012)

Autores como Oro (2002) demonstraram como essa conexão tornou-se possível. Para ele houve uma interseção entre os discursos de ambos os lados sobre a importância do comportamento ético na política; além disso, também foi importante na época a coalisão realizada entre o PT e o PL – partido no qual, naquele momento, a maioria dos deputados ligados à Igreja Universal estavam afiliados; e uma percepção pragmática dessa aliança. Até as eleições do ex-presidente Lula, o PT tinha atuado enquanto oposição parlamentar aos diferentes governos, e entre suas principais preocupações estava um “modo mais ético” de realizar política. Esta era também uma das preocupações expressadas pelos líderes políticos da IURD. Entendendo o mundo enquanto uma batalha entre o bem e o mal, e a política institucional e o Congresso Nacional enquanto espaços dominados pelo mal, a única forma de mudar isso, segundo esta lógica, seria trazendo “homens de Deus” para a política. Como Oro (2002) apontou, isso também significa que para os membros da IURD votar é em si mesmo um ato religioso, é uma contribuição feita pelo fiel para

o bem ganhar a batalha espiritual que acontece na política. Ou, nas palavras do próprio Edir Macedo: *Os cristãos não devem apenas discutir, mas principalmente procurar participar de modo a colaborar para a desenvoltura de uma boa política nacional, e, sobretudo, com o projeto de nação idealizada por Deus para o Seu povo* (Macedo & Oliveira, 2008, p.25).

Nesse sentido, 2002 foi um ano eleitoral importante para a IURD. A igreja e Macedo não apenas apoiaram pela primeira vez Lula enquanto candidato, como também elegeram seu primeiro senador, Marcelo Crivella. Crivella é um bispo licenciado da IURD, conhecido por esse posto tanto quanto por sua atuação enquanto cantor gospel, e também sobrinho de Edir Macedo. Depois da primeira eleição do ex-presidente Lula, políticos ligados a IURD e, mais tarde, ao PRB estiveram profundamente conectados com o programa de governo do PT – incluindo nomeações a ministérios.

Marcelo Crivella foi um dos políticos da IURD com maior proximidade aos governos do PT, e esse relacionamento trouxe alguns benefícios importantes para o crescimento da Igreja Universal não apenas no Brasil. Em encontro com pastores de diferentes denominações, Crivella falava sobre os desafios de evangelizar em diversos países, quando destacou as dificuldades de adentrar países mulçumanos, que chegaram até mesmo a proibir a entrada da IURD, e a importância do ex-presidente Lula nesse imbróglio. Segundo ele, Lula teria escrito carta a punho em que o apresentava enquanto amigo e pessoa de confiança, para que ele assim conseguisse relações mais amigáveis nesses países.

Foi no governo Lula que Edir Macedo conseguiu ampliar suas concessões de TV em um mesmo estado da Federação. O decreto lei 236 de 1967 regula que a uma pessoa física pode ser dada a concessão de apenas duas emissoras por estado, e um total de dez emissoras em todo o país. O modo que muitos empresários da comunicação usam para contornar essa lei é tendo um membro

de sua família como pessoa física para quem a concessão é feita, o que é compreendido como um artifício dentro da lei. Em 2005, o ministério das Comunicações concedeu a Rádio e Televisão Record S.A. a possibilidade de se tornar acionista majoritária da TV Record de Franca, SP. A empresa tem como acionista majoritário Macedo, que já possuía em seu nome outras duas concessões de TV no mesmo estado. Na prática ele se tornou acionista majoritário de três emissoras, o que foi compreendido por especialistas do ramo enquanto ilegal. No entanto o governo federal entendeu que como sua terceira rádio não estava em nome de sua pessoa física, mas sim de uma entidade jurídica controlada por ele, não haveria problema.⁵¹

Até 2002 não havia nem mesmo a possibilidade de um pessoa jurídica ser proprietária de empresa de TV ou radiodifusão. Isso foi alterado no último ano do governo de Fernando Henrique Cardoso através da emenda constitucional número 236 que efetuou a mudança abaixo.⁵²

Art. 222. A propriedade de empresa jornalística e de radiodifusão sonora e de sons e imagens é privativa de brasileiros natos ou naturalizados há mais de dez anos, aos quais caberá a responsabilidade por sua administração e orientação intelectual.

Após emenda 236:

Art. 222. A propriedade de empresa jornalística e de radiodifusão sonora e de sons e imagens é privativa de brasileiros

⁵¹ <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc2412200703.htm>

<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc2412200702.htm>

⁵² http://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/EMC36_28.05.2002/EMC36.asp

http://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/CON1988_15.09.2015/art_222_.asp

natos ou naturalizados há mais de dez anos, ou de pessoas jurídicas constituídas sob as leis brasileiras e que tenham sede no País.

Essa alteração, somada a interpretação do Ministério das Comunicações do governo Lula, possibilitou que Macedo, que tinha em seu nome e de sua esposa apenas a concessão da Record em São Paulo, da Record de São José do Rio Preto, e da Rádio Copacabana no Rio de Janeiro, passasse a ser o proprietário legal de outras empresas que até então estavam nos nomes de outros bispos da igreja.⁵³

Um dos sinais da profunda relação estabelecida entre o governo Lula e a IURD, foi o apoio do então presidente para que seu vice-presidente participasse de um importante passo na inserção da Igreja Universal na política institucional, a fundação do PRB (Partido Republicano Brasileiro). Atualmente chamado de REPUBLICANOS, esse partido político foi fundado em 2005⁵⁴ por líderes conectados à IURD, incluindo Marcelo Crivella, e outras igrejas evangélicas, e também pelo vice-presidente da república naquele momento, José de Alencar. Nas eleições que seguiram a fundação do partido, os candidatos ao Congresso conectados à IURD lançariam suas campanhas afiliados a esse partido, como também é o caso de todos os deputados ligado à igreja que estão atualmente cumprindo o seu mandato. Nas últimas eleições para o Congresso Nacional foram eleitos trinta deputados filiados ao Republicanos⁵⁵, sendo desses dezessete deputados conectados

⁵³<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc1512200731.htm#:~:text=Ar%C3%A9%20mudan%C3%A7a%20constitucional%2C%20Macedo,sua%20primeira%20investida%20na%20m%C3%ADdia>.

⁵⁴ O PRB é criado em convenção nacional em 2003 se chamando PMR (Partido Municipalista Renovador). Contudo seu registro eleitoral homologado pelo Supremo Tribunal Federal só vem em 2005. Logo em seguida a alteração do nome do partido também é registrada.

Fonte: <http://www.fgv.br/cpd/doc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/partido-republicano-brasileiro>
<https://republicanos10.org.br/nossa-historia/>

⁵⁵ Acre: Manuel Marcos; Alagoas: Severino Pessôa; Amazonas: Silas Câmara; Capitão Alberto Neto; Amapá: Aline Gurgel; Bahia: Márcio Marinho, João Roma; Distrito Federal: Julio Cesar; Espírito Santo: Amaro Neto; Goiás: João

a IURD⁵⁶. Diferentes autores (Burity & Machado, 2014; Mariz & Machado, 2044; Oro, 2003) apontam em relação ao crescimento do número de deputados ligados à Igreja Universal - na maioria das vezes pastores que já possuem alguma atuação na mídia – que, durante suas campanhas, eles são apoiados pela igreja e apresentados em suas reuniões e programas de TV e rádio. Outro fato, é que a igreja contabiliza o número de membros que podem votar em cada região eleitoral, e esse número é levado em consideração na decisão de lançar ou não candidatos com o seu apoio.

Por muito tempo, o principal articulador político da Igreja Universal foi o bispo Carlos Alberto Rodrigues. Conhecido como bispo Rodrigues, ele esteve na Igreja Universal desde o seu início e foi responsável pela administração de seus interesses na política partidária muito antes de sua aglutinação no partido hoje chamado REPUBLICANOS. Sob os seus cuidados mais de 50 deputados ligados a IURD foram eleitos em 2002 e o projeto da fundação do partido concretizado. Ele mesmo foi deputado federal por dois mandatos. Contudo, o seu segundo mandato, iniciado com a eleição de 2002, não foi terminado. Ele o renunciou após ser divulgado o seu envolvimento com o chamado escândalo do mensalão. Junto com esses fatos veio o seu afastamento da Igreja Universal, anunciado durante a madrugada durante a transmissão do programa de TV “Fala Que Eu Te Escuto”, no qual o apresentador leu carta do Conselho de Bispos da IURD.⁵⁷

Campos; Maranhão: Cleber Verde; Minas Gerais: Gilberto Abramo; Lafayette Andrada; Pará: Vavá Martins; Paraíba: Hugo Motta; Pernambuco: Silvio Costa Filho, Ossesio Silva; Paraná: Luizão Goulart, Aroldo Martins; Rio de Janeiro: Wagner Montes, Rosangela Gomes, Jhonatan De Jesus; Rio Grande do Sul: Carlos Gomes; Santa Catarina: Hélio Costa; São Paulo: Celso Russomanno; Marcos Pereira; Vinicius Carvalho; Roberto Alves; Milton Vieira, Maria Rosas.

⁵⁶ Manuel Marcos (AC), Aline Gurgel (AP), Márcio Marinho (BA), Julio Cesar (DF), Gilberto Abramo (MG), Vavá Martins (PA), Ossesio Silva (PE), Aroldo Martins (PR), Rosangela Gomes (RJ), Marcos Pereira (SP), Vinicius Carvalho (SP), Roberto Alves (SP), Milton Vieira (SP), Maria Rosas (SP)

⁵⁷ <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,igreja-universal-afasta-bispo-rodrigues-por-ligacao-com-waldomiro,20040219p34338>

<https://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u58354.shtml>

Em respeito à população e por estar comprometido com a verdade e a transparência dos fatos, o Conselho de Bispos da Igreja Universal do Reino de Deus, diante das últimas notícias envolvendo o nome do deputado bispo Carlos Alberto Rodrigues, no chamado 'Escândalo Waldomiro', entre outros fatos, vem a público comunicar que o referido deputado foi afastado de suas funções de bispo da Igreja Universal e da coordenação política da bancada, não mais representando a Igreja como porta-voz. O Conselho de Bispos da IURD afirma estar ciente, através da mídia, do ocorrido com a LOTERJ [Loteria do Estado do Rio de Janeiro] e com o Sr. Waldomiro Diniz e exige apuração completa dos fatos para que não paire nenhuma dúvida.

A direção da Igreja Universal através de seu conselho de bispos decidiu não tentar qualquer tentativa de defesa do seu até então articulador político. Rodrigues seria condenado a seis anos de prisão mas, já no momento da comunicação no Fala Que Eu Te Escuto, ele perdeu os cargos e privilégios que possibilitavam sua atuação política. Essa rapidez da cúpula da IURD no que tange a esse caso permitiu que o escândalo ficasse contido a pessoa do deputado federal Carlos Alberto Rodrigues. Ou seja, o esforço da igreja foi para que o ocorrido fosse divulgado como ações individuais de Rodrigues, que não apenas não estavam ligadas a outros políticos e pastores da IURD, como eram especialmente repudiadas por esses, que “mais do que ninguém”, exigiam apurações sobre o caso.

Mais à frente, em 2010, desde a candidatura de Dilma Rousseff, a IURD e o próprio Edir Macedo tiveram um papel específico no aprofundamento de sua credibilidade entre um público menos liberal. Dilma foi intensamente descredibilizada, por suas posições relacionadas aos direitos reprodutivos, que se tornou um tema central já nas eleições de 2010, e uma série de boatos sobre outros temas também apareceram durante as eleições. Em seu blog, na época, Edir Macedo se referiu a alguns dos ataques e criticou “cristãos que espalhavam boatos”. Em uma das postagens, intitulada *“Dilma é vítima de mentiras espalhadas na internet”* ele disse *“Quem pensa que está prestando algum serviço ao Reino de Deus, espalhando uma informação sem ter certeza de sua veracidade, na verdade, está fazendo o jogo do diabo.”*⁵⁸



Imagem 4: Folha Universal, 9 de Janeiro de 2011 (edição seguinte a posse de Dilma Rousseff)

⁵⁸ <https://www.universal.org/bispo-macedo/post/dilma-e-vitima-de-mentiras-espalhadas-pela-internet/>

Foi durante o governo Dilma que Marcelo Crivella deixou seu cargo enquanto senador para ser ministro do governo federal. O Ministério da Pesca e Agricultura assumido por Crivella significou a primeira nomeação de um político ligado a IURD para o cargo de ministro. Ele apenas deixou esta posição dois anos após ser nomeado, quando tornou-se candidato à prefeitura do Rio de Janeiro e foi eleito prefeito. Nessa mesma eleição, em 2016, o PRB teria eleito um total de 106 prefeitos.⁵⁹

⁵⁹Prefeitos eleitos pelo PRB em 2016 divididos por estados da Federação: Alagoas: Djalma Beltrão (Piaçabuçu), Leopoldo Pedrosa (Maribondo), Arnaldo Higino (Campo Grande), Jeannyne Beltrão (Jequiá Da Praia), Edson Mateus (Santa Luzia Do Norte). Amapá: Márcio Serrão (Laranjal Do Jari). Bahia: Franco De Aldemir (Esplanada), Normélia Correia (Conceição do Jacuípe), Luciano Francisqueto (Itabela), Danilo de Babao (Muritiba), Paulo Falcão (Amélia Rodrigues), Dr. Termosires (Formosa Do Rio Preto), Kaká (Wenceslau Guimarães), Lorena Di Gregório (Itiruçu), Arnaldo Lopes (Mascote), Espírito Santo: Arnobio Pinheiro Silva (Pinheiros). Ceará: Weber (Russas), Webston Pinheiro (Solonópole). Goiás: Gil Tavares (Nerópolis), Paulinho do Luzitana (Paraúna), Dra. Natalia (Cachoeira Dourada). Maranhão: Fabio Gentil (Caxias), Dr Miguel (Itapecuru Mirim), Zé Gomes (Buriticupu), João Piquiá (Sítio Novo), Joab Santos (Riachão), Dr. Iomar (Pirapemas), Ivanildo Paiva (Davinópolis), Chico Velho (Maracaçumé), George (Primeira Cruz), Dr. Roberth (Tasso Fragoso), Raimundinho Barros (Lajeado Novo), Leonardo (Milagres do Maranhão), Gilza Ribeiro (Sucupira do Riachão), Renato Ribeiro (Nova Colinas). Minas Gerais: Ozeas Diretor (Pompéu), Aécio Guedes (Minas Novas), Luzia Do Kim (Santana Do Paraíso), Eliana Moraes (Conselheiro Pena), Nego Sampaio (Poté), Diego De Teco (Chapada Do Norte), Eno (Pirapetinga), Emerson (Santo Antônio do Jacinto), Léo Ponto Certo (Jacinto), Fred (Urucânia), Edimar Guerra (Mercês), Luciano (Pavão), Ilton Rosa (Santa Rita De Minas), Ronaldo (Mesquita), Jujuba (Galiléia), Marcelo do Fizito (Paula Cândido), Alex do Japão (Heliodora), Marcelo (Divisa Alegre), Joao Ribeiro (Itacambira), José Sebastião De Oliveira (São Francisco De Sales), Eduardo (Francisco Dumont), Antonio (Bandeira), Juca Do Sindicato (Monte Formoso), Cleudim Machado (São Félix De Minas), Gê (Natalândia), Emerson (Chácara), Teninho (Paiva), Mato Grosso: Alcino Barcelos (Pontes e Lacerda), Érico (Guarantã Do Norte), Adão Brechó (Novo Santo Antônio). Paraíba: Felipe Coutinho (Puxinanã), Milton (Alcantil). Paraná: Kabelo (Santa Tereza Do Oeste), Dr. Eduardo (Inajá). Piauí: Dr. Girvaldo (Cajueiro Da Praia), Rio Grande Do Norte: Taveira (Parnamirim), Reno (São Rafael), Celio Pinicapau (Venha-Ver), Fabio (Galinhas). Rio Grande Do Sul: Daniel Guerra (Caxias Do Sul), Abel Grave (Ibirubá), Lima Da Rosa (Glorinha Darci), Pedro (Paulo Bento), Egidio Moreto (Carlos Gomes). Roraima: Juliano Torquato (Pacaraima). Rio De Janeiro: Marcelo Crivella (Rio De Janeiro), Mario Esteves (Barra do Pirai), Renatinho Vianna (Arraial do Cabo). São Paulo: Ney Santos (Embu das Artes), Zé Biruta (Ferraz de Vasconcelos), Renata Sene (Francisco Morato), Fabia Porto (Santa Isabel), Cassia Furlan (Presidente Epitácio), Altair Da Saúde (Agudos), Marcos Zaloti (Cerqueira César), Rodrigo Do Adalberto (Buritama), Aroldo (Águas De Santa Bárbara), Dinho Advogado (Sabino), Dr. Fabricio (Onda Verde), Fabio Prado (Novais), Wilson (Borá). Sergipe: Dr. Junior Chagas (Poço Redondo), Dr Mario (Aquidabã), Nena De Luciano (Monte Alegre de Sergipe). Tocantins: Adriano Rabelo (Colinas Do Tocantins), Julio Oliveira (Augustinópolis), Nelsinho (Lagoa da Confusão), Kinca Nunes (Araguaçu), Ivan (Aguianópolis), Paulo Hernandes (Bom Jesus do Tocantins), Cléo (Monte Santo Do Tocantins).

Fonte: <https://republicanos10.org.br/republicanos-nas-urnas/eleicoes-2016/>

Apesar de ter declarado seu apoio a maior parte dos os governos até então, foi no governo Lula que a IURD passou a ter uma relação estreita com o governo federal. A participação do na época vice-presidente na fundação do partido que viria a ser o atual REPUBLICANOS, e a nomeação para Ministro da Justiça de Marcio Thomas Bastos, que havia sido advogado de Edir Macedo no caso de sua prisão, criaram uma atmosfera de fácil circulação. Sobre o episódio de sua prisão, ainda na época de aliança com o PT, a Folha Universal afirmou sobre o ex-presidente Lula: *“uma das vozes mais indignadas contra a prisão do bispo na ocasião foi a do então presidente do PT, Luiz Inácio Lula da Silva”*.

No governo Dilma esse relacionamento parecia selado desde o primeiro dia. A edição da Folha Universal pós cerimônia de posse da presidenta apresentou em sua capa a famosa foto de Macedo atrás da grades, seguida de uma foto onde cumprimentava a presidente empossada durante a cerimônia. A matéria destacou todas as “perseguições” que o bispo teria sofrido e como o tempo teria “mostrado a verdade” tendo aquele momento como grande símbolo. No título e subtítulo da capa era possível ler *“Posse de Honra: Dezenove anos após ser preso, o bispo Edir Macedo é cumprimentado juntamente com chefes de Estado e outras autoridades na posse da primeira presidente mulher do Brasil. Veja como o preconceito e a injustiça foram derrotados neste dia histórico”*. Dilma por sua vez afirmou esse relacionamento através da nomeação de um ministro ligado a IURD, com sua presença na inauguração do Templo de Salomão, concessão de entrevista parabenizando a edição número 1000 da Folha Universal, entre outras ações.

A parceria entre a IURD e o PT durou até poucas semanas antes do processo de *impeachment* de Dilma Rousseff em 2016. Ainda assim, em dezembro do ano anterior, o deputado Marcos Pereira (PRB – SP) publicou na Folha Universal o artigo intitulado *“Hora de Reformar o Brasil”*, onde descrevia os crimes aos quais a ex-presidente Dilma Rousseff era acusada e

afirmando “*precisamos agir*”. No dia 6 de Abril de 2016, a “Frente Parlamentar Evangélica” declarou através de seu presidente que a maioria dos deputados a ela associados votariam pelo impeachment – como é possível ver abaixo.⁶⁰

“NOTA À NAÇÃO BRASILEIRA

A Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional - FPE, tendo em vista a grave crise econômica, moral, ética e política que atravessa o Brasil, com graves consequências na vida do povo brasileiro, tais como: desemprego, inflação, fechamento de empresas, descrédito econômico nacional e internacional, e entendendo que os mais pobres do país são os que mais estão sofrendo com os resultados dessa crise generalizada;

Considerando que os recentes escândalos de corrupção praticados pelo governo Dilma são uma afronta ao povo e ao estado democrático de direito e amparada pelo caminho constitucional, legal e democrático embasado pelo pedido de impeachment que tramita no Congresso Nacional, bem como a necessidade do país de restabelecer a esperança, a confiança, a unidade nacional e a retomada do crescimento, DECIDIU, MANIFESTAR PUBLICAMENTE SUA POSIÇÃO FAVORÁVEL AO IMPEACHMENT DA PRESIDENTE DA REPÚBLICA, em reunião extraordinária, na tarde de hoje.

Brasília, 06 de abril de 2016.

*João Campos
Deputado Federal
Presidente da Frente Parlamentar Evangélica do
Congresso Nacional”*

Dez dias depois sairia a notificação oficial do partido ligado à Igreja Universal, o PRB, declarando estar saindo da base do governo e entregando todos os cargos que possuía nele.

⁶⁰<https://www.camara.leg.br/noticias/484908-frente-parlamentar-evangelica-declara-apoio-ao-impeachment-de-dilma>
<https://congressoemfoco.uol.com.br/especial/noticias/bancada-evangelica-declara-apoio-ao-impeachment-de-dilma/>

O PRB – Partido Republicano Brasileiro – decidiu hoje (16), após reunião entre o presidente Marcos Pereira, a Executiva Nacional e a bancada de deputados federais, sair da base do governo da presidente Dilma Rousseff e entregar os cargos que ocupa na administração pública federal. Esta decisão tem caráter definitivo e irreversível.

O partido levou em conta, além das sucessivas e graves denúncias de corrupção envolvendo o governo, a evidente dificuldade da presidente de formular um projeto político e econômico capaz de conter a crise instalada e restaurar a confiança dos brasileiros no futuro do país.

O PRB não se posicionará como oposição, mas trilhará o caminho da independência, sem se negar ao diálogo, à colaboração e a votar favoravelmente todas as propostas que considerar positivas para o País.

Partido Republicano Brasileiro – PRB

*Marcos Pereira – Presidente Nacional
Bancada do PRB no Congresso Nacional⁶¹*

Ou seja, a justificativa dos políticos conectados a IURD para deixar o governo do PT e da própria igreja para deixar de apoiar esse partido político foi a mesma utilizada para se juntar a eles anos antes: a necessidade de “novos atores” que imprimiriam “valores ético e morais” em seu trabalho⁶² (Oro, 2002). Antes do próximo governo ser eleito, ainda no governo Temer, a IURD viu o seu bispo licenciado e presidente do PRB Marcos Pereira receber o Ministério da Indústria, Comércio Exterior e Serviços, cargo que ele deixou em janeiro de 2018 com a alegação de precisar organizar o partido e a si mesmo para as eleições daquele ano⁶³. Na prática o PRB retirou seu apoio

⁶¹ <https://www.marcospereira.com/nota-oficial-prb-decide-sair-da-base-de-apoio-do-governo-dilma/>

⁶² <https://www.camara.leg.br/noticias/485855-prb-critica-governo-e-apoia-impeachment-de-dilma-rousseff/http://g1.globo.com/politica/processo-de-impeachment-de-dilma/noticia/2016/04/presidente-do-prb-anuncia-que-bancada-votara-pelo-impeachment.html>

⁶³ <https://congressoemfoco.uol.com.br/especial/noticias/investigado-na-lava-jato-ministro-da-industria-entrega-o-cargo-a-temer/>

ao governo Temer do qual tinha participado da base aliada até então. O ministério de Marcos Pereira foi um movimento importante pois, até então o único ministro ligado a IURD havia sido Marcelo Crivella, que era Senador Federal. Marcos Pereira, quando foi nomeado, era um dos líderes do partido, mas não tinha nenhum cargo eleitoral. Além disso é possível alegar que o Ministério da Indústria, Comércio Exterior, e Serviços era de maior importância dentro do governo que o da Pesca, o que demonstrou a importância que o governo Temer atribuiu a ter esse grupo enquanto aliado. Nas eleições de 2018, O PRB pela primeira vez anunciou no dia 23 de março daquele ano um pré-candidato à presidência, Flávio Rocha, mas no dia 13 de junho sua candidatura foi retirada.

Na presidência de Bolsonaro a aliança da IURD com o governo federal pareceu se tornar mais estreita do que nunca. Ao contrário do governo Dilma no qual Edir Macedo foi convidado para a cerimônia de posse, Bolsonaro repetiu várias vezes em entrevista que fazia questão de ele mesmo ir até o fundador da IURD. Esse encontro se deu em visita ao Templo de Salomão. O presidente fez, acompanhado de Macedo, um tour completo pelas diferentes instalações que fazem parte do templo. Em seguida, participou de reunião liderada por Macedo, na qual foi consagrado.⁶⁴ Mas esse não foi o único evento em que Bolsonaro declarou simbolicamente a sua ligação com Macedo. Nas comemorações do dia da Independência do Brasil de 2019, primeiro de Bolsonaro enquanto presidente, Macedo foi convidado a assistir aos desfiles ao lado do presidente.

⁶⁴ Esse evento é melhor discutido no capítulo 5



Imagem 5: Edir Macedo assiste desfile em comemoração ao dia da Independência ao lado do Presidente Jair Bolsonaro (Foto: Alan Santos/PR/JC)

Como Roger Sansi (2007) apontou anos antes, a Igreja Universal atribui a si mesma a missão de construir o país enquanto uma nação a partir de sua própria imagem. Esse é um ponto de grande importância nesse capítulo. Entender o que é agir politicamente no contexto dessa igreja e sua participação no atual momento do país, juntamente com a ideia do Brasil como a nação cristã escolhida, nos dá a oportunidade de examinar o papel da santidade e do solo enquanto suporte para a soberania.

O que é agir politicamente?

Como explicado acima, a Igreja Universal e os políticos ligados a ela foram aliados do Partido dos Trabalhadores desde o período da campanha do primeiro mandato do ex-presidente Lula até poucas semanas antes do *impeachment* da ex-presidenta Dilma Rousseff. Nas eleições presidenciais de 2018, Bispo Macedo e a Rede Record tiveram papéis importantes na campanha eleitoral de Bolsonaro, especialmente no segundo turno eleitoral. Jair Bolsonaro já tinha um histórico no Congresso Nacional, no qual atuava desde 1990, quando decidiu lançar sua candidatura a presidente.

No primeiro mandato da ex-presidente Dilma Rousseff, o então deputado federal, Jair Bolsonaro se aproximou da Frente Parlamentar Evangélica nas discussões relacionadas ao “Kit Escola Sem Homofobia”. Esse material foi produzido pelo Ministério da Educação com o objetivo de conscientizar alunos sobre a homofobia e o *bullying* praticado nas escolas. Deputados integrantes da FPE, no entanto, entenderam que este material era “*mais uma apologia ao homossexualismo e incentivo à sexualidade precoce das crianças e adolescentes de nossas escolas públicas, do que material anti-homofobia*” (Marcos Pereira – REPUBLICANOS)⁶⁵. Bolsonaro endossou esse coro contra a distribuição do kit. Deputados se reuniram com a presidente e com o vice-presidente na época, 2011, para demonstrar seu descontentamento com o material do MEC, e tiveram seus pedidos atendidos, a presidência da República suspendeu a entrega do material as escolas.

Era apenas o início de uma série de controvérsias que envolveram deputados de origem evangélica com as quais Bolsonaro tentou se associar. Quando grupos minoritários protestaram contra a indicação do deputado e pastor da Assembleia de Deus Marco Feliciano (PSC-SP) para

⁶⁵ <https://www.universal.org/bispo-macedo/post/resposta-aos-eleitores-de-dilma/>

presidir o Comitê de Direitos Humanos, Bolsonaro discutiu com manifestantes nas portas do congresso. Em 2016 ele se filiou ao mesmo partido de Feliciano, o Partido Social Cristão (PSC). O presidente desse partido, pastor Everaldo, batizou Bolsonaro no rio Jordão no mesmo ano - pastor Everaldo é também um importante figura nesse período pois ele lança a primeira candidatura confessional a presidência da República em 2014. Além disso, em 2013, Bolsonaro também teve seu casamento celebrado pelo conhecido pastor Silas Malafaia⁶⁶.

Nesse mesmo período Bolsonaro se tornou uma figura bem conhecida por defender um acesso mais livre a aquisição de arma de fogo por civis, e se opor a educação sexual em escolas. Ele também concedeu diversas entrevistas e declarações que levaram a inflamadas discussões na sociedade brasileira: como sua admiração pela ditadura militar, sua crença de que mulheres deveriam receber menos em seus empregos – pois, segundo ele, seu direito a licença maternidade seria prejudicial as empresas para as quais trabalham -, seu negacionismo ao holocausto judeu, e suas posições contra os direitos LGBTQ+. Assim nas eleições de 2014, ele se tornou o deputado federal mais popular do país⁶⁷. Tudo isso significa que quando o período das eleições presidenciais de 2018 chega, Jair Bolsonaro já possui uma imagem de defensor de valores tradicionais e caros a população evangélica, como também chamou a atenção de outros grupos conservadores e fascistas, e se apresentou como alternativa a política feita até então.

A eleição presidencial de 2018 aconteceu em dois turnos. O primeiro foi entre treze candidatos, e o segundo entre os dois primeiros lugares do primeiro, Jair Bolsonaro pelo PSL⁶⁸ e Fernando Hadad pelo PT. Apenas alguns dias antes do primeiro turno, o Bispo Edir Macedo, depois de ser questionado por um membro da IURD em uma rede social sobre em que candidato

⁶⁶ Pastor e líder da Assembleia de Deus Vitória em Cristo.

⁶⁷ Ou seja, foi o deputado eleito com maior número de votos em todo território nacional.

⁶⁸ Atualmente o presidente Jair Bolsonaro está sem partido.

votaria, afirmou publicamente que votaria em Bolsonaro. Depois dessa declaração pessoal e não oficial de Macedo, foi possível testemunhar uma articulação da Igreja Universal e da Rede Record que passaram a apoiar e defender a candidatura do atual presidente. Isso significa, no caso da IURD, campanha entre os membros da Igreja, incluindo pedido de votos durante reuniões, artigos no jornal, sites e blogs da igreja, e a recomendação aos fiéis de assistir programas de TV da Rede Record sobre o candidato. A Rede Record, por sua vez, deu espaço para entrevistas e declarações de Jair Bolsonaro.

É importante ressaltar que durante as eleições de 2018, também era possível votar para deputado federal e estadual, senador e governador. Naquele ano, fiz pesquisa de campo na Catedral da Fé – principal templo da IURD na região - de Recife, e pude ver que apesar da campanha eleitoral só ser permitida a partir de um mês antes das eleições, que aconteceriam em Setembro, desde de Maio os pastores que seriam candidatos a deputado eram apresentados aos membros e visitantes da igreja de várias formas. Bispo Ossessio Silva, até então deputado estadual, era candidato a deputado federal, e Bispo William Brigido pela primeira vez concorria ao cargo de deputado estadual. Meses antes do dia da eleição, ambos eram chamados regularmente ao altar para expulsar demônios que se manifestavam entre membros e visitantes durante a reunião. Bispo Alexandre Mendes, bispo responsável pela Catedral de Recife na época, repetia enquanto os exorcismo eram performedo *“Se Deus não estivesse com esse homens, se eles não fossem verdadeiros homens de Deus, eles não poderiam lutar contra demônios desse jeito”*.

Meses antes da eleição cada pessoa que passava pelos portões da catedral recebia uma pequena bandeira do estado, Pernambuco. Minutos antes do Bispo Alexandre subir ao altar uma música que repetia o nome do estado várias vezes era tocada. O bispo subia ao altar e continuava cantando a música e em seguida ele dizia, todo domingo, as mesmas palavras: *“vocês deveriam se*

orgulhar do lugar que vocês vivem, é um lugar incrível, um lugar lindo... Você tem o privilégio de morar em um lugar que muitas pessoas vem para passas as férias...”. Mais tarde na reunião, ele transmitia nos telões da igreja dois diferentes vídeos. O primeiro com as ações já realizadas pelo Bispo Ossessio Silva enquanto deputado estadual. No segundo, ele visitava a lugares no estado onde faltava infraestrutura básica – trechos de rio poluídos, bairros sem sistema de saneamento – que eram seguidas de sua fala de como esses problemas poderiam ser solucionados pelos políticos certos. Durante esses vídeos, Bispo Alexandre clamava pela importância de orar pelo lugar no qual se vive.

Essa forma institucional de lidar com o processo eleitoral e campanhas oficiais e não oficiais para eleger seus próprios representantes não é nova na IURD. A nível micro, obreiros⁶⁹ da Igreja Universal não apenas dão apoio aos pastores no que ele precisar durante a reunião e atendem outros fiéis e visitantes, mas também se dividem em grupos para diferentes cuidados comunitários. Isso também inclui um grupo (ou apenas um obreiro dependendo do tamanho da comunidade) responsável por ajudar e informar membros sobre detalhes eleitorais – como o processo de registro, alteração de zona eleitoral, legalização em caso de documentos perdidos ou ausência nas últimas eleições, e distribuição de material instrutivo. Esse trabalho não é sobre candidatos específicos, mas faz parte de um processo educacional da importância organizacional de agir enquanto grupo.

Pastor Ivo, líder de um pequeno templo na periferia da Grande Recife, repetiu várias vezes durante o período de campanha para eleição para o Conselho Tutelar da cidade: *“Eu transferei meu voto para cá por que eu vivo aqui agora, por que é importante votar nas pessoas que vão agir no lugar que você vive. Se você ainda vota em outra cidade, transfira seu lugar de votação.”* No

⁶⁹ Obreiros são fiéis que exercem funções na Igreja Universal de forma voluntária. Suas diferentes atribuições e papéis serão melhor discutidas no capítulo 4.

Brasil, votar nas principais eleições – a nível Federal, Estadual e Municipal – é obrigatório. Porém, também existem outras eleições que elegem posições administrativas menores para as quais todos tem direito, mas não tem a obrigação, de votar. Esse é o caso do Conselho Tutelar. Em 2019 a Igreja Universal apoiou candidatos ao Conselho Tutelar de diversos municípios. Nesse caso houve não apenas a necessidade de introduzir os candidatos, mas também de explicar a importância de votar nessa situação, convencendo membros da igreja a votar mesmo que eles nunca tivessem ouvido falar nessa possibilidade anteriormente, não estivessem escutando sobre o assunto em campanhas nas rádios e TV, ou vissem material de divulgação nas ruas, como acontece nas eleições principais. Nesse sentido, pastor Ivo repetiu em diferentes ocasiões nos meses que precederam as eleições para o Conselho Tutelar:

Existe uma menina nessa comunidade que tem problemas. Ela é uma garota doce, mas tem demônios agindo nela. Ela já foi violenta muitas vezes. Na última puxou uma faca para sua mãe⁷⁰. A mãe ligou para o conselho tutelar, e o que eles disseram? Eles disseram que se fossem lá eles iriam com o camburão policial. A mãe dela não queria isso, claro. Então, você sabe quem ajudou essa mulher? Eu, eu ajudei. Eu e uma obreira idosa. Eu e uma obreira idosa fomos lá e ajudamos essa mãe e essa criança.

Através dessa história, Pastor Ivo deixa claro para os que o escutam a importância do Conselho Tutelar na vida de alguns indivíduos da comunidade. Todavia, ele ainda precisa demonstrar a relevância mais geral dessa eleição, mesmo para aqueles que acreditem que nunca

⁷⁰ No sentido de ter ameaçado a mãe com uma faca.

vão precisar acionar esse órgão de modo pessoal. Para isso ele retorna para uma das grandes discussões da eleição presidencial do ano anterior. *“Tem muitas crianças nessa situação, que são doces, e elas são expostas a coisas que não deveriam. Ela é doce, ela precisa de Deus e não da polícia... Nossas crianças são inocentes e doces, elas não deveriam ser expostas a essas coisas de ideologia de gênero... Elas precisam de pessoas que tomem conta delas. Vocês sabiam que não existe uma mulher no conselho tutelar dessa cidade? Nenhuma mulher. Nós precisamos de uma mulher para ajudar nossas crianças e suas mães.”* Para deixar claro quem seria essa mulher ideal para o cargo, “santinhos” com a foto e o número da candidata apoiada pela igreja eram distribuídos na saída da reunião. Além disso, o pastor também falava diretamente⁷¹ sobre a candidata durante a reunião dizendo que era possível confiar nela para *“proteger as crianças”* e contra *“essa ideologia de gênero que a gente tem visto por aí”*.

Palavras e argumentos similares foram repetidos por outro pastor, Bispo Ossessio, que foi apoiado pela IURD para sua reeleição a deputado federal em 2018, como mostrado acima. Bispo Ossessio visitou esse pequeno templo, junto com a candidata ao conselho tutelar apoiada pela IURD em 2019 poucas semanas antes da eleição. Ele subiu ao altar, no fim de uma reunião de Domingo para falar com aquela comunidade. Aqui eu vou dividir a fala dele em três seções: a primeira seção é a de gratidão, a segunda sobre um “futuro melhor”, e a última é a de ter “fé no presente”. Suas primeiras palavras ao subir no altar foram *“Eu estou aqui para agradecer. Agradecer seu voto, agradecer pelas pessoas que você convenceu a votar em mim, agradecer por ter me defendido e defendido a igreja quando as pessoas falavam mal da gente.”* Seguindo esta seção ele introduziu a candidata ao conselho tutelar pessoalmente e falou sobre a necessidade de *“proteger nossas crianças”*. Ao fim, sem falar diretamente o nome do presidente Jair Bolsonaro,

⁷¹ Citando seu nome, que não transcrevo aqui para que a pequena comunidade não seja identificada.

ele declarou que aqueles presentes estavam testemunhando um momento histórico pois *“nós temos alguém que nós podemos consagrar a Deus. Não é o momento de duvidar dele, é o momento de orar por um país melhor.”*

Na fala do Bispo Ossessio é possível reconhecer os diferentes níveis políticos institucionais nos quais a Igreja Universal vem trabalhando. Eles não se limitam a alianças com o poder executivo e a eleger deputados. Eles também elegem candidatos ao executivo ligados à Igreja, como o prefeito do Rio de Janeiro Marcelo Crivella, e influenciam as eleições de uma instituição de menor alcance geográfico como o Conselho Tutelar. Todavia esses diferentes níveis de ação estão intensamente conectados, pelo menos no cenário atual.

Uma das maiores discussões em torno das eleições de 2018 foi sobre o que seria apropriado em relação à educação institucional sobre gênero e sexualidade. Esse tema, como destacado no início dessa sessão, foi uma das discussões que tornou Jair Bolsonaro famoso alguns anos antes de ser eleito presidente. O atual presidente e a maioria dos deputados ligado a chamada “bancada evangélica” eram a favor de não introduzir de nenhuma forma esse tópico nas escolas e argumentavam que seria responsabilidade da família conversar com as crianças sobre temas ligados a sexualidade. Eles também consideraram ações contra o *bullying* sofrido por crianças não heteronormativas como o que eles chamam de “ideologia de gênero”. Durante sua campanha, Bolsonaro publicitou como votar nele era votar por um programa anti-ideologia de gênero. Do mesmo modo o deputado Bispo Ossessio quando visitou o pequeno templo onde eu fazia meu trabalho de campo e realizou seu discurso em apoio à candidata local para o conselho tutelar afirmou *“Nós temos que proteger nossas crianças contra essa terrível ideologia de gênero”*.

Nação Cristã

Como podemos ver acima, um dos maiores debates sócio-políticos dos últimos anos no Brasil envolveu o que foi chamado de ideologia de gênero e a ideia de que era necessário proteger as crianças em diferentes frentes contra esse mal. Entender o que é agir politicamente passa por olhar o que está no espaço entre o direito político e o fato político, entre o que é de direito e o que é vivido (Agamben, 2005). Nesse trabalho entender a interseção entre política e religião no Brasil, inclui entender que ela passa pelo vivido de comunidades de fieis todos os dias. Quando o pastor Ivo afirma que ele foi a alternativa que uma mãe encontrou ao Estado ele está ressaltando essa diferença entre o direito e o vivido, e é nesse contexto que as igrejas pentecostais se tornam instituições altamente confiáveis por uma população que se encontra no espaço entre a lei e a política.

A vida nua é diferente da vida boa pois enquanto a primeira trata-se do simples fato de existir, a segunda se refere a vida qualificada, aquela que na Grécia antiga seria a vida adequada a viver na *polis*. A politização da vida nua, através da sua exclusão, constitui o evento decisivo da constituição das sociedades modernas ocidentais. Ou seja, nelas a própria existência do indivíduo é politizada sem permitir que ele apenas seja. É importante entender isso para pensar as formas de poder que se relacionam na atualidade e possibilitam as *formas de vida*, ou seja, as práticas comuns das coletividades. Para Agamben (2005), o que ele prefere chamar de soberania estaria localizada na exceção. Seu trabalho é constituído em diálogo com Walter Benjamin e Carl Schmitt e assim reflete intensamente os Estados Totalitários do começo do século XX. Desse modo, a exceção aqui não é a existência anterior a norma, mas o limiar entre o direito e o fato que está contido na própria norma. Assim, o poder soberano é aquele que pode reconhecer, agir, e resolver a exceção.

William Connolly (2005) por sua vez traz uma interessante resolução para o paradigma do poder soberano de Agamben. O poder soberano não é aquele, mas aquilo. Connolly se apoia novamente nas análises sobre as primeiras décadas do século XX, mas além dos autores já citados, ele considera as ideias de Deleuze e Guattari sobre o assunto, que entendem que o fascismo advém de uma série de ressonâncias entre a ação do Estado, gangs fascistas, e um largo segmento populacional que dão apoio de modo passivo, e não apenas de um indivíduo soberano.

Talvez seja importante deixar claro que não faço aqui uma comparação direta entre o Brasil atual com os Estados fascistas da primeira metade do século XX, mas essas teorias pensam a partir desses extremos para entender como é possível governar. Todavia eu acredito que é necessário ir além das análises do passado para pensar as novas configurações que ocorrem atualmente. Por isso continuo com Connolly (2005a) que em sua crítica ao trabalho de Negri e Hardt demonstra como existe uma *assemblage* complexa, que envolve diferentes atores e instituições para constituir as ações do que eles chamam de império. Desse modo o autor faz dois movimentos importantes para esse trabalho. Connolly (2005a) atribui importância a religiões e sujeitos que agem a partir de seus valores nessa estrutura de poder e a define enquanto “*an ambiguous, porous assemblage containing positive supports and possibilities as well as ugly modes of domination and danger. It is potentially susceptible to reconfiguration through the cumulative effect of selective state actions, changes of policy by international institutions, and militant cross-state citizen action*” (Connolly, 2005b, p.152).

Connolly (2005b) acredita que existe uma conexão profunda entre esses atores que não pode ser entendida através da ideia de causa e consequência. Isso quer dizer que nós não podemos separar os fatores e demonstrar como eles causam um ao outro. Ele acredita que esses elementos na verdade se infiltram uns nos outros e se metabolizam em processo móvel. Eles ressoam uns nos

outros e morfam em uma complexa imbricação mútua energizada. “...*heretofore unconnected or loosely associated elements fold, bend, blend, emulsify, and dissolve into each other, forging a qualitative assemblage resistant to classical models of explanation.*” (Connolly, 2005a, p.870)

Essa compreensão de que a *assemblage* que constitui o político ocorre através de ressonâncias, e a ideia de que através da sua porosidade e ambiguidade ela está suscetível a reconfigurações, possibilita o entendimento dos acontecimentos no Brasil e as reorganizações dentro da IURD nos últimos anos. Até aqui passamos por uma revisão da história do protestantismo no Brasil, chegando a IURD e o seu desenvolvimento ao longo da política institucional brasileira e destacamos os temas que causaram maior discussão na interseção entre os âmbitos político e religioso nos últimos anos. Mas ainda é preciso entender como as alterações nas articulações políticas da Igreja Universal aconteceram e sua relação com a reconfiguração política brasileira. Primeiro a IURD passou de se recusar, e até mesmo demonizar, a figura do ex-presidente Lula, para uma das suas importantes bases políticas, para então se tornar novamente oposição ao Partido dos Trabalhadores, e, finalmente, se tornou apoio fundamental ao atual presidente Jair Bolsonaro. Nos termos de Connolly (2005b), para além de ideias de causa e consequência, aqui pudemos assistir a *assemblage* de uma máquina de ressonância.

Em artigo de 2002, Ari Pedro Oro se apoia na entrevista concedida a ele pelo Bispo Rodrigues – naquele momento presidente do então chamado Partido Republicano e principal articulador do relacionamento entre a Igreja Universal e a política institucional – para explicar o apoio ao ex-presidente Lula, algo completamente novo até aquele momento. Interessantemente, as razões apresentadas pela IURD e seus políticos para apoiar o Partido dos Trabalhadores em 2002, e catorze anos depois para apoiar o *impeachment* da Presidenta da República pertencente a este partido, e por fim apoiar a candidatura de Bolsonaro, são os mesmos. A IURD nunca deixou o

argumento que a corrupção era algo que não podia ser tolerado, e essa foi a justificativa usada em todas as suas mudanças de suporte político, e para banir pastores da política e da igreja quando eles foram pegos em escândalos de corrupção (Oro, 2002).

Apesar das justificativas apresentadas pela própria igreja, também é importante considerar o quadro mais amplo para entender esse processo para além dos casos de corrupção, já que a IURD não abandonou o Partido dos Trabalhadores anos antes quando houveram importantes acusações e provas de corrupção, e também tem ignorado evidências similares no passado de Jair Bolsonaro. Entre o apoio da IURD ao PT e o seu apoio ao presidente Jair Bolsonaro, houve um momento em que ficou evidente que havia algum tipo de mudança social acontecendo no Brasil, mas naquele momento não era claro o seu significado e direção. A massiva onda de protestos contra diferentes instituições políticas no ano de 2013, seguidas da reeleição da ex-presidente Dilma Rousseff e os protestos seguintes que culminaram em seu *impeachment* em 2016, foram os momentos mais espetaculares desse processo, que também fizeram parte da articulação de outras mudanças.

Os protestos de 2013 não estiveram inicialmente ligados a um descontentamento com o governo federal, eles tinham como objetivo reivindicar a não implantação do aumento das tarifas do transporte público. Os primeiros atos ocorrem quando o Movimento Passe Livre reuniu um grupo de manifestantes para protestar contra o aumento de R\$0,20 na passagem no transporte público, como havia feito em outros anos em momentos similares. Essa convocação acontece através das redes sociais e reúne inicialmente 2000 pessoas ao redor da causa, que alegava que pararia a cidade se o aumento não fosse revertido. Nos dias seguintes, o movimento se alargou exponencialmente, e com ele o uso da truculência policial. A violência sofrida por manifestantes e jornalistas atrai outros setores que até então tinham se mantido distantes.

Para entender o que acontece em seguida é necessário observar questões contextuais como aquelas apontadas por autores como Ricardo Antunes (2013) e Ruy Braga (2013). O modelo político e econômico apresentava sinais de fadiga, a exploração de mão de obra barata aliada ao incentivo ao consumo não era mais suficiente para uma população de trabalhadores precários que necessitavam de serviços, como o de transporte público, mais eficazes e acessíveis. Junto a isso havia o agravamento da crise financeira mundial e a disseminação de protestos ao redor do mundo. No Brasil tudo isso parecia também ser alargado pelos gastos com os eventos da FIFA, que levavam a população a entender que o foco dos investimentos do governo não estava nos serviços públicos. O início da Copa das Confederações também deixou claro que grande parte da população brasileira não faria parte desses eventos e que seus estádios tinham sido restritos a classe média alta.

André Singer (2013) divide os acontecimentos em três fases. O primeiro é esse que acabamos de discutir acima. O segundo teria sido o momento que após o uso da truculência policial contra os manifestantes, diferentes setores da sociedade se juntaram a ele alargando o movimento para centenas de milhares de pessoas. Sobre a segunda fase, o autor demonstra que as estatísticas coletadas por institutos de pesquisa permitem concluir que entre os participantes havia uma predominância da classe trabalhadora precarizada – como aqueles que dividem seus dias entre trabalhar como atendentes de telemarketing e ir a universidade – e da classe média tradicional. Estatisticamente contudo, não existem dados que possibilitem distinguir quais seriam as reivindicações específicas de cada grupo.

Apesar disso, sabemos que era possível ler cartazes como: *“Se o povo acordar, eles não dormem!”* *“Não adianta atirar, as ideias são à prova de balas!”* *“Não é por centavos, é por direitos!”* *“Põe a tarifa na conta da FIFA!”* *“Verás que um filho teu não foge à luta!”* *“Se seu filho*

adoecer, leve-o ao estádio!” “Ô fardado, você também é explorado!” “Oi FIFA, paga minha tarifa!”.

Esse aglomerado, que possuía diferentes reivindicações e vivências, se divide em suas demandas, e, por fim, passam também a protestar contra os governantes executivos - a presidenta, governadores, e prefeitos. A agenda anticorrupção também foi incluída e foi ganhando importância (Antunes, 2013). Com essas mudanças há o início da terceira fase apontada por Singer (2013). Ainda hoje existem discordâncias entre pesquisadores sobre quais seriam as reais causas e repercussões de Junho de 2013, como também não é completamente claro o seu impacto nas mudanças políticas do período subsequente. (Antunes, 2013).

As eleições do ano seguinte, 2014, levaram a presidenta Dilma Rousseff ao seu segundo mandato. Não obstante, também possível ver uma continuidade das críticas feitas durante a campanha pelo partido de oposição, mesmo após o fim das eleições. Vários setores da sociedade continuavam a expressar seu descontentamento e protestos especificamente contra a presidenta e seu partido se tornaram comuns. Somado a isso, em 2014 foi iniciada a operação Lava-Jato, que nos anos seguintes apontou as conexões de membros do Partido dos Trabalhadores com esquemas de corrupção⁷². Além disso, Souza (2016) chama a atenção para o fato de que os protestos de 2013 já representavam uma crise do modelo lulista de neodesenvolvimentismo que não foi endereçada por Dilma nesse meio tempo.

Para Scartezini (2016) a satisfação em participar de protestos expressa nesse período por parte da classe média teve início com 2013. Segundo Melo (2015), na semana entre

⁷² Destaco aqui membros do Partido dos Trabalhadores não porque eles tenham sido os únicos ou mesmo os mais profundamente envolvidos, mas porque a ampla cobertura de escândalos de corrupção envolvendo o partido da Presidenta faz parte do contexto que resultou em seu *impeachment*.

17 e 21 de junho daquele ano o uso das cores e da bandeira do Brasil foram se tornando gradualmente mais presentes, e bandeiras – tanto de modo literal como figurado – de esquerda, incluindo a do próprio MPL – grupo que havia iniciado os protestos –, passaram a ser hostilizados. Ou seja, desde 2013, aos poucos, foi possível ver a formação do que desembocaria em novas manifestação nas ruas no ano de 2015. Porém, os manifestantes desses dois diferentes momentos tinham perfis também distintos. Em 2015 a média dos manifestantes era mais branca, mas velha, e tinha renda superior aos manifestantes de 2013. Grupos de direita que já haviam aparecido em 2013 passam a assumir a liderança nessa nova fase, como o “Movimento Brasil Livre”, o “Revoltados Online”, e o “Vem pra Rua”. Esses grupos se denominavam plurais e apartidários ou suprapartidários.

Assim, em 2015 se viu uma outra série de manifestações políticas, que tinha como tema comum entre os manifestantes o fim da corrupção, e que exigiam a saída de Dilma Rousseff do seu cargo presidencial como um dos principais meios para que tal objetivo fosse alcançado. A descrença nos políticos eleitos e instituições políticas em geral também se mostraram bastante pronunciadas nessas manifestações (Scartezini, 2016). A estética e as exigências apresentadas nos protestos de 2013 também diferiam dos que ocorreram entre 2015 e 2016. Se em 2013 havia uma pluralidade de demandas que até mesmo dificultava a compreensão das principais pautas levantadas e explicitava discordâncias inerentes a aqueles que protestavam, as manifestações de 2015 transformaram essa multiplicidade na ideia de defender o país, e o governo federal no vilão a ser derrotado. Além disso, ao contrário de 2013, em 2016 organizações específicas apareceram como promotoras desses protestos e uma estética nacionalista foi instaurada. Camisas da CBF, bandeiras do Brasil, danças, usos de bonecos infláveis, estiveram entre os símbolos adotados nos

protestos de 2015 - que seguiram até a eleição em 2018 e seguintes manifestações de apoio ao governo Bolsonaro.

Sobre esse período, Cleonardo Mauricio Jr (2019) ressaltou que seus interlocutores na Assembleia de Deus passaram a demonstrar maior interesse em política que antes. Mauricio Jr. (2019) chama esse sujeito de “crente cidadão”. De acordo com o autor, o crente cidadão é o resultado de um projeto ético para tornar a si mesmo no tipo de pessoa que está a todo momento pronta para defender as ideias pentecostais. Isso significa que os jovens pesquisados por ele, especialmente em espaços como a universidade, desenvolviam argumentos que poderiam precisar articular quando confrontados com percepções negativas da sua fé, ou com comportamentos que entendiam como pecado. Todavia, isso não significa que eles estavam sempre preparados com uma postura combativa. A ideia de pregar através das suas ações e amor é também importante para eles nesse contexto. Do mesmo modo, eles concordavam com seus líderes em sua percepção de que “crentes” deveriam tomar seu lugar enquanto cidadãos, mas não necessariamente concordavam com suas posturas em relação a questões mais polêmicas – como o casamento homossexual e a descriminalização do aborto.

Esse processo de entender a si mesmo e seus direitos através da ideia de cidadania, foi algo que eu também pude ver acontecendo na IURD em anos anteriores, com especial destaque para o *Godllywood*⁷³, criado em 2010, e seu projeto Raabe. Esse projeto defende mulheres que sofreram violência doméstica, demonstrando para elas seus direitos através da Lei Maria da Penha. Em 2012 elas passaram a promover protestos políticos contra a violência doméstica com o objetivo de ensinar a um público mais amplo de mulheres sobre os seus direitos, e sua campanha tinha como

⁷³ Esse grupo será melhor discutido no capítulo 4.

música tema a letra “*levante a cabeça é hora de lutar, dê um basta na violência, rompa o silêncio*”⁷⁴. Isso significa que eu pude testemunhar durante meu trabalho de campo o que Mauricio Jr (2019) chamou de emergência do crente cidadão e sua importância política nas últimas eleições. Contudo, é necessário mencionar o grupo de mulheres novamente para demonstrar como essas mudanças continuam acontecendo com direção a diferentes fins. Se primeiro eu pude ver a emergência de membros da igreja advogando de modo público pelos direitos das mulheres, também houve um momento que uma nova mudança pôde ser observada. Essa mudança veio para mim através das palavras de D. Wanda, uma esposa de pastor que me disse no começo de 2018 que o Raabe passaria a focar mais no lado espiritual e menos no político e jurídico, pois essa havia sido a direção dada pelo Espírito Santo – em termos práticos isso significou, entre outras coisas, a interrupção da divulgação da lei Maria Penha, e do engajamento da retirada de mulheres dos espaços nos quais elas estão vulneráveis a violência.

Nesse sentido, é interessante pontuar aqui algo que vai ser melhor discutido no próximo capítulo, a mudança dos temas e conteúdo das reportagens e artigos do Jornal Folha Universal. Na edição de 11 de junho de 2011 a reportagem de capa afirmava “*A gravidez indesejada é tratada com hipocrisia no país, que foge de um debate sério sobre a legalização do aborto.*” A reportagem também trazia a opinião de especialistas ligadas ao Centro Feminista de Estudos e Assessoria, do Instituto de Bioética, Direitos Humanos e Gênero, e elogiava a decisão da presidenta Dilma Rousseff em nomear mulheres para liderar o Ministério dos Direitos Humanos e a Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres.

⁷⁴ Esse projeto será melhor discutido no capítulo 4

Sete anos depois, na publicação de 30 de setembro, também em matéria de capa, a IURD sinalizava seu alinhamento com as novas alianças conservadoras do país que rejeitam projetos ligados a termos como gênero, feminismo e aborto. A publicação feita uma semana antes do primeiro turno das eleições presidenciais questionava “*Por que 7 de outubro será o Dia das Crianças?*” e afirmava “*A família brasileira que conhecemos sofre ataques e o principal alvo são os pequenos. Veja como combater essa agressão com o seu voto*”. A reportagem também afirmava em tom de alerta “*se a população não eleger pessoas que defendam os valores da família, as leis que têm o intuito de levar a ideologia de gênero às crianças e adolescentes serão aprovadas*” e advertia “*já acontece no mundo e não deu certo*”. Naquele contexto, essa reportagem se posicionava a favor daqueles que eram “contra a ideologia de gênero”, que era uma das bases de campanha de Jair Bolsonaro. Mas além disso, desde o período do *impeachment* é possível ver mudanças claras na linha editorial da Folha Universal, como discutirei no capítulo 4. Desse modo, termos e grupos utilizados enquanto garantia de autoridade sobre o tema dos direitos das mulheres em 2011 são pensados de modo negativo em 2018.

No que tange a esse processo de ascensão da ideia de cidadania e de acesso a direitos é também importante reconhecer o que diferentes autores (Shapiro, 2019; von Sinner, 2007) chamaram da centralidade da ideia de cidadania no Brasil desde os anos 1980 e da constituição de 1988. O país estava desenvolvendo sua imagem como uma democracia plural e secular. Matan Shapiro (2019) argumenta que desde o começo dos anos 1990, diferentes governos desenvolveram uma retórica sobre a ideia de cidadania que tocou a população, especialmente com o aumento da possibilidade de consumo. No entanto, para esse autor, essa imagem nos últimos anos estaria sendo gradualmente mudada para um pentecostalismo bíblico literal.

Shapiro (2019) reconhece como momento importante nesse processo de mudança o exorcismo performado pelo deputado e pastor Cabo Daciolo no Congresso Brasileiro de 2016. O deputado argumentou que haviam muitos demônios no congresso e usou seu tempo de fala para exorcizar eles “em nome de Jesus”. O autor demonstra que esse seria um exemplo de como a esfera política é enquadrada cosmologicamente através de agentes extra-humanos competindo por planos escatológicos. Isso significa que o nome de Jesus nesse contexto não é apenas usado de modo metafórico. Para esse autor, esse literalismo bíblico tem efeito cumulativo e por isso o país passou a ser visto através de uma presença cosmopolítica.

Shapiro (2019) nos ajuda a entender que as mudanças políticas que aconteceram na IURD não são um caso isolado. Quando foi decidido que o Raabe mudaria “*o foco para a parte espiritual pelo direcionamento do Espirito Santo*” (D. Wanda, 65), a transição entre a linguagem dos direitos políticos para a do poder religiosos se mostra evidente. Isso reflete uma mudança gradual que começou no Brasil alguns anos atrás, atingindo a população mais geral e também os membros das igrejas pentecostais. A inauguração do Templo de Salomão, as novelas sobre histórias bíblicas, e programas de TV transmitidos pela Record que mostram ideias similares as das reunião da igreja, são parte do literalismo bíblico, onde todos esses elementos tornam decisões cotidianas da vida em uma metonímia dos tempos bíblicos. Todavia atribuir essas mudanças apenas a essa alteração cosmopolítica, como demonstrada por Shapiro (2017), não me parece suficiente pra explicar o quadro estudado aqui. Alguns outros autores nos oferecem análises que possibilitam ver essas alterações de modo mais contínuo.

Maria José de Abreu (2020) explora como o cristianismo carismático, simultaneamente, antecipou e espelha o atual drama entre soberania e populismo no Brasil, e em outras partes do mundo. Ela realiza esse esforço através do estudo da tautologia do movimento carismático

católico, e nas performances religiosas no país. A tautologia opera como um pendulo, oscilando de um lado para o outro e tornando o discurso altamente rítmico. Para essa autora a estrutura formal da tautologia mostra a lógica operacional de interligação entre o evangelicalismo, a lógica neoliberal e o autoritarismo populista atualmente no Brasil. Tautologias populistas se tornaram celebres nos últimos anos – como na afirmação de Donald Trump “*It is what it is*”, na de Theresa May “*Brexit means brexit*”, ou na de Bolsonaro “*Eu estou aqui por que acredito em vocês, e vocês estão aqui porque acreditam no Brasil*”. Mas elas sempre foram comuns no movimento carismático, como o muito ouvido por Abreu “Atos significa atos” - para explicar o conteúdo do livro da Bíblia intitulado “Atos dos apóstolos”.

Abreu (2020) explica que o pendulo tautológico, em um de seus alcances mais extremos, se expressaria em uma “entonação que se assemelha a um mantra”, o falar em línguas. Essa não é uma língua que comunica algo específico, e sim, mais que isso, é o seu próprio evento. Abreu também demonstrou a importância de outros atos repetitivos entre católicos carismáticos - como o rosário bizantino, no qual o mesmo verso é repetido dez vezes em sintonia com a respiração. Mais do que ter como fim o acesso ao divino, se cria a possibilidade da produção da virtude e o enraizamento da habilidade de habitar o desconhecido e com isso os seus diversos potenciais. Desse modo, a autora demonstra como adaptabilidade, flexibilidade e indeterminação são características que ligam práticas religiosas pneumáticas com as demandas mais amplas na atual cultura neoliberal da temporalidade. Ou seja, aqui, tempo e ar – variáveis difíceis de serem dimensionadas - são importantes ao criarem a sensibilidade de que é na vivência que as crenças religiosas e neoliberais devem ser realizadas, mesmo que elas não pareçam lógicas. (Abreu, 2020).

Desse modo, como afirma Ruth Marshal (2010), mais do que uma crítica política da religião, também é preciso fazer uma análise política a partir perspectiva religiosa. Isso quer dizer

que, no caso do cristianismo, é preciso levar em conta seus aspectos escatológico, messiânico e pneumático em sua interação com a política. E aqui quero lembrar que a IURD também é uma igreja, é uma instituição religiosa, e não apenas um ator político e social. Como uma das minhas mais importantes interlocutoras me dizia sempre que eu tinha alguma dúvida e recorria a ela para esclarecimentos *“primeiro você tem que entender que a gente acredita que existe o bem e o mal”* (Daniela, 25 anos). Mais do que apenas essa distinção apontada por Daniela, uma escatologia milenarista⁷⁵ é de grande importância para IURD. Ou seja, nós estamos sempre a ponto de presenciar o retorno de Jesus Cristo. Além disso, para além da teologia da prosperidade, o foco das principais reuniões e de muitas das discussões através de diferentes mídias da Igreja Universal é a salvação. Ou, nas palavras do pastor Maurício *“um dos maiores truques do diabo é fazer você acreditar que o que nós estamos falando é besteira; que Jesus não está voltando, ou que você pode pedir perdão no último minuto. Mas Ele está voltando, e você não vai nem ter tempo pra perceber o que está acontecendo.”* Nesse contexto, faz parte da batalha cotidiana do cristão iurdiano escolher o lado do bem, e espalhar a palavra, e isso inclui uma atuação política. Nas palavras de Macedo, o cristão deve *“colaborar para a desenvoltura de uma boa política nacional, e sobretudo com o projeto de nação idealizado por Deus para Seu povo”* (Macedo & Oliveira, 2008)

Durante a campanha eleitoral presidencial de 2018, o jornal da Assembleia de Deus chamado “Mensageiro da Paz”⁷⁶, publicou um quadro com o título “A posição de cada candidato sobre termos importantes para os cristãos”. Esse quadro possuía as seguintes colunas: “liberação do aborto”, “casamento gay”, “legalização das drogas”, “ideologia de gênero”, “redução da maioria penal”, “desarmamento da população”, “economia”, e “embaixada em Jerusalém”. Jair

⁷⁵ Esse tema é melhor discutido no capítulo 5.

⁷⁶ <https://politica.estadao.com.br/blogs/coluna-do-estadao/petistas-querem-punicao-a-pastores-que-usam-igreja-pro-bolsonaro/>

Bolsonaro foi listado como sendo contra a “liberação do aborto”, “casamento gay”, “legalização das drogas”, “ideologia de gênero”, e “desarmamento da população”; a favor da “redução da maioria penal” e da “embaixada em Jerusalém; e tendo “livre mercado” como definição da coluna “economia”. Entre os candidatos listados, ele era o único posicionado como “contra o casamento gay” e ao “desarmamento da população”, dividia apenas com Álvaro Dias a posição “contra ideologia de gênero”, e era também o único “a favor da embaixada em Jerusalém”. Os tópicos escolhidos como “importantes para os cristãos” e o posicionamento atribuído a Bolsonaro neles, são de grande importância para entender o quadro brasileiro contemporâneo. Como vimos, a aproximação de Bolsonaro a grupos evangélicos começa a acontecer dois mandatos antes de sua candidatura, e os diferentes eventos históricos políticos e sociais que se passam no país desde então deixam claro que esse processo não foi monolítico.

PUBLICADO NO JORNAL **MENSAGEIRO DA PAZ**
DA IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS E QUE CIRCULA HÁ 100 ANOS

Confiram a **IDEOLOGIA** dos principais candidatos a Presidência da República, acerca dos itens defendidos pelos cristãos no Brasil.

	LIBERAÇÃO DO ABORTO	"CASAMENTO" GAY	LIBERAÇÃO DAS DROGAS	IDEOLOGIA DE GÊNERO	REDUÇÃO DA MAIORIADE PENAL	DESARMAMENTO DA POPULAÇÃO	ECONOMIA	EMBAIXADA EM JERUSALÉM
BOLSONARO	CONTRA	CONTRA	CONTRA	CONTRA	A FAVOR	CONTRA	LIVRE MERCADO	A FAVOR
MARINA	PLEBISCITO	A FAVOR	PLEBISCITO	A FAVOR	CONTRA	A FAVOR	VIÉS ESTATISTA	CONTRA
CIRO GOMES	A FAVOR	A FAVOR	CONSUMO NÃO É CRIME	A FAVOR	CONTRA	A FAVOR	ESTADO FORTE	CONTRA
ALCKMIN	CONTRA	A FAVOR	CONTRA	A FAVOR	CONTRA	A FAVOR COM EXCEÇÕES	VIÉS ESTATISTA	CONTRA
ÁLVARO DIAS	CONTRA	A FAVOR	CONTRA	CONTRA	CONTRA	A FAVOR COM EXCEÇÕES	VIÉS LIVRE MERCADO	CONTRA
MEIRELLES	A FAVOR	A FAVOR	SÓ PARA MACONHA	INDEFINIDO	CONTRA	A FAVOR	VIÉS LIVRE MERCADO	CONTRA

Imagem 6: Foto do jornal Estadão do quadro publicado pelo jornal Mensageiro da Paz, da AD.

Mas, para o argumento desenvolvido aqui, quero destacar a coluna intitulada “embaixada em Jerusalém”, significando a realocação da embaixada brasileira em Israel de Tel Aviv para Jerusalém. O Brasil é um dos importantes casos de filossemismo no Sul Global. É nesse contexto que Jair Bolsonaro passa a ser entendido como melhor candidato para os cristãos, desde que ele além de ser o único a apoiar a mudança da embaixada em Israel para Jerusalém, também afirmou acreditar no poder do espírito santo e viajou a “Terra Santa” para ser batizado no Rio Jordão. Mesmo não se convertendo a nenhuma igreja específica, Bolsonaro vai além dos presidentes anteriores que aceitaram o apoio das igrejas evangélicas, ao associar sua imagem diretamente com elas, subindo em altares e sendo abençoado por pastores já na sua campanha.

Nesse sentido, como apontado por Matan Shapiro (2017), elementos de origem judaica não são apenas passivamente incorporados, mas apoiam a transformação dos brasileiros no povo de Deus na Terra. Ou, nas palavras de Sean Durbin (2013), aqui esses elementos judaico cristãos funcionam como “*fetishized signifiers of stability*”, que confirmam que as palavras de Deus são verdade. Eu completaria as ideias desse autor afirmando que nesse caso os membros da IURD, independentemente de suas origens, entendem a si mesmos como o povo de Deus na terra, e o Brasil, mais especificamente o Templo de Salomão, como parte da Terra Santa. De acordo com essas percepções milenaristas, Jesus voltaria depois da terceira construção do Templo. Aqui o Templo de Salomão em São Paulo se torna a própria Terra Santa, e o Brasil encena as palavras bíblicas. É através dessa percepção que nós podemos entender a importância da visita do Presidente Jair Bolsonaro ao Templo de Salomão⁷⁷. Em uma entrevista, ele afirmou que chamou Edir Macedo dizendo que eles deveriam se conhecer pessoalmente e que queria ele mesmo ir ao Templo de Salomão e não que Macedo fosse ao Palácio do Planalto. Nessa visita, o presidente

⁷⁷ Esse tema é melhor discutido no capítulo 5.

participou de uma cerimônia na qual foi “consagrado” a Deus por Edir Macedo. Durante meu trabalho de campo pude escutar de interlocutores afirmações similares a de D. Fabiana: *“Quando antes um presidente aceitou isso? Esse governo é abençoado.”* A consagração do presidente no Templo de Salomão é sinal de poder e proteção divina. É um sinal que, no país no qual o povo de Deus vive, mas que ainda está “possuído por demônios”, existe uma aliança política contra o mal e suas investidas na política.

Se uma das maiores constâncias da IURD no que tange a política foi se aliar a quem estivesse no poder, seguida desse modo também pelo REPUBLICANOS, a grande diferença no quadro atual é expressa nas palavras da interlocutora acima. Esse entusiasmo mostra uma aliança que deixa de ser apenas política e passa a ser pessoal, desde o momento em que ao ser casado por Silas Malafaia, batizado pelo pastor Everaldo, e consagrado pelo Bispo Edir Macedo, Jair Bolsonaro se apresenta a população evangélica não apenas como um aliado, mas como um deles. Ele passa a ser visto como fazendo parte da luta do bem contra o mal também operada pelo deputado bispo Ossessio no congresso, e pelo pastor Ivo numa pequena comunidade na periferia de Recife.

Essa composição do atual panorama político do Brasil ficou conhecida como “onda conservadora”. Ela se refere principalmente a perda de direitos adquiridos desde a Era Vargas e com a constituição de 1988, e definir suas pautas não é um processo simples. Mas se já entendemos que essa onda é real, sua permanência e seus efeitos duráveis não são tão claros. Ronaldo Almeida (2017), propõe quatro linhas que podemos ver nesse quadro “meritocrática e empreendedora; moralmente reguladora; repressiva e punitiva; socialmente intolerante”. Como afirmado por Jonildo Burity (2020) “a onda conservadora é uma convergência parcial e temporária de forças,

demandas e afeições cuja proximidade não é medida por identidade ou similaridade, mas por ressonâncias e a construção de equivalências entre ‘conteúdos’ diferentes”.

Encerrando

Como podemos ver nesse capítulo não apenas a política brasileira se desenvolveu historicamente de modo bastante conservador, como também a relação entre o protestantismo com a política, ou da religião de modo geral com a política não é novo. Dentro do mais recente quadro democrático, a Igreja Universal sempre esteve disponível para relações com os candidatos que se mostravam mais próximos de serem eleitos e com os presidentes já eleitos. O que mais mudou nesse quadro foi o modo e o grau que os presidentes aceitaram esse apoio. Lula instaurou relações fortes, Dilma simbolicamente convidou Edir Macedo para sua cerimônia de posse, Bolsonaro foi consagrado por ele no próprio Templo de Salomão. E esses são apenas momentos simbólicos que se mostram evidentes após todo esse processo de aproximações, mudanças e reestruturações que possibilitam essas alianças,

O fato de que grupos evangélicos fazem parte dessa conjuntura não significa que eles sejam agentes conservadores que acabaram de assumir um papel na política nacional, ou que sejam necessariamente uma ameaça ao Estado secular. A relação entre evangélicos e a política no Brasil não é nova. Em períodos conservadores, ditatoriais, ou liberais essa relação existiu. Mais do que apenas as igrejas evangélicas, uma sociedade conservadora se mostra articulada através do que William Connolly (2005) chama de máquina de ressonância, e do que William Mazzarella (2017) chama de ressonância constitutiva. Não à toa, denominações que se apresentam enquanto inclusivas em outros países, no Brasil continuam não aceitando o casamento homoafetivo. Mas

também é importante não esquecer que esse modo de articulação, em um passado recente, resultou em um ativismo político significativo no que tange os direitos das mulheres. Em 2018, umas das minhas interlocutoras me disse com um certo orgulho que muitas vezes tinha sido interpelada “*vocês parecem mais feministas que esposas de pastor*”. Apesar de isso demonstrar os resultados duradouros de ações mais “progressistas” vistas na IURD durante o trabalho de campo pré-2016, não minimizo aqui o atual cenário, no qual os fiéis da IURD acreditam estarem abençoando o atual governo, e não apenas o apoiando.

Se a persistência do religioso no político não é mais novidade (Marshall, 2010), Ali Agrama (2010) demonstra como o próprio Estado confunde religião e política. Para ele o secularismo é “um conjunto de processos e estruturas de poder onde a questão de onde desenhar as linhas entre religião e política continua sendo levantada e adquirir uma saliência distintiva” (p.500). Ou seja, mais do que se confundirem, religião e política possuem uma série de desdobramentos entre si, pois não poderíamos atribuir significados estáveis a esses termos. O que Ali Agrama (2010) chama de arbítrio do Estado, pode ser entendido também nos termos da *assemblage* que forma a soberania, incluindo a máquina de ressonância que faz parte dela. Ou seja a definição desses termos é porosa e instável como a própria soberania. A presença de igrejas como a IURD na política institucional faz parte de um entendimento de seus líderes do que é pensado por Ali Agrama (2010) e também, como podemos ver aqui, é constitutiva de seu entendimento de mundo.

Capitulo 3

Tornando factual

Capítulo 3: Tornando factual

A vida de um envelope da fogueira santa

É uma manhã de domingo numa esquina de um pequeno bairro qualquer – ou em um grande quarteirão de uma grande cidade. É tão cedo que o sol ainda está baixo. Mas as portas do templo já estão abertas. Obreiros esperam na entrada a chegada dos fiéis. Muitos deles chegam com garrafas de água nas mãos. Outros também carregaram consigo uma sacola ou pacote contendo pães. No púlpito os elementos de costume - que podem incluir uma *menorah*, uma garrafa de azeite, envelopes, convites, e diferentes materiais que fazem parte da semiótica da IURD. Naqueles de maiores dimensões encontramos vitrais e telões. Contudo, tudo isso pode ser mutável com o tamanho do templo. Mas nesse dia todos terão um envelope específico. Esse envelope é distribuído apenas duas vezes por ano. Esses são os períodos nos quais o fiel deve agir “*com toda sua força em função do que se quer*”. Também é um dos eventos mais polêmicos da Igreja Universal, a Fogueira Santa de Israel.

O envelope aguarda ali o momento da explicação do seu uso para ser tomado por um obreiro, um evangelista, um fiel “*firme*”, um frequentador que vai a IURD apenas nos momentos das grandes campanhas, ou por um desavisado que entrou ali pela primeira vez. Se ele tiver entrado em um templo de maiores dimensões, ele vai ver um painel com o título e design específico daquela fogueira santa. Por outro lado, principalmente se ele entrar em um templo menor, também é possível que não haja nenhum indicativo que se trata de um período especial.

O pastor vai falar da importância do sacrifício e sobre o que você deve colocar no envelope. “*Não há libertação, não há as graças de Deus se não há sacrifício. Se você quer ser uma pessoa*

verdadeiramente abençoada, é o sacrifício. Se você não quer sacrificar, não tem problema. Você não vai ser amaldiçoado. Mas você não vai alcançar aquilo que a gente vai determinar.” (Edir Macedo)⁷⁸

“Sem o sacrifício a Bíblia é só um livro de histórias” (Bispo Edson Costa)⁷⁹

“No seu envelope tem que ir a sua obediência a vontade de Deus. No envelope tem que ir a sua confiança em Deus. No seu envelope tem que ir o abandono do pecado, das coisas erradas que você anda fazendo.” (Nanda Bezerra para Força Jovem Universal)⁸⁰

Então o fiel levanta da sua cadeira e vai até o altar pegar seu envelope. Se ele estiver no Templo de Salomão o envelope vai estar em um bolso na parte de trás da cadeira da frente. Mas antes, o pastor vai dizer que não se trata de uma brincadeira, que você não pode pegar o envelope para depois decidir, que o ato de segurar o envelope constitui um pacto com Deus, que tem que ser levado a sério. Você tem que colocar dentro do envelope “*seu tudo*”. Por algumas semanas o invólucro se torna o lugar onde os desejos do fiel e o seu relacionamento com Deus é depositado. Aquele envelope viajará com ele da Igreja para sua casa, e da sua casa a igreja. Recolherá o que ele decidiu “sacrificar a Deus” financeiramente, e também conterá escrito os seus desejos e os outros tipos de sacrifícios feitos. Ele é único. Os pastores continuam oferecendo um novo envelope do mesmo a cada semana, mas sempre lembrando que você não deve pegar outro se já tem um, “*não é brincadeira*”, o seu envelope deve ser único.

Para rechear seu envelope o fiel vendeu pipoca na frente da igreja, doou o carro, retirou a poupança, passou dias em jejum, orou no meio da madrugada durante todo o período, passou mais

⁷⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=aguBBPVzW4s&t=248s>

⁷⁹ https://www.youtube.com/watch?v=_eWnm4NRiOI&list=PLctzqP34RmCLEPGdoSESb0Y7xW8jhi8LY&index=3&t=1054s

⁸⁰ https://www.youtube.com/watch?v=V8ApO4_iGzQ

horas lendo a Bíblia do que o habitual - ou começou a ler a bíblia -, se afastou de antigos hábitos e pessoas que “*não estão na mesma fé*”. Muitas são as possibilidades. Mas é necessário escutar o que “*a voz de Deus*” está pedindo ao fiel antes de selar o envelope. Depois de descobrir qual é o seu sacrifício, o detentor do invólucro coloca dentro dele as notas de dinheiro, o comprovante do depósito, anotações na qual conta sua história, seus feitos e seus desejos. Então chega a hora do envelope se separar do fiel que o deteve enquanto objeto especial, e seguir para o próximo ponto do seu caminho, o altar da igreja. Ele pode ser colocado no altar em qualquer dia durante a campanha. Mas a maioria dos fiéis que aderem à Fogueira Santa só entregarão o seu envelope no último dia. Enquanto esse dia não chega, os fiéis continuam indo a igreja e sobem ao altar durante as reuniões onde recebem orações para que Deus possa deixar claro o que quer, e para que eles estejam preparados para ouvir.

Após ser devolvido, aos mesmos pastores e obreiros que o entregaram em primeiro lugar, a vida daquele envelope ainda não terminou. Ele será agrupado com outras dezenas ou centenas mais da sua igreja de origem, e depois com mais centenas ou milhares de outros da sua região. Orações serão feitas sobre ele. Diferentes pastores e obreiros vão “*determinar*” que o que está pedido, suplicado, previsto, esperado ou acreditado dentro dele se torne realidade. Em seguida ele vai ser queimado e transformado em cinzas. Suas cinzas serão colocadas dentro de um envelope maior e assim ele viajará o mundo. O pastor, ou bispo, responsável pela região da qual o envelope veio, pegará suas cinzas depositadas, junto com as cinzas de outros envelopes, dentro de um envelope maior, e levará elas para Israel. Lá ele se juntará com outros pastores e bispos de diferentes parte do Brasil e do mundo. Juntos eles se dirigirão ao Monte Sinai, ao monte Moriá, ao Monte Carmelo, ou a outro lugar considerado sagrado a partir de um trecho bíblico. Cada pastor vai gravar um vídeo para que os fiéis da sua região possam ver seu envelope (o grande, contendo

as cinzas dos individuais). Em seguida ele se juntará aos outros pastores em um meio círculo e juntos eles vão orar por cada um dos grandes envelopes, que em seguida serão então queimados conjuntamente. Essas imagens voltam ao Brasil – ou ao México, Filipinas, Canadá, Japão – onde o pastor do Templo local vai as exibir em um telão, televisão, ou projetor organizado especialmente para o momento. Durante o vídeo, animadamente ele irá apontar para os fiéis os diferentes momento em que o envelope maior contendo as cinzas dos seus envelopes aparecem - “*olha aqui os pedidos de vocês pessoal*” –, deixando claro o destino final dos seus sacrifícios.

O envelope da Fogueira Santa de Israel é a materialização do “sacrifício”. Ele carrega consigo uma história de diferentes mediações, mas principalmente do poder da mediação entre seres humanos e um mundo transcendente através da palavra escrita. Ele é um exemplo de resposta as possibilidade e poderes da materialidade da escrita, a ideia de que o que acontece fisicamente com sinais afeta o que eles sinalizam. O envelope, e o seu conteúdo, são veículos de comunicação entre o fiel e o mundo além dos sentidos. Ele é materializado e desmaterializado para alcançar esses objetivo. Todavia, a palavra escrita, e os relacionamentos que se estabelecem com ela, não é a única forma de materialização do espírito. Muitas outras formas de mediação em diferentes tradições tentam fazer o mesmo.

Nesse capítulo meu objetivo é discutir os processos de mediação através dos quais a IURD cria a sua semiótica que possibilitaria o seu reconhecimento enquanto instituição detentora da “*verdadeira fé de Abraão*”, do cristianismo, na esfera pública. Acredito que a Igreja Universal cria sinais comunicativos enquanto pontes de conexão com a esfera pública, que se transformam em uma imaginação do que essa igreja constituiria para além dos limites do seu corpo de fiéis “*firmes*”. Por limites metodológicos não consigo discutir as interpretações criadas pela sociedade, ou os *uptakes* como Asif Agha (2011) chama o intervalo da mediação e as reações que o seguem. Os

pontos nos quais esse capítulo se concentrará são os sinais materiais apresentados por essa igreja enquanto semiótica para que esse tipo de reconhecimento exista, mesmo que aqui você e eu possamos entender que esse reconhecimento não é estável como a instituição pode esperar.

Ou seja, o que quero discutir são as diversas formas de extensão do sensorial humano que formam um público que recebe uma mensagem vinda da IURD de diferentes maneiras – das novelas bíblicas exibidas na TV Record às mensagens em camisetas de eventos, fardamentos de obreiros, envelopes e panfletos. Nos termos de Webb Keane (2008), são objetos que circulam enquanto “sinais matérias” atuando como formação semiótica. Esses sinais, possibilitam que as pessoas tenham acesso a ideias, e essas ideias circulam entre membros e não membros, dentro e fora dos muros dos templos da IURD. Essa compreensão possibilita que possamos pensar como a Igreja Universal se mostra eficaz em constituir o que Birgit Meyer (2009) chama de “*Aesthetic Formation*”. Desse modo, esse capítulo contribui para a pergunta: Como, através de “sinais materiais” religiosos e políticos, a Igreja Universal se mostra competente na constituição de uma “*formação estética*”, ou em criar uma presença factual na esfera pública brasileira? Para responder essas perguntas coloquei em diálogo as literaturas sobre mediação e sobre esfera pública, para explicar melhor como uma instituição religiosa - que, como tal, não constitui um público - se torna reconhecível na esfera pública brasileira.

Mediação, Mdiatização, e Esfera Pública

Em “*Meet Mediatization*”, Asif Agha (2011) descreve como a vida social é mediada por diferentes atividades comunicativas. Sinais comunicativos formulam uma ponte ou conexão entre aqueles que conectam. Assim, mediam relações sociais através de atividades de compreensão e

resposta em diferentes escalas da história social. As instituições de sociedades em larga escala pressupõe uma variedade de práticas mediatizadas como condições para sua possibilidade.

Midiatização, por sua vez, é um modo específico de mediação. Midiatizações são constituídas enquanto práticas institucionais que ligam de modo reflexivo processos de comunicação com processos de comoditização. Ao ligar comunicação e comoditização, instituições mediatizadas ligam papéis comunicativos a posições dentro da divisão do trabalho socioeconômico, assim expandindo a escala de produção e disseminação de mensagem para a população. Processos sociais, em qualquer sociedade complexa, derivam sua complexidade de práticas orientadas para formas de mediatização. Para esse autor, o termo mídia obscurece a distinção entre mediação e mediatização. Uma consideração sobre mediatização não é uma teoria da mídia, mas sim uma investigação dos processos sociais que a ideia de mídia obscurece (Agha, 2011).

Agha (2011) chama atenção para como o termo “a mídia”, enquanto frase nominal, é usado como sujeito ativo e “recepção” como o elemento que recebe a ação do verbo (objeto). O autor critica estudos que partem dessas premissas, afirmando que eles possuem uma ideologia que impossibilita o estudo da vida social. Isso por que, para ele, a vida social se desdobra através do processo comunicativo – que na maioria das vezes não se trata do que é largamente associado enquanto construção midiática. Nesses estudos a mídia é tratada enquanto agente que envia mensagens e sua audiência enquanto recebedora. A construção da “mídia” é uma ideologia da comunicação, que foca no fragmento de um fragmento, e negligencia a grande variedade de mediações semióticas, sem as quais as pessoas e as sociedades não existiriam (Agha, 2011).

Na vida social, mediação semiótica é um processo contínuo que se desdobra através de ligações entre encontros semióticos, que produzem correntes multissituadas de comunicação.

Assim, ao aceitar a ideia de que mediação é um modo específico de mediação semiótica, é necessário entender que ela também passa pelo mesmo processo. Ou seja, as mensagens transmitidas por objetos mediados são recontextualizadas em formas não mediados de mediação semiótica, onde forma e significado são ambos transformados através das atividades daqueles ligados entre si através deles (Agha, 2011).

Qualquer processo social de comunicação envolve relacionamentos entre atos de comunicação e sua captação. Essa captação acontece através da incorporação de atividades semióticas publicamente perceptíveis – como falar e escrever. Assim o processo social continua enquanto esses sinais semióticos comunicam algo a aqueles que os percebem. Os sinais que mediam esse processo são artefatos, ou seja, coisas feitas através de atos (Agha, 2011).

Momentos mediados dentro de um processo social recontextualizam sua “digestão” criando um fenômeno em larga escala, com diferentes dimensões, nas quais distintas interpretações – chamadas pelo autor de *uptakes* - podem ser geradas em resposta. Ou seja, eles se tornam disponíveis para serem recontextualizados em diversos modos de comportamento na vida social. *Uptake* - as interpretações e comportamento que podem ser gerados - é a palavra que descreve o intervalo da mediação, visto através do ponto de vista do que é recontextualizado, como também nomeia as ações que o seguem (Agha, 2011).

Concordo com Agha (2011) que, quando pensamos em mediações que se utilizam de modernas tecnologias de comunicação, é necessário analisar muito além da ideia da existência de uma audiência receptora. Essas mediações fazem parte do processo de constituição de públicos. Palavra que aqui, como veremos com Michael Warner (1990), tem significado distinto de expectador. A constituição de um público presume uma atmosfera de debate e ressignificação. Apesar de um igreja, enquanto comunidade delimitada, não poder inicialmente ser entendida

enquanto um público, veremos a seguir diferentes processos de mediação, em pequena e grande escala, que possibilitam a constituição de um grupo de pessoas estranhas umas às outras, que dão grande ou pouca atenção a um conteúdo ético ancorado em crenças religiosas, se reconhecendo nele e se engajando e debatendo o quanto apropriado ele seria para sua vida (Warner, 1990).

Apesar de, como vimos acima, mediação ser um tipo especial de mediação, isso não quer dizer que não seja importante investigar os processos que a envolvem, mas sim que não devemos pensar “a mídia” de modo fetichizado, isolando mediações a apenas um momento sem reconhecer os diferentes processos que a circulam. Nesse sentido, é preciso compreender como novos elementos, ligados a um grupo específico, se desenvolvem de modo amplo dentro da esfera pública, e se tornam reconhecíveis por fiéis e não fiéis. Ou seja, concordo com Agha (2011) sobre sua crítica a teoria da recepção - a partir do reconhecimento da necessidade de entender que indivíduos processam *uptakes* inesperados em processos de mediação. Por isso, quero entender como os elementos de mediação da IURD são metabolizados dentro da categoria de público. Assim, autores que desenvolveram a teoria da esfera pública são de grande importância para a compreensão que quero desenvolver nesse trabalho, mas também autores que tem tentando entender a noção de comunidade de um modo que consegue pensar melhor os grupos religiosos atuais. Afinal, a pergunta de Durkheim (1912) “*Quais são os laços que unem os homens uns aos outros?*” ainda é de extrema relevância, mas sua resposta pode variar em contexto, espaço e tempo.

A esfera pública seria qualquer espaço no qual a comunicação aberta e livre dirige julgamentos através de princípios deliberativos (Pfister, 2018). Todavia, o desenvolvimento da ideia de esfera pública, de públicos, e de “*counterpublics*”, possui uma genealogia que não podemos seguir sem sua discussão. Ao pensar esfera pública os nomes de Jurgen Habermas (1989) e Benedict Anderson (1991) são os primeiros a serem lembrados. Ambos vão nos trazer situações

em que pessoas estão conectadas de um modo poderosamente real mesmo que não se conheçam ou compartilhem opiniões. Habermas (1989) está falando da esfera pública burguesa, e Benedict Anderson (1991) pensando a ideia de nação, através do conceito de comunidades imaginadas. Para ambos, existe uma opinião pública, ou uma consciência nacional, que é soberana, e que teve seu surgimento conectado com o desenvolvimento da imprensa e a criação do Estado moderno. Ambos os autores são importantes na discussão empreendida aqui ao estarem de diferentes maneiras tentando responder a pergunta feita por Durkheim (1912) e que nesse trabalho se expressa como “O que é uma comunidade ou um público? O que une as pessoas? O que a existência de uma comunidade significa? Como ela é mantida?”.

Nesse sentido, as obras consideradas fundadoras da discussão sobre o público são as obras de Jurgen Habermas “A Mudança Estrutural da Esfera Pública” (1989) e de Benedict Anderson “Comunidades Imaginadas” (1991). Ambos os autores vão pensar a auto-organização, e a estruturação do pensamento comum através de uma “*common action*” na “modernidade”, e a importância do estabelecimento das mídias impressas nesse momento. Contudo, Anderson (1991) está discutindo principalmente a ideia de nação, que passa a fazer sentido em um momento da história onde os Estados-Nação são estabelecidos na Europa, e como pessoas que nunca se viram podem se entender como fazendo parte de uma comunidade específica. Já Habermas (1989) está discutindo a formação da Esfera Pública, que primeiramente havia sido a esfera pública burguesa. Essa esfera pública burguesa, se constituía enquanto uma esfera de pessoas privadas reunidas em um público e desenvolvendo uma consciência crítica que passa a ter reconhecimento e influenciar o Estado.

Benedict Anderson (1991), entende que o Estado Nação seria uma comunidade imaginada, limitada, e ao mesmo tempo soberana. A imaginação destacada por Anderson está no fato que as

pessoas que integram as fronteiras de uma Nação se entendem enquanto um todo, mesmo que nunca se encontrem para compartilhar essa mutualidade, e acreditam em uma fraternidade que os une. Ela seria limitada pois é compreendida em termos de fronteiras, e soberana, pois o momento da ascensão dos Estados Nação ocorre após a Revolução Francesa e a instalação na Europa da ideia de que a soberania tem que estar em um lugar diferente que não a de um reino ordenado divinamente. (Anderson, 1991)

A imaginação é um elemento importante na teoria de Anderson que está tentando compreender como as pessoas se entendem enquanto nação. Ele destaca a importância de uma série de acontecimentos da época que possibilitaram o surgimento dessa ideia. Entre eles está a reforma protestante e a publicação de Bíblia em língua vernácula, e o desenvolvimento tecnológico da mídia impressa que possibilitou o acesso mais amplo a itens como romance e o jornal diário. Todos esses elementos possibilitaram que as pessoas passassem a se ver dentro de um “nós” específico. Com o desenvolvimento dos Estados Nação elementos como a língua, território e mapas, museus, censo, e símbolos nacionalistas passaram a ser importante para esse reconhecimento. São esses elementos, e suas práticas, que levam um contexto histórico específico a ser compreendido pelos que o vivem enquanto real. (Anderson, 1991)

No que tange as ideias de Habermas, acredito que é importante começar por entender o termo utilizado por ele quando fala em esfera pública. Escrevendo em alemão, Habermas não utilizou uma expressão de duas palavras, mas apenas um substantivo com dois sufixos adicionados, *Offentlichkeit*. Ao substantivo *offen*, aberto, foram adicionados o sufixo *-lich*, que o transformaria em um adjetivo, e o sufixo *-keit*, que transformaria o agora adjetivo em substantivo. Assim, é importante tomar cuidado para não pensar o esfera em esfera pública geograficamente, mas enquanto campo argumentativo. *Offentlichkeit* deve ser entendido como se referindo a ramos de

comunicação sobre estratégias de vida. Isso fica ainda mais claro quando entendemos que a pergunta que guiou Habermas nessa obra e em sua carreira pode ser resumida em “Quais são as condições que permitem interações comunicativas gerarem princípios transcendentais capazes de guiar a vida pública através da reflexão e deliberação?” (Goodnight, 1982; Pfister, 2018)

Em Habermas (1989), a esfera pública seria um corpo de pessoas privadas discutindo questões públicas de interesse comum. Ela seria um teatro das sociedades modernas, no qual a participação política tem como meio a fala. Ela é diferente da economia social, não é uma arena para relações de mercado, mas para relações discursivas. É importante entender que a esfera pública discutida por esse autor é a esfera pública burguesa. No caso da esfera pública burguesa ela agia como contra peso ao Estado absolutista. Inicialmente isso significava tornar informações sobre as atividades do Estado acessíveis a “opinião pública”, mais tarde passou a estar ligada a garantia da liberdade de discurso, imprensa livre, e liberdade de reunião. Para Habermas (1989) o potencial da esfera pública burguesa nunca foi inteiramente alcançado. Isso porque a emergência dos “estados de bem estar em democracias de massa” imbricou Estado e sociedade. A publicidade que garantia o escrutínio crítico do Estado, deu lugar as relações públicas, exposições montadas e mediadas, e a manufatura e manipulação da opinião pública. (Habermas, 1989; Fraser, 1990)

Charles Taylor em “*Modern Social Imaginaries*” (2003) entende a esfera pública como uma espaço onde os membros se encontram através de uma variedade de mídias e pessoalmente, para discutir temas de interesse comum. Para este autor duas são as características fundamentais da esfera pública, sua associação sem estrutura política, e sua secularidade radical. Isso significa que a população tem e constitui uma identidade independente das leis. Ou seja, a ação comum formada pela esfera pública não é baseada em uma ação divina, ou em uma lei em vigor desde

tempos passados. Segundo Taylor (2003) essas características teriam mudado como entendemos os fundamentos da sociedade (Taylor, 2003).

É importante apontar que a Esfera Pública pensada por Taylor (2003) aqui é similar a apresentada Habermas (1989). Taylor demonstra como há uma dimensão estranha na ideia de que pessoas que nunca se conheceram estarem envolvidas em uma discussão comum. Isso porque, ele explica, uma conclusão só pode ser entendida como “opinião pública” se a esfera pública for imaginada enquanto tal. Mas, além da imaginação, também existiriam condições objetivas que tornam a esfera pública factual. Essas seriam as discussões fragmentadas e a circulação plural da mídia impressa. A esfera pública, na concepção de Taylor, é uma mutação do imaginário social. A opinião da esfera pública é gerada através de uma série de ações comuns.

Taylor (2003), nos explica que um “espaço tópico comum” é um espaço comum que surge através da reunião de pessoas em um local. O conjunto de vários espaços tópicos, que não são reunidos localmente em assembleia, mas são permeados pelas mesmas discussões, seriam um “espaço metatópico”. Em um espaço metatópico o mesmo assunto pode ser discutido entre amigos que se encontram no ponto de ônibus, no jornal publicado naquela manhã, ou trazido à noite na mesa do jantar – entre muitas outras possibilidades. A Esfera Pública seria um espaço metatópico. Porém, outros espaços, como o Estado e a Igreja, também são. Taylor (2003) entende que o passo seguinte é explicitar o que seria novo na Esfera Pública, o que a torna diferente de outros espaços metatópicos, e para isso ele decidiu explicar não como ela “é” diferente, mas o que ela “faz”.

Para ele o que a esfera pública faz é possibilitar a criação de uma opinião comum entre a sociedade, fora da mediação da esfera política e do poder, mas, ao mesmo tempo, criando normas para essas. Assim, o que é novo e sem precedentes na esfera pública, para Taylor (2003), é o seu status extra político, e a sua secularidade radical. O status extra político está no fato de que todos

os membros da sociedade política agora precisam formar uma sociedade fora do Estado. A secularidade radical, por sua vez, como explica Taylor (2003), nesse contexto não significa a separação entre Estado e Igreja, mas sim algo mais profundo. Secularmente radical é sobre o tempo no qual a esfera pública existe. Esse é um tempo linear e homogêneo. Ele é um tempo profano, mesmo que não haja a negação do tempo superior. Esse novo tempo possibilita a simultaneidade das relações (Taylor, 2003).

Autores como Taylor, não apenas continuaram a desenvolver o conceito de Esfera Pública como também criticaram a teoria *habermasiana*. Uma das críticas mais conhecidas e contundentes é a de Nancy Fraser (1990). Duas são as principais críticas de Fraser, ambas ligadas a ideia da esfera pública burguesa de Habermas. A primeira é a de que Habermas não reconheceria a série de exclusões existentes naquela esfera pública. Para ela, ele tomaria a ideia de que as pessoas eram tratadas como “se” iguais, como de fato funcionando, não apenas não percebendo aqueles que não eram incluídos, como também ignorando as interações desiguais entre aqueles que participavam da esfera pública. A segunda crítica deriva da primeira. Ao acreditar que a esfera pública burguesa seria a esfera pública, Habermas entende que apenas no fim do século XIX e XX esferas públicas concorrente começam a existir. Fraser (1990), analisando o trabalho de outros pesquisadores, demonstra que, do mesmo modo que a esfera pública burguesa sempre excluiu, esferas públicas em concorrência sempre existiram.

Além disso, a partir dessa crítica, Fraser (1990) identifica que existem quatro pressupostos equivocados sobre o que seria a esfera pública. Eles seriam: 1. Seria possível aos interlocutores colocar seu status em parênteses e discutir como iguais. 2. A proliferação de esferas públicas seria um afastamento da possibilidade de uma grande democracia. 3. O discurso na esfera pública deveria ser limitado ao “bem comum” 4. A necessidade da separação entre sociedade civil e Estado.

Através da desmistificação desses pressupostos, a autora pretende recriar a ideia de esfera pública, e argumentar a existência de “*counterpublics*” subordinados.

Para Nancy Fraser (1990), a “esfera pública sempre foi constituída pelo conflito” (p. 61). Ela destaca que, não é porque a esfera pública burguesa declarava que as arenas de debates eram espaços no qual as diferenças de status eram colocadas em parênteses, que isso ocorria de fato. A primeira exclusão nessas circunstâncias era a de gênero, pois a esfera pública republicana foi pensada em contraponto a cultura de salão, entendida enquanto aristocrática e feminizada. Ou seja, Fraser (1990) está argumentando que a esfera pública burguesa nunca foi apenas um ideal utópico não realizado. Ela sempre teve uma noção ideológica masculinista, usada para legitimar uma classe dominante emergente. Para a autora, “*counterpublics*” subalternos emergem em resposta a exclusão dentro dos públicos dominantes, ajudando a expandir o espaço discursivo. Eles não são sempre “virtuosos”, alguns podem mesmo ser antidemocráticos ou anti-igualdade. Mas, em sociedades estratificadas, eles funcionam duplamente enquanto espaços de reagrupamento e como base de atividades “agitacionais” direcionadas ao público mais amplo.

Michael Warner (1990), em “*The Letters of the Republic*”, discute a importância da literatura e da imprensa na formação da sociedade estadunidense no século XVII. Esse trabalho pode parecer um empreendimento similar ao elaborado por Habermas e Anderson, e é no sentido de que esse autor também está entre os pioneiros do pensamento do que constitui o público. Warner (2002), todavia, constrói uma leitura ampla sobre o que seria a esfera pública e sobre o significado da ideia de público na sociedade contemporânea. Ele aponta que o termo público possui três diferentes significados, mas que o público que discutimos aqui é justamente aquele que não possui um sinônimo – enquanto os outros dois podem ser chamados de audiência ou de povo.

Em “*Publics and Counterpublics*”, Warner (2002) vai pensar a crítica feita por Fraser (1990), e adicionar suas próprias críticas, ao que tem sido entendido por público até então. Para ele, apesar da naturalidade com a qual o termo público é utilizado, seria necessário avaliar de modo mais cuidadoso o seu uso, e não o confundir com os outros públicos citados acima. O autor entende que um público possuiria sete características fundamentais. 1.Auto organizado. 2.Relação entre estranhos. 3.Discurso endereçado duplamente de modo pessoal e impessoal. 4.Constituído através da mera atenção. 5.Espaço Social criado pela circulação reflexiva do discurso. 6.Ação historicamente de acordo com a temporalidade da sua circulação. 7.Construção de palavras poéticas.

Algumas dessas características podem parecer bastante auto evidentes, mas me parece necessário desmembrá-las para que possamos entender, conjuntamente, o que Warner (2002) está tentando dizer. Primeiro, um público só consegue se entender enquanto tal se for auto organizado, ou seja, através da circulação de um discurso e não através de uma moldura externa. Esse é um espaço que não contem nada além de discurso. Ele é real e eficaz, mas é constituído apenas através da reflexividade baseada em textos - que também podem ser elementos áudio visuais. Ele nunca é apenas o mero conjunto de pessoas, a presença física não é importante aqui, mas é organizado através de um discurso – que não vem do Estado. Prestar atenção nesse discurso é suficiente para fazer parte do público. Não é necessário conhecer todos os integrantes do público, pelo contrário, pois um público é um relacionamento entre estranhos. Para Warner (2002), fica mais fácil entender esse último aspecto pensando os usos da impressão e da mídia eletrônica. Trata-se de um discurso orientado ao horizonte da “opinião pública” e, desse modo, uni estranhos através apenas da sua participação. Para esse autor o imaginário social moderno não faz sentido sem a ideia de estranhos, todavia esses estranhos são pensados como já fazendo parte do mundo uns dos outros.

Apesar de um relacionamento entre estranhos, o discurso público muitas vezes causa no indivíduo a impressão de que aquelas palavras estão sendo endereçadas a ele de modo particular. Esse discurso pode ter um senso de urgência e importância íntima. Mas mesmo que o indivíduo se sinta dessa forma ele sabe que não foi direcionado apenas pra ele, mas para o estranho que ele era até ser endereçado, e também a outros. “Para endereçar o público, nós não dizemos a mesma coisa várias vezes para cada pessoa. Nós dizemos em um local de infinitos endereçamentos e esperamos que as pessoas encontrem a si mesmas nele”. (Warner, 2002, p.59).

Assim para participar de um público o indivíduo tem que dar sua atenção, mesmo que mínima, ao discurso e discussão que está ocorrendo de modo amplo. Nesse sentido, o público é um espaço social de interações contextuais que criam um mundo potencial de infinitas citações e caracterizações. Ele só funciona dentro da temporalidade de circulação a qual dá existência. Um texto, para ter um público, precisa circular através de um tempo, sendo historicamente limitado, tornando todos os públicos intertextuais. A última característica descrita por Warner (2002) está no fato de que toda fala, ou performance, tenta especificar a vida, ou seja, a duração, de sua circulação. Isso acontece por que um texto, apesar de endereçado de modo impessoal e generalizado, alcança pessoas que se entendem enquanto específicas, e não ocorre apenas enquanto conversa. Desse modo, um discurso público tem que possuir funções poéticas de linguagem, e expressividade corpórea. São essas características que possibilitam dar forma particular a diferentes públicos.

Depois de entender as características que definem um público, também é necessário entender que existe uma dinâmica onde além de não existir um público único, eles estão em concorrência. Warner (2002) utiliza os termos de Fraser (1990) para afirmar que especialmente minorias podem constituir “*counterpublics*”. Ou seja, públicos com linguagem própria na qual o

que é compartilhado se opõe ao público mais amplo, que exclui as experiências de tais minorias na sua composição. Apesar disso, para ele também é importante, duplamente, ampliar e especificar a ideia de Fraser. Enquanto essa autora fala em *counterpublics* subalternos, Warner nos convida a distinguir esses de outros subpúblicos. Para esse autor, um *counterpublic* envolve a consciência de seus participantes de seu caráter poético. Isso por que o idioma de um *counterpublic* é entendido em outros contextos como indecoroso. Ou seja, um *counterpublic* sempre mantém algum nível de percepção, mesmo que inconsciente, do seu status subalterno.

A literatura sobre a esfera pública tornou possível compreender melhor como ideias circulam e constroem comunidades de debates fora de instituições formais, como a Igreja e o Estado. Já as discussões de Benedict Anderson (1991), e sua ideia de comunidade imaginada, focaram em como a concepção de Nação se tornou tangível. Ambos os conceitos – esfera pública e comunidade imaginada - refletem as necessidades de compreender como as pessoas se unem e se entendem enquanto grupo, especialmente em um contexto no qual uma série de mudanças ocorriam na esfera social.

O objeto de estudo de Anderson (1991) é o nacionalismo, ou, como ele mesmo diz, a nacionalidade, ou a ideia de nação. O que para ele é importante entender é que esses seriam artefatos culturais. Esses artefatos teriam adquirido uma profunda legitimidade emocional, através de um desenvolvimento histórico específico, que precisamos compreender para podermos acessar essa legitimidade. Para esse autor, analiticamente, nacionalismo estaria mais próximo de conceitos como religião e parentesco do que de liberalismo e fascismo. Isso por que ele vê o nacionalismo como se alinhando aos sistemas culturais que o precedem.

Esse autor aponta o conceito de nacionalismo como “uma comunidade política imaginada – e imaginada como intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana” (Anderson, 2008, p.

32). Limitada porque mesmo as mais amplas nações possuem limites e fronteiras. Soberana porque, nascida no período do Iluminismo e das Revoluções que destruíam a legitimidade divina de dinastias e reinos, a ideia de liberdade, dentro de cada percepção ontológica, é importante em sua concepção. A soberania, Anderson (1991) afirma, seria a garantia e o símbolo dessa liberdade. Por último, a nação é imaginada como uma comunidade porque, mesmo com as explorações e inequidade que podem ser encontradas, se acredita, no fundo, que se trata de uma grande e horizontal fraternidade.

Anderson (1991) entende que três concepções históricas perderam sua força nesse contexto. A primeira, a de que uma língua estaria diretamente ligada ao acesso a uma verdade ontológica. A segunda, a ideia de que a sociedade seria organizada abaixo e circulando um centro de poder. E a terceira uma temporalidade na qual cosmologia e história não se distinguem. É a queda desse último axioma o que Charles Taylor (2003) está invocando quando ele afirma que a esfera pública é caracterizada pela sua secularidade radical.

O declínio desses axiomas, provocado por mudanças econômicas, e o desenvolvimento das ciências naturais e sociais, provocou a necessidade de pensar uma nova e significativa conexão entre fraternidade, poder, e tempo. O desenvolvimento tecnológico que talvez tenha mais precipitado essa nova realidade foi a imprensa. A imprensa tornou possível que as pessoas pensassem sobre si mesmas e se relacionassem com as outras de modo completamente diferente do que existia até então. Foi através dela que uma consciência nacional teria se tornado possível. Ou, como vimos em relação ao conceito de esfera pública, ela é um dos principais elementos que constitui uma esfera de comunicação na qual a opinião pública pode circular. (Anderson, 1991)

Além disso, a imprensa capitalista também é parte responsável por uma outra mudança importante no desenvolvimento do nacionalismo, a popularização e estabilização de línguas

vernáculos. Aqui outro ator fundamental foi Martinho Lutero e a publicação da sua tradução da Bíblia em alemão e das suas teses, que o tornaram o que pode ser intitulado como primeiro grande autor best-seller. É verdade que outras línguas que não o latim já eram usadas administrativamente em diversas partes da Europa, mas essas não eram necessariamente as línguas faladas pela população. A imprensa, e a criação de um mercado consumidor, precisou da estabilização de gramáticas e sintaxes para que a língua impressa pudesse ser reproduzida mecanicamente. Isso possibilitou que aqueles que falavam o que hoje podemos chamar de diferentes variantes de uma mesma língua pudessem se entender. Desse modo, segundo Anderson (1991), a língua impressa fundamentou a consciência nacional de três diferentes formas. Primeiro, criando campos unificados de trocas e comunicação, que levaram esses leitores a entender que existia um grupo amplo porém limitado que compartilhavam sua mesma língua e liam os mesmos escritos – como jornais diários e romances. Segundo, dando a língua uma nova estabilidade que criou uma área de antiguidade central para a ideia de nação. Por último, criando uma linguagem de poder para além da administração pública (Anderson, 1991).

A imaginação é um elemento importante na teoria de Anderson (1991), e ela não significa um forjar fictício. A imaginação destacada está no fato que as pessoas que integram as fronteiras de uma Nação se entendem enquanto um todo, mesmo que nunca se encontrem para compartilhar essa mutualidade, de modo factual que influencia suas vidas. Elementos como a língua, território e mapas, museus, censo, e símbolos nacionalistas passaram a ser importantes para esse reconhecimento. Esses elementos, e suas práticas, se constituem enquanto artefatos culturais, e tornam um grupo específico a ser compreendido pelos que o integram enquanto real. (Anderson, 1991)

O momento da criação da ideia de comunidades imaginadas, a qual Anderson (1991) se refere, ainda não tinha visto o avanço nas tecnologias de comunicação que permitem que indivíduos possam se comunicar com grupos inteiros do outro lado do planeta em menos de um segundo. Como Coleman (2009) afirma “comunidades imaginadas parecem ainda mais estreitas e concretas” nesse novo contexto. Nesse sentido, décadas após Anderson, Birgit Meyer (2009) vai pensar a ideia de comunidade imaginada em um quadro que também se caracterizava por mudanças, que a levaram a refletir sobre as diferentes percepções do modo de fazer, se agrupar, e compartilhar crenças. Essa autora chama a atenção para o interesse na conexão entre mídia e religião que aparece em muitos estudos no começo dos anos 2000. Esse grande interesse era em si um fenômeno novo. Decidindo se debruçar sobre o assunto, Meyer (2009) propõe que não vejamos essa interseção como o encontro entre o outro, a religião, e o moderno, a tecnologia. Para ela, a relação entre mídia e religião demonstra como novos meios interferem em uma antiga mediação, que faz parte da prática religiosa. Essa autora, contudo, também reconhece que existe uma rearticulação do religioso, algo de novo nessa esfera. Essa rearticulação implicaria em uma mudança na posição da religião em relação ao Estado e ao mercado, o que daria forma à mensagem religiosa e a estrutura de autoridade, e modelaria a conexão e o pertencimento a esses grupos.

Para Meyer (2004), é necessário se debruçar sobre a prática de mediação da religião, e não apenas em sua mensagem. O conceito de religião não pode ser analisado separadamente das suas práticas e mediações. Isso porque ele gera diferentes modos de expressão que não estão limitados a esfera institucional, e sim articulados na esfera pública. A religião tem a capacidade de transformar, incorporando novas mídias e endereçando e conectando pessoas de novas formas.

Essas transformações não ocorrem apenas em si mesmas, elas estão conectadas a outras transformações que estão acontecendo na sociedade. Entre essas transformações estão a

reconfiguração do Estado Nação e o esforço em conectar os cidadão em uma comunidade imaginada (Anderson, 1991); a emergência simultânea de alternativas religiosas, étnicas e comunidades de estilo de vida (Appadurai, 1996; Castells, 1996-1998; Ginsburg, Abu-Lughod and Larking 2002); e a disseminação global do capitalismo neoliberal (Comaroff e Comaroff 2000; Ferguson 2006).

Desse modo, o que Birgit Meyer (2009) está nos lembrando e nos propondo, é que entender o que comunidade significa é importante, mas que nós precisamos ir além das conclusões tomadas por Benedict Anderson (1991), e pensar como a imaginação se torna real e concreta na vida das pessoas. Se o projeto de Anderson (1991) era entender os significados da mudança das comunidades religiosas de larga-escala pré-modernas para a ascensão do nacionalismo e do Estado Nação como modulo primordial da era moderna, o trabalho de Meyer (2009) explora a ascensão das comunidades religiosas através da mídia de massa em um momento em que a ideia de Estado Nação se encontra um tanto confusa.

A pesquisa do poder e do apelo das mensagens religiosas torna possível ver o processo de tornar a ficção real. Imaginação é necessária para tornar algo tangível fora da mente. Comunidades imaginadas para serem entendidas como reais precisam ser materializadas na vida concreta. A imaginação se torna tangível quando é materializada em espaços e objetos e incorporada (*embodied*) pelo sujeito. No entanto, para Meyer (2009), seria necessário prestar atenção no papel das objetos, da mídia, e do corpo no processo de forjar a comunidade. Isso significaria que, para compreender os modos particulares através dos quais a imaginação se materializa através da mídia e se manifesta no espaço público, gerando sensibilidades e atitudes sensoriais que se vestem dessas imaginações com senso de verdade, nós precisamos nos mover para a esfera do que ela chama de “*aesthetic formation*”. (Meyer, 2009)

Aesthetic aqui, voltando para suas raízes aristotélicas, significa o sensorial total da experiência humana do mundo, e nosso conhecimento sensível dele. O que Meyer (2009) quer demonstrar é exatamente a ideia de ser verdadeiro e poderoso que o termo imaginado não passa. Já *formation* tenta trazer uma ideia de dinamicidade e performatividade, que o termo comunidade não apresentava. Nesse sentido, Meyer está destacando a importância de olhar para o estilo, e de não apenas focar no significado, mostrando como modos de fazer precisam ser investigados. Estilo é central no fazer religioso e em outros tipos de comunidades. Estilo, como “formar a forma”, molda pessoas e as leva a compartilhar aparência e identidade reconhecíveis. (Meyer, 2009)

Como vimos anteriormente, William Mazzarella (2017) propõe que tragamos de volta, para pensar a estética – no sentido discutido aqui –, o termo *mana*. Para ele a atualização desse termo permitiria repensar questões como soberania, afeto, imanência. Além disso, ele permitiria pensar o problema central das ciências sociais: a relação entre real imanência e poder transcendente. Durkheim e Simmel já sugeriam uma relação dialética entre imanência e transcendência, na qual a forma atualiza a vida mesmo quando a restringe. Mazzarella (2017), então, explica que o movimento entre ressonância e forma permite que possamos compreender que a primeira se expressará enquanto relacionamento. Ou seja, a ressonância constitutiva acontecerá através do amor, comprometimento, dever, sujeição, resistência, tédio, indiferença, etc. Através desse “encontro entre objetos” enquanto relacionamento alguém se torna – mais ou menos de modo consciente e deliberado – um sujeito. Nesse sentido, quando o *mana* nos alcança através da mistura de intimidade e impessoalidade característica do discurso público, discutido nessa seção, ele o faz em uma escala diferente.

Webb Keane (2008), por outro lado, pensa as práticas e a materialidade da religião como aspectos centrais no desenvolvimento do seu trabalho. Esse autor chama atenção para o fato de

que mesmo as mais espiritualizadas das religiões baseadas em escrituras ensinam suas doutrinas através de práticas. Nesse sentido, é importante destacar que, Keane (2008) está evidenciando as religiões que são altamente portáteis como o Cristianismo, Islamismo, e Budismo. Ou seja, religiões que tem toda a população mundial como conversos possíveis, “*suas escrituras e liturgias, credos, e modos de pedagogia são construídos para circular*” (p.112)

Mas o que circula não são as ideias ou experiências, que na concepção de Keane (2008) são sempre mediadas, e sim *formas semióticas*. Formas semióticas são públicas, elas estão disponíveis aos sentidos. Elas são as ideias – que em sua forma pura estariam restritas a experiências interiores e subjetivas -, depois de serem mediadas por palavras e movimentos. Isso torna *formas semióticas* reproduzíveis, mesmo que não haja nenhuma garantia de que elas levarão as mesmas interpretações através do tempo e entre pessoas. Desse modo, as propriedades materiais dos discursos são relativamente autônomas ao que quer que seja que elas sejam evidências para.

Essas ideias de Keane (2008) estão alinhadas a crítica de Talal Asad (1991) a categoria universal de religião, e a separação entre proposições e significados. Isso porque a existência da prática em si mesma ofereceria bases para o julgamento moral, e formas semióticas seriam componentes de sua moralidade. Não é que as crenças não sejam importantes, mas a relação entre elas e o seu papel são largamente variáveis, enquanto que os elementos formais são mais prováveis de manterem alguma consistência em diferentes contextos. Assim, *formas semióticas* ajudam a tornar presente o que de outra forma não seria acessível.

Essa é a base teórica com a qual os dados desse capítulo estão sendo discutidos. A análise material, semiótica e estética da Igreja Universal é a que privilegia para entender como essa instituição se mostra na esfera pública e também como ela desenvolve o que Birgit Meyer (2009) chama de *formação estética*. Isso quer dizer que as perguntas que esse capítulo tenta responder

não estão tão distantes da que Durkheim fez a mais de 100 anos atrás no que tange a conteúdo, mas se diferenciam no que tange a escala. Explicar como um grupo de pessoas que não se conhecem - mas que acessam uma estética e uma ética similares através de diferentes mediações - se constituem enquanto uma “comunidade” faz parte do desafio empreendido aqui. Mas também faz parte dele entender que não é necessariamente o crescimento numérico dos convertidos a IURD o que torna a difusão da sua presença na esfera pública possível, mas sim a factualidade dos seus diversos níveis de mediação com convertidos e não convertidos.

Transdução Semiótica

Nos diferentes templos da Igreja Universal no qual fiz pesquisa de campo, o primeiro dia sempre foi um desafio. Apesar da IURD ser uma grande instituição que conta com sites e vários meios de comunicação, não é raro que igrejas menores possuam horários e situações diferentes das divulgadas por eles. Quando comecei o meu trabalho de campo em uma igreja da periferia da Grande Recife eu tinha como objetivo naquele primeiro dia assistir a reunião das 9 horas e conversar com o pastor responsável depois dela. Na Catedral da Fé de Recife haviam reuniões as 7 horas e as 9 horas, eu acreditei que o mesmo ocorreria no pequeno templo e que o segundo horário seria o ideal para o primeiro dia pois me daria tempo para conversar com o pastor, algo que não seria possível no caso do primeiro horário, já que ele teria que pouco tempo depois começar a segunda reunião da manhã.

Cheguei ao local as 8h30. Próxima a porta havia uma tenda de tamanho médio e abaixo dela uma mesa retangular decorada com uma toalha branca na qual uma obreira fardada fazia tapiocas em uma chapa propícia para tal empreendimento. Quando eu me aproximei a obreira me

pediu para não entrar naquele momento pois uma reunião de obreiros estaria acontecendo no local, mas me ofereceu uma cadeira para que eu sentasse ao seu lado. Achei que aquela era uma boa oportunidade para estabelecer contato com um interlocutor em campo, comprei uma tapioca e comecei a conversar com ela. E eu estava certa. Dona Silvana foi uma das minhas mais próximas interlocutoras naquele templo. O modo mais direto de explicar o nosso relacionamento é que como obreira que tinha idade para ser minha mãe, Dona Silvana “cuidava”⁸¹ de mim. Sempre que ela me via sem uma garrafa de água para ser consagrada nos domingos – algo que poderia passar despercebido em templos que agrupam milhares de pessoas - ela me trazia um copo de plástico com água, espirrava um pouco da água santa de Israel para que eu o usasse no ritual da consagração, com um grande sorriso e muitas vezes uma piscadela.

Em nosso primeiro encontro, D. Silvana também me guiou pelas particularidades daquele templo. Quando ela soube que havia alguma espécie de pausa na reunião dos obreiros me puxou para dentro do templo e me encaminhou para perto do altar, me introduzindo ao pastor, tendo os obreiros que estavam sentados ali para reunião enquanto espectadores. Naquela situação quando o pastor me perguntou se eu já era da igreja, eu disse apenas que costumava ir a outros templos da Universal e que aquele agora seria mais conveniente para mim. Ele me explicou que ali só haveria uma reunião no domingo de manhã e me disse que queria me abençoar antes de eu ir embora. Já conhecendo a dinâmica, eu fechei meus olhos e abaixei a cabeça e, enquanto todos os obreiros sentados para aquela reunião nos assistiam, ele colocou suas mãos sobre ela e agradeceu a Deus que ele tivesse me levado até ali e pediu para que ele cuidasse de mim na minha volta pra casa. D. Silvana, então, me levou para o canto lateral do salão, e me explicou que eles tinham acabado de

⁸¹ Esse termo é na verdade um termo êmico que pude ouvir inúmeras vezes quando membros firmes falavam de seu passado. Eles se referiam a pastores e obreiros que “cuidaram” deles quando eles primeiro chegaram na igreja.

começar um proposito de 30 domingos. Isso significava que cada pessoa naquele dia tinha recebido um panfleto com partes destacáveis que podiam ser retiradas a cada domingo de presença na igreja. Ela destacou a parte que representava aquele domingo e me entregou o panfleto me dizendo “*você não conseguiu ver a reunião, mas veio a igreja hoje*”. Então me acompanhou até a porta e me disse para vir no dia seguinte “*vem amanhã que você vai ganhar uma Bíblia*”.

A Bíblia que D. Silvana me disse animadamente que eu ganharia não é uma bíblia qualquer. Ela é a Bíblia da Nação dos 317. Assim como o folheto que ela me deu que demarcaria minha ida consecutiva a igreja aos domingos, essa bíblia vem com um dispositivo similar para auxiliar aquele que vai a igreja as segundas-feiras a manter o controle de sua assiduidade. Além disso, ela também tem uma capa especial, e marcações para ajudar o fiel em sua “vida financeira”. Ambos os objetos que D. Silvana me ofereceu são formas semióticas que agem como mediação que reproduz a linguagem bíblica.

Como explicado acima, mídia nesse trabalho é entendido para além dos meios impressos e tecnológicos de difusão. Mídia aqui é pensado como a extensão do sensorial humano, como extensão do poder religioso institucional (Feller, 2019). Ou, midiatização é uma das formas de mediação, e aqui quero discutir mediação de um modo mais amplo. D. Silvana me recepcionando em seu uniforme de obreira, a oração do pastor sobre a minha cabeça, o panfleto que ela me entregou, e a Bíblia que ela me disse que eu receberia na segunda-feira são elementos de mediação importantes de serem investigados. Essas mediações estão relacionadas as práticas que, repetidas pelo fiel – baixar a cabeça para receber a oração, ir à igreja e destacar uma parte do panfleto a cada domingo -, farão parte da constituição da sua subjetivação, como veremos melhor no capítulo seguinte. Além disso, elas possibilitam o estabelecimento do contato entre o fiel e o imanente,

ligando ele a um tempo iminente⁸² – que na fala de D. Silvana era representado pela Bíblia que poderia me trazer de volta aquele templo já no dia seguinte.

Gavin Feller (2019) faz uma análise muito interessante em uma pesquisa com a Catedral da Fé da Igreja Universal no Rio de Janeiro. Em seu artigo, ele discute as “*mídias religiosas*” na Igreja Universal, as distinguindo em duas categorias as “*mídias contratuais*” e as “*mídias portáteis*”. “*Mídias Portáteis*” são os itens levados pelos fiéis de casa para a igreja para serem abençoados pelo pastor, e levados de volta pra sua casa para abençoar sua família. As “*mídias contratuais*” seriam os artefatos dados pela igreja que seriam utilizados para estabelecer contratos implícitos com os fiéis, - aqui a teoria *maussiana* é usada pra concluir que não existe dádiva sem reciprocidade, e que por isso todo material distribuído pela IURD implica uma contra dádiva. O envelope da fogueira santa cuja história eu utilizei para iniciar este capítulo, é um exemplo importante de uma mídia contratual, no sentido de que esse é um dos contratos mais sérios estabelecidos pelo fiel nesse âmbito. O pastor repete que só quem for participar da fogueira santa deve pegar o envelope, e ao fazê-lo o fiel entende que estabeleceu esse contrato com Deus.

Para os fiéis da Igreja Universal esses contratos não são importantes apenas no nível social, mas também no nível espiritual. Essa é a dimensão que escapa a Feller (2019). Assim como ele também não registra ou discute a repetição sistemática dos pastores sobre os motivos que levam crentes a serem amaldiçoados: “*você não sabe por que sua vida não muda. Tem gente que tem vários convites que você nunca distribuiu. Tem gente que pegou o ponto de luz várias vezes, mas nunca lembra de trazer. Tem gente que tem várias bíblias da nação dos 318. Depois você não sabe por que nada muda na sua vida. Isso é pecado gente*” (pastor Ivo). Similarmente com o que

⁸² A relação entre o imanente e o iminente na prática pentecostal é pensada de modo rico por Daswani (2019), que é discutido melhor mais adiante.

discutimos acima em relação ao envelope da Fogueira Santa de Israel, aceitar a dádiva significa estabelecer um contrato através do qual você receberá bênçãos, ou será amaldiçoado, dependendo do seu engajamento com ele. Essas bênçãos e maldições fazem parte da conexão estabelecida entre o fiel e o transcendente, e tem esses sinais materiais como dádiva e-ou contradádiva que estabelecem esse contrato.

Além disso, os sinais materiais aqui discutidos fazem parte do processo de transdução semiótica (Keane, 2003) da Igreja Universal. Acima já pudemos discutir as ideias do que seriam *formas semiótica*, e desse modo não é difícil compreender que as mídias contratuais e as mídias portáteis, nos termos de Feller (2019), que tenho apresentado aqui seriam nos termos de Keane (2013) formas semióticas. Através desse autor podemos entender que esses são elementos formais que servem como meio de comunicação. E é nesse sentido que é necessário entender o papel da transdução aqui. “Transdução através de modalidades semióticas” para esse autor é o trabalho de levar algo de uma modalidade semiótica para outra, criando ou afetando o poder com esse movimento.

Transdução não significa apenas transformação ou transferência. É na verdade uma palavra que encontra diferentes significados específicos em seus diferentes usos. Transdução é o processo no qual um vírus leva o DNA de uma bactéria para outra, infectando células bacterianas e as utilizando para formar novos vírus. Na psicologia se refere ao raciocínio de casos específicos para casos gerais. Em biologia, transdução de sinais é o processo no qual a célula converte um sinal ou estímulo em outro. Na física, o processo pelo qual uma energia se transforma em outra de natureza distinta. Todos esses significados são expostos aqui para que juntos possamos compreender que durante a transdução há uma manutenção de elementos formais, simultaneamente, com a possibilidade de fins e produtos distintos. No caso da transdução semiótica ela produz uma esfera

de poder. *“Transdução semiótica foca no movimento, do invisível para o visível, do imaterial para o material, e do inteligível para o sensível (ou, em cada par, o reverso)”* (Keane, 2013, p.10).

O envelope da fogueira santa, e o conteúdo inserido pelo fiel no envelope, também são exemplo de transdução em diferentes modalidade semióticas. Passagens bíblicas aparecem na fala dos pastores sobre o assunto e estão escritas no envelope. As palavras dos fiéis, contidas no envelope, são incineradas e levadas a lugares em Israel aos quais a Bíblia se refere. Tudo isso é um processo de mediação entre o fiel e o intangível, e reforça as práticas da IURD enquanto legítimas para tais mediações. Ou seja, através da transdução que podemos ver formas semióticas sendo disseminadas e possibilitando uma formação estética tangível. O envelope da Fogueira Santa de Israel pode ser compreendido agora, após a exposição de conceitos e elementos teóricos, em sua real importância para o grupo e para minha exposição. Esse objeto é a própria transdução do sacrifício e, como tal, testemunha o estabelecimento do contato entre o fiel e Deus, e a participação do fiel em uma prática constituidora desse grupo, circulando e sendo apresentado em diversas esferas, passando pela mão de diferentes integrantes da hierarquia da IURD.

Através de seu caráter testemunhal, imagine também ele como sendo minha versão da expressão popular uma “queria ser uma mosquinha na parede para ver o que acontece”. O envelope da Fogueira Santa não é um exemplo único nesse sentido. O caso dos uniformes de obreiros e integrantes de grupos dessa igreja é interessante de ser pensado. Os uniformes são parte da dimensão material que demonstra a presença da Igreja Universal, uma forma semiótica que literalmente tem a capacidade de circular junto com aqueles que os vestem.

A IURD possui um arsenal de fardamentos os quais seus colaboradores adquirem quando fazem parte de um grupo específico. Os uniformes dos obreiros são os mais formais. Para os

homens ele é constituído por calça e camisa social, gravata, e, dependendo da ocasião e lugar⁸³, também inclui blazer. Já o uniforme feminino existe em duas versões, um vestido abaixo dos joelhos, ou conjunto de calça e colete no mesmo material do vestido, e camisa branca. Em ambos os casos elas usam um lenço amarrado ao pescoço. Homens e mulheres usam sapatos fechados pretos. A maioria dos outros grupos – EVG, Calebe, Grupo Saúde, FJU, UNP⁸⁴ – tem como uniforme camisas polo específicas para cada um. Essas camisas podem ser adquiridas no site arcacenter.org, mesmo endereço em que é possível encontrar à venda Bíblias, livros, agendas e outras peças de vestuário e acessórios ligados a IURD.

Esses uniformes são levados a público durante as ações de seus grupos. Ao saírem para evangelizar, o grupo EVG visita casas na comunidade na qual fica sua igreja e ora pelos seus moradores vestidos com o seu uniforme. O grupo Calebe, voltado para pessoas idosas, faz o mesmo, como também visita asilos vestidos com o seu uniforme. O Grupo Força Jovem Universal frequenta as próprias reuniões com o fardamento. Quando ocorrem visitas a presídios pelo grupo EVG, pelo Raabe, ou outro, mais uma vez existe a necessidade de usar o uniforme. Na reunião trimestral para mulheres é possível ver sendo usado o fardamento do *Godlywood* ou do Raabe, por aquelas que estão distribuindo panfletos, ou mesmo por aquelas que estão ali para assistir a reunião. Os Anjos da Noite⁸⁵ quando levam comida para moradores de rua durante a madrugada também estão de uniforme. O grupo UNP, Universal nos presídios leva material de higiene, Bíblias e oração para presídios, vestindo seus uniformes. Em grandes templos é possível ver os integrantes

⁸³ Ou em eventos especiais ou em lugares mais frios.

⁸⁴ EVG: Grupo de Evangelização; Calebe: Grupo destinado a terceira idade; Grupo Saúde: membros da IURD QUE são profissionais de Saúde e que podem realizar serviços como aferição de pressão em ações sociais da igreja; FJU: Força Jovem Universal, grupo destinado aos jovens da igreja; UNP: Universal nos Presídios: membros da IURD que evangelizam em presídios.

⁸⁵ Através do Anjos da Noite membros e obreiros da IURD atuam na madrugada levando comida e agasalhos para pessoas em situação de vulnerabilidade social nas ruas.

desses, e outros diferentes grupos, vestindo seus uniformes, mesmo para reuniões aparentemente cotidianas, para assim poderem se reunir facilmente ao final.

Através dos uniformes, integrantes dos grupos conseguem se identificar dentro do templos, e mostrar seu pertencimento no contato com as pessoas fora dele. A IURD tem regras estritas sobre os uniformes não poderem ser usados em outras situações e, no caso dos obreiros, é pedido que eles vistam o uniforme ao chegar no templo, e o retirem antes de sair. Porém, no caso dos grupos que citei, suas atividades são feitas em sua maioria em espaços público, o que possibilita que o fardamento seja também um objeto através do qual acontece uma mediação com o público. O uniforme é um dos sinais materiais que integram uma “estética”, no sentido utilizado por Meyer (2009), *iurdiana* que passa a ser reconhecida na esfera pública brasileira.

Quando um obreiro deixa sua função, se diz que ele entregou o uniforme – no caso de um pastor se diz que entregou a gravata. As vestimentas do obreiro são um sinal da sua proximidade com o altar e de sua senioridade em seu relacionamento com o transcendente. Elas denotam que obreiros estão ali para atender “o povo” – aqueles que estão em seu início de trajetória na Igreja Universal, ou não tem uma assiduidade definida -, auxiliar membros em seus problemas espirituais, e garantir o funcionamento de uma reunião sem interrupções – distribuindo panfletos, recolhendo dízimos e ofertas, encaminhando crianças para Escola Bíblica Infantil, controlando “manifestações”⁸⁶ que possam acontecer durante a reunião, entre outras. Tudo isso está expresso no uniforme dos obreiros, e sua importância é reconhecida por eles. D. Maria, uma das obreiras com as quais eu estabeleci um relacionamento na grande Catedral da Fé de Recife me descreveu como acordava duas horas antes da reunião na qual ela participava como obreira nos domingos

⁸⁶ Quando pessoas agem se contorcendo ou falando com uma voz grave sob “influência maligna”.

começar. O objetivo era consagrar seu uniforme, o oferecer a Deus. Ela arrumava sua cama, dispunha o uniforme limpo e passado a ferro sobre ela, se ajoelhava diante dele e orava. Arrumar, dispor, passar, se ajoelhar. Cada um desses verbos é executado por D. Maria a cada domingo. É através dessa repetição que a consagração do uniforme, e a certeza da sua efetividade, é realizada. D. Maria, assim como diversos obreiros nos mais distintos templos da IURD, torna seu uniforme parte da prática de ser obreira em si mesma, e desse modo demonstra a sua importância.

Os objetos que possibilitam o contrato da dádiva não ocorrem apenas dentro da igreja. Obreiros e integrantes de diversos grupos levam esses objetos contratuais para diferentes espaços. Além do fardamento, a atividade de evangelização também vai incluir outros artefatos. Nas diferentes atividades desse tipo que participei o mais constante eram folhetos com informações sobre a igreja, e local e horário das reuniões, também podendo incluir eventos específicos a depender do público que se quer atingir – como por exemplo o curso de auto ajuda do projeto Raabe. Mas o arsenal também pode incluir mini garrafas de azeite, a Folha Universal da semana, sopa e bebidas quentes, cobertores, bíblias, kits de higiene, livros, pulseiras, entre outros. A Folha Universal é o mais comum deles. Toda semana templos de todos os tamanhos recebem o jornal e seus diferentes grupos o entregam quando vão as ruas evangelizar. Durante meu trabalho de campo e pesquisa pude ver a Folha Universal sendo entregue na frente de templos, na porta da casa de moradores de sua comunidade, assembleias legislativas, batalhões policiais e mesmo em um cemitério durante o dia de finados. O jovem pastor que realizava essa última ação, me disse que por meio da entrega da Folha Universal ele queria trazer para aquelas pessoas que elas não seriam consoladas indo ali.

A importância da dimensão material na formação “estética” *iurdiana* pode ser pensada para além do que é encontrado, e incluir também o que é negado. A exclusão dos elementos que

compõem o Natal também faz parte da história dos usos materiais da Igreja Universal. As origens pagãs da festividade são explicadas aos fiéis, e, principalmente, é ressaltado que a Bíblia não diria nada sobre a data na qual Jesus teria nascido. Assim, não existe reunião especial na noite de natal nos templos da Igreja Universal, e, pelos meios oficiais, os fiéis são desencorajados a utilizar decorações de natal ou celebrá-lo junto com sua família. A edição da Folha Universal de dezembro de 2020, por exemplo detalha a origem de elementos como a decoração das arvores, o jantar e o uso de luzes, afirmando que se trataria de cultos a deuses pagãos e, por isso, não deveriam ser realizados por aqueles que creem em Jesus Cristo. A celebração do Natal seria uma artimanha do diabo, que induz o fiel a cultuar outros elementos que não o Deus cristão.

O Sr. Jesus não instrui seus discípulos para o Seu aniversário, mas para celebrar Sua morte, para lembra-la e anuncia-la. (...) O Bispo Júlio Freitas reforça a importância de se livrar de tudo o que é antibíblico. ‘Se você tem praticado esta festa demoníaca ou outra, peça perdão a Deus e remova do seu coração e lar tudo aquilo que é antibíblico. Deus te perdoará e você será uma bênção para a sua família e amigos’.

(Folha Universal, 20 de Dezembro de 2020)

As formas semióticas que apresentei até então nos ajudam a responder a pergunta “*como alguém lida em termos práticos com um mundo invisível e silencioso, e o que se espera alcançar ao fazer isso?*” (Keane, 2007; Keane, 2013) A publicação na Folha Universal sobre a não celebração do natal, também faz isso ao afirmar a páscoa e não o natal como momento ritual para esse acesso. As formas semióticas criticadas na edição – árvore, luzes, ceia, guirlanda – são

elementos comumente presentes nos lares de brasileiros para essa comemoração. A Universal se afasta dessa prática e consolida assim como sua estética seria diferente de outras igrejas e religiões no Brasil. Desse modo, a IURD não apenas responde a pergunta de como efetuar o acesso ao divino, mas também como não fazê-lo.

Formação Semiótica

Institucionalmente, a Igreja Universal articula a questão do acesso ao transcendental através dos termos “*Como desenvolver um relacionamento com alguém que não vemos?*” (Folha Universal, 6 de Dezembro de 2020). A resposta dada é que assim como ter foco para executar tarefas no trabalho, o fiel também precisa ter foco em seu relacionamento com Deus. Para isso a IURD propõe seu Jejum de Daniel. O Jejum de Daniel seria “*tanto para aqueles que querem se encher do espírito santo, quanto os que já são [batizados] e querem estreitar ainda mais o relacionamento com ele*”. (Folha Universal, 6 de Dezembro de 2020)

“*Naqueles dias, eu, Daniel, pranteei durante três semanas. Manjar desejável não comi, nem carne, nem vinho encontraram na minha boca, nem me ungi com óleo algum, até que passaram as três semanas inteiras*” (Daniel 10: 2-3). Esse exemplo bíblico é utilizado por diferentes igrejas de distintas maneiras. Como Webb Keane (2013) nos explica a própria Bíblia, e por conseguinte a história de Daniel escrita nela, seria um exemplo da *materialização do espírito em linguagem escrita*, e, desse modo, serve como comunicação entre o mundo dos sentidos e aquele que supostamente está para além dele. Isso acontece por que práticas religiosas precisam ser repetíveis, mesmo que apenas na prática de ser contada. Enquanto forma semiótica, a história de Daniel está aberta a encontrar diferentes interpretações e usos, e a passar por outras transduções.

No caso do jejum de Daniel na IURD, a escrita da história é *transduzida* em outras formas semióticas, como a fala do pastor, os panfletos que anunciam a sua chegada, e as práticas com as quais os fiéis se engajam. Nesse caso específico, assim como no dos elementos do Natal, se constitui a prática da ausência.

O jejum de Daniel efetuado na Igreja Universal não é um jejum no sentido tradicional, no qual se diminui ou mesmo se anula o consumo de alimentos. Nele o que o fiel para de usufruir é o seu tempo conectado a diferentes mídias e tecnologias. A prescrição do seu não uso torna possível explorar aqui a constituição de públicos, e o entendimento da importância das ferramentas que os possibilitam nesse quadro. Como vimos na crítica de Agha (2011) acima, quando as pessoas pensam em processos de mediação elas pesam em “a mídia”. Assim “a mídia” vira essa entidade que é responsabilizada por uma série de questões que acontecem na sociedade, mas que ao mesmo tempo não é delimitada de modo específico. No caso do Jejum de Daniel, “A mídia” com “a” maiúsculo está mais ligada ao conteúdo e estética do que é consumido do que ao meio. Assim, durante o jejum de Daniel, de acordo com os pastores enquanto explicam o que deve ser feito, o fiel deveria deixar de passar tempo nas redes sociais e assistindo televisão. Apesar disso, se ele estar utilizando esses meios para “fortalecer” não tem problema. Assistir filmes bíblicos, ou novelas bíblicas na Record também é encorajado nesse período. Usar as redes sociais para assistir mensagens vindas de líderes da IURD também não significariam a quebra do jejum.

Mas, então, quem são esses que aderem ao jejum de Daniel? Podemos pensar diferentes níveis de adesão a IURD no nível individual⁸⁷. Agora o que quero construir com vocês é um modelo sobre como esses indivíduos, com suas diferentes adesões, se reconhecem e se agrupam.

⁸⁷ Esse tema será discutido melhor no próximo capítulo no qual discutirei subjetividade e ética na IURD.

E para conseguir visualizar a formação estética *iurdiana* em termos das pessoas que as compõem eu colocarei no centro de nosso modelo o altar. Essa não é uma escolha arbitrária, ou mesmo óbvia. Como veremos mais à frente, o estilo e a semiótica *iurdiana* alcança um público mais amplo do que aquele que frequenta seus templos. Todavia a centralidade do altar na ideia de sacrifício e entrega nessa comunidade demonstra sua importância. Segundo a explicação do bispo Edson Costa: “*Uma coisa é você chegar na poltrona, outra coisa é você chegar no altar. Por que o lugar onde Deus desce e muda a vida de uma pessoa, não é no salão da igreja, não se iluda. Deus desce lá no altar meu amigo*”⁸⁸

É no altar que o fiel coloca seus sacrifícios, é com as mãos no altar que ele fala com Deus, é ali debaixo do altar que ele também “busca a Deus” e é nesse mesmo lugar que ele provavelmente vai receber seu batismo com o espírito. Na igreja, em blogs, e em redes sociais, pastores lembram que sentar próximo ao altar é importante na sua relação com a palavra de Deus⁸⁹. Se diz de pastores e suas esposas que eles nasceram para o altar. Em relação a obreiros e obreiras, de forma similar, se diz que ele ou ela “servem no átrio”. Contudo, demonstrando a centralidade do altar “entregar a vida ao altar” é sinônimo de “entregar a vida a Deus”, ou seja, aderir aos preceitos religiosos dessa igreja. Assim, abaixo podemos ver o primeiro modelo tendo o altar como centro:

⁸⁸https://www.youtube.com/watch?v=_eWnm4NRiOI&list=PLctzqP34RmCLEPGdoSESb0Y7xW8jhi8LY&index=3&t=1054s

⁸⁹https://www.youtube.com/watch?v=_eWnm4NRiOI&list=PLctzqP34RmCLEPGdoSESb0Y7xW8jhi8LY&index=3&t=1054s

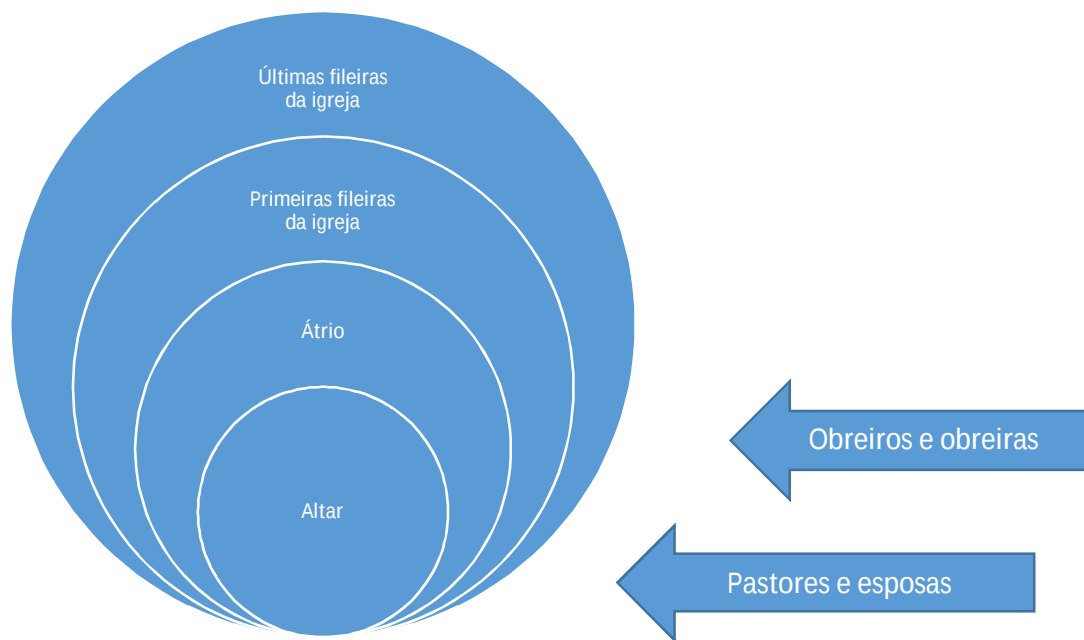


Imagem 7: Gráfico 1 representando centralidade do altar na adesão dos fiéis

Quando um obreiro ou obreira está em uma reunião apenas na condição de fiel, sem estar escalado para servir enquanto obreiro naquele momento, isso também é expresso no seu posicionamento dentro da igreja. Faz parte do trabalho do obreiro compreender a importância e persuadir membros e visitantes a sentarem o mais próximo o possível do altar. Quando não estão trabalhando eles traduzem essa atuação em seguir esse modelo enquanto fiéis. Fiéis antigos e próximos a esse núcleo, conhecidos como fiéis firmes, também o fazem. É claro que esse posicionamento não é rígido. Obreiros, fieis e visitantes frequentes podem ter seus lugares preferidos dentro de um templo, que podem incluir variáveis como proximidade ao banheiro, proximidade ao espaço da Escola Bíblica Infantil - quando se tem uma criança pequena sendo cuidada nesses espaço -, entre outras. Porém seu transito será por espaços de relativa proximidade ao altar, ao contrário de visitantes esporádicos ou de momento único, que tendem a sentar nas últimas fileiras.

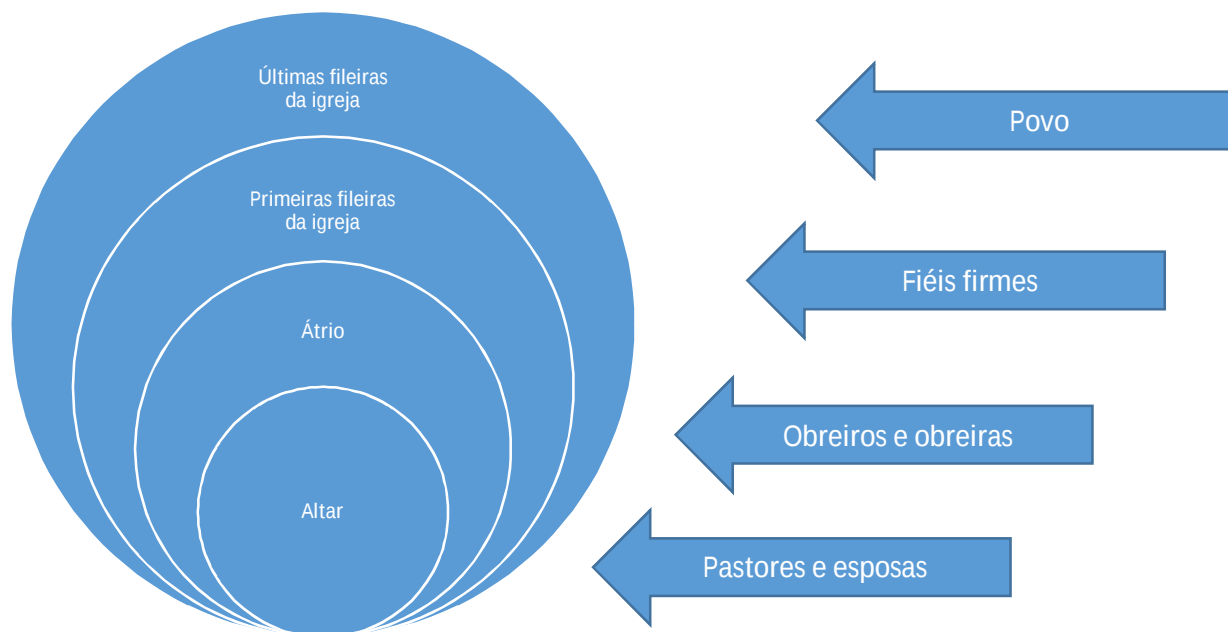


Imagem 8: Gráfico 2 representando centralidade do altar na adesão dos fiéis

Também é importante lembrar a mobilidade desse modelo. Pastores e obreiros podem “cair”. Participantes esporádicos podem “pegar firme”. Aquele visitante que veio em um único domingo, pode ir até o altar quando o pastor chamou aqueles que queriam ser ungidos com azeite. Esse entendimento não anula o modelo proposto aqui. Ao contrário, demonstra a centralidade do altar enquanto mediador, e as aproximações e afastamentos dele como adesão aos ideais e práticas da instituição.

Após a compreensão desse modelo, fica mais fácil compreender a pergunta sobre aqueles que aderem ao Jejum de Daniel. O Jejum de Daniel, diferente da fogueira santa de Israel, não é um desafio para com Deus para alcançar um desejo específico. O Jejum de Daniel é apresentado como um momento para cuidar ou desenvolver sua intimidade com Deus. Isso quer dizer que aqueles que aderem, ou estão, ou querem estar, dentro do modelo aqui discutido, mais próximos ao altar.

Mas ainda existe um outro nível de interação com a Igreja Universal, aquela que é feita pelos meios de comunicação, que pode estar restrita a ele ou fazer parte das diversas atividades de fiéis que também frequentam os templos. Além dos programas de TV transmitidos pela Rede Record, a Igreja Universal em si mesma também se comunica com seus fiéis através de outros meios. Livros, revistas, jornais, filmes, músicas. Todos esses elementos podem ser acessados por fiéis da igreja ou pelo público geral. Mas se a interação com a IURD é feita apenas através desses meios, o indivíduo dificilmente se engajará com uma prática como a do Jejum de Daniel.

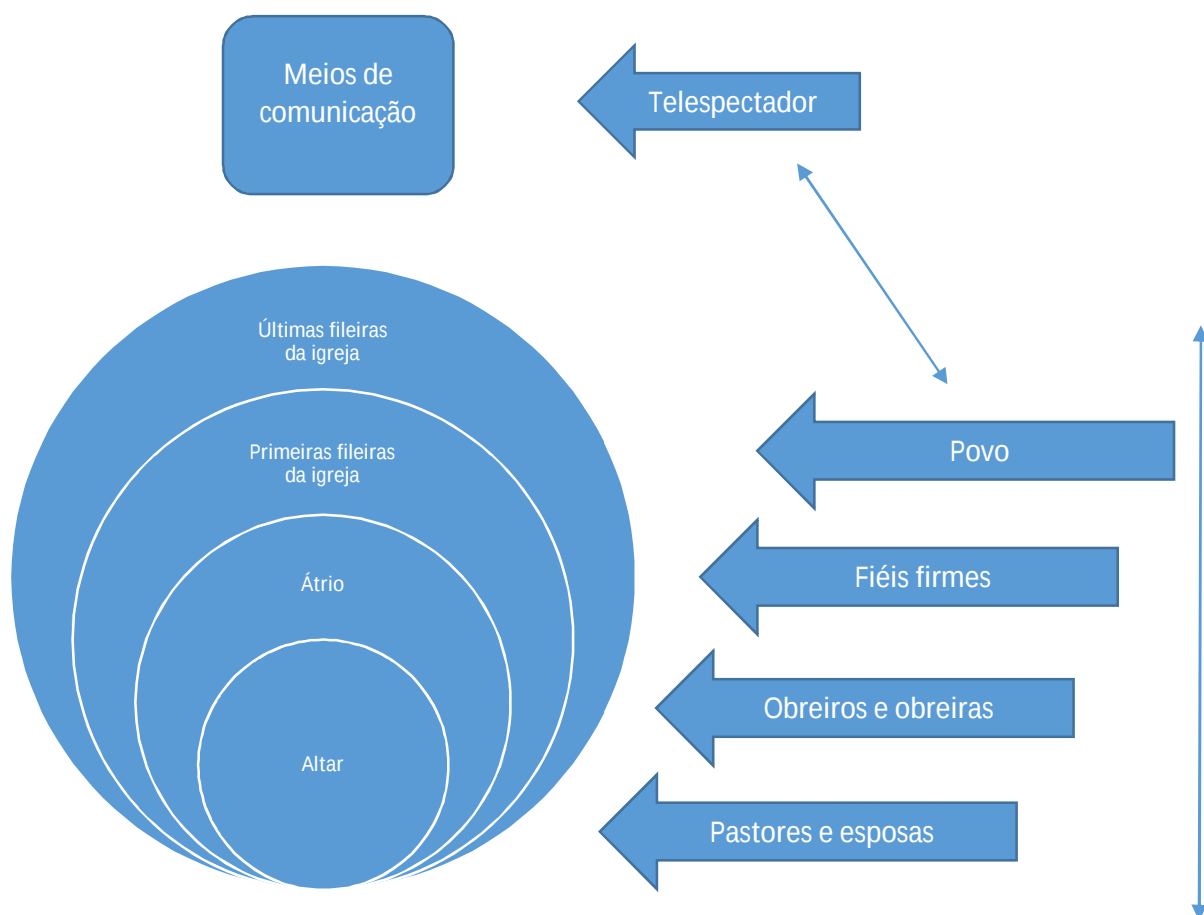


Imagem 9: Gráfico 3 representando centralidade do altar na adesão dos fiéis

O que podemos ver aqui não é exatamente a constituição de um público, pois, como discutido por Michael Warner (2002) um público tem como pressuposto não possuir qualquer ligação institucional. Isso não quer dizer, contudo, que não possamos falar no grupo discursivo que surge a partir dessas interações. Os diferentes níveis de adesão que estamos discutindo representam a participação em uma *formação estética* que vai além dos limites da instituição. Existe um “estilo” em todas essas produções ligadas a IURD que alcança aqueles que se engajam com elas, independentemente de serem frequentadores da igreja ou não. Muitas delas nem mesmo possuem uma conexão clara com a Igreja Universal. Por exemplo livros escritos por pastores da IURD são publicados pela Unipro, editora da Igreja Universal. Todavia, ao se deparar com esses livros em uma livraria, se o leitor desconhecer essa informação e nunca tiver ouvido falar no autor, ele não tem como se dar conta dessa conexão. Outros best-seller de líderes da igreja, como o livro Casamento Blindado, não possui nem mesmo essa referência – como veremos melhor abaixo. Mas agora, no que tange ao modelo desenvolvido, o importante é compreender que mídias tecnológicas como TV, rádio e livros, possibilitam a criação de um público entre pessoas que se desconhecem, mas se reconhecem através do seu conteúdo – a pessoa sente que o que é falado no programa, no livro ou na novela é para ela - e se engajam com ele e, assim, se inserem em uma formação estética.

Midiatizações

A Igreja Universal foi fundada oficialmente em 1977 e no mesmo ano começou um pequeno programa de rádio. Como contado pela história oficial da IURD, uma das poucas fiéis da Igreja na época contribuiu financeiramente para que Edir Macedo pudesse ter quinze minutos diários na Rádio Metropolitana no Rio de Janeiro. Programa já nesse momento chamado de “O Despertar da Fé”. Já em 1978 uma versão televisa do programa de rádio é transmitida pela TV

Tupi, e, após a falência desta, na Band. O “Despertar da Fé” também teve o então parceiro de Edir Macedo, R.R. Soares como seu apresentador. Alguns anos depois de seus primeiros quinze minutos, Edir Macedo comprava uma rádio, a rádio Copacabana. Além disso, ele seguiu alugando espaços em outras rádios como também as comprando pelas décadas seguintes. Apesar da importância desses passos na história do crescimento da IURD, é importante lembrar que isso não significa que essa igreja foi pioneira no uso de tecnologias de comunicação em massa. No que tange a história do pentecostalismo no Brasil, é a chegada da Igreja do Evangelho Quadrangular que inaugura o uso de midiatisações por essas igrejas, que foi se tornando cada vez mais amplo.

No início dos anos 1990 a aquisição da Rede Record transformou a IURD e o seu fundador nos grandes atores religiosos a possuírem uma emissora de TV no contexto brasileiro. A TV Record é hoje a rede de televisão ainda no ar mais antiga do Brasil, e na época em que foi comprada por Macedo gerava uma série de débitos aos seus donos, com receita inferior ao necessário para sua continuação. Mesmo com esses problemas estruturais, naquele momento a Record não apenas já possuía uma grade de programação, como também já era conhecida pelo público, por novelas que tiveram grande audiência, e pelos famosos festivais de música⁹⁰.

Após a compra, Edir Macedo teve que decidir o que seria transmitido pela emissora. No modo descrito em suas biografias ele tinha que decidir entre transformar a Record em uma igreja eletrônica ou continuar com um programação comercial. Ele decidiu seguir uma abordagem comercial, incluindo a transmissão de festas e comportamentos condenados moralmente pela IURD. Nas palavras de Edir Macedo *“Essa é a estratégia. Utilizar o que acreditamos incompatível à nossa fé para mostrar um outro caminho a sociedade. É uma visão avançada. A Record está*

⁹⁰ Série de concursos de músicas originais que aconteceram nas décadas de 1960, 1970, e 1980.

sendo construída, cada vez mais forte, para todos os Brasileiros: católicos, espíritas, evangélicos, budistas, mulçumanos e os sem religião. É uma rota definitiva.” (Tavolaro, 2007)

Com essa decisão, programas de teor religioso por muito tempo foram restritos a madrugada e primeiras horas do dia. Horários que, mesmo hoje, não são contados como transmissão institucional da TV Record – como se pode ver em seu website não estão na sua grade de programação –, são alugados pela Igreja Universal para transmissão de programas apresentados pelos seus pastores e bispos. Do mesmo modo dos programas de rádio com os quais Edir Macedo começou no fim dos anos 1970, esses programas ainda pregam as crenças da igreja, mostram histórias de fiéis, e abrem espaço para a fala daqueles que os acompanham.

O Despertar da Fé foi apresentado na TV Record até os anos 1990. Em 1995m o então bispo da Igreja Universal, Sérgio von Helder, apresentava o programa e, no dia 12 de outubro, protagonizou cenas que seriam discutidas, e repetidas, para além dos muros da Record e da Universal. Naquele dia ele apresentou o programa ao lado de uma imagem de um metro de altura de Nossa Senhora de Aparecida, que ele afirmou ter comprado em um supermercado por 500 reais. Sendo a data um feriado nacional dedicado ao culto católico daquela que é intitulada padroeira do Brasil, von Helder quis discutir o que a IURD, e o protestantismo de modo mais amplo, acredita ser um erro do culto aos santos do catolicismo. Enquanto afirmava *“olha aqui, isso aqui não é santo coisa nenhuma, isso aqui não é Deus coisa nenhuma”*, von Helder usou seu punho e pé direito para golpear a imagem como forma de provar sua afirmação.

A repercussão do programa foi grande. Durante a missa de Nossa Senhora de Aparecida naquele dia, Dom Aloísio Lorscheider condenou os atos. A CNBB divulgou uma nota oficial sobre o caso afirmando *“lamentamos profundamente o ocorrido”*. Em entrevista ao Jornal Nacional, o então presidente da instituição, Dom Jayme Chemello afirmou que *“é claro que poderíamos*

judicialmente fazer alguma coisa, mas essa [a divulgação da nota] é uma atitude mais cristã, mais amorosa e fraterna.” A reportagem também trouxe outras figuras que, por diferentes perspectivas, se opuseram ao caso, como o jurista Celso Bastos, o pastor Caio Fábio, e o Rabino Henry Sobel. Até mesmo o presidente da República na época, Fernando Henrique Cardoso, publicou nota sobre o acontecimento afirmando “*Qualquer manifestação de intolerância fere esse espírito de convivência e, também, o espírito cristão*”. Sérgio Von Helder foi processado e condenado a dois anos de prisão por vilipêndio, mas após dois pedidos de recurso o caso prescreveu. Em sua biografia “O Bispo”, Edir Macedo chamou o caso de “*o nosso maior erro*” (Tavolaro, 2007, p.196). Segundo o mesmo livro, após a repercussão do episódio houve uma diminuição no número de frequentadores de templos da Igreja Universal no México e na Espanha, e a Record perdeu anunciantes publicitários⁹¹.

Outro programa de TV da IURD, transmitido na madrugada da Record, que encontrou grande repercussão junto ao público foi o Fala Que Eu Te Escuto. Seguindo o modelo de medição de audiência do IBOPE, esse programa tem uma média de pontos de audiência superior em relação aos outros do mesmo tipo⁹². O Fala Que Eu Te Escuto é desenvolvido em três seções. Na primeira trechos de reportagens da Record, de entrevistas com especialistas e outros materiais são utilizados para anunciar o tema do dia no programa e oferecer algumas ângulos sob o qual ele pode ser pensado. No segundo momento, telespectadores ligam para falar com o pastor ou bispo apresentador e oferecer sua opinião sobre o assunto. Por fim, o apresentador expõe os seus comentários. Antônio (2017) chama atenção para os comentários finais, quando os pastores refletem tudo que foi visto no programa, demonstrando a associação feita entre diversos dos temas

⁹¹ Maria José de Abreu (2020) também discute a ampliação do catolicismo carismático após o caso.

⁹² <https://noticiasdatv.uol.com.br/noticia/audiencias/genesis-mantem-publico-fiel-e-se-consolida-como-programa-mais-visto-fora-da-globo-53262>

discutidos com o desenvolvimento de depressão e sofrimento. O apresentador, na posição de pastor, é posicionado como especialista do âmbito “espiritual”, e recomenda a aproximação a Deus e a fé como solução para os problemas.

Em 2010 a Rede Record passou a transmitir conteúdo religioso também na sua grade comercial. O que quero dizer com isso é que uma programação, anunciada e citada por outros programas, com mensagens bíblicas e ou integrantes institucionais da Igreja como apresentadores passou a ser vinculada. O primeiro programa foi a minissérie intitulada “A História de Ester”. Já em 2015 “Dez Mandamentos” consolidou o gênero de novela bíblica na Record, e seu sucesso gerou a continuidade da novela, e a levou a ser transformada em filme. Desde então o chamado horário nobre da Rede Record apresenta novelas com conteúdo bíblico. Atualmente, nesse horário, é transmitida a novela “Gênesis”. Além das novelas, outro programa da Record, com uma larga audiência, que pode ser diretamente ligado com a IURD, é o Escola do Amor.

O Escola do Amor é um programa apresentado por um casal que está entre os mais importantes membros do “clero” da Igreja Universal, Renato e Cristiane Cardoso, e tem como mote discutir a melhor maneira de conduzir relacionamentos amorosos. Esse tipo de ensinamento já podia ser encontrado na IURD na Terapia do Amor, reunião que ocorre as quintas-feiras e foca na vida amorosa. Se até os anos 2000 havia uma separação mais clara entre o conteúdo comercial e o conteúdo da Igreja Universal dentro da Rede Record, na última década essas fronteiras foram borradas. Novelas são citadas durante reuniões. Fiéis que afirmam ter sua vida transformada pela Terapia do Amor são entrevistados no Escola do Amor. O Jardim Bíblico do Templo de Salomão expõe as vestimentas utilizadas na novela Os Dez Mandamentos.

A IURD também tem grandes números na distribuição de outras produções. A “Folha Universal”, o jornal semanal da igreja é atualmente o jornal com maior impressão no país. Na lista

dos livros mais vendidos no Brasil entre 2010 e 2017 em primeiro e segundo lugar estão o segundo e terceiro volume da biografia de Edir Macedo, “Nada a Perder”. Esse também é o título do filme baseado em sua vida, que possui maior bilheteria da história no Brasil⁹³. A IURD tem sua própria editora a Unipro. Porém, grandes best-sellers, como a biografia de Edir Macedo, parecem ser publicados por editoras que tenham um público mais amplo, no caso deste a Editora Planeta.

O Livro Casamento Blindado, um dos mais vendidos e escrito por Cristiane e Renato Cardoso, é editado pela Thomas Nelson Brasil. Essa editora também é responsável por todas as suas sequências – Casamento Blindado 2.0, Namoro Blindado, Diário do Amor Inteligente, 120 Minutos Para Blindar Seu Casamento. A Thomas Nelson Brasil edita, entre outros, livros de autoajuda, Bíblias, obras de C. S. Lewis, e é responsável pela série “*Left Behind*” no Brasil, *best-seller* conhecido por descrever a vida daqueles que continuam na terra após o arrebatamento. Vivendo e trabalhando fora do Brasil por muito tempo, a imagem do casal Cardoso não era largamente conhecido pelo público brasileiro até então. Para muitos ainda hoje, eles são os apresentadores do “*The Love School – Escola de Amor*” na TV Record. O livro, e o programa de TV, são sobre relacionamento conjugal ao estilo de muitos livros de autoajuda sobre o tema. No site amazon.com.br, por exemplo, é indicado que o livro é frequentemente comprado juntamente com um *best-seller* internacional sobre o tema “As Cinco Linguagens do Amor” de Gary Chapman. Nos livros, Renato e Cristiane Cardoso são apresentados como especialistas em

⁹³ Existe uma polêmica na indústria de entretenimento no que tange a contagem da bilheteria. A bilheteria, como o nome sugere, é contada pelo número de bilhetes vendidos. Porém, jornalistas que assistiram ao filme para escrever sobre ele afirmam que estiveram em seções vazias que tinham ingressos esgotados. Ver: <https://cultura.estadao.com.br/noticias/cinema,filme-nada-a-perder-faz-polemica-com-episodio-da-record,70002250702>
<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2018/04/filme-de-edir-macedo-nada-a-perder-tem-bilheteria-inflada.shtml>

relacionamento, escritores e apresentadores do programa Escola de Amor - mas não como membros do clero da Igreja Universal.

Meu argumento aqui não é que existe uma tentativa de enganar o potencial leitor, mas sim que essas características possibilitam a disseminação desse “estilo” não apenas para uma audiência mas para um público, que vai muito além dos conversos a IURD. Como discutido por Meyer (2004), ao pensar o cinema e pentecostalismo em Gana, também no Brasil é possível pensar a existência de um “estilo pentecostal” que permeia a esfera pública brasileira. A linguagem apresentada no programa não é a mesma usada na Terapia do Amor dentro dos templos. Na Terapia do Amor se busca pelo espírito santo para que ele guie os relacionamentos - ou a procura por eles no caso dos solteiros -, e se combate demônios que os atrapalham. O programa de TV, assim como o livro, apresenta uma linguagem que também possui a visão ética e moral *iurdiana*⁹⁴, mas que é despida de elementos e expressões que podem ser entendidos como exclusivo daqueles “próximo do altar”. Nesse sentido, o livro Casamento Blindado, se assemelha ao fenômeno discutido por Bispo (2021), no qual livros que contam testemunhos tem sido apresentado entre as categorias livros religiosos e livros de autoajuda.

Em uma das exposições do programa Escola do Amor, o entrevistado foi um homem que tinha problemas no relacionamento e passou a ler o livro Casamento Blindado. Ao comentar sobre o assunto com um colega de trabalho, ele foi questionado se sabia quem eram os autores do livro. Ao descobrir que se tratava de um pastor e esposa da Igreja Universal ele se surpreendeu por que afirmou que “tinha preconceitos” com a igreja. Não se discute se houve uma conversão do leitor.

⁹⁴ Na questão dos relacionamentos amorosos essa moral e ética pode ser compreendida através da ideia êmica de “amor inteligente” que será discutida melhor no próximo capítulo. Mesmo assim, aqui parece importante adiantar que isso significa que amor, mais do que um sentimento é compreendido como o comprometimento com ações que possibilitem o desenvolvimento e a resolução de conflitos do relacionamento.

O que essa entrevista faz é demonstrar o como a ética dos relacionamentos ensinada por Renato e Cristiane é importante mesmo para aqueles que não são convertidos.

Os livros, o programa de TV, e a Terapia do Amor nos Templos, vão apresentar um “estilo” pentecostal (Meyer, 2004), nesse caso iurdiano, que vai a público e afeta a esfera pública. Estilo aqui é a possibilidade de determinar características chave que tornam uma forma expressiva identificável. Estilo também impõe suas regulações e delimita seus usuários (Meyer, 2004). Benedict Anderson (1989) entende que uma comunidade pode ser distinguida através do estilo no qual é imaginada. James Ferguson (1999) também defende o uso do termo estilo ao falar de “estilo cultural”. Para ele, estilo seria uma competência performativa, uma atividade significada através da prática. Já Webb Keane (2002) fala em “economia representacional” para pensar modos através dos quais práticas e ideologias articulam palavras, coisas e ações juntas e de modo complexo

No programa especial que comemorava os 25 anos de casamento dos “professores” da Escola do Amor - Renato e Cristiane Cardoso -, vários jornalistas e apresentadores fizeram perguntas sobre relacionamento para os dois. Esse programa é emblemático por reunir a discussão da maior parte dos elementos sobre a ética de relacionamentos amorosos cristãos *iurdianos*. Todas as perguntas foram feitas de modo “secular”, e as respostas também foram dadas sem referência direta a Igreja ou a Bíblia em sua argumentação. Sexo não pode ser feito antes do casamento. A mulher tem que “se valorizar” e ter outros elementos da vida que não apenas o marido. O marido tem que entender que as demandas do trabalho não podem atrapalhar a atenção que ele dá ao seu casamento. Traição é perdoável, mas isso não quer dizer a continuidade do casamento, que vai depender de cada situação. Sexo é fundamental dentro do casamento. Além disso, nas palavras de Renato Cardoso, “*não olhar para nenhuma outra mulher sexualmente e saber que ela [a esposa] também só olha pra você dessa forma é excitante*”.

O termo usado para discutir todos esses elementos foi “valores”. Ao responder a pergunta sobre se eles conduziriam a época do namoro nos dias de hoje da mesma forma, Cristiane Cardoso afirmou “*Os meus valores ainda são os mesmos*”. Entre fé e valores é construído um espaço de discussão no qual não apenas o estilo, mas também a ética *iurdiana* se mostra ativa na esfera pública brasileira. Essa situação se complexifica quando pensamos nas metalinguagens que acabam sendo desenvolvidas em seguida. A novela “Amor Sem Igual” é um exemplo.

Novelas

Na novela “Amor Sem Igual” a personagem Poderosa, na sua infância, foi abandonada pela mãe, e nunca reconhecida pelo pai, enquanto criança, e abusada por aquele que deveria ser seu pai de criação. Ao crescer se tornou prostituta, para poder sair daquela situação e se sustentar. Sua história começa a mudar quando ela conhece Miguel, um agrônomo, que a ajuda em situações adversas, e se apaixona por ela. Poderosa sente dificuldade em acreditar nas boas intenções de Miguel, e acredita que tudo aquilo, nas palavras da atriz que a interpreta, “*é bom demais pra ser verdade*”.

Essa afirmação foi feita quando os atores que interpretam os personagens Poderosa e Miguel foram entrevistados no Escola do Amor para conversar sobre as características daquele relacionamento. O passado de Poderosa foi reconhecido como o motivo pelo qual ela teria dificuldades de confiança. “*Ela não acredita que é possível por que ela não teve referencias de que um relacionamento pode ser algo bom*”, foi a impressão trazida por Cristiane Cardoso sobre o assunto. Esses são os mesmos termos nos quais situações de abuso e de dificuldades em

relacionamentos diversos são discutidos no Raabe. Eu frequentei três turmas diferentes do Raabe em dois diferentes templos e pude ver suas aulas sendo divididas em “referência de mulher”, “referência de homem”, “referência de relacionamento”, entre outros. A palavra referência aqui aparece significando como as coisas deveriam ser para que aconteçam da melhor forma possível.

A banda Universos, banda sem uma formação fixa ligada a IURD, foi responsável pela música tema da novela Amor Sem Igual. Segundo a autora e intérprete da música em sua entrevista para a Folha Universal *“Quem é que nos aceita como somos? Quem me aceitou do jeito que eu sou? Foi Deus. Ainda que isso não esteja explícito na letra, a essência do caráter de Deus e o efeito do Seu amor em nós estão nela.”* (Laiana Lamara para Folha Universal, número 1445, 22 de dezembro de 2019)

Essa música teve videoclipe com a atriz que vive a personagem e mais seis mulheres que passaram por situações similares – abuso, abandono, prostituição – incluindo Andressa Urach. Andressa Urach se tornou famosa como vice miss-bumbum, ao participar de reality shows, e trabalhar como modelo. Após complicações em uma cirurgia plástica que quase levaram a sua morte ela se converteu a Igreja Universal, se tornou obreira, e escreveu sua biografia *“Morri para Viver: meu submundo de fama, drogas e prostituição”* com o mesmo coautor da biografia de Edir Macedo *“Nada a Perder”*, e em seguida, pela editora Unipro *“Desejos da Alma: Vencendo a Ansiedade, Depressão e os Vícios”* (Urach, 2015; Urach, 2019).

A história da conversão de Andressa Urach é interessante dentro de um quadro mais amplo de conversão de celebridades, e que a IURD a tinha como principal exemplo. Bispo (2021) traz uma análise interessante sobre o testemunho de celebridades enquanto gênero textual. Esses testemunhos tem habitado um espaço de convergência em livrarias entre livros religiosos e de autoajuda. O autor divide, como é comum ao analisar essas narrativas, os testemunhos em três

partes, que ele chama de atos. O primeiro seria a busca pela fama e seu alcance, o segundo a percepção dos efeitos negativos trazidos por ela, e por último a conversão. Segundo Bispo (2021), o testemunho é transformado em espetáculo através da capacidade do famoso em se tornar personagem de si mesmo. Isso é o que acontece com a história de Urach, na qual ela se tornar “exemplar” (Dullo, 2011) dentro da Igreja Universal, enquanto alguém que já tinha visibilidade pública, mas que agora a possui também através da narrativa de transformação pentecostal. Essa exemplaridade encontra suporte institucional com a história da conversão de Urach aparecendo na capa da Folha Universal (Ano 23, N. 1222, 6 a 12 de setembro de 2015), sua atuação enquanto apresentadora em programa local da Rede Record - uma atração na qual mostrava histórias de conversão de fiéis da IURD que se assemelhavam a sua -, e na sua participação no videoclipe da música tema da novela Amor Sem Igual.

O programa matinal da TV Record chamado “Hoje em dia” fez uma reportagem sobre os bastidores do videoclipe da música tema da novela Amor Sem Igual, que incluiu uma entrevista com Andressa Urach e com as outras participantes.⁹⁵ Narrando suas histórias, a repórter responsável pela matéria anuncia que aquelas seriam mulheres que “*venderam o corpo, e pagaram um preço caro na alma*”. Uma das entrevistadas fala sobre o seu período da prostituição “*Quando eu quis me afastar, quando eu quis largar aquela vida eu me vi presa*”. Outra afirma “*Eu não conseguia viver comigo mesmo, eu não gostava de mim*”. Sobre os pagamentos recebido uma terceira entrevistada diz “*é como se fosse um dinheiro amaldiçoado*”.

No clipe, as mulheres tem um semblante pesado e triste, enquanto seguram fotos que representam seu passado na prostituição. Um zoom nessas fotos levam os espectadores a vida

⁹⁵ <https://recordtv.r7.com/hoje-em-dia/videos/veja-os-bastidores-da-gravacao-do-clipe-da-musica-tema-de-amor-sem-igual-11122019>

presente dessas mulheres que inclui, casamentos, filhos, e novas profissões. A imagem volta para as mulheres que sorriem enquanto podemos ler ao seu lado a frase “Eu o conheci aos XX⁹⁶ anos”. Ao final podemos ver todas elas de mãos dadas sorrindo, enquanto o quadro vai fechando e surgindo a frase “O Amor d’Ele é sem igual”.

Todo o clipe faz referências ao Deus cristão como compreendido pela Igreja Universal, mesmo que palavras como Deus, Jesus, Igreja ou Bíblia não sejam usadas. Do mesmo modo, apesar da palavra Deus aparecer apenas duas vezes durante a reportagem, nas entrevistas com as mulheres é possível encontrar a linguagem pentecostal, nascido de novo, *iurdiana*. “*Eu não vivo mais no passado, falar daquela Andressa antiga é como falar de outra pessoa, é como se eu falasse de outra pessoa que já morreu*” (Andressa Urach, programa Hoje em Dia, 11 de Novembro de 2019). “*Eu cheguei para Deus e pedi para que ele matasse aquela Marília. Mas não para matar e acabou, foi para matar aquela pessoa, aquela Marília que era a primeira dama.* (Marília de Salles Cordeiro, programa Hoje em Dia, 11 de Novembro de 2019)”

Se nessa parte a ideia da morte da vida antiga típica de igrejas “*born-again*” fica clara, o final da reportagem trata do renascimento. A repórter pergunta a Marília de Salles “*O amor te salvou?*”. Ao que ela responde “*Sim, me salvou*”. Em seguida veremos não apenas Marília, mas também outras participantes responderem a pergunta da repórter “*Que amor é esse?*”

A estética, e a linguagem da reportagem e das entrevistas, possibilita o uso desse tipo de interpretação para o que aconteceu na vida dessas mulheres, e para outras situação com as quais o telespectador pode se deparar, mesmo que ele não seja um “nascido de novo” ou não se converta ao pentecostalismo. “*Então, eu não tenho como dizer que amor é esse, por que ele é incalculável,*

⁹⁶ Idade de cada mulher na época da sua conversão

a gente não tem como distinguir, é uma felicidade que ninguém pode nos dar.” “É um amor inexplicável, um amor que restitui, que transforma”; “É um amor que transforma, é um amor que liberta, que renova, é um amor sem igual, que não tem explicação”; “Nós somos as protagonistas dessa história, mas os aplausos não são para nós, é para ele, para o autor do amor, o amor que transforma”.

Na novela, Poderosa vai passar por uma série de situações adversas e vai querer vingança de pessoas do seu passado que a magoaram. Conhecer Miguel muda a vida dela não necessariamente no estilo do filme *Uma Linda Mulher*⁹⁷. Segundo o argumento construído na novela, a importância desse relacionamento está no fato de que Miguel *“foi muito importante na minha [Poderosa] vida, ele me apresentou a Deus”* (Amor Sem Igual, penúltimo capítulo). Com a mudança, Poderosa passa a se apresentar e a ser chamada pelo seu nome de batismo Angélica. Sua estética corporal e seu modo de vestir também mudam, e passam a se assemelhar bastante aos de Andressa Urach na época⁹⁸. Os outros personagens torcem para que Angélica e Miguel fiquem juntos. Porém, em sua jornada espiritual Angélica ainda precisa passar por mais uma etapa, aquela

⁹⁷ Filme no qual uma prostituta e um executivo se apaixonam, e ele proporciona uma vida diferente para ela.

⁹⁸ Em 2020, no entanto, Andressa Urach rompeu publicamente com a Igreja Universal. Os motivos não são claros, pois em entrevistas ela diz preferir não falar sobre o assunto. Todavia, seus advogados moveram um processo contra a igreja e afirmam *“Andressa Urach, enquanto fiel, acreditou cegamente na palavra da igreja e doou à igreja mais de R\$ 2.000.000,00 (Dois milhões) de diferentes formas e em momentos diferentes, sendo que na medida que seus recursos foram se esgotando, o aconselhamento e auxílio dado pela igreja também”*.

Primeiro Urach deixou de ser obreira da IURD, de frequentar seus cultos, e depois foi demitida do quadro que tinha em programa na TV Record de Porto Alegre. Após essa situação Urach publicou em seu Instagram *“Depois de 6 anos de lavagem cerebral onde me fizeram acreditar que eu tinha que dar meu tudo para Deus... Me levaram praticamente tudo que tinha, foi mais de um milhão e meio de reais que doeí nesses últimos anos para a instituição, fora o meu amor e tempo que dediquei como todos sabem e agora que não tenho mais dinheiro para dar ainda fui demitida da Record”*.

<https://maxima.uol.com.br/noticias/famosos/andressa-urach-entra-com-processo-contr-universal-para-recuperar-r-2-milhoes-doados.phtml>

<https://hugogloss.uol.com.br/famosos/andressa-urach-e-demitida-da-record-e-detona-igreja-universal-em-desabafo-na-web-parabens-por-levar-minha-alma-ao-inferno/>

<https://f5.folha.uol.com.br/celebridades/2021/02/andressa-urach-processa-igreja-universal-para-reaver-r-2-milhoes-doados.shtml>

que fica clara na fala de Andressa Urach acima, e que faz parte da história apresentada no videoclipe, perdoar a si mesma. *“Por ter visto que todo mundo já tinha me perdoado, inclusive Deus, quem sou eu pra não fazer o mesmo”*, afirma Angélica (Amor sem igual, último capítulo).

Do mesmo modo, esse era um dos ensinamentos mais importantes no Projeto Raabe. Após ensinar as “referências”, o Raabe passava para a fase de conversar sobre os erros cometidos e como os mudar. Sobre o assunto D. Wanda, um das esposas responsáveis pelas reuniões do Raabe, afirmou em uma das aulas *“Às vezes você está na igreja, mas está cheio de sujeirinha: a mágoa, o ódio, o sentimento de inferioridade. É por isso que você tem que fazer uma limpeza interior. O segredo da sua vitória é o perdão”*. D. Rosa, uma das minhas interlocutoras e obreira, me contou como depois de anos na igreja, o pastor a alertou que ela passava por uma situação semelhante ao não ter resolvido problemas de abandono que tinha com a mãe. Ela me disse que ainda não tinha perdoado a mãe, e que também não se perdoava pela mágoa que carregava, o que não deixava que ela pudesse seguir com a sua vida.

Segundo a ética *iurdiana*, é necessário reconhecer e superar tudo isso, para que a vida anterior fique para trás, e o fiel possa viver seu status de nascido de novo, no qual ele pode falar de si mesmo como se falasse de outra pessoa - como Andressa Urach pensa seu passado na reportagem *“é como se eu falasse de outra pessoa que já morreu”*. Em Amor Sem igual, a vida completamente diferente de Angélica que foi da prostituição, abandono e pobreza, para depois da sua conversão passar a ter uma família que incluía uma avó e irmãos antes desconhecidos, uma herança, e aceitar o amor que Miguel a oferecia é a materialização em modo de telenovela dessas ideias. Os últimos diálogos da novela, deixam isso ainda mais claro. Amor Sem Igual termina com os primeiros momentos de casados de Miguel e Angélica onde podemos ver a seguinte conversa sobre a noite de núpcias.

Angélica: *“Você sabe que ontem, assim, eu tava me sentindo que nem uma virgem”*

Miguel: *“Você tava assim Angélica, por que Jesus te limpou de todo o seu passado”*

O caso da novela Amor Sem Igual, juntamente com todas as outras semióticas que a acompanham, demonstra como o “estilo” *iurdiano* é disseminado e cria uma “formação” factual. Nesse sentido, para Meyer (2004), a articulação do pentecostalismo na esfera pública não é apenas a exposição de suas percepções de mundo, mas a expansão de um determinado estilo dessas igrejas para a sociedade mais ampla. Isso quer dizer que as pessoas que passam a se identificar com esse estilo não possuem necessariamente as mesmas morais e práticas, não são necessariamente “nascidos de novo”, convertidos, “crentes”. Ao pensar o pentecostalismo através dos dispositivos estilísticos que articulam visões do que seria o mundo, estamos pensando o pentecostalismo enquanto prática de mediação. Assim, essa autora argumenta que, no contexto Ganês, pentecostalismo e filmes – e no caso aqui estudado a IURD e os diferentes meios que apresento nesse capítulo - se encontram e contribuem para um espaço público para a articulação de uma imaginação alternativa da modernidade (Meyer, 2004). Mas a áurea de factualidade da presença da IURD na esfera pública brasileira também envolve comunicações e negociações com o seu público.

Um das cenas mais polêmicas de uma novela transmitida pela Record veio da novela intitulada Jesus, ainda em seu início. Segundo a história Bíblica, Jesus nasceu em Belém, enquanto seus pais estavam em trânsito. Ao serem originários de Nazaré, seus pais, Maria e José teriam, mais tarde, voltado a sua cidade. Na novela, a cena que descreve essa volta mostra José, Maria, e Jesus, ainda criança, andando acompanhados de mais dois meninos, um pouco mais jovens. A cena causou grande comoção na sociedade brasileira. Bispos e associações católicas condenaram a

insinuação que a cena fazia – Padre Zezinho⁹⁹ chegou a chamar a novela de “*O Evangelho segundo Edir Macedo*”¹⁰⁰. Fiéis católicos ameaçaram boicotar a novela. Apesar disso, o enredo da novela não recuou. Nela, três irmãos e uma irmã foram atribuídos a Jesus. Porém, isso não quer dizer que a IURD tenha ignorado as críticas e não se preocupado com o apego a figura de Maria de um cristianismo do qual muitos de seus fiéis advém.

No sábado seguinte ao início das polêmicas ligadas a “virgindade e pureza” de Maria já estava agendado a reunião nacional da Igreja Universal feita trimestralmente para mulheres, o *Godllywood* autoajuda. Essa reunião foi feita por Cristiane Cardoso, no Templo de Salomão, e transmitida por teleconferência para outros templos no Brasil. Já no início de sua fala ela perguntou “*Quem aqui está vendo a novela Jesus? Nem todas? Deveriam estar vendo.*” Então ela continuou “*Vocês podem ver que Maria era uma mulher exemplar. Ela ainda não sabia tudo que ia passar com o calvário de Jesus. Mas ela sabia da necessidade de obedecer a Deus.*”. Cristiane Cardoso continuou elogiando e listando características positivas de Maria, dizendo que ela havia sido escolhida como mãe de Jesus por esses atributos. Aos poucos ela foi tornando essa figura em um modelo a ser seguido. No seu discurso Maria teria sido escolhida por ser um exemplo de mulher, exemplo que poucas ainda hoje conseguiriam alcançar – como podemos notar no questionamento que fechou seu argumento: “*Se um anjo viesse agora, quantas de nós seriam escolhidas para dar o exemplo [como Maria foi]?*”

Se nem a IURD nem a Record tentaram uma reparação direta com aqueles que ameaçaram deixar a audiência da novela Jesus, por outro lado a Igreja Universal parece ter optado por educar seus fiéis às críticas de que eles estavam desrespeitando um importante figura bíblica. Para o

⁹⁹ Padre José Fernandes de Oliveira, conhecido como Padre Zezinho é um conhecido padre, escritor, e cantor brasileiro

¹⁰⁰ <https://pt.aleteia.org/2018/08/17/padre-zezinho-maria-teve-outros-filhos-faz-50-anos-que-explico-que-nao/>

cristianismo católico a virgindade perpétua de Maria é o principal reconhecimento da sua santidade. Dentro da Igreja Universal, como também para muitos cristãos evangélicos, essa não é uma característica importante. A diferença aqui é a negociação da importância dessa figura. Se uma parte da sociedade brasileira ver sua leitura como profundamente desrespeitosa a Bíblia e a história de Jesus, a IURD ensina a seus fiéis que esse não é o caso, ao afirmar a figura de Maria como um grande exemplo.

Ideologia de Gênero

Como nós vimos anteriormente, a Igreja Universal tem feito parte dos setores atuantes da sociedade contra o que vem sendo chamado de ideologia de gênero. Além do que já discutimos acima, é importante pensar como esse embate tem sido traduzido em algumas mediações dessa igreja. Desde o começo da década de 2010, o *Godllywood* era um dos principais dispositivos da IURD na afirmação das diferenças entre mulheres e homens. Discutirei mais profundamente esse grupo no próximo capítulo, no qual sua importância na subjetivação ética das integrantes será considerado. Apesar disso, é importante entender agora que o Godllywood foi formado por e para as mulheres da IURD, e era subdividido por faixa-etária. Esses grupos se reuniam para discussões, mas também participavam de atividades de lazer. A entrada no Godllywood, e a participação no grupo, estava condicionada a uma série de tarefas e leituras de livros e artigos. Além disso, integrantes do Godllywood também participavam de projetos para ajudar outras mulheres, um das suas primeiras ações foi contra a violência doméstica.

Submissão nesse contexto era, e ainda é, sim um elemento importante. Mas a atenção daquelas que participavam desse grupo em diferentes níveis era dividida com pautas como a

violência doméstica, como se portar no trabalho, e o próprio fato de que em uma igreja onde apenas homens podem ser pastores, mulheres ensinavam mulheres sobre a tradição religiosa. A diminuição da amplitude do *Godllywood* foi acompanhada do crescimento da pauta contra a ideologia de gênero. Simultaneamente a um projeto de limitação institucional das ações contra a violência doméstica¹⁰¹, foi possível ver o aparecimento de um discurso anti-ideologia de gênero nas mídias da IURD.

Maria das Dores Machado (2018) nos apresenta a história do desenvolvimento teórico da noção de ideologia de gênero por instituições cristãs, sua difusão na sociedade, e sua articulação em termos práticos no que tange a políticas públicas e leis. Essa autora nos lembra que o termo “gênero” passou a ser usado como moldura conceitual pelo movimento feminista nos anos 1980, com o objetivo de analisar os meios legais e culturais pelos quais as mulheres eram subordinadas. No início dos anos 1990, essa linguagem passa a aparecer em congressos sobre direitos humanos e direitos das mulheres, como a Conferência Internacional da Mulher, realizada pela ONU em Pequim em 1995. Nesse mesmo período termos como violência sexual e saúde sexual apareciam na discussão sobre direitos humanos nas II Conferência Mundial de Direitos Humanos, Viena 1993, e Conferência Mundial sobre População e Desenvolvimento, Cairo 1994.

Para entender como esse termo passa a ser usado de modo pejorativo é necessário lembrar que a Conferência Internacional da Mulher era um espaço de discussão amplo e diverso, que contava com representantes da Igreja Católica e com delegadas de ONG's também católicas. Esses atores discordam do uso do termo, pois acreditavam que ele colocaria em xeque não apenas os papéis sociais que entendiam como adequados para homens e mulheres, como também o

¹⁰¹ Esta limitação será melhor exposta no próximo capítulo quando discutirei melhor as atuações ligadas ao *Godllywood*.

criacionismo. Em uma inversão dos argumentos do período iluminista, como Machado (2018) bem explica, - que entendiam perspectivas religiosas como ideologias que deturpavam a análise da realidade social - intelectuais que realizam tais análises passam a ser vistos como “formuladores” da desigualdade. O termo gênero então passa a ser entendido como parte de uma ideologia, e como um preceito falso com o objetivo de alterar uma realidade. Entre as publicações que sedimentaram essa discussão estão “*The Gender Agenda: Redefining Equality*” de Dale O’Leary, o documento chamado “*La Ideología de Género: sus peligros y alcances*” lançado pelo Apostolado laical e Conferência Episcopal do Peru, e “*Ideología de Género: El género como herramienta de poder*”, do advogado e católico Jorge Scala.

Desse modo, publicações de intelectuais católicos e do próprio vaticano discutem Karl Marx como o primeiro a articular as desigualdades entre sexos e opressão das mulheres. Marx aparece como criador de uma linhagem que - passando por Foucault, e chegando diretamente a Judith Butler -, de autores que através da ideia de gênero tentariam mudar uma “realidade biológica” e, desse modo, seriam uma “ameaça a família cristã”. Ao atar as origens do que intitulam de “ideologia de gênero” ao pensamento de Marx, é efetuada a associação da ação contra a ideologia de gênero com a ação anticomunismo. Como colocado por Machado (2018) “as estratégias discursivas adotadas pelas/os intelectuais da Igreja Católica relacionam os pressupostos da perspectiva de gênero com as ideologias seculares e com as formas de sexualidade alternativas ao padrão cristão” (p.3).

No caso do Brasil, como apontado por Leite (2019), vemos crescer nos últimos anos a articulação de um projeto de sociedade que desmobiliza a noção de direitos humanos articuladas a partir da Constituição de 1988. Essa constituição que junto com o restabelecimento de direitos políticos também articulou uma agenda de direitos humanos mais ampla. O reacionarismo que

tanto se fala, seria contra os direitos adquiridos contra populações quilombolas, indígenas, LGBTQI+, e mulheres (Leite, 2019). Desse modo, afirma Machado (2018), as primeiras articulações contrárias até mesmo ao uso do termo “gênero” na política brasileira ocorrem em 2003, com a tentativa do deputado Elimar Máximo Damasceno (PRONA/SP) de retirar a palavra gênero do projeto de lei que dispunha da criação do Programa de Orientação Sexual, de Prevenção das Doenças Sexualmente Transmissíveis e do Uso de Drogas.

O uso do termo ideologia de gênero no Brasil, desse modo, é parte de um série de discussões e reações que envolvem termos como “família”, “cura gay”, “gênero”, e “sexualidade.” Peter Fry e Sérgio Carrara (2016) chamaram a atenção para esse debate quando ele estava focado no direito das populações LGBTQI+ através da proposta de tornar a homoafetividade como passível de ser “tratada” por psicólogos, a chamada “cura gay”. Nesse período a figura do pastor da Assembleia de Deus Silas Malafaia apareceu com especial relevância, já que ele advogava por tal prática, e chegou a depor no Congresso sobre o assunto. Fry e Carrara (2016) chamam a atenção para a oposição entre construtivismo e essencialismo, e como nenhuma das perspectivas podem trazer uma “solução” para o debate. Para eles, tentando deixar claro que ser homossexual não é uma escolha, pode se cair no perigo de esquecer princípios que a Antropologia tem tentado deixar claro por muito tempo, como a complexidade da constituição humana.

O debate se agravou, contudo, com a apresentação do Plano Nacional de Educação para o período 2011/2020 que afirmava como objetivo “dar ênfase na promoção da igualdade racial, regional, de gênero e orientação sexual”. No período em que o PNE estava em discussão uma série de eventos ocorreram no congresso para discutir os “malefícios” da “ideologia de gênero” e para encontrar formas de impedir até mesmo o uso do termo gênero em políticas educacionais. Entre estes destaco o convite do Pastor Marco Feliciano, enquanto presidente da Comissão de Direitos

Humanos e Minorias, ao Padre Paulo Ricardo Azevedo (Cuiabá/RCC/Pró-Vida e Pró Família) que explicou que haveria a tentativa de “inocular como um vírus” o termo gênero no sistema judicial brasileiro (Machado, 2018). Esse é apenas um dos exemplos das articulações entre os evangélicos, presentes na câmara, e os católicos, que já haviam atuando a duas décadas em outros cenários contra a aquisição de direitos das feministas, em reação ao contexto brasileiro de aquisição de direitos por minorias sexuais. Essa pauta que foi tão largamente ligada a Bancada Evangélica, na verdade demonstra a rápida articulação entre setores religiosos brasileiros no que tange as suas percepções morais.

No entanto, para pensar a população para além das suas lideranças religiosas, é preciso entender que esse debate pode se desenvolver de formas mais complexas. Em “‘Os Evangélicos’ como nossos ‘outros’”, Roberto Efrem Filho (2019) discute a polarização entre ‘nós’ e ‘eles’, entre militantes de movimentos sociais, especialmente feministas e pelos direitos LGBTQI+, e evangélicos. Efrem Filho (2019) faz um esforço em deixar claro que “extremidades fictícias não explicam conflitos sociais”, e por isso tenta trabalhar com casos etnográficos onde esses sujeitos aparecem nas bordas de fronteiras que demonstram como seus posicionamentos não apenas são mais complexos do que uma polarização poderia nos induzir a acreditar, como também possuem camadas que dependem de quando, onde, e com quem se interage. Sua reflexão é especialmente importante porque esse pesquisador estava trabalhando com um caso, que não é raro, de uma ocupação que possuía um liderança evangélica. Nesse quadro de procura por direitos a moradia, evangélicos e aqueles que também advogam pelos direitos da população LGBTQI+, encontram um espaço comum. O autor entende que esse é um ponto de convergência que pode ser desarticulado a depender da pauta discutida, mas, para ele, o que temos que observar é que, a

presença do pentecostalismo em comunidades, ocupações, assentamento, entre outros movimentos sociais produz efeitos políticos.

É dentro desse contexto que a IURD também passa a advogar contra os malefícios da “ideologia de gênero”. O elemento mais claro do discurso anti-ideologia de gênero entre as diversas mediações da Igreja Universal, é a novela transmitida pela Rede Record intitulada “Gênesis”. Mas a publicação de um livro infantil chamado “Ideologia de Gênesis” possibilita uma análise mais direta do que a IURD enquanto instituição está tentando dizer sobre o assunto. Já inicialmente, a escolha do título do livro demonstra o alinhamento da publicação com o debate contra a chamada ideologia de gênero. O slogan “*ideologia de gênero não, ideologia de gênesis sim*” pôde ser visto em diversos protestos e organizações sobre o assunto¹⁰².

Nas primeiras páginas, o livro se dirige aos adultos apontando por que ele seria importante para as crianças. “Ideologia de Gênesis” ajudaria a “*auxiliar a criança na compreensão e aprendizado do quão cuidadoso Deus foi ao colocar tudo em seu devido lugar, de modo perfeito, confrontando a ideia de que criança nasce sem gênero definido.*” Além disso, também há uma explicação aos adultos de como a chamada ideologia de gênero não teria credibilidade científica. Na seção “*O que os Estudos Comprovam: os perigos sobre a Ideologia de Gênero*” é alegado primeiro que a “Associação Americana de Pediatria” afirma que “88% das meninas e 98% dos meninos que tinham dúvidas em relação ao sexo aceitaram o sexo biológico após tratamento psicológico”. Em seguida a autora do livro traz o dado que na Noruega o documentário Hjernevask (Lavagem Cerebral) teria sido tão competente em seus argumentos contra a “ideologia de gênero”

¹⁰² <https://www.nexojournal.com.br/ensaio/2017/G%C3%AAnero-pol%C3%ADtica-e-religi%C3%A3o-nos-protestos-contr-Judith-Butler>

que o governo norueguês teria cortado as verbas do NIKK (Nordisk Institutt for Kunnskap om Kjorn) – informação que está equivocada.¹⁰³

O Início da novela Gênesis tenta articular o que seriam as distinções “naturais” entre homens e mulheres. Em múltiplas cenas no jardim do Éden, Eva é caracterizada como fisicamente frágil e delicada, se machucando facilmente. Quando Adão chacoalha Eva tentando a acordar para lhe mostrar o nascer do sol, a voz de Deus surge explicando que ele não pode tratar sua companheira de tal jeito. Após outras cenas que demonstram essas diferenças, Adão e Eva conversam sobre o assunto:

“Adão: as vezes parece que você pode quebrar a qualquer momento.

Eva: E o que isso quer dizer?

Adão: Não quer dizer nada, só que somos diferentes

Eva: Acho que o pai quis assim, que fossemos diferentes. Você se incomoda com isso?

Eva: Pelo contrário, é por isso que eu acho você perfeita pra mim.”

(Diálogo entre Adão e Eva no primeiro capítulo da novela gênesis)

Ao serem expulsos do paraíso essas características passam a gerar conflito. Adão acusa Eva e o fato de ela ser diferente como a causa dos seus problemas. Ele a chacoalha e diz que se ela quiser pode ficar onde estar. Eva chora e segue Adão mesmo assim. Mais à frente, Adão fica muito doente após comer uma folhagem que Eva recusou por nunca ter visto nada parecido no Jardim. Ela cuida dele, que só melhora depois que ela pede a Deus pela sua recuperação. Ele, contudo, pede pra que ela nunca mais fale sobre o assunto e diz que “o pai” os abandonou. A rispidez e distancia com a qual Adão passa a tratar Eva é mais tarde também utilizada em relação as suas

¹⁰³ NIKK, enquanto instituo nórdico de pesquisa, foi na verdade movido de um país nórdico, Noruega, para outro, a Suécia. Esse movimento faz parte dos esforços do instituto para descentralizar suas pesquisas e ações. Apesar de ter ocorrido. A mudança ocorreu dois anos após o documentário e, de acordo com a organização, não teve nenhuma correlação com ele. Fonte: <https://kjonnsforskning.no/en/2019/05/controversial-documentary-used-damage-norwegian-gender-research>

filhas. A mais velha, chamada Renah, é bastante demandada, enquanto Caim e Abel são retratados como meninos grandes brincando um com o outro. Adão explica pra Eva que suas atitudes em relação a Renah não são de cobrança, mas sim de confiança. Porém, recusa a conversar com as filhas e dizer isso a elas.

Renah decidi ir embora e leva as irmãs consigo. Elas criam um novo acampamento no qual são retratadas como vivendo harmonicamente e tendo como principal lema que homens não mandarão nelas. Após matar Abel e fugir de seus pais, Caim encontra as irmãs após uma longa viagem e, argumentando cansaço, convence Renah a ficar só por uma noite para que possa se recuperar e seguir sua viagem no dia seguinte. Durante o seu período temporário no acampamento, ele seduz uma das irmãs, afirma que agora eles são marido e mulher e estabelece sua permanência. A história das irmãs demonstra algo que eu já tinha visto sendo retratado e discutido outras vezes na IURD, a percepção de que ideias de liberdade e independência em relação aos homens acabam direcionando mulheres, que em princípio teriam boas intenções, a relacionamentos negativos e perigosos, pois elas teriam se afastado dos planos de Deus.

Se desde 2011 pudemos ver discussões relacionadas ao Kit Escola Sem Homofobia e o que foi chamado de “*ideologia de gênero*”, em 2018 foi possível ver uma série de atores se opondo a expressões artísticas que afirmavam ser danosas a crianças e a sociedade em geral nesse sentido. Um deles esteve ligado a peça teatral chamada “*O Evangelho Segundo Jesus, Rainha dos céus*”. Originalmente essa peça foi escrita, dirigida e atuada por Jo Clifford, dramaturga escocesa. Jo nasceu e foi criada como um menino, casou, teve duas filhas e era membro ativa da sua igreja na Escócia. Após a morte da sua esposa, Jo decidiu formalizar a sua identidade enquanto mulher trans. As reações de negação e afastamento que a formalização da sua identidade causaram nos membros da sua igreja, adicionadas aos outros diversos obstáculos e insultos que ela enfrentou, foram fonte

de inspiração para peça originalmente intitulada “*The Gospel According to Jesus, Queen of Heaven*”. Para ela seu texto era a resposta para uma pergunta que ela tinha ouvido bastante enquanto uma criança criada no Cristianismo “*O que Jesus faria?*”. Ela entende seu texto como profundamente religioso, e um grande elogio ao ideal cristão de compaixão e respeito. Inicialmente encenada em Glasgow em um teatro onde cabiam apenas trinta pessoas por noite a peça atraiu um atenção nunca imaginada pela autora. Protestos de membros de diferentes tradições cristãs ocorreram todas as noites e o bispo de Glasgow afirmou que não poderia imaginar maior afronta ao cristianismo.¹⁰⁴

Tendo sua produção original sendo inicialmente apresentada em 2009, uma montagem brasileira chegou ao público em 2016. Ela ocorreu após Natália Mallo assistir ao espetáculo original em 2013, e pedir permissão para Jo Clifford para traduzi-lo para o português e o dirigir no Brasil. Em 2018 a peça chegou ao Festival de Inverno de Garanhuns, no interior de Pernambuco, onde encontrou uma de suas reações mais passionais. O Festival de Inverno de Garanhuns faz parte da série de festivais de inverno que ocorrem no interior do estado, que são organizados e financiados pelo governo de Pernambuco por meio da FUNDARPE (Secretária de Cultura e Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco). Após a divulgação da programação de Garanhuns em 2018, o governo do estado recebeu uma série de críticas que o levou a retirar a peça da sua grande de eventos e, conseqüentemente, o pagamento para a produção. Através de um *crowdfunding*, organizado por possíveis espectadores locais, o dinheiro necessário para levar a peça à Garanhuns foi arrecadado. Apesar disso, um mandado de segurança foi expedido após uma

¹⁰⁴ <https://www.dazeddigital.com/life-culture/article/43680/1/jo-clifford-the-gospel-according-to-jesus-queen-of-heaven-trans-lgbtq-play>
<https://www.christiantoday.com/article/play.depicting.jesus.as.transgender.woman.shown.in.manchester.church/79709.htm>
<https://www.christianpost.com/news/uk-church-play-jesus-transgender-woman-queen-of-heaven-queer-contact-festival.html>

das primeiras exhibições, para impedir as seguintes. Durante uma das apresentações, policiais retiraram as cadeiras destinadas ao público do local de exibição. Manifestantes que viam a peça como uma afronta e manifestantes que viam a decisão judicial como homofobia e restrição de liberdade de expressão se confrontaram. Diferentes decisões judiciais, com diferentes afirmações, expedidas em diferentes momentos, foram tomadas.

Em meio a esse debate, o assunto ganhou ainda maior alcance, e gerou percepções de pessoas antes alheias ao caso, após a peça ser defendida pelo cantor Johny Hooker durante sua apresentação no palco principal do evento. O cantor havia ganhado bastante expressão nacional nos anos anteriores, e é reconhecido pelos seus shows e personalidade performática – incluindo figurinos e maquiagem, como ele afirma, inspiradas no *glam rock* e pop¹⁰⁵. O motivo da grande audiência recebida por Hooker nesse caso, não esteve necessariamente ligado a suas características enquanto cantor ou na sua defesa do direito de encenação da peça – outros cantores e artistas também o fizeram. Mas pela sua declaração que Jesus seria travesti. Diversos parlamentares se juntaram as críticas ao cantor, em suas redes sociais e também em suas casas legislativas.¹⁰⁶

Os eventos do Festival de Garanhuns de Inverno daquela semana foram retratados, inúmeras vezes, em todos os grandes meios de comunicação, tornando impossível não ouvir falar sobre o assunto. Nesse período o Brasil estava a meses da disputa eleitoral presidencial, e também da eleição para governadores, senadores e deputados. Anteriormente, no capítulo 2, eu descrevi pra vocês a apresentação feita pelo Bispo Alexandre dos problemas encontrados em Pernambuco

¹⁰⁵ <https://www.christianpost.com/news/uk-church-play-jesus-transgender-woman-queen-of-heaven-queer-contact-festival.html>

¹⁰⁶ <https://m.blogs.ne10.uol.com.br/jamildo/2018/08/01/michelle-collins-pede-demissao-de-secretario-e-critica-johnny-hooker/>
<https://m.blogs.ne10.uol.com.br/jamildo/2019/11/14/clarissa-tercio-critica-festival-lula-livre-por-participacao-de-cantor-que-chamou-jesus-de-bicha-e-travesti/>
<https://oglobo.globo.com/cultura/johnny-hooker-alvo-de-noticia-crime-apos-show-polemico-em-pernambuco-22935738>

e da competência e ligação com Deus dos candidatos a deputado federal e estadual ligados a IURD. No mesmo período, e nas mesmas reuniões, a discussão sobre “*O evangelho segundo Jesus Cristo, rainha do céu*” e as declarações de Johnny Hooker também chegaram a Catedral da Fé de Recife.

A parte do discurso de Johnny Hooker em que ele diz que Jesus é bicha e travesti e inicia o coro de “*ih, ih, ih, Jesus é travesti*” era o corte exibido nos telões nas semanas subsequentes à polêmica. Um vídeo no qual uma parlamentar crítica o cantor também era exibido. A explicação seguinte dada pelo bispo Alexandre era que havia a necessidade de eleger mais deputados cristãos para que ofensas como essa pudessem encontrar uma reação. Esse era um momento que nos templos eu ainda não escutava pastores nos púlpitos usando o termo “ideologia de gênero” e a criticando abertamente – apesar de deputados ligados a IURD terem feito parte da ofensiva contra o Kit Escola Sem Homofobia, ocorrida anterior a esse caso.

Trazer a imagem de Johnny Hooker é se posicionar dentro dos templos contra os vários elementos que o cristianismo conservador estava se posicionando, e que a IURD estava sendo mais cautelosa até então. Essa cautela pode ser notada quando percebemos que o elemento ao qual essa igreja se posicionava era o que encontrou críticas mais amplas da sociedade em geral. Enquanto a peça teatral encontrou uma forte dicotomia, as palavras de Johnny Hooker sofreram em amplos meios de comunicação cortes de exibição similares aos que foram feitos na igreja e foram condenadas amplamente¹⁰⁷. A IURD se alinhou a essa crítica e apresentou a solução para ela. Esse caso, a novela Amor Sem Igual e as subsequentes mudanças no Raabe, a novela Gênesis e a publicação infantil que tem esse livro bíblico como base, são exemplos das mediações articuladas pela IURD através da sua “*aesthetic formation*”, da sua comunidade. Eles demonstram qual seria

¹⁰⁷ Nesse sentido, ocorreu algo similar ao evento do chute da santa, no qual a repetição das imagens, mais do que representar o passado, criou uma nova realidade.

o “estilo” *iurdiano* e seu posicionamento dentro do espaço público brasileiro. Esse estilo também é levado para a esfera pública e para as discussões dentro da esfera política institucional, como pudemos discutir no capítulo anterior.

Isso quer dizer que o pentecostalismo *iurdiano* é reconhecido na “paisagem” brasileira. Seus obreiros e outros voluntários fardados, suas grandes catedrais, sua distribuição de edições da Folha Universal, entre outros, são elementos que mesmo quem não tem ideia do conteúdo transmitido através desses meios pode identificar. Os personagens das novelas e suas representações em templos – como o figurinos expostos no templos de Salomão e trechos de novelas exibidos durante a reunião para demonstrar passagens bíblicas – assim como a presença dos rostos de Cristiane e Renato Cardoso – que estão entre os maiores líderes da igreja - em livrarias e na programação da Record deixam claro como a IURD leva seu estilo de dentro dos seus muros para paisagem nacional. Além disso, as novelas e programas de TV, como o Escola do Amor, acrescentam um outro nível desse reconhecimento através da linguagem da moralidade e da inteligência¹⁰⁸. Assim, se uma igreja enquanto instituição não é em si um público, a formação estética da Igreja Universal faz parte da paisagem e da esfera pública brasileira.

Conclusão: Contrato com Deus?

Até aqui temos discutido os processos de *mediatização* da formação estética material da IURD. Uniformes, livros, programas de TV e Rádio, novelas, os próprios templos, assim como convites e panfletos de divulgação, são elementos que membros, frequentadores, espectadores da

¹⁰⁸ Discutirei a ideia de fé inteligente e de amor inteligente com mais detalhe no próximo capítulo

Record, e mesmo pessoas que não tem nenhum interesse na IURD tem contato na esfera pública brasileira. A IURD torna a sua formação estética – e mantém sua menor comunidade de salvação dentro desse grupo - factual através da criação, divulgação e circulação de sua cultura material. Todavia, o núcleo mais próximo ao altar tem uma relação contratual com esses elementos. Feller (2019) está certo que convites, cartelas que ajudam o fiel a monitorar sua frequência durante desafios e propósitos, *mezuzahs* que serão preenchidos com um diferente segredo a cada semana, entre outros, fazem parte de uma relação contratual em termos de dádiva. Contudo, existe uma outra dimensão que é necessário destacar aqui, a de que esse contrato também envolve Deus. O pastor não está fiscalizando a presença ou não do fiel, se ele trouxe ou não o objeto para ser abençoado. Ele fala da importância de cumprir presença e realizar propósitos durante o culto, e pode até mesmo questionar ao fiel se ele acredita que está agindo corretamente - quando esse vem contar os problemas que enfrenta. Mas fiscalizar, manter e monitorar dados sobre indivíduo de modo direto¹⁰⁹, isso ele não faz. Isso por que Deus é uma das figuras que fazem parte desse contrato.

As diferentes relações contratuais estabelecidas ao trazer objetos de casa para igreja e os levar da igreja pra casa, como também os diferentes uniformes utilizados por integrantes da IURD fazem parte de um contrato que inclui Deus. Quanto você vai colocar no seu envelope para Fogueira Santa só Deus pode te dizer, se você vai praticar o Jejum de Daniel ou não, não é algo que você divide com aqueles ao seu redor, é apenas entre você e Deus, a doação do seu tempo para trabalhos na igreja, é pra Deus. A oração de D. Maria em consagração ao seu uniforme é feita só entre ela e Deus. Entender que Deus faz parte dos contratos, formações, comunidades, públicos,

¹⁰⁹A falta prologada de um membro firme, contudo, leva obreiros e pastores a o contatar e mesmo a fazer uma visita em sua casa. Além disso, números e estatísticas sobre os presentes são registradas em relatórios em todos os templos sobre as mais diversas atividades da Igreja. Essas referências, no entanto, possuem caráter mais impessoal, e não necessariamente dão conta de entender as individualidades representadas por aqueles números.

entre outros aglomerados de pessoas, que se reúnem ao redor da Igreja Universal – e das igrejas cristãs do mesmo molde, entre outras – é uma dimensão importante que não pode ser esquecida. Essa relação faz parte do processo de autoridade que o fiel atribui ao azeite, ao uniforme, a Folha Universal, aos pastores, a própria IURD, e até a si mesmo.

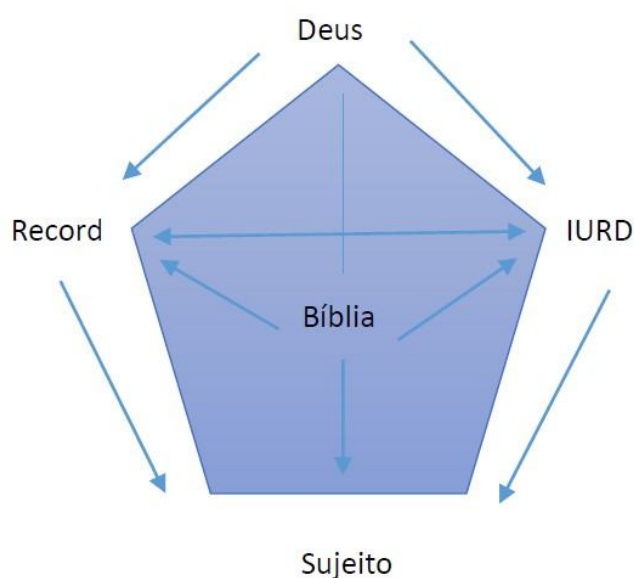


Imagem 10: Representação gráfica das diferentes mediações possíveis no contexto iurdiano para chegar ao sujeito

Compreender que as mediações que até então estamos pensando aqui são entendidas como fazendo parte de um contrato com e autorizadas pelo divino, também nos leva a compressão de que apesar de todas as tecnologias midiáticas introduzidas na mediação religiosa, ela ainda se trata de uma mediação religiosa. Como nos diz Birgit Meyer (2009) “*antiga mediação novos meios*”, ou Agha (2011) “*mediatizações são mediações e seu estudo é a tentativa de não deixar que esses*

processos pareçam incompreensíveis”. Aqui, nesse trabalho, tudo isso quer dizer que a cultura material que tenho discutido com você são mediações religiosas, e mediações religiosas justificadas através da Bíblia cristã. Nesse trabalho, eu acredito que o meio é um elemento importante para mensagem, principalmente criando um estilo, ou uma estética, que tornam uma formação factual na esfera pública. Mas não se pode esquecer que as mediações feitas por esses meio, são mediações feitas a partir da interpretação bíblica da Igreja Universal para alcançar o transcendente. Como argumentado por Keane (2013), a importância de focar na prática, em vez de tentar provar a existência da crença, é poder ver como as crenças se tornam plausíveis através de experiências concretas.

Capítulo 4

“Eu sou a Universal”: Subjetividade e Ética na IURD

Capítulo 4: “Eu sou a Universal”: Subjetividade e Ética na IURD

Eu acompanho a Igreja Universal desde 2011. Não, eu não fiz trabalho de campo por dez anos seguidos. Pelo menos não no sentido ir à Igreja e fazer entrevista todos os dias desses dez anos. Dito isso também não devo me abster de dizer que entres os meus períodos de trabalho de campo mantive contato com interlocutores, alguns dos quais se tornaram amigos, e com os meios públicos através dos quais a IURD alcança potenciais fiéis e “almas”, incluindo aquelas que irão procurar os serviços da igreja mas não se converterão. Existem dois pontos importantes no que eu acabei de dizer, o primeiro deles é que é possível fazer parte de um desses públicos da Igreja Universal mesmo sem visitar um templo, como discutimos no capítulo sobre as mediações que fazem parte do arcabouço dessa igreja. O outro, que é o tema central do presente capítulo, é que através dessas mediações é possível ver diferentes subjetivações éticas entre aqueles que, de algum modo, se tornam público da Igreja Universal e compõem sua formação estética.

Durante esses anos de trabalho de campo, minha observação participante me levou a fazer parte de diferentes exercícios éticos: assisti novelas, filmes, e programas de TV; participei de passeatas e distribuição de panfletos; dei caronas para eventos e lavei templos; participei de atendimentos individuais e de reuniões para variados grupos nos quais eles entendiam que eu me encaixava (jovens, mulheres); escutei conselhos e fui solicitada a dar os meus; estive em reuniões faladas em português, inglês e espanhol; estive em templos com milhares de pessoas ao meu redor, como também estive em uma reunião em que eu era a única presente; e também assisti reuniões em templos grandes e pequenos, em uma biblioteca, e no meio da rua de uma pequena comunidade.

Uma das partes mais importantes em ver, escutar, agir e participar em todos esses diversos eventos foi entender as diferentes experiências pelas quais passam os diferentes fiéis e como elas

são importantes no seu processo de subjetivação. Meus esforços para realizar todas essas atividades, e as dificuldades que elas impunham em meu cotidiano me possibilitaram uma compreensão das dinâmicas com os quais os fiéis precisam se engajar e suas demandas. Essas experiências são parte dos processos que tornam Deus real para essas pessoas e as levam a constituir a si mesmas enquanto esperam por ele.

Como vimos acima, muitos autores vêm a Universal como parte de um conjunto de práticas e instituições que o sujeito procura em diferentes momentos sem comprometimento. Outros como uma prática similar aos “cultos a carga”, com o adicional de inserir o indivíduo em práticas neoliberais que mistificam a origem monetária (Comaroff & Comaroff, 2001; Kramer, 2005). Van Wyk (2014) pensa a IURD como uma igreja de estranhos. Todas essas percepções sobre essa instituição possuem subentendidas a ideia de que aqueles que procuram a universal não estão envolvidos a ponto de formarem qualquer tipo de comunidade. A ideia de que a Igreja Universal não promoveria uma comunidade, como vimos no capítulo 1, não está isolada de uma outra convicção mais ampla. A percepção de que o cristianismo promove o individualismo. Todavia, o significado desse termo pode encontrar diferentes usos para essa afirmação, e eles nem sempre são explorados (Robbins, 2015).

Se já chegamos à conclusão, nos capítulos 1 e 3, de que existe uma comunidade *iurdiana*, ou em termos mais recentes uma formação estética *iurdiana*, também conseguimos entender que existem, não apenas diferentes níveis de comprometimento com a igreja, como também diferentes experiências nessas adesões. Acredito, então que o próximo passo é entender quais são os sujeitos que compõe essa formação. Se no capítulo anterior entendemos a importância da mediação para a existência dessa formação, agora discutirei a importância das “*affordances*” com as quais o sujeito interage na constituição de si mesmo e de seu mundo, e os processos de formação ética que

envolvem essa constituição. Nesse sentido a pergunta “*como viver?*”, estava entre as que tentei encontrar uma resposta entre os meus interlocutores.

Isso quer dizer que esse capítulo também se debruça teoricamente nos significados dessa pergunta, e na genealogia que tenta explicar não apenas como viver uma vida boa e ética, mas mesmo o que ética significaria. Uma Antropologia da Ética tem sido desenvolvido nas últimas décadas, em uma tentativa de compreender como sujeitos constituem a si mesmos através de diferentes práticas e interagindo com diversos recursos. Ética aqui questiona o significado *kantiano*, e tenta voltar para as raízes aristotélicas como ponto de partida para a discussão.

Kant é um filósofo importante no entendimento de várias categorias e ética é uma delas. Na ética kantiana existe um foco na razão que é pensada em oposição a ideia de senso. Essa ética é iniciada com a objetificação da razão em linguagem proposicional. Ou seja, a ética aqui é entendida como aspecto do pensamento e da razão abstrata. Nesse sentido ética passou a ser vista como conjunto de valores, regras, e convenções. Dentro da tradição antropológica a filosofia kantiana também teria penetrado o estudo desses aspectos em diferentes campos, no pensamento *durkheimiano* e no *boasiano* (Lambek, 2010).

Para Michael Lambek (2010), ambos os antropólogos teriam cometido erros que deveríamos evitar. Durkheim teria se preocupado demasiadamente com as regras e obrigações, enquanto Boas teria reduzido a questão ao relativismo focando em como valores discretos penetram ostensivamente os indivíduos. Contudo é importante pensar que fazer essa crítica não significa necessariamente abordar uma postura antirelativista e ignorar a importância do pensamento *boasiano*. Similarmente, também é necessário reconhecer que Durkheim já havia dado um passo além do pensamento *kantiano* ao propor que a moral não pode ser apenas uma questão de obrigação, ela tem que ser “desejável e desejada” (Durkheim, 1996; Robbins, 2016).

Mesmo assim, foi tentando superar os erros ocorridos dentro dessa discussão que mais recentemente, antropólogos passaram a procurar a discussão sobre ética anteriormente ao desenvolvimento *kantiano* e, assim, chegaram ao pensamento de Aristóteles sobre o tema. Para Aristóteles, a ética é uma questão da função da ação. Ao distinguir as diferentes práticas humanas em criação, ação, e pensamento e localizar a ética na ação, o pensamento *aristotélico* nos permite ver esse tema como ativo. Ética aqui é parte do *telos*, a procura humana por excelência e bem-estar na qual o sujeito pergunta “*Como devo viver?*”. Assim, em Aristóteles, a virtude é adquirida através de disposições incorporadas habitualmente, e da performance de práticas entendidas enquanto positivas para uma ética virtuosa. Isso significa que o self pensado aqui é contínuo temporalmente e pode ser cultivado através de práticas e exercícios éticos (Daswani, 2013; Lambek, 2010; Mattingly, 2012).

Nesse sentido, outro filósofo que tem sido bastante procurado nos estudos antropológicos sobre ética é, o mais recente quando comparado com os outros mencionados até agora, Michel Foucault. Através da genealogia aristotélica, uma linhagem *foucaultiana* foi construída na qual ideias como subjetivação ética, e *autopoiesis* foram levadas ao centro da discussão. Para Foucault (1997), a prática ética requer um repertório tecnológico, e também um “território aberto”, um terreno social no qual uma liberdade considerável possa ser exercida. Aqui não podemos pensar em ética sem pensar em poder, pois um indivíduo completamente sob o domínio de outro é eticamente abjeto. Assim seria necessário uma autopoiesis¹¹⁰, uma institucionalização cultural e social da prática pedagógica que possibilita o indivíduo se constituir. (Faubion, 2001)

¹¹⁰ É interessante marcar que esse termo foi utilizado mesmo antes de Foucault por um grupo de filósofos e biólogos chilenos que o usaram para pensar as diversas formas de reprodução do ser humano. A palavra vem de dois termos gregos significando literalmente criação própria.
<https://www.sciencedirect.com/topics/social-sciences/autopoiesis>

Em Foucault (1997), poder seria uma relação de forças estratégicas que possibilita novas formas de desejo, objetos, relações e discursos. Assim, o sujeito não precede as relações de poder, mas seria formado através delas. O que quer dizer que, os projetos que garantem a sua subordinação são os mesmos que possibilitam sua agência. Se fica claro aqui, que o sujeito em Foucault não é substância e sim processo, o mesmo pode ser dito sobre a dimensão ética nele. Ela existiria na relação de uso entre o ser humano e o mundo. Talvez um dos pontos mais interessantes dessa percepção de Foucault, está no fato de que ao cuidar de si o sujeito estabelece consigo mesmo uma relação que é em si mesma sua própria existência. O “uso de si” e o “cuidado de si” são duas dimensões dessa relação. O cuidado de si seria a dimensão ética tão importante na relação que constitui o sujeito.

Foucault (1997) entende que as pessoas tentam mudar a si mesmas através de práticas. Nesse sentido ele vê uma dimensão estética - a estética da existência -, no cuidado de si que ele afirma ser a tentativa do ser humano em viver como forma de arte. Mas é importante entender que essas afirmações não tiram a subjetivação do âmbito moral. O que está sendo discutido aqui é que a moral não precisa estar necessariamente vinculada a um sistema autoritário, jurídico, ou a uma estrutura disciplinar, para exercer papel importante na existência. A ética não está na relação com a norma, mas na relação consigo.

A obra de Foucault foi de grande importância para o pensamento de autores que investigam os processos nos quais podemos ver a constituição de um sujeito. Judith Butler é uma das mais importantes entre eles. A filósofa é das vozes mais importantes em nossa compreensão sobre a dimensão gênero, quando pensamos sujeito, corpo e self. Partindo das ideias de Foucault, Butler (1990) se distancia das feministas que pensaram a noção de pessoa e agência através da resistência, e da relativa autonomia do indivíduo em relação ao social. Uma das obras mais conhecidas de

Butler é “Problemas de Gênero” (1990), na qual ela argumenta que o gênero é performativo e produz uma série de efeitos. Isso significa que os modos como as pessoas andam, falam, se movimentam, e se posicionam no mundo consolidam a impressão do que é ser homem ou ser mulher. Não existe uma identidade anterior às expressões de gênero, o sujeito aqui existe na própria relação. O que acreditamos ser uma identidade é apenas a performance das expressões que são vistas como seu resultado. Mas isso não quer dizer que o gênero é algo que se assume deliberadamente, não é como vestir uma roupa. O constrangimento é requisito da performance, e é a reiteração dela que consolida o sujeito. Essa localização de Butler (1990) do constrangimento é mais específica do que a de poder de Foucault, pois ela consegue acrescentar a dimensão de que existe uma audiência social que interage com essa performance enquanto a constrange. Butler entende que toda performance é vulnerável e passível de falha, e que toda formação social é reproduzida através da performance. Isso implica que em cada performance que constituiria uma formação social está também a possibilidade de sua ruína. Assim, a agência estaria localizada no centro das estruturas de poder. (Butler, 1990; Mahmood, 2001).

Além disso, Judith Butler (1990) nos mostra como o termo mulheres é problemático, pois não consegue ser um significante estável que descreve e representa como se pretende. Para ela, o termo não é exaustivo, tanto porque as pessoas podem transcender suas características, como por que essas características podem não ser, socialmente, constituídas de modo coerente e convincente. O gênero é produzido através de uma incorporação de movimentos, gestos e estilos corporais que trazem a ilusão de que ele é duradouro. No entanto, o corpo apenas performa um gênero que é constituído social e temporalmente através de diferentes situações. Assim, existem diversas masculinidades e feminilidades que são incorporadas (*embodied*) por diferentes pessoas, e também pelas mesmas pessoas em momentos diferentes. (Butler, 1990; Paechter, 2003).

No caso específico do estudo da religião, esse pensamento influencia toda uma corrente iniciada pelo trabalho de Talal Asad e o seu *Genealogies of Religion* (1993). No lugar de ver a religião como um sistema cultural exterior aos indivíduos, estes autores exploram a religião através de exercícios de disciplina e práticas de reflexão com as quais os sujeitos se relacionam em sua constituição ética. Asad (1993) critica o fato de que problemas sobre a formação do corpo receberam menos atenção do que os sobre sua representação. Segundo esse autor, isso não foi resultado apenas de uma divisão intelectual do trabalho, mas de uma posição teórica que ele acredita ser equivocada, pois apesar de serem posicionadas como categorias separadas, elas estão imbricadas de modo complexo. Para compreender essa correlação, seria necessário entender que símbolos são intrínsecos as práticas sociais dos corpos humanos, mas também que o conhecimento dos corpos do mundo real não é dependente o tempo todo dos símbolos. (Asad, 1997)

Sarah Coakley (1997) também, afirma que são necessários estudos que entendam que práticas corporais particulares implicam em compromissos metafísicos e culturais particulares. O que ela tenta deixar claro é que crenças religiosas são incorporadas através das práticas religiosas. Com efeito, é possível afirmar que as práticas precedem as crenças. Em outras palavras, a prática devocional não é uma afetação opcional, antes é o meio pelo qual a crença transcende a divisão pensamento/ação.

Importantes autores foram inspirados simultaneamente pelas ideias de Asad (1993) e pelas ideias de Foucault (1997), talvez a mais influente tenha sido Saba Mahmood. Saba Mahmood (2005) afirma que o modelo dominante de entendimento contra o qual ela se opõe em sua obra *“Politics of Piety”* é aquele que pensa a religião como um conjunto de crenças expressas em proposições as quais um indivíduo dá sua aprovação. O conceito protestante de religiosidade pressupõe uma distinção entre uma interioridade privada, que seria o *locus* próprio da crença, e a

exterioridade pública, que seria a expressão da crença. Nessa visão, apesar de rituais e práticas corporais representarem a crença, eles não são essenciais para sua aquisição ou expressão. Em contraste com tal entendimento de religião, os sujeitos devotos (*pious*) pesquisados por Mahmood (2005) possuem uma relação bem diferente entre os atos corporais exteriores (incluindo rituais, liturgias e adoração) e uma crença interior (estado da alma). Estes não apenas são inseparáveis em seus conceitos, mas, mais importante, a crença depende das práticas exteriores. Rituais e atos de adoração são mais que a simples expressão dela.

Outro autor que também pensou tais termos foi Charles Hirschkind (2001). Ele também entende que práticas são importantes na constituição do self. Contudo, em seu trabalho esse autor confere especial foco ao ouvir. Hirschkind (2001) entende a prática de escutar sermões em fitas cassetes entre mulçumanos egípcios como exercício de autodisciplina ética. O autor demonstra que a compreensão de um sermão envolve um exercício afetivo volitivo que ele chama de performance ética. Ao mesmo tempo essa performance aprofunda ainda mais a capacidade de ouvir dessa maneira. Assim, como tento elaborar nesse capítulo, Hirschkind (2001) se preocupa com as técnicas práticas, através das quais as disposições corporais que fazem parte da disposição ética, são inculcadas.

Nesse processo ele é um dos autores que invocam a noção de *habitus* de modo distinto da utilizada por Bourdieu. Apesar dos méritos da análise *bourdiana* em descrever *habitus* como sistema de disposições duradouras que geram e estruturam a prática, nesse sentido eu tendo a concordar com Sarah Coakley (1997) para quem existe uma pressa em usar os termos de *habitus* e prática deste autor sempre que se pergunta “*Como, exatamente, as práticas corporais mediam os significados sociais e mesmo transformam eles (ou vice-versa)?*”. O problema aqui estaria no uso apressado desses conceitos sem dar espaço para a construção de uma descrição mais profunda

do que está sendo estudado. Desse modo, o termo *habitus* para além do conceito cunhado por Bourdieu (2009), possui uma genealogia importante. O *habitus* pensado aqui é o da tradição *aristotélica*, tão bem resgatado por Mauss (2003) em “As Técnicas do Corpo” e que encontra desdobramentos em trabalhos mais atuais como o de Saba Mahmood (2005) em seu estudo com mulheres pietistas no Cairo, ou como o de Simon Coleman (2015) que fala em uma ampliação ou extensão dos poderes do self.

Em seu clássico *As Técnicas do Corpo*, Mauss (2003) designa *habitus* a soma total dos usos culturalmente padronizados do corpo em uma sociedade. Ele o chama de *habitus* no latim, e não simplesmente de hábito, pois tenta através deste termo expressar habilidades desenvolvidas através da prática. Através de um processo de imitação prestigiosa - onde a autoridade de pessoas nas quais as crianças, e mesmo os adultos, confiam as levam a repetir seus movimentos - técnicas do corpo são adquiridas. Uma técnica para Mauss não precisa dispor de um instrumento, o corpo em si é simultaneamente o objeto original sobre o qual o trabalho da cultura se desenvolve, e a ferramenta original com a qual esse trabalho se realiza. O que constitui uma técnica é ela ser um ato de ordem mecânica, física ou físico química efetuado com esse objetivo, e, principalmente, é o fato de ela ser tradicional e eficaz.

Para Asad (1997), quando Mauss fala em *habitus* não é do corpo como símbolo de algo, ou sobre as coisas que simbolizam o corpo. O conceito de *habitus* nos convida a analisar o corpo como uma coleção de atitudes incorporadas, e não como um sistema de significados simbólicos. Quando ele fala em técnicas do corpo, tenta focar a atenção no fato de que nós conceituamos o comportamento humano em termos de aptidões aprendidas, nós podemos ver a necessidade de investigar como estas estavam ligadas a padrões oficiais e práticas regulares. Para Asad, Mauss estava tentando definir uma antropologia da razão prática. Ao afirmar a importância de um estudo

sócio-psico-biológico do corpo e que “há, necessariamente, meios biológicos de entrar em comunicação com Deus” (Mauss, 2003, p.422), Mauss estaria, segundo Asad, abrindo a possibilidade de inquirir como os modos, enquanto práticas incorporadas se tornam pré-condições para uma variedade de práticas religiosas. Ele nos encorajaria a pensar a experiência do corpo não como um impulso autogênico, mas constituindo mutuamente um relacionamento entre corpo-senso e corpo-aprendizado. (Asad, 1997)

Saba Mahmood (2005), a partir de seu estudo com mulheres pietistas no Cairo, atualizou a discussão sobre o uso do termo *habitus* nessa corrente. *Habitus* aqui significa, uma aptidão adquirida na qual corpo, mente e emoções são, simultaneamente, treinados para alcançar competência em algo através da repetição. No entanto, quando uma ação do indivíduo se opõe a esse sistema nem tudo está perdido. Esse modelo enfatiza o caráter cumulativo de performances. Tais aspectos nos mostram que existe uma complicada relação entre aprendizado, memória, experiência e embasamento do self (Mahmood, 2005).

Apesar de até agora termos analisado como as origens aristotélicas desses conceitos tem sido resgatadas, as linhagens *kantiana* e *aristotélica* não são necessariamente pensadas de modo estático sem a possibilidade de comunicação. Lambek (2010) demonstra que o trabalho de Mauss em “Ensaio Sobre a Dádiva” (2003), considera igualmente as ideias *aristotélicas* e as ideias *kantianas*, e rejeita firmemente ideais utilitários. Além disso, a dádiva também seria, para além de um modelo estrutural de circulação, uma discussão sobre a ação ritual. Mais recentemente, e de modo mais explícito, Webb Keane (2015) ponderou sua análise através de ambas as tradições. Esse autor entende que ambas as perspectivas capturam algo importante sobre a vida ética. Pois, para ele, apesar de na maior parte do tempo estarmos no meio da ação, as vezes nos afastamos e vemos de longe. Essas posições, e a habilidade de mudar no meio delas, seriam capacidades

humanas fundamentais, nenhuma seria peculiar e específica a um certo tipo de mundo social ou momento histórico. Em seu ensaio, ele argumenta que qualquer aproximação etnográfica em ética tem que entender que os dois modos, e as dinâmicas com as quais eles implicam um ao outro (Keane, 2015).

Uma das tradições mais recente dos estudos sobre ética na Antropologia tem sido chamada de “*ethical turn*” – mesmo que um de seus principais representantes, Michael Lambek (2010), prefira pensar que a Antropologia da Ética não se constitui enquanto uma subdisciplina – e advoga por um maior foco no que tem chamado de “*ordinary ethics*”, um estudo que esses autores entendem como a ética do trivial cotidiano. Para Michael Lambek (2010), a ética é uma propriedade da fala e da ação, do mesmo modo que a mente é propriedade do corpo. Ela é uma modalidade da ação social, ou de estar no mundo, e não apenas um componente da sociedade ou da mente. Além disso, ética não é uma questão de seguir regras, mas de satisfação do autotranscendente, e do trabalho com ambivalência e conflito.

Ou seja, para Lambek (2010) a ética está localizada na ação. Ação que pode ser de dois tipos. Performances, que seriam ações específicas. E práticas, que seriam julgamentos do que está acontecendo. Para esse autor, julgamentos fazem a mediação da tensão entre obrigação ou convenção e liberdade. Ele é perspectivo e situado. Diferente do pensamento, que é ostensivamente neutro e objetivo. O julgamento possibilita discernir quando seguir um comprometimento ou quando sair dele, ou como avaliar comprometimentos em competição. Esse autor tenta explicitar que a ética pode ser encontrada no balanço entre continuação e inovação, no movimento ou tenção entre o ostensivo (manifesto, explícito, declarado) e o tácito (implícito, latente, ambíguo), e entre a aplicação do critério e o reconhecimento de seus limites. Assim, para Lambek (2010), a tarefa da Antropologia da Ética é reconhecer a dimensão ética da vida humana, sem objetificar ética

como um órgão natural da sociedade ou categoria universal do pensamento humano, entender que ela não é distinta a prática social. Através de um foco no que ele chama de “*ordinary ethics*”, Lambek (2010) afirma que muita atenção já teria sido dada a religião e outras instituições, e advoga que nos voltando às práticas ordinárias poderíamos avançar o desenvolvimento dessa categoria.

Críticas importantes tem sido feitas a tradição em desenvolvimento da “*ordinary ethics*”. Joel Robbins (2016) afirma que o foco na ética cotidiana tem marginalizado as formas na quais a religião contribui na vida moral. Robbins (2016) acredita que os autores que pensam a “ética ordinária”, até agora, apesar de terem usado dados empíricos da vida religiosa, não pensaram a natureza da religião enquanto fenômeno para uma teoria da ética. Esse autor entende que a religião seria, ao menos em parte, composta pelo transcendente. Para ele, um dos problemas estaria no fato de que os autores que pensam a “*ordinary ethics*” entendem o transcendente como alienador ou exigente. Robbins (2016), todavia, discorda desta percepção, e entende que religião não seria necessariamente oposta ao ordinário. Ele se baseia em Schutz para afirmar que nós sempre estamos enredados no transcendente e, assim, o cotidiano seria largamente construído por ele. Ao questionar “*O que pode ser encontrado povoando a esfera do transcendente?*”, Robbins (2016) também nos lembra que Maurice Bloch entendia a religião a partir da capacidade cognitiva humana da imaginação, e com base nisso responde que o transcendente é povoado pelos tipos de papéis e grupos que chamamos de estrutura social. Assim, não apenas a religião faria parte do cotidiano, como não é possível pensar ética sem pensar no transcendente.

Para Girish Daswani (2013), entender a “ruptura” pentecostal como prática ética possibilita a compreensão da resposta do sujeito religioso a incomensurabilidade dos valores e práticas internas ao pentecostalismo. Ele aceita a sugestão de Robbins (2010) de que o diálogo entre antropólogos e filósofos paulinos poderia nos levar a um melhor entendimento da mudança

enquanto evento. Para Daswani (2013) quando não iluminamos como experiências de ruptura podem ser diversas, ao estabelecerem continuidades com um futuro cristão, podemos estar obscurecendo as contingências interpessoais que acompanham a fé religiosa. Através do estudo da ética mais atenção é dada ao meio (a jornada), do que ao fim (os resultados), no que tange processos de decisão. O foco adotado por esse autor revela uma preocupação de que ética não seja pensada enquanto um categoria totalizadora, que não possibilita ver distinções internas.

No campo de Daswani (2013), ele pôde observar que, apesar da liderança da igreja estudada possuir uma posição ideológica no que tange o que é aceito enquanto prática, isso não quer dizer que esse posicionamento consegue cobrir questões pessoais, situacionais, ou mesmo questionamentos dos “porquês”. Similarmente, seus interlocutores compartilhavam códigos de comportamento e práticas para ser um cristão virtuoso, mas também se viam diante de situações nas quais não estava claro o que seria a coisa certa a fazer. A necessidade de tomar decisões rapidamente ou sem ter certeza de suas consequências é um tema largamente explorado por Daswani (2019). Em seu estudo sobre a atuação política de grupos cristãos em Gana, ele opera os conceitos de imanência e iminência. O principal argumento de Daswani (2019) é que o significado da ação ética nunca é fixo. Ou seja, o que acontece em seguida pode dar sentido ao que aconteceu anteriormente, e, assim, o que acontece agora tem consigo outras possibilidades para o futuro. Isso é o que o autor chama da qualidade iminente de uma ética imanente. Por outro lado, ele também discute como a ética imanente junta o Deus cristão e a política nacional em Gana, dando forma, e refletindo o futuro iminente.

Entendendo todas essas questões, aqui não estou discutindo a formação de um sujeito com uma identidade estável ou uniforme. Não por que essa seja uma característica específica daqueles que procuram a Igreja Universal, mas sim por que através da teoria adotada podemos perceber que

o sujeito está sempre em constituição através de práticas – com seus erros e acertos -, e que as respostas para os seus dilemas nem sempre são acessadas de modo unívoco. Assim, seguindo Bruno Reinhardt (2017) em seu trabalho com um outro grupo cristão na Nigéria, penso a espiritualidade pentecostal enquanto “um agregado de ‘tecnologias do sujeito’ (Foucault, 1997), artes de viver, práticas generalizadas ou autopoieticas (Faubion, 2011) de cuidados de si que atualizam a espera Cristã enquanto uma competência incorporada” (Reinhardt, 2017). Além disso, esse sujeito se vê diante de diferentes *affordances* (Keane, 2018), com as quais pode interagir para entender, e se relacionar com o mundo a sua volta. Podemos traduzir esse termo para a palavra em português *recursos*, mas é importante entender que esse é um conceito com significado específico.

Em Webb Keane (2018) *affordances* são os recursos existentes. Diferem de pré-condições por possuírem uma relação de causa e consequência distinta. Recursos estão disponíveis para as pessoas, mas o seu uso deles, e na falta deles, é flexível, e depende do projeto a partir do qual a pessoa se endente no mundo. Ou seja, esse conceito exige que prestemos atenção nos projeto das pessoas e suas possibilidades. Outra característica de um *recurso* é não depender de representações cognitivas. Isso por que, responder a uma *affordance* é parte de um projeto, e não apenas uma representação. Uma *affordance* pressupõe um mundo independente das representações das pessoas que nele habitam. Ao mesmo tempo, não pode aparecer sem as ações e projetos das pessoas, que são por sua vez dependentes da sua própria interpretação sobre o que é importante em seu mundo.

“*Affordances*” podem ser vistas em desenvolvimento quando temos a necessidade de nomear coisas e formar um vocabulário para uma situação específica - como no caso de termos “*date rape*”, “*marital rape*”, ou “*work sexual assault*” para pensar violências sofridas por mulheres que até então não eram reconhecidas e se mantinham no âmbito privado. Mas também podem aparecer em resposta a projetos e práticas, como quando alguém usa uma cadeira como uma

escada. O que é importante nesse conceito é entender que, representações aparecem em atividades, e que atividades nunca estão restritas a representações, conceitos ou significados. Elas podem responder a “*recursos*”, mas os excederem como consequência. Como no caso do exemplo sobre o vocabulário sobre violência contra mulher acima, que faz parte de uma remodelação do escopo de uma preocupação moral. (Keane, 2018)

É tentando entender os processos de subjetivação éticas, de respostas a “*recursos*” e *autopoiesis*, que eu retorno para a prática. Especificamente as práticas nas quais acompanhei meus interlocutores. Nelas eu pude perceber que ouvir, ver, falar, ler, pregar, contar um testemunho, distribuir panfletos e jornais, etc, são todos processos ativos nos quais o sujeito também está realizando a si mesmo enquanto espera por Deus.

Ética Cotidiana

Em diferentes templos da Igreja Universal é possível identificar durante reuniões instruções de ética cotidiana que são passadas de diversas maneiras. A questão da pontualidade, por exemplo, eu pude ver e escutar sendo trabalhada em todas as igrejas que visitei. No Templo de Salomão o fiel só pode entrar pela porta principal até meia hora antes da reunião começar. No Cenáculo da Fé em Recife, pastores e obreiros apressavam a entrada dos atrasados. Diversos pastores pontuavam a importância da pontualidade como parte da ética do bom cristão:

“Eu entendo vocês chegarem atrasados na quarta-feira, é difícil vir do trabalho, trânsito, mas no domingo não tem desculpa”. (Pastor Márcio).

“Chegue meia hora antes, quinze minutos antes. Tenha tempo de sentar e entrar em contato com Deus, meditar na palavra dele.” (Pastor Ivo)

Além do tempo, a ideia de dar o seu melhor pra Deus é expressa na importância dada ao se vestir, e ao se organizar para ir à igreja. Na segunda fala o pastor deixa claro como o se preparar, entender o momento de ir para igreja como algo que se antecipa e se planeja, é um elemento ético importante para comungar com Deus. *“Quando você vier para a igreja no domingo venha com sua melhor roupa, com seu melhor sapato. ‘Mas pastor eu só tenho um par de sandália havaiana’, então limpe ela antes de vir. Dê o seu melhor pra ele, não chegue na hora que a reunião começa, chegue antes, com calma. Têm gente que vem numa correria. Separe sua roupa, sua bíblia, sua água, tudo, na noite anterior”* (pastor Ivo).

Até mesmo para aprender é preciso se preparar. Separar sua roupa, sapato, bíblia, chegar com antecedência, se conectar com Deus, e não se distrair da fala do pastor são práticas essenciais para o aprendizado das palavras de Deus, e para constituição de si mesmo. Se você não consegue seguir essa linha ética da ida a igreja, você possivelmente não está sendo bem sucedido em seu contato com o divino.

Esses aspectos remetem a discussão de Robbins (2016) sobre a importância da transcendência e da religião no estudo da ética, quando ele afirma que religião não é diferente de cotidiano. No caso da sua etnografia, ele pode ver, entre os Urapmin, uma dicotomia entre estar dentro e estar fora da igreja, que também se traduzia como estar no pecado ou se afastar dele, e como a oposição, entre a regra e a vontade. Esses aspectos eram vividos cotidianamente. No início de cada culto da igreja da comunidade. O pastor e alguns membros estavam presentes já ao primeiro toque do sino e passavam a cantar hinos, enquanto esperavam outros possivelmente se juntarem a eles. O início do culto, nesse caso etnográfico, na maioria das vezes discute a vontade humana e como muitas vezes ela leva ao pecado, e que é a presença nos cultos que possibilita que as pessoas passem a ter em seu coração as palavras de Deus. Já durante o sermão, a parte mais

importante do culto para os Urapmin, temas semelhantes são muitas vezes discutidos, mas também incluem a importância da prática do ouvir. Escutar aos sermões de forma errada constitui em si mesmo um pecado. O fiel precisa estar atento e ouvir ativamente (Robbins, 2015).

Ouvir é uma prática e um exercício de disciplina entre os Urapmin, e entre os sujeitos *iurdianos*. Escutar é um processo ativo sob a responsabilidade do fiel. As reuniões de domingo da IURD podem facilmente durar duas horas e ouvir sem se distrair é uma das habilidades mais importantes que precisa ser desenvolvida. O fiel que não desenvolve essa aptidão comete uma séria falha. *“Tem pessoas que vem a Igreja e não absorvem nada. ‘Ah, é o diabo.’ Não é não. Tem coisa que é o diabo, mas tem coisa que não. Tem coisa que é você”* (bispo Alexandre). O diabo e suas artimanhas são um elemento importante na cosmologia da IURD, e, por isso, essa fala do bispo Alexandre deixa claro a necessidade do fiel se responsabilizar e adquirir suas competências. Não se responsabilizar deixa o fiel longe de Deus e vulnerável. O grupo jovem um dia lamentava que uma adolescente que tinha começado a frequentar a igreja a poucos meses tinha “caído no pecado” novamente e não tinha mais sido vista no templo. Entre as explicações de como isso tinha acontecido Mariana afirmou sobre a mãe da jovem *“Aquela mulher não lutava pela filha... Não prestava atenção na reunião... Enquanto o pastor falava ela ficava olhando para cima”*.

Lutar, se engajar, participar são todas práticas ativas que fazem parte do ouvir sob responsabilidade do fiel para transformar a sua vida. Todavia isso não quer dizer que não exista um processo pedagógico de aprendizado do ouvir. No caso da Igreja Universal ouvir ativamente também inclui ter a habilidade de responder ao pastor. O próprio Edir Macedo forjou um estilo de pregação que inclui a interação com os fiéis presentes através de perguntas como *“Sim ou não?”*. Essa pergunta é feita pela maioria dos pastores da igreja durante suas falas nas reuniões. As vezes ela é retórica, as vezes inclui um tempo para resposta e o pastor se engajará de volta com ela. Mas

o mais importante é que essa pergunta sempre cria uma clivagem no tempo que leva o fiel a poder avaliar o quanto tem sido bem sucedido em ouvir até então.

O comentário de Mariana aqui é especialmente importante pois, enquanto integrante do grupo jovem ela também estava aprendendo esse processo ético. Ela escolhe como lugar para assistir a reunião a primeira fila. Se senta de modo ereto. Olha para o pastor durante toda a sua fala. Interage com as suas perguntas. Balança a cabeça concordando com o que ele diz. Obedece quando ele pede para que as pessoas se aproximem. Todas essas ações constituem o ouvir. Escutar não ocorre passivamente, e sim demanda a articulação de todo o seu corpo. Contudo, isso não quer dizer que Mariana, enquanto adolescente, já esteja completamente integrada nessa prática. Ela comete erros, como claramente aparentar estar entediada no domingo de manhã, reclamar quando uma reunião extra do grupo jovem é marcada, ou faltar na quarta-feira à noite. Ser adolescente e providenciar motivos como estar cansada por conta da escola, ou ser a pessoa que vai ficar em casa com a irmã mais nova para os pais irem à igreja, possibilitam que cada uma dessas falhas sejam compreendidas como parte do seu processo de aprendizado. Não se pode dizer o mesmo da mãe e da filha que tinham “caído no pecado” porque, na análise de Mariana não prestavam atenção na reunião, não ouviam, não lutavam.

Mas o ouvir, que Mariana está aprendendo a performar, e que pode ser observado entre os membros firmes da IURD, não ocorre apenas durante as reuniões e falas do pastor. O “palavra amiga”, mensagem diária vinculada em rádio, plataformas de *podcast*, e *Youtube* consiste em mensagens de áudio diárias gravadas pelo fundador da IURD, bispo Edir Macedo. Meus interlocutores não apenas afirmavam escutar essas mensagens diariamente, como também as enviavam a diferentes grupos de *WhatsApp*. Eu mesma recebia diariamente as novas mensagens. Elas são intituladas nas plataformas de *podcast* como “meditação matinal” e a manhã era o

momento do dia que meus interlocutores afirmavam as escutar. Charlotte, por exemplo, escutava a mensagem diariamente quando chegava ao trabalho pela manhã, já que ela era a primeira a chegar. Ela me disse que essa era uma oportunidade de “*meditar na palavra*” e começar o dia da melhor forma. Similarmente ela trabalhava escutando gravações de músicas feitas por pastores tecladistas da IURD como meio de estar o tempo todo em “*contato com Deus*”.

Como vimos acima a importância da prática de escutar sermões através de fitas cassetes entre mulçumanos no Egito como forma de auto disciplina ética foi discutida por Charles Hirschkind (2001). Ouvir aqui é uma performance. Para esse autor, essa prática forma um aparato social, ou seja, a capacidade visceral de desenvolver um forma particular de pietismo mulçumano entre aqueles que a realizam. Modelos normativos da pessoa moral, ancorados nas tradições islâmicas textuais, e práticas servem como ponto de referência para a tarefa de um auto aperfeiçoamento ético. Através das práticas da escuta dos sermões, Hirschkind (2001) explora como os ouvintes reconstroem seu conhecimento, emoções, e sensibilidades de acordo com essas práticas. Ou seja, ele está demonstrando que técnicas práticas orientam disposições corporais e condutas morais.

Maria José de Abreu (2020) também pensou o uso de tecnologias como fitas cassetes, CDs e internet que seus interlocutores utilizam em suas práticas religiosas. Nesse sentido, concordando com as ideias de Birgit Meyer (2009) que mostrei anteriormente, essa autora questiona a existência de fronteiras rígidas entre tecnologia e religião, e entre ambas e o corpo. Para ela a efetividade dos sons gravados está na existência de uma correspondência entre modernas tecnologias de mídia, antigas práticas de oração e o que Marcel Mauss (2003) chama de tecnologias do corpo. Desse modo, argumenta Abreu (2020), cria-se uma continuidade entre a ação ritual e a vida cotidiana.

Se existe uma ética para o antes e o durante a reunião também existe para quando se sai dela. O proselitismo é uma prática importante na Igreja Universal, mas ao se despedirem dos fiéis no domingo de manhã os pastores parecem sugerir que existe um delicado equilíbrio nos relacionamentos pessoais dos fiéis com aqueles que eles desejam converter que merece ser endereçado. *“Quando você chegar em casa, trate bem da sua família. ‘Ah, bispo, mas eles não conhecem Jesus’, ah, mas ele é drogado’. Pelo amor de Deus, pare de Julgar! Dê você testemunho, faça pra Deus.”* O bispo Alexandre aqui sugere a necessidade de manter relações amigáveis com todos os membros da família. Não apenas por que esses são “almas” ou pessoas que podem ser convertidas. Mas por que o comportamento do próprio fiel, em relação a outras pessoas, em sua vida cotidiana, faz parte da sua relação com Deus. Nesse sentido ele continua: *“Saia da igreja sem cuidar da vida dos outros. ‘Ah, mas cuidam da minha’. Não importa, cuide você da sua vida. Tenha seus documentos, seu passaporte, você vai viajar em breve; seu título de eleitor. Tem gente que não tem nada organizado. Organize sua casa, sua vida.”*

As instruções do bispo Alexandre são parte do processo da subjetivação ética *iurdiana*. Como vimos no capítulo 2 a atualização do título de eleitor faz parte da articulação do projeto político *iurdiano*. Mas ela também é parte da constituição do fiel enquanto sujeito. No Brasil, além do documento de identidade, o CPF e o título de eleitor fazem parte do conjunto de documentos que garantem o direito pleno a cidadania. Cada um deles pode ser requisitado no momento em que um sujeito tenta assumir empregos, casar civilmente, registrar patrimônio, solicitar atendimento médico gratuito, etc. Se estipula que no Brasil mais de 3 milhões de pessoas¹¹¹ não possuam qualquer documento de identificação, o que dificulta seu acesso a todos esses serviços. Muitos dos

¹¹¹ <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2020/05/16/milhoes-de-brasileiros-nao-tem-nenhum-documento-de-identificacao.ghtml>

fiéis da IURD fazem parte da população mais pobre e sujeita a essas dificuldades. As ações dessa igreja para mudar esse quadro vão para além das falas dos bispos e pastores durante as reuniões. Mutirões são organizados para que fieis, visitantes e transeuntes possam se inserir plenamente nos aspectos da cidadania do país. Como obreiros e fiéis trabalham como voluntários nessas ações, eles também passam a se preocupar com esses aspectos em suas vidas. Faz parte do projeto do sujeito *iurdiano*, ser um sujeito civil e politicamente capaz e integrado.

Esses dados possibilitam que eu concorde com as ideias de Robbins (2015) sobre o papel da religião no cotidiano da vida das pessoas. Não podemos pensar que é na ética do ordinário que estão os dados que possibilitam que ampliemos nossas perspectivas sobre o assunto sem entender que aspectos básicos de processos de subjetivação podem incluir o transcendente. Na IURD, como você se veste, de que horas você chega na igreja, como você se senta, como você escuta a pregação e como você interage com os aspectos burocráticos da sua vida são aspectos fundamentais no seu relacionamento com Deus e na constituição de si mesmo.

Ser Universal, Ser de Deus

Na década de 2010, a Igreja Universal do Reino de Deus lançou uma campanha publicitária que tinha como slogan e bordão a frase “*Eu sou a Universal*”. Essa campanha tinha peças diversas, que também foram transmitidas em diferentes formatos como televisão, internet e Jornal impresso. No caso dos vídeos vinculados nessas diferentes plataformas em cada um deles era possível ver apenas uma pessoa mostrando aspectos importantes da sua vida, especialmente sua profissão. Ao final essa pessoa repetia seu nome, sua profissão e o slogan “*Eu sou a Universal*”. No caso de meios visuais mais estáticos apenas uma foto da pessoa e as três últimas frases escritas ao lado

eram vinculados. Em ambos os meios as imagens tinham um aspecto minimalista e uma predominância da cor branca. A peça publicitária parece argumentar simultaneamente que aquele que afirma ser a Universal é uma pessoa comum e uma pessoa extraordinária.



Imagem 11: Umas das imagens usadas pela IURD para divulgar a campanha “Eu sou universal” em plataformas digitais

Mas quem é esse sujeito que afirma ser a Universal? Quais são as práticas que o levam a se constituir? Para responder a essas perguntas é preciso primeiro entender as diferenças internas do sujeito universal e de todos aqueles que compõem a *formação estética* que discutimos no capítulo anterior.

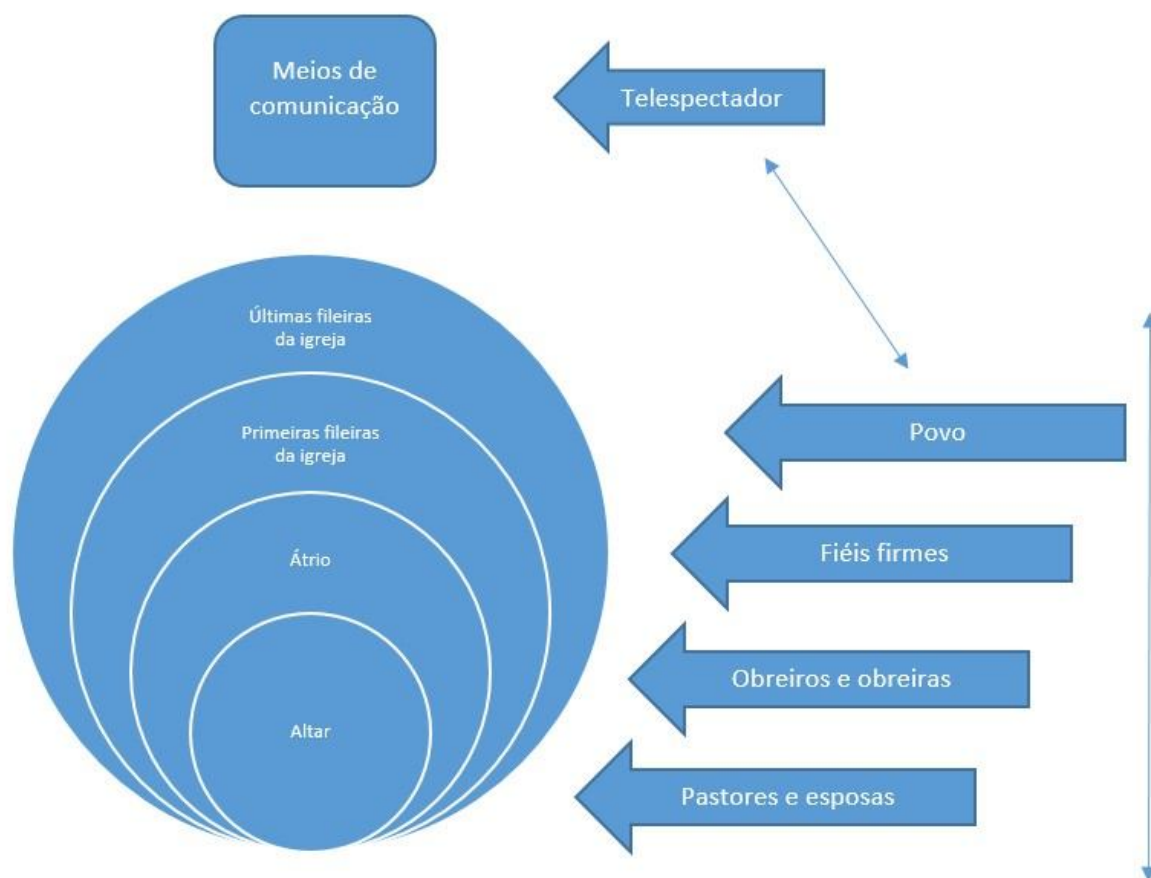


Imagem 9 (novamente): Gráfico 3 representando centralidade do altar na adesão dos fiéis

Ser de Deus é uma categoria que não aparece na imagem anterior pois ela atravessa diferentes categorias. Alguém que é de Deus não necessariamente é alguém que segue todas as normas da igreja, e alguém que segue todas as normas da igreja não necessariamente é de Deus. Entre os diversos modos em que isso é apresentado o capítulo da novela *Apocalipse* que descreve o momento do arrebatamento nos traz dados a serem pensados. O pastor principal da igreja evangélica descrita na trama não é arrebatado, assim como um bom número daqueles que integram sua igreja. Seu irmão que pregava na rua para mendigos é arrebatado. No momento do

arrebatamento ele pregava a rua, e junto com ele são levados moradores de rua que o escutavam, um adolescente de uma família abastada que “aceitou a Deus” naquele momento, e a ex funcionária de sua casa que o tinha incentivado a se aproximar quando o pastor chamou aqueles que queriam aceitar a Deus. Nesse capítulo o caos é criado em todo o mundo enquanto diversas pessoas somem e as que ficam não sabem o que estão acontecendo. Nem todos aqueles que acreditam em Deus são levados, por que nem todos eles “são de Deus”.

Segundo pastor Ivo, um de meus interlocutores, “*quem é de Deus tem fome e sede de justiça*”. Ele descreve que por isso o fiel passaria a deixar hábitos como a bebida, o cigarro, e o que ele chama de prostituição¹¹². Esses também eram os termos que ele trazia para mim quando queria que eu pensasse a diferença entre mim e os outros que participavam de tantas atividades na igreja quanto eu. Ele questionava se todo o meu comprometimento estava ligado a uma “*fome e sede pelas coisas de Deus*”.

Esta categoria está ligada a uma distinção que pastor Márcio me explicou quando o entrevistei, mas que também pude ouvir em diversas outras ocasiões durante meu trabalho de campo. A distinção entre criatura de Deus e filho de Deus. Todos seriam criaturas de Deus, mas apenas aqueles batizados nas águas e pelo espírito santo teriam renascido como filhos de Deus. Assim, enquanto os filhos de Deus tem “*fome e sede de justiça*” e por isso não se associam a comportamentos considerados errados, aqueles que seriam criaturas de Deus ao não terem a presença do espírito santo, não estariam resguardados por ele desses males. É a manutenção do espírito santo, em você através das práticas de “busca”, que possibilitariam a aqueles que são de Deus se afastar da possibilidade de cometer o mal. A busca é um dos momentos finais da reunião

¹¹² Enquanto escutava suas pregações, ficou claro que quando o pastor Ivo falava em prostituição ele se referia não apenas troca de dinheiro por sexo, mas a interações sexuais que ele entendia como promíscuas.

da IURD. As palavras do pastor levam ao momento em que as luzes são apagadas, uma música é tocada e cada pessoa fala individualmente com Deus. Esse é um exercício importante para ser de Deus, uma prática que leva ao contato direto e a afirmação da certeza¹¹³.

Como colocado por Tania Luhmann (2020) estabelecer intimidade com Deus exige trabalho duro. A prática contínua, ou nos termos usados pela autora o “treinamento”, é o que possibilita ao fiel experienciar o transcendente. Na Universal esse trabalho duro ocorreria através dessa “fome e sede de justiça”. Ou seja, a “fome e a sede de justiça”, ao mesmo tempo que possibilita o contato com Deus, é também o sinal daquele que foi salvo. Ao mesmo tempo essa ideia também abre margem para entender por que o pastor na novela não foi arrebatado. Enquanto seu irmão pregava para os mendigos e menos afortunados, ele se apresentava enquanto um homem sem grandes falhas, mas que não se interessava em realizar qualquer trabalho para além da comunidade que já tinha construído dentro da sua igreja cotidianamente. Ele não tinha mais “fome ou sede de justiça”.

Contudo, ser de Deus pode ter muitos significados ligados a diferentes práticas. Um dia eu dava uma carona para uma senhora com a qual não tinha tido contado antes e que em seguida descobri que ainda não entendia a minha posição naquele templo. Ela era obreira, e animadamente me contava sua trajetória, e os planos que tinha para sua neta, também presente, no que tange a “vida espiritual”. No meio de tudo isso, ela me perguntou “*A Senhora é obreira?*”, respondi que não. E ela já emendou “*Evangelista?*”. Novamente eu disse que não e, sem me dar tempo para explicações mais profundas, ela continuou afirmando “*Isso mesmo, o importante é ser firme. Quando Jesus voltar é os firmes que ele vai levar com ele*”. Similarmente, nem todos aqueles que

¹¹³Categoria que discutirei mais abaixo juntamente com a ideia de fé inteligente.

estrelaram a campanha “Eu Sou a Universal” são obreiros ou tem um papel de destaque no templo que frequentam. O que não quer dizer que um sujeito firme não tenha nenhuma conexão profunda com a IURD e com o seu templo. Ele provavelmente fará parte de um dos inúmeros grupos e ações que acontecem em sua igreja, como continuaremos vendo abaixo. Além disso, ele também pode aparecer como um sujeito exemplar pelas suas conquistas materiais e dedicação as coisas espirituais.

Nesse sentido “Ser de Deus” foi uma categoria que também apareceu para justificar um ato condenado pela igreja, a celebração do natal e sua decoração. Eu estava no carro com membros e obreiros da IURD em Toronto, na região em que eles moravam na periferia da cidade. Era dezembro e a decoração de natal na região era bastante intensa. Muitos de seus vizinhos não haviam economizado nas luzes, bonecos infláveis, bolas, e outros itens que decoravam a frente das suas casas. Meus interlocutores riam do exagero, e de como a intensidade das luzes ofuscava enquanto você dirigia por aquelas casas ou se você olhasse para elas por mais do que um segundo. A conversa não girava sobre os termos de como a celebração do Natal pode ser entendida enquanto pecado. Mas quando uma das pessoas no carro disse que achava que o uso de algumas luzes de natal era bonito, a conversa mudou seu rumo. Daniela afirmou que a esposa do bispo anterior do templo que elas frequentam dizia sobre o assunto “*minha mãe sempre usou luzinha de natal e ela era muito de Deus*”. O respeito as palavras dessa “Dona” foram reiterados por todos “*Dona Érica era muito de Deus, eu concordo com ela*” disse Elisa. Nesse caso “ser muito de Deus” é ser uma pessoa exemplar para aquela comunidade. D. Érica e sua mãe não eram apenas filhas de Deus, a elas era reconhecida a autoridade de cultivar um relacionamento íntimo com ele.

Apesar de “ser de Deus” não presumir uma posição específica dentro da igreja, diferentes afiliações institucionais passam a ser importante na constituição ética do sujeito, por possibilitarem

um número maior de práticas e do cultivo de si mesmo. Como discutimos no capítulo anterior a formação estética *iurdiana* é constituída por diferentes níveis que vão do espectador de programas de TV e visitante esporádico, até o obreiro, entre os fiéis. E entre o clero inclui pastores, bispos e esposas.

Pessoas que ainda não foram batizadas, e que procuram obreiros e pastores para discutir seus problemas, são “almas”. Aqueles que estão integrados mais profundamente na lógica da IURD entendem que essas pessoas precisam de ajuda e de amor para se aproximarem de Deus. Quando uma alma demonstra interesse “pelas coisas de Deus” obreiros e pastores cuidarão dela. Nesse sentido, sempre que eu chegava pela primeira vez em um templo uma obreira se aproxima de mim, pedia meu telefone, me mandava mensagens lembrando horários de reuniões, me enviava convites para eventos, me recebia quando eu chegava na igreja. As almas recebem dos obreiros não apenas esse cuidado, mas também o compartilhamento de experiências e soluções para seus problemas. Uma obreira disse para um das minhas interlocutoras: “*D. Patrícia faça assim, todo dia de manhã a senhora escreve pro senhor Jesus e diz pra ele o que tá sentindo*”. Pastores também fazem esse atendimento. Entre os meus interlocutores obreiros eles me afirmavam que existem “almas” que quando chegam só querem ser atendidas pelo pastor, fazendo com que os “atendimentos” depois da reunião possam durar mais de uma hora.

As almas que nunca “*pegaram firme*” continuam recebendo a atenção de obreiros e pastores. Em uma quinta-feira à tarde, no bairro de uma cidade da periferia do Recife, embaixo de um sol quente, e andando por ruas não asfaltadas, e empoeiradas, eu fui atrás de “almas” junto com outros três integrantes do grupo jovem, que distribuía o convite para um evento estadual do Força Jovem Universal no dia seguinte. Até então eu só tinha participado de evangelizações nas quais convites eram feitos para transeuntes de áreas movimentadas, ou moradores de uma parte

específica da cidade na qual um núcleo de oração aconteceria. Nessa tarde foi diferente. Esses dois integrantes do grupo jovem tinham uma lista de almas que queriam alcançar. Dessa vez, procurávamos pessoas que já haviam aceitado anteriormente um convite para ir a uma reunião, algum outro evento especial, ou já tinham procurado a igreja por qualquer outro motivo. O objetivo dos jovens que eu acompanhava era tentar “*ganhar essas almas para Jesus*”, as tornando firmes a partir do Força Jovem. Mais “nãos” do que “sins” foram ditos pelas almas naquele dia, e muitos “talvez”. Um dos diálogos daquela tarde descreve bem essa interação, como é possível ver no trecho do meu diário de campo abaixo:

“Para chegar a casa daquela jovem nós saímos da rua que estávamos e entramos em um beco. Naquele beco passamos por diversas portas e janelas que revelavam casas habitadas. Mas os jovens que estavam comigo não se interessaram por nenhuma delas, eles sabiam onde estavam indo. Ao fim daquele beco alcançamos um portão e Ana bateu nele. Uma jovem que podia estar pouco depois dos seus 15 anos ou já na primeira metade dos 20 atende e reconhece Ana. Depois dos cumprimentos, o seguinte diálogo se desenrola:

Ana: Rapaz vai ter um evento do Força Jovem lá na catedral amanhã de noite, bora? Menina, vai ter ônibus pra levar e pra trazer a gente. Não precisa se preocupar com nada.

Jovem: Sei não... não sei se vai dar não.

Ana: Mas por que rapaz...

Jovem: É que eu vou sair amanhã, eu já tinha combinado de sair com as meninas, aí não vai dar não...”

Ana: Mas rapaz, vai ser tão bom, tu ia adorar...

Jovem: Eu vou ver, eu vou ver....

(Diário de Campo, 28 de Novembro de 2019)

Esse trecho do meu diário de campo revela algumas particularidades. Se por um lado no cristianismo todo ser humano pode ser alvo do proselitismo e sua alma ser salva, por outro aqui a

alma se torna uma pessoa específica. Ela é alguém que tem endereço, nome e que faz parte da lista de contatos do obreiro ou jovem que tanta salvá-la. Aquele era o portão específico a ser batido para chamar a alma que se queria “alcançar” para sua salvação. A própria necessidade de um convite para um evento já nos adverte previamente que esse sujeito pode apresentar uma resistência ou criar uma tensão a esse chamado. A jovem aqui se vê entre um apelo para ir à igreja e seus planos de diversão na sexta-feira à noite. Esses últimos parecem ganhar essa tensão, mas a resposta vaga ao final, “vou ver,” que não oferece uma aceitação, ou negativa, ao convite mantém o status dessa jovem de “alma”, alguém que merece estar no caderninho de Ana que vai continuar a tentar salvá-la.

“Firmes”, por outro lado, já estão mais bem inseridos nas práticas da IURD. Ser firme é possuir um vida cotidiana e espiritual que inclui um templo específico. Firmes estão na igreja todo domingo de manhã e quarta-feira à noite. Isso porque além da importância do domingo, a quarta-feira na Universal é o dia da busca pelo Espírito Santo, algo entendido como continuamente essencial para todos. *“Gente, não deixem de vir na quarta-feira, a quarta-feira é o dia de buscar o espírito santo, é o dia de salvar sua alma”* (pastor Ivo). Em grandes templos, era possível reconhecer os firmes a partir de um mínimo denominador comum entre aqueles que estavam na quarta-feira e no domingo na igreja. Isso porque esses eram os dias de cuidar da sua vida espiritual e do seu relacionamento com Deus, enquanto os outros são para tentar solucionar dificuldades específicas da sua vida. Membros firmes estão na igreja com assiduidade o suficiente para receber os anúncios dos grandes eventos que vão acontecer, para fazerem parte de grupos de WhatsApp com dezenas de integrantes - no qual mensagens bíblicas ou o *podcast* do dia do bispo Edir Macedo são enviados -, ou mesmo grupos menores - no qual obreiros alertam estar faltando desinfetante para limpeza do templo, sabem das ações de distribuição de cesta básica, e dos momentos nos

quais seu templo leva reuniões para dentro das suas comunidades, em vez de apenas realiza-las dentro da igreja.

Diferente de uma alma, um firme, mesmo não sendo obreiro, evangelista, ou parte de qualquer outro grupo, faz parte do cotidiano daquela comunidade. No pequeno templo da periferia de Recife, nas quartas e domingos, após o término da reunião, e ao fim dos atendimentos, o pastor Ivo chamava todos os membros para realizarem de mãos dadas uma oração pelo trabalho realizado ali. Esse chamado sempre era feito depois dele realizar todos os seus atendimentos, e os que participavam dessa oração eram aqueles que restavam ali, sempre as mesmas pessoas, e esse grupo não passava de uma totalidade de 30 delas. Isso, em um templo no qual cabiam 136 pessoas sentadas, e que muitas vezes estava cheio no domingo de manhã. Após a oração, notícias eram dadas e necessidades apresentadas. Isso quer dizer que os diferentes grupos compartilhavam de seus diferentes planos para que assim não houvesse choques de datas em uso de espaços, obreiros responsáveis por preenchimentos de fichas pediam ajuda para identificar pessoas, e membros podiam falar sobre almas com necessidades específicas que precisavam de ajuda. Firmes fazem parte de tudo isso.

Assim podemos chegar à conclusão que a transformação de alma para firme não é necessariamente sobre acreditar no transcendente, pois nada aponta que as almas não acreditem, mas em aceitar que a dedicação a essa crença é o único meio de seguir a *boa vida* (Keane, 2015; Coleman, 2015). Essa dedicação é expressa através de práticas, a ida cotidiana a igreja, a participação em eventos, lavar a igreja, cozinhar para dias de evangelização, servir comida para “as almas”, distribuir café nas ruas, etc. Todos esses são sinais de que você é um fiel firme e que dedica sua vida a Deus.

Como vimos no capítulo anterior, o obreiro carrega consigo toda uma materialidade importante em sua mediação com outros fiéis e não fiéis. Mas, além disso, nesse processo, ele também está forjando a si mesmo. O obreiro ou obreira chega antes de todos os outros fiéis no templo, e acessa um dos espaços designados para que eles posam se trocar, e vestir suas fardas. Antes do início da reunião, ele vai se encontrar com o pastor para discutir especificidades daquele dia. Obreiros e obreiras ficam de pé durante toda a reunião, a não ser que o pastor peça para eles sentarem, o que não acontece constantemente. Eles precisam estar atentos para demandas do pastor que está pregando, e para o comportamento dos fiéis que estão assistindo. Além da distribuição de panfletos, convites, e da unção com óleos - já comentados anteriormente -, o pastor pode pedir durante a reunião algum objeto ou mesmo uma encenação por parte do obreiro, que não haviam sido discutidos previamente entre eles, dependendo de como ele desenvolver sua pregação. No caso dos fiéis, o obreiro tem que estar atento para ajuda-los a encontrar lugares para sentar dentro do templo, garantir que todos receberam o que quer que esteja sendo distribuído naquele dia, ou encontrar a passagem bíblica que será discutida. Contudo, ele também tem que estar atento a possibilidade de pedir para alguém se retirar por estar causando algum distúrbio, ou usando meios eletrônicos dentro do templo, encaminhar crianças ruidosas para EBI¹¹⁴, cuidar de manifestações e possessões que acontecem fora do momento designado para elas durante a reunião, ou qualquer outra casualidade que possa aparecer.

Todas essas responsabilidades são práticas ativas. Isso quer dizer que o obreiro fardado em pé, com uma postura ereta, sem falar, ou sorrir, e olhando em frente, e pode à primeira vista parecer representar uma função constituída pela falta de ação, mas, na verdade, ele está interagindo

¹¹⁴ A Escola Bíblica Infantil tanto funciona enquanto aulas sobre as crenças da IURD para as crianças maiores, quanto como um espaço similar a uma creche para as crianças menores.

ativamente com a comunidade ao seu redor. As prerrogativas do obreiro são parte do seu processo de entendimento da vontade de Deus em todos os âmbitos da sua vida, e do desenvolvimento de uma ética da espera. Se espera do obreiro quietude, atenção, e ação enquanto atua nessa função, e, ao mesmo tempo, que enquanto membro firme que ele também esteja atento as “palavras de Deus”. Desse modo, ele aprende que a atenção aos ensinamentos “de Deus” precisa estar sempre presente.

A atuação do obreiro vai para além do espaço físico da igreja. Novamente como isso se dará dependerá do tamanho do templo e da quantidade de obreiros que ele possui. Em igrejas maiores, os obreiros são divididos entre os diferentes grupos de atuação da IURD. Em igrejas menores essa atuação é muitas vezes múltipla. No centro deles está a evangelização, criar um canal de contato com uma alma, dar conselhos sobre os problemas que ela possa ter, apresentar a conversão como solução, convencer a ir à igreja, e tirar as possíveis dúvidas que possam surgir no processo de conversão. Não estou dizendo que o trabalho nos diferentes grupos é exatamente o mesmo. Um obreiro que lida com pré-adolescentes através do “Força Teen Universal” vai desenvolver e precisar de habilidades diferentes daqueles que vão fazer o mesmo trabalho junto com idosos através do projeto Calebe, ou do que distribui comida e cobertores a moradores de rua através do grupo Anjos da Madrugada.

Eu estive presente em atuações desses diferentes grupos e pude perceber que a dificuldade mais frequente que todos eles tem que lidar é com as respostas negativas daqueles com os quais entram em contato. Se a descrição acima da interação da integrante do grupo jovem Ana com uma alma demonstra isso, ela não é o único exemplo. *“Não, eu vou sair amanhã”, “Não, não tenho com quem deixar meus filhos”, “Não, tenho que ficar com a minha avó”, “Não, não posso sair daqui”*. Naquela tarde durante quatro horas Ana, eu, e dois outros jovens, que se preparavam pra ser obreiros, visitamos uma dezena de “almas” jovens diferentes. A cada negativa recebida eles tinham

uma solução para que o não fosse transformado em sim. Mesmo no caso da jovem que disse que não podia sair dos arredores de sua casa pois cumpria prisão domiciliar utilizando uma tornozeleira eletrônica, eles se ofereceram para continuar visitando ela já que ela não poderia ir à igreja ou participar do evento que eles estavam divulgando.

Ao fim da tarde, tínhamos um sim e dois talvez, e meus interlocutores não estavam desanimados com o resultado. Lidar com a negativa faz parte do processo de construção do obreiro. O trabalho de “*salvar almas*” é compreendido como difícil, exigente de paciência e insistência. Quando eu contatava o pastor Alberto para que ele me apresentasse ao pastor responsável pela igreja em Recife na época, eu passei semanas ligando para ele quase todos os dias e o abordando todas as vezes que o visualizava na grande Catedral. Até que um dia ele me disse “*Eu tô impressionado, a Sra. é insistente que nem um pastor da Universal*”. Similarmente, quando o pastor Ivo fazia desafios para que cada obreiro trouxesse pelo menos um convidado que não costumava frequentar a igreja para a reunião do domingo seguinte ele dizia “*Estejam preparados. Se preparem pra sair de casa ainda mais cedo. Deixem a sombrinha separada pra se chover. Se a pessoa tiver criança pode trazer pra EBI. Se a pessoa não puder andar, veja com alguém da igreja que tenha carro, ou peça um uber...*”

Em um atendimento¹¹⁵, minhas indagações sobre questões de divisões de gênero me levaram, na verdade, a descobrir um pouco mais sobre o papel da insistência e da frustração na constituição da atuação dos membros firmes, obreiros, e também pastores. Houve um evento regional do Força Jovem Universal que aconteceu a pelo menos uma hora de distância dirigindo

¹¹⁵ Um atendimento ocorre quando um pastor, obreiro, ou obreira conversam com alguém que os procuram pedido ajuda espiritual ou algum tipo de conselho. Também existem situações em que pastores veem a necessidade de chamar um membro para um atendimento. Nesse caso, o pastor Ivo e o obreiro responsável pelo Força Jovem haviam reservado um dia no qual atenderiam todos os membros do grupo individualmente, e eu fui chamada para participar desse atendimento com eles.

daquele templo. Inicialmente eu daria carona para um obreiro jovem, dois integrantes do FJU, um rapaz e uma moça -, e uma convidada deles (ou seja, dois rapazes e duas moças). Enquanto eu esperava na igreja junto com o obreiro e o jovem, a jovem nos enviou uma mensagem avisando que tinha acontecido um imprevisto em sua família, e as tentativas frustradas de contatar a convidada deixou claro que ela não tinha intenção de nos acompanhar.

Na reunião de aconselhamento com o pastor e o obreiro responsável pelo grupo eu perguntei se tinha agido errado em ser a única mulher em um carro com dois outros homens jovens¹¹⁶. Eles me responderam que não era errado, mas não tinha sido o ideal e que na próxima vez seria melhor ver se outras pessoas do sexo feminino também estariam presentes. Expliquei para eles que inicialmente haveria mais mulheres, querendo saber se eles me aconselhariam a da próxima vez desistir de ir. Em vez de me responder a essa pergunta eles respiraram profundamente e sorriram enquanto se entreolhavam e faziam o sinal de sim com a cabeça. Ainda rindo o obreiro falou *“olhe minha filha, você vai ter que se acostumar com isso na Igreja Universal. É o que mais acontece. A gente liga, insiste e a pessoa não vem. É assim.”* Lidar com os imprevistos e frustrações acarretados pelos “nãos” e evasivas das pessoas é algo que é necessário “se acostumar”. É o jeito que as coisas são e quem quer fazer parte da obra tem que entender que vai ter que lidar com imprevistos e aprender a não desistir diante de negativas.

Se o não é algo que o obreiro ou obreira tem que aprender a escutar, o sim é algo que ele ou ela tem que estar preparado pra dizer. Entre os obreiros é possível ver a constituição do comportamento de submissão presente em diferentes níveis hierárquicos da IURD através do uso da frase *“Sim senhor pastor”*. Essa é a resposta dada a pastores e bispos quando demandas são

¹¹⁶ Com essa pergunta, eu esperava que eles me fornecessem mais dados sobre o comportamento entendido como ideal para uma mulher. Mais abaixo, ainda nesse capítulo, discutirei mais sobre o assunto.

estabelecidas, e que também é representada pela correria dos obreiros para encontrar algo que o pastor pede de surpresa no meio de uma reunião. Quando o pastor Ivo pediu “*Pedro, vai comprar ali um óleo de peroba pra a gente passar aqui nesse púlpito*”. A resposta que ele ouviu foi “*Sim senhor pastor*”.

Essa frase, e a rapidez da resposta a pedidos, são uma importante tecnologia do sujeito na IURD, mas a hierarquia e a submissão que ela forja não se estruturam de um modo estritamente estratificado como se poderia imaginar em primeiro lugar. Quando o bispo Alexandre fazia as reuniões da quarta-feira à noite e eu podia mais facilmente identificar todos os pastores e obreiros que o auxiliavam esperando ao redor do altar - com a postura que já descrevi anteriormente - o bispo responsável por toda a regional estava entre eles. Assim como todos os outro ali ele respondia “*Sim senhor pastor*” e se apressava pra facilitar o que fosse necessário durante a reunião.

“*Sim senhor pastor*” deve ser a frase mais proferida por um “Iburd”, o jovem que assiste um pastor e com isso aprende o ofício. O termo Iburd vem de “Instituto Bíblico Universal do Reino de Deus”, e o cargo pode ser referido por essa sigla ou pelo termo pastor assistente. Para se tornar pastor um jovem antes mesmo de começar seu treinamento enquanto pastor assistente precisa se tornar obreiro, e para ser obreiro é preciso passar pelo CPO (Curso para Obreiros). O CPO dura um ano, mais o adicional de um ano enquanto “colaborador”. O colaborador já auxilia o pastor em várias atividades na igreja, mas ainda não foi “consagrado” e oficializado enquanto obreiro. Visualmente, o colaborador se diferencia do obreiro pela vestimenta. Colaboradores e colaboradoras não usam gravata ou lenço no pescoço. Após os dois anos de formação o candidato é “levantado a obreiro” em uma formatura¹¹⁷. Contudo, nem sempre tudo isso acontece nessa

¹¹⁷ <https://www.universal.org/noticias/post/novos-obreiros-sao-consagrados-na-universal-em-todo-o-brasil/>

ordem. Na igreja que fiz trabalho de campo na periferia de Recife, por exemplo, o pastor acreditava não ter obreiros o suficiente para o auxiliar “na obra”. “*A gente tá esperando aí a confirmação de Deus para que possamos ter mais ajuda, a gente precisa de mais obreiros*”. Dias depois dessa afirmação dois jovens começaram o CPO, e algumas semanas mais tarde um deles passou a atuar enquanto colaborador.

O segundo jovem também expressava o desejo de se tornar pastor e passou também a frequentar as reuniões que precedem o Instituto Bíblico Universal do Reino de Deus enquanto candidato a Iburd. O instituto não é constituído enquanto ensino superior, não possui grade curricular, ou sala de aula. Candidatos são reunidos nas sedes regionais, e participam de reuniões que são simultaneamente sobre o ofício e sobre a própria vida espiritual. Além das reuniões, e após diversas entrevistas, o jovem também vai aprender o trabalho na prática enquanto pastor auxiliar. Muitos deles já nesse momento tem que se mudar da cidade onde vivem para morar perto da igreja na atuação. Isso por que grande parte deles é formado nos grandes Cenáculos ou Catedrais da Fé, que funcionam enquanto sedes regionais da IURD. O assistente se veste de forma diferente dos obreiros e dos pastores. No início da minha pesquisa, na grande Catedral da Fé de Recife, era impossível não perceber os jovens de cabelos aparados, calças e sapatos escuros, camisa azul celeste, e gravatas vermelhas, andando apressadamente pela igreja nos intervalos entre os cultos e respondendo “*sim, senhor pastor*” a diferentes requisitos.

Após toda sua formação, o novo pastor ainda continuará sob as ordens e ensinamentos de outro, e não poderá ser líder de uma igreja até realizar mais uma pré-condição para o seu ofício, casar com alguém que também esteja se preparando, ou tenha se preparado para ser esposa de pastor. Candidatas a esposa passam por um processo de preparação similar. Candidatas a esposa e candidatos a pastor muitas vezes se conhecem a partir dessa rede, e se casam porque entendem que

encontraram o par ideal para junto “*servir a Deus no altar*”. Entre o clero da Igreja Universal o que leva um homem e uma mulher a se casarem não é o ideal do amor romântico. Eles acreditam que essa seria uma decisão importante demais para ser deixada a cargo das emoções. Mas é importante destacar que isso não quer dizer que não existam homens e mulheres que já estão casados e que passam por percurso similar de formação para juntos se tornarem pastor e esposa, apesar de ser menos comum.

Em 2019 eu fui convidada para o casamento de um até então pastor assistente. Sua noiva tinha chegado naquele templo poucos meses antes. Primeiro pastor Daniel visitou D. Isabela em seu país de origem. Ao estabelecerem um bom relacionamento o noivado foi acertado e ela se mudou para o país no qual ele atuava, o Canadá. Por meses ela participou de mais reuniões para futuras esposas, e foi ensinada por esposas que já atuavam naquela comunidade. Ela aprendeu a se aproximar das “almas” que precisavam de ajuda, a atuar nos bastidores burocráticos da igreja, criar os materiais de divulgação que são distribuídos entre fieis e durante dias de evangelização, e cozinhar comida brasileira. Em sua atuação no exterior as esposas assumem ainda mais atribuições, por conta do trabalho adicional de estar longe da instituição principal, das requisições específicas de cada país¹¹⁸, da falta de funcionários, e mesmo da falta de pastores e esposas, que eles atribuem aos empecilhos burocráticos de migração. Desse modo, a Igreja Universal no Canadá, durante minha pesquisa de campo, estava sob a direção e registro oficial de uma esposa. Funcionários e pastores tinham que ser alimentados cotidianamente no templo, que possuía uma cozinha na qual as esposas, mesmo as que não eram brasileiras, cozinhavam comida brasileira para eles.

¹¹⁸ No Canadá por exemplo os dízimos tinham que ser entregues em envelopes com espaço para informações específicas requisitadas pelo governo para identificar cada dizimista legalmente. Essa obrigação gerava a demanda de verificar se os envelopes haviam sido preenchidos corretamente, o que muitas vezes não acontecia, e revisá-los se fosse necessário.

Depois de alguns meses aprendendo todas essas funções, D. Isabela se aproximou de mim em um domingo de manhã, enquanto eu estava conversando com um grupo de mulheres, e me entregou um envelope. Ela com certeza não era a esposa com que eu havia tido mais contato até então. Na primeira semana em que chegou, um mês após a minha própria chegada naquele templo, ela sentou ao meu lado sob a instrução de uma esposa mais velha, que já me conhecia pela minha participação na reunião semanal para mulheres daquele templo. D. Isabela se apresentou timidamente, e até a reunião começar, nossa conversa foi mais guiada por mim, perguntando sobre suas origens e como tinha ido parar naquela parte do mundo, do que por ela tentando me converter. Ela era originalmente de uma ilha no Caribe, havia se convertido na adolescência, poucos membros de sua família tinham feito o mesmo, e o seu pai sempre havia sido distante. Ela aspirava um casamento estruturado e “salvar almas”. Nos nossos encontros subsequentes eu sempre perguntava como ela estava e sobre sua adaptação em um novo país. Contudo esses encontros eram breves e já fazia algumas semanas que eu não a via quando recebi o convite, que não foi entregue a todas as outras mulheres do grupo com o qual eu conversava. Ela me disse que eu era uma das primeiras pessoas com as quais elas tinha “*se conectado de alguma forma*”. Durante a cerimônia eu pude entender o que isso queria dizer. O templo com certeza não estava cheio. Os pastores e esposas da região estavam presentes, alguns funcionários, obreiros e poucos membros. Alguns integrantes da família dela tinham viajado para ali naquela ocasião. Ninguém da família dele estava presente. Naquele andar específico do templo cabiam 150 pessoas sentadas, mas ele estava apenas aproximadamente metade ocupado. As madrinhas da noiva eram duas esposas jovens e uma candidata, e os padrinhos do noivo dois pastores jovens e um auxiliar. Na semana seguinte a cerimônia eles já tinham sido mudados para outra localização. A parceria ideal para constituir uma família e salvar almas tem como modelo aqueles que o ensinam nesse processo, mas também tem

como exemplaridade o casal Cardoso através de todos os meios que discuti no capítulo anterior. Se para leigos eles representam um casamento feliz, para jovens esposas e pastores eles representam um casamento feliz “*construído na obra*”.

Apesar de eu nunca ter sido autorizada a assistir uma reunião de preparação para esposa ou para pastor, um dos ensinamentos que mais apareciam, quando eu conversava com candidatos, era a necessidade de obedecer, e como isso significava não saber como sua vida vai se desenvolver. “*Sim senhor, pastor*” é mais do que uma resposta repetida para instruções cotidianas, é a marca da flexibilidade com a qual a vida desses jovens que decidem seguir esse caminho passa a se desenvolver. As pessoas mais próximas ao Pastor Daniel e D. Isabela naquele momento de suas vidas eram pessoas que eles tinham conhecido nos últimos meses. Nas primeiras reuniões que eles participaram foi repetido para eles que eles poderiam ser enviados para qualquer lugar do mundo, e que não cabia a eles tomar essa decisão. Assim, já no início desse processo eles tiveram que aprender o que isso significava no estabelecimento do ciclo de pessoas ao redor deles em um momento íntimo e importante de suas vidas— o que significou ter em seu álbum de fotos, uma foto com a pesquisadora que vos fala. A constituição do pastor e da esposa pressupõe o seu encontro. Por outro lado também se trata, em ambos os casos, de uma carreira clerical a partir de uma escolha individual.

A centralidade do casamento no ministério não é nem de longe uma exclusividade da Igreja Universal. Kate Bowler (2019) dedica seu livro “*The Preacher’s Wife*” a discutir os diferentes arranjos nos quais isso acontece, e os diferentes papéis que as mulheres assumem nesses casos. Claro que a dimensão da falta de igualdade de direitos no que tange a pastores e esposas não foge a autora. Ela destaca a “precariedade” do poder dessas mulheres que podem ver suas carreiras deixarem de existir pelos erros de seus maridos, ou, quando conseguem ter um pastorado

independente, são facilmente esquecidas por serem relegadas a igrejas ou ministérios periféricos (Bowler, 2019).

Na mesma igreja em que conheci D. Isabela, também conheci Charlote. Charlote estava participando dos encontros para candidatas, mas não era sua primeira vez participando desse processo. Ela tinha 28 anos e tinha sido casada por dois. No último ano, ela estava trabalhando na recepção da igreja desde que seu ex-marido tinha “*deixado a obra*”. Ela me disse que quando ele tomou essa decisão ele “*levou com ele o meu sonho de servir a Deus*”. A igreja deu a ela a opção de continuar fazendo parte do processo para se tornar esposa novamente e de - já que “ajudas de custo” são dadas apenas a pastores atuantes - passar a fazer parte do quadro de funcionários da igreja para assim se manter. Ela me disse que “*eu podia ter escolhido voltar para casa dos meus pais, que me apoiariam e pagariam uma faculdade pra mim, mas eu quero fazer a obra*”. Morando longe de sua família, ela alugava um quarto na casa de uma família não muito longe da igreja – algo comum em Toronto, uma cidade com muitos estudantes e migrantes jovens. Ela era o primeiro rosto que alguém via ao chegar naquele templo, atendia todas as ligações feitas ao telefone principal, mantinha registrado os diferentes usos dos espaços do templo e controlava a entrada de quem ia para qualquer um dos andares que constituíam comunidades diferentes¹¹⁹. Participava de diversos grupos, como o grupo jovem, e o grupo para mulheres. Aprendia português escutando todos os dias o *podcast* do bispo Edir Macedo. E frequentava todas as reuniões para candidatas a esposa.

Charlote é um exemplo de como essas diferentes fases na carreira de conversão *iurdiana* que eu tenho discutido aqui não acontecem necessariamente dentro do modelo típico ideal

¹¹⁹ Na Igreja em que fiz pesquisa de campo no Canadá, reuniões aconteciam em três línguas diferente, português, inglês, e espanhol. Havia também um pastor e um salão associados a cada uma dessas línguas, e grupos de pessoas que sempre frequentavam um deles.

construído. Apesar de eu estar tentando construir esse modelo aqui para demonstrar as diferentes aproximações possíveis na Igreja Universal, não podemos esquecer o que Daswani (2013) afirma sobre a importância de não obscurecer distinções internas. A conversão é um processo contínuo no qual os poderes do self podem ser ampliados, mas também podem sofrer mudanças em diferentes direções, e em diferentes momentos de sua trajetória. De a alma a firme, de firme a obreiro, e de obreiro a pastor, os membros passam por etapas que os levam a constituir esses poderes do self na prática. É sentando ao meu lado e tentando conversar comigo, até então uma estranha que tinha começado a frequentar aquele templo a pouco tempo, que D. Isabela aprende a “cuidar” das mulheres da igreja para quando se tornar a responsável por esse papel em outro templo. É obedecendo a comandos cotidianos que obreiros, pastores e esposas aprendem a obedecer a Deus, e as demandas maiores que vem da igreja enquanto instituição no caso de pastores e esposas. É atuando como uma parede sendo martelada para ajudar o pastor principal a dar um exemplo para a comunidade que está assistindo a reunião que o pastor auxiliar aprende a utilizar esses recursos visuais em suas próprias pregações.

Tirar o relacionamento amoroso do âmbito do inesperado ou destino e torna-lo algo que pode ser administrado pelo indivíduo e até mesmo pela própria igreja não é algo reservado apenas aos pastores e candidatas a esposas. A Terapia do Amor sempre foi uma reunião popular na IURD, mas que foi tomando maiores dimensões quando passou a alcançar espaços fora da igreja. No capítulo anterior nós já discutimos a importância dos livros escritos conjuntamente por Cristiane e Renato Cardoso sobre o assunto, como também de seu programa de televisão A Escola do Amor. Mas aqui eu quero destacar a importância desses instrumentos, especialmente da reunião da terapia do amor, para o exercício de subjetivação ética. Não apenas casais que querem melhorar seu relacionamento procuram a Terapia do Amor. Esse é entendido como um espaço no qual solteiros

aprendem como usar o “amor inteligente”, e podem encontrar o parceiro ideal. Mais recentemente, em fevereiro de 2021, também foi lançado um aplicativo chamado “Quero te Conhecer”, no qual apenas solteiros que frequentem a Terapia do Amor e que sejam convidados pelo pastor de sua igreja podem se cadastrar para entrar em contato com pessoas similares em outras partes do Brasil *“Nesse aplicativo só vai entrar solteiros que fazem parte da Terapia do Amor. Por que você não tá aprendendo o amor inteligente pra se encontrar com uma pessoa que não sabe de nada.”*

O casamento precisa ser institucionalizada não apenas civilmente, mas também na igreja. A igreja enquanto instituição estimula seus fiéis a realizar o casamento religioso. Na parte administrativa de grandes catedrais existem escritórios que cuidam especificamente dos casamentos que acontecem na igreja. Durante o meu trabalho de campo eu pude ver banners que diziam *“Vai casar? O seu primeiro passo é procurar a igreja”*. No blog da Universal existe uma seção intitulada “Casei na Universal”, onde fotos de casamentos realizados em algum templo da igreja são publicados. Além disso, casamentos coletivos são organizados anualmente, onde a igreja se responsabiliza pela decoração, fotógrafos são autorizados a entrar com seu equipamento nos templos, e espectadores podem usar seus celulares para fotos, coisas que não são permitidas no cotidiano.¹²⁰ O casamento, mais do que a junção de dois indivíduos, é um projeto coletivo que importa para a comunidade a qual essas pessoas pertencem, e para constituição deles enquanto sujeitos¹²¹.

Em todos os processos que discuti até aqui a tensão entre individualidade e coletividade é colocada. Em termos êmicos, inicialmente a conversão é individual. *“Se o meu marido resolver deixar a presença de Deus, eu vou dizer: amo você, muito obrigada por tudo, mas tchau por que*

¹²⁰ <https://www.universal.org/noticias/post/participe-da-celebracao-de-casamentos-2021>
<https://casamento.universal.org.br/>

¹²¹ Apesar dessa não ser uma característica exclusiva da IURD.

eu não vou abandonar meu Deus não”, disse D. Fernanda explicando para um grupo de mulheres no Templo de Salomão que obedecer o marido não se estendia a quando esse coloca sua conversão em cheque, ou quer que você faça algo que não seja bíblico. Quando conversei sobre o assunto com pastor Isaque ele me disse *“A igreja não é um lugar pra vir pra ficar de conversinha. Não é um clube social. É o lugar que você vem pra buscar a Deus. O que te interessa aqui não pode ser uma amiga ou um amigo. Você não pode deixar de vir a igreja se essa pessoa deixar de vir”*. Nesse sentido, no Jejum de Daniel¹²², é comum que os pastores digam aos fiéis que fazer ou não o jejum é uma decisão individual, e que se você acha que o seu cônjuge não vai fazer, ou que um amigo ou amiga pode não fazer, e isso vai te desanimar, é melhor nem conversar com eles sobre o assunto. Como dizia o bispo Alexandre na Catedral de Recife *“Faça o seu”* e *“pare de olhar a vida dos outros”*. Essas são ideias que fazem parte do processo de conversão e da constituição de uma noção de individualidade.

Se a constituição dessa noção de individualidade é de grande importância na constituição ética do sujeito universal, não posso deixar de destacar que esse processo acontece através do encontro. Ao chegar a IURD o fiel aos poucos se apropria de um arquivo mimético que, através de um processo de ressonância constitutiva, ele vai incorporar enquanto, ao mesmo tempo, o altera. Não se trata apenas desse arquivo mimético enquanto causa da constituição do sujeito. No encontro, mesmo no nível da experiência do sujeito, o que se vê é um tornar-se mútuo que nunca está terminado, mas que causa no fiel a impressão de que ele nunca foi tão verdadeiro consigo mesmo quanto o é no agora. Isso foi exatamente o que interlocutoras me disseram sobre participar do Godllywood por exemplo (Mazzarella, 2017).

¹²² Discutido mais profundamente no capítulo 3 e no capítulo 5

Gênero e(m) movimento

Como discutido acima, não é apenas enquanto obreiro ou evangelista que um fiel pode encontrar práticas de subjetivação ética. Existem diversos grupos com práticas específicas que o fiel firme pode acessar e que fornecem tecnologias para forjar a si mesmo. Entre os diversos eventos da IURD em que estive presente, o que mais surpreende quando conto a colegas de profissão, e mesmo amigos e familiares, foi uma passeata em protesto contra a violência doméstica. Nos primeiros anos de pesquisa, eu entendia que essa surpresa vinha das pessoas não estarem acostumadas a pensarem igrejas pentecostais como a IURD tendo pautas similares a de movimentos feministas, e muito menos como protestando publicamente por essas pautas.

Nos últimos anos, porém, a participação de deputados ligados à Igreja Universal, em movimentos políticos no Congresso, contra o que tem sido chamado de “ideologia de gênero”, a pregação contra o tema em igrejas, como também a publicação de livro infantil alinhado a essas ideias, fazem parte dessa surpresa. Apesar disso, foi deste modo que eu cheguei na Universal. Quero dizer, foi através do movimento contra violência doméstica que decidi fazer meus estudos em Antropologia tendo essa igreja como lugar no qual realizo pesquisa. Dez anos atrás, eu escutava ao meu redor reações negativas, que sinalizavam uma percepção de oportunismo e conservadorismo dessa igreja - expressa de modo direto na fala de um amiga da família quando descobriu o tema da minha pesquisa “*A Universal, acho que a Universal é a pior de todas*”. Mas o que eu encontrei dentro da Universal naquela época foram mulheres que tinham como slogan “*É hora de dar basta*”.

O *Godllywood* era o grupo responsável por essas ações, e ele foi o meu primeiro tema de pesquisa. Segundo o site do *Godllywood*, o grupo foi criado a partir da “*revolta sobre os valores errados que a nossa sociedade tem adquirido através de Hollywood*” e a partir dele “*grupos de*

autoajuda para reatar esses valores esquecidos na sociedade feminina foram criados”. Ele foi fundado inicialmente para as jovens da IURD em Houston, no Texas. Nesse primeiro momento ele foi chamado de *Sisterhood* e, como o nome sugere, baseado no sistema de *Sororities e Fraternities*, das universidades norte americanas. A ideia e execução do projeto surgiram de Cristiane Cardoso e Evelyn Higginbotham, esposas dos pastores da igreja local, que acreditavam que as jovens dali precisavam ser melhor guiadas no que seria um momento importante de suas vidas. O projeto cresceu, e se espalhou pela IURD em diversos países. Para o seu funcionamento os diversos grupos contavam com a atuação de uma série de esposas de pastor, que passavam seus ensinamentos para as meninas e mulheres que eram parte dos grupos, e essas também repassavam o que aprendiam para os membros mais jovens – sendo chamadas de *Big Sister*. Tal dinâmica, nos remete ao estudo feito por Saba Mahmood (2005) – com um movimento pietista de mulheres muçulmanas no Egito –, onde ela afirmou ter encontrado mulheres se encontrando para ensinar outras mulheres sobre suas crenças. Tal movimento se mostra como empoderador com a entrada delas no campo do ensinamento religioso, inicialmente masculino. Contudo não se pode excluir o fato de que sua participação é estruturada e está dentro das ideias de subordinação ao desejo divino (Mahmood, 2005).

Cristiane Cardoso afirma que o Godllywood foi criado por que Deus a usou para ajudar meninas que precisavam viver sua palavra de modo mais profundo - para que elas pudessem seguir virtudes, capacidades morais e éticas através de formas e discursos que as vezes não são praticados por quem não adere aos valores do grupo. Ou seja, o objetivo do movimento não é colocar a mulher em posição de destaque dentro da Igreja, como podemos ver no exemplo abaixo, mas acessar formas de devoção que as deixem mais próximas de Deus – que é o que há de mais importante para os indivíduos que fazem parte de toda a igreja.

*Quando a jovem escolhe entrar para o Sisterhood, ela escolhe a melhor parte. Ela decide se submeter a tarefas que foram e continuarão sendo requeridas por um só motivo: mudar para a honra e glória do Senhor Jesus.*¹²³

Um dos pontos que mais chamam a atenção entre os não membros do Godllywood são as regras ao se vestir. Novamente estudos sobre as práticas islâmicas nos trazem pistas interessantes no caso da vestimenta pentecostal, nesse caso *iurdiana*. Autores que pesquisaram o uso do véu entre as mulçumanas (Mahmood, 2001; Geertz, 1997; Abu-Lughod, 2002) puderam constatar que mais do que uma demarcação externa de pertencimento a uma religião ou cultura, elas entendem tal prática como sinal de modéstia e devoção, características que consideram fundamentais para um relacionamento íntimo com o divino. Do mesmo modo, as regras de vestimenta do Godllywood são entendidas pelos seus membros como modo de agradar a Deus. Vestir-se do modo considerado elegante e seguindo alguns padrões da moda, mas com “descrição e modéstia” é percebido como um modo de “*externalizar a beleza de seu relacionamento íntimo e interior com Deus*”. Nas palavras da fundadora do grupo quando se tem um relacionamento íntimo com Jesus “*as pessoas querem saber quem você é, porque você é do jeito que é, qual a sua história, o que você tem de tão especial, porque se sentem tão atraídos a você... mal sabem elas que não é você, mas o perfume do seu Amado (Jesus) em você*”.

Como aponta Lila Abu-Lughod (2002), todo antropólogo sabe bem que as pessoas – pelos menos as que não tem a transgressão como objetivo - são guiadas pelos padrões compartilhados socialmente, crenças religiosas e ideias morais ao se vestir e, assim, todos sabem que não se pode ir de shorts para a ópera, ou de biquíni ou sunga para a universidade. No caso estudado, é

¹²³ <http://blogs.universal.org/cristianecardoso/pt/maria-e-o-Sisterhood/#sthash.yldqLbXZ.dpuf>

necessário se vestir como alguém que estabeleceu esse relacionamento com Deus, mas só o ato de se vestir não é suficiente, o exterior e o interior precisam passar por um processo de aprendizado e sincronização. Thalita, uma de minhas interlocutoras, afirmou que “*no passado eu seguia todas as práticas, mas não fazia pra Deus. Quando eu tive um encontro com Ele, eu fortaleci minha fé. Eu entendi de verdade o que é ser uma ‘mulher de Deus’, agir como uma ‘mulher de Deus’*”.

Com o passar dos anos, o *Sisterhood* passou a se chamar *Godllywood* e a ter mais atribuições, e também subgrupos, sob o seu guarda-chuva. Assim, a partir dos seis anos de idade, existiam grupos para todas as faixas etárias de meninas e mulheres, que eram divididas não apenas segundo a sua idade, como também entre suas expectativas na sua carreira religiosa. Ou seja, aquelas que eram ou tinham como intenção, seguir a vida clerical - ou, na expressão usada por eles *colocar a vida no altar*, que na Igreja Universal significa ser esposa de pastor – eram divididas das que não tinham essa ambição. Além disso, participar do *Godllywood* passou a ser uma exigência enquanto etapa para sua formação para chegar a esse cargo. Em uma de suas últimas formações, o *Godllywood* era dividido da seguinte forma: *Godllywood Girls* para as mais jovens, subdivido entre lindas (meninas entre 6 e 10 anos) e queridas (meninas entre 11 e 14 anos); *Godllywood*, dividido entre dóceis (meninas entre 15 e 19 anos) e graciosas (jovens entre 20 e 25 anos); *Mulher V*, para mulheres a partir de 26 anos, subdividido entre Rutes (mulheres solteiras), Esters (mulheres casadas), Déboras (esposas de pastor) e Rebecas (noivas de pastor). Os nomes dos subgrupos do *Mulher V* fazem referências a personagens femininos bíblicos considerados exemplares, e o próprio nome “*Mulher V*” faz referência a uma passagem da Bíblia onde se descreve as qualidades e responsabilidades de uma mulher virtuosa – também é título de um dos livros da Cristiane Cardoso.

A “mulher virtuosa” é apresentada pela fundadora do *Godllywood* como uma mulher “independente emocionalmente” e “empoderada”, no que diz respeito às decisões de sua vida. Esse

empoderamento envolvia o incentivo à saída da mulher do âmbito privado e familiar e o incentivo para que ela se inserisse no espaço público, especialmente no mundo do trabalho, e estímulo à autonomia financeira. Todavia, é importante deixar claro que, nesse contexto, esse termo possui uma conotação distinta daquela que tornou-se amplamente usada primeiro por feministas, e em seguida pela sociedade mais ampla. A IURD e o Godllywood tentam se afastar desse contexto afirmando que “*a mulher só poderá ser empoderada quando receber o Espírito Santo*”¹²⁴. Ser guiada pelo *Espírito Santo* aqui é o maior sinal de estar conduzindo sua vida através dos propósitos divinos enquanto simultaneamente procura seu espaço em outros âmbitos. Nas palavras de uma participante dos encontros do Godllywood autoajuda: “*entendi que se eu mantiver o Espírito Santo dentro de mim, Ele me dará capacidade para garantir meu espaço na sociedade e no meu casamento*”.

Além disso, na concepção das participantes do Godllywood, liberdade, empoderamento, e independência, acontecem quando elas se submetem a Deus. A submissão a Deus se reflete também na submissão da mulher as decisões do marido, que por sua vez tem a obrigação de cuidar e ouvir a sua esposa antes de tomar qualquer decisão em sua vida. É importante colocar que essa submissão é pensada como uma divisão de responsabilidade, e é destacado por elas, a todo momento, como um ensinamento do grupo, que as mulheres não são inferiores ou menos aptas que os homens. Nestes termos, o que é entendido como mais importante é que a submissão feminina é pensada como maior facilidade para se aproximar e servir a Deus - o que a levaria ao que é procurado com maior intensidade pelo grupo, sua salvação. (Souza, 2013).

¹²⁴ <https://www.universal.org/noticias/post/de-onde-vem-o-seu-empoderamento/>

De modo mais específico, nos blogs do Godllywood e de Cristiane Cardoso, é possível encontrar diferentes ensinamentos relacionados a distintos âmbitos da vida. “Como se vestir para uma entrevista de emprego?”, foi tema de um post sobre moda. Uma seção intitulada: “reflexão do dia”, observava: “quando você se posiciona, você se valoriza” – e falava da necessidade de se posicionar com o marido, com os filhos, no trabalho. Outra seção inclui respostas às questões colocadas pelas leitoras, onde é muito comum o pedido de ajuda de mulheres que se sentem sobrecarregadas com as diferentes funções que acumulam em suas vidas. Às respostas a tais questões inclui o desenvolvimento de um relacionamento próximo a Deus, separar algum momento do dia apenas para cuidar de si mesma, e dicas de como incentivar o marido a assumir tarefas domésticas e o cuidado dos filhos. Ou seja, esses ensinamentos não são restritos a questões espirituais, eles perpassam o relacionamento dessas mulheres com sua família, amigos, colegas de trabalho e faculdade, empregadores, e toda e qualquer relação que ela possa estabelecer em espaços públicos.

As atividades do Godllywood incluíam tarefas que eram chamadas de “desafios” e “tarefa como oferta”. Através dessas atividades, era entendido que as participantes praticavam o comportamento esperado para elas, não como exigência da comunidade, mas enquanto oferta para Deus. Essas tarefas incluíam penteados para o cabelo, vestir saias ou vestidos para ir à Igreja, fazer um jantar para sua família, realizar tarefas de casa sem o requisito da sua mãe, ajudar alguém na igreja, ler trechos específicos da bíblia, como também ler livros sobre o comportamento jovem feminino.

Jacqueline Moraes Teixeira (2014) estudou a dimensão pedagógica dos desafios do Godllywood. Para essa autora, no Godllywood o corpo aparece enquanto um instrumento a ser educado através de suas normas e ensinamentos. Segundo Teixeira (2014) isso teria como objetivo

guiar a participante do grupo e sua família à prosperidade. Essa pedagogia se daria por meio dos desafios, pois eles seriam modeladores e motivadores de práticas exemplares.

No entanto, é importante destacar que o que as participantes do *Godllywood* com que eu conversei mais afirmavam sobre o seu pertencimento ao grupo era o acolhimento. Como me disse uma interlocutora, Marina 16 anos, “*elas me aceitam como eu sou*”. Ao agrupar jovens e mulheres em categorias de idade e interesses, o *Godllywood* possibilitou, principalmente para as mais jovens, a formação de laços de amizade entre elas. Esses laços, juntamente com as atividades e ensinamentos bíblicos que aconteciam dentro do grupo, o tornaram central na participação na igreja de muitas mulheres. Fernanda, 25 anos, me afirmou que “*o que mais me mantém na igreja é o Godllywood*”.

No começo de 2019, o *Godllywood* declarou que viraria um *movimento*. Na prática, isso significou que os grupos individuais e pessoais deixaram de existir, e que aconselhamentos e tarefas, similares aos que eram dados de modo pessoal, passaram a ser publicados na internet para quem quisesse, e tivesse a disciplina, de os seguir. A interpretação de muitas das minhas informantes sobre essa decisão foi “*vocês viram que o Godllywood acabou?*”, “*Já tava na hora mesmo*”, “*tava ficando repetitivo*”. O *Godllywood* era destinado apenas para mulheres batizadas na IURD e que já estivessem envolvidas em algum outro grupo ou atividade da Igreja. Ele incluía um processo seletivo rigoroso, reuniões fechadas, execução de tarefas “para o crescimento espiritual”, e um acompanhamento por uma líder chamada de “*Big Sister*”¹²⁵. Ao se tornar um “movimento”, e ser chamado de *Godllywood* autoajuda passou a ser aberto para quem quisesse participar. A mulher acompanha as tarefas semanais através dos blogs¹²⁶ e redes sociais, compartilha como foi realizá-

¹²⁵ Segundo as explicações encontradas no site <http://www.Godllywood.com/br/> uma “Big Sister” tem que acompanhar de perto as participantes do grupo com quem se responsabiliza e por isso não pode se comprometer com um número maior do que 20 mulheres. Assim o crescimento do grupo fica restrito a disponibilidade de mulheres que possam atuar como “Big Sister”.

¹²⁶ <http://blogs.universal.org/cristianecardoso/>, <http://www.Godllywood.com/br/>

las através de fotos com *hashtags*, e é convidada a escutar uma palestra trimestral, proferida pela própria Cristiane Cardoso no Templo de Salomão – que também é transmitida por teleconferência para todo o país.

Se esse é um breve resumo da história do *Godllywood* do começo ao fim, ele não deixa claro a importância de projetos que surgiram dentro dele e que sobreviveram a essas mudanças, especificamente o projeto Raabe. O projeto Raabe foi criado para mulheres que teriam sofrido algum tipo de violência, mesmo que não tivesse sido recente, e que procuravam ajuda para superar seus traumas. O nome vem da personagem bíblica Raabe, prostituta que teria arriscado a sua própria vida para ajudar os israelitas na recaptura de Jericó. Segundo a história bíblica, sua ajuda ela teve sua vida e a de sua família preservada. Ela “aceitou” o Deus israelense, e casou-se com um hebreu. Entre os seus filhos esteve Boaz, que seria bisavô do rei David, o que significa que a linhagem que gera o *messias*, vem da própria Raabe¹²⁷. A metáfora atribuída ao título do grupo é bastante clara: não importa o passado da mulher, se ela “aceitar a Deus” coisas boas acontecerão com ela. As mulheres que fazem parte do Raabe parecem concordar com Saba Mahmood (2004), sobre a importância de “mulheres encontrando mulheres” para falar sobre Deus. Nesse sentido, em audiência pública sobre a violência doméstica na Assembleia Legislativa de Goiás, Cíntia Ribeiro Nascimento, representando o projeto Raabe no estado, afirmou “*Nós somos mulheres que ajudamos outras mulheres. Damos apoio social, apoio psicológico. Temos advogadas que cuidam da parte jurídica*”.

Uma das ações do Raabe é o chamado “*Curso Autoajuda*”, que acontece em oito reuniões. Dependendo do templo essas reuniões podem ocorrer duas vezes por semana, totalizando um mês, ou uma vez por semana, totalizando dois meses. Para participar do curso não é necessário ser

¹²⁷ Livro de Josué

frequentedora da Igreja Universal. No ato da inscrição é necessário preencher um questionário que contém perguntas básicas como nome, idade e telefone, mas também a igreja¹²⁸ que frequenta, se já sofreu algum tipo de abuso e qual, entre outras. As participantes também recebiam um cartão no qual podiam carimbar suas presenças a cada encontro e, assim, caso faltassem algum dia poderiam assistir a aula equivalente da próxima turma.

Isso acontece por que cada aula possui tema e material específico. Esse material consiste em aproximadamente duas páginas por reunião na qual um tema é explicado trazendo passagens bíblicas e referências, e um vídeo no qual Cristiane Cardoso discute o mesmo tema. Após o momento inicial de boas-vindas, a primeira parte da aula era assistir o vídeo, em seguida a esposa responsável pela aula lia o material, dava suas explicações sobre ele, e abria a oportunidade de discussão para as participantes. O material utilizado, na maioria das vezes, seguia a ideia de “por diversos motivos você não pôde aprender, mas estamos trazendo agora os melhores modelos pra você”. Já as aulas em si mesmo podiam se tornar mais pessoais, dependendo das experiências as quais as esposas responsáveis tivessem passado elas mesmas, e da interação do público.

Os temas das aulas possuem títulos mais gerais como “*Alinhando Suas Referências*” e “*Cavando Interiormente*”. Mas, a partir deles, questionamentos sobre o relacionamento que essas mulheres tiveram com suas mães e pais, sobre se passaram por situações de abuso sexual, físico ou psicológico, e sobre suas expectativas em relação aos seus relacionamentos amorosos e familiares eram discutidos. Nessas reuniões eu escutei esposas de pastor e participantes trazendo histórias pessoais, falando sobre como superaram uma infância pobre, abusos que sofreram na adolescência, de seus problemas com sobrepeso e saúde, sobre trair e ser traída, sobre se sentirem feias, sobre suas

¹²⁸ Igreja aparece no questionário de inscrição tanto no sentido de diferentes templos da Igreja Universal, como também no sentido de diferentes instituições religiosas.

dificuldades em seus trabalhos, os problemas com filhos e filhas jovens. Naquele espaço aquelas mulheres se sentiam confortáveis para trazer para discussão o que elas achavam que estava errado consigo mesma, com o que tinha acontecido no seu passado, com o desenvolvimento dos seus relacionamentos presentes e com as expectativas que a sociedade tem sobre elas.

Em 2018 eu abordei D. Wanda, uma das esposas da Catedral da Fé em Recife, e perguntei por que não tinha visto mais passeatas e se elas ainda distribuíam folhetos sobre a lei Maria da Penha. Ela me disse que diante do direcionamento do espírito santo a liderança central do grupo tinha dito que elas deveriam focar no lado espiritual *“é por isso que a gente tá aqui, pra cuidar do espiritual dessas pessoas”*. Mas ao continuarmos a conversa ela me disse em tom reflexivo *“não era um trabalho fácil, eu recebi ameaças de maridos que vinham me perguntar se eu era a pessoa que tinha colocado aquelas ideia na cabeça da mulher dele”*. Ela também pontuou *“muitas vezes essas mulheres não tinham lugar nenhum para ir, você sabe como é triste a situação dos abrigos da cidade? O que é que eu podia fazer?”*

É importante constatar que os ensinamentos do Godllywood, e dos grupos que ele gerou, como o Raabe e o autoajuda, exigem a execução de práticas, leituras e participação de reuniões, através das quais uma moral é articulada no corpo, ao mesmo tempo em que é também criada através dele, em um processo de constituição do self. Assim, por meio desse corpo, a moral e os ensinamentos aprendidos são levadas ao espaço público – ao seu trabalho, à universidade, ao buscar os filhos na escola. A complexidade da integração entre normas, práticas, negociações e escolhas no processo de constituição moral, e como tudo isso se insere e passa pelo corpo, é um dos pontos que queremos observar no Godllywood, e nas mulheres que seguem seus ensinamentos. Pesquisadores como Didier Fassin, (2015); Michael Lambek (2015), Web Keane (2015) e Simon Coleman (2015) têm nos mostrado como os movimentos de adequação às normas e negociação

delas, incorporação (*embodiment*) da moralidade, produção do self e performance de suas identidades são movimentos que acontecem simultaneamente no indivíduo, e que merecem uma atenção mais profunda para entender como as pessoas tem carregado suas crenças até o espaço público.

Paulo Pinto (2010), em seu trabalho com mulçumanos sufi na Síria, investigou como se dá a assimilação da norma pelos membros do grupo. Segundo Pinto (2010), as capacidades emocionais, morais e físicas são emolduradas e informadas por mecanismos disciplinares inscritos no ensinamento, no ritual, em exercícios místicos e provações corporais. Mas isso não significa que o self é uma esfera limitada e homogênea, e sim, na verdade, um complexo lugar de desejos em conflito, e modalidades subjetivas múltiplas, no qual a experiência de totalidade é ilusória e contextualmente específica (Pinto, 2010).

Entendo aqui que esse self complexo realiza distintas performances em diferentes espaços, incluindo no que tange suas performances de feminilidade. Concordo as ideias de Carrie Paetcher (2003) que pensa feminilidades como comunidade de prática. Ou seja, diferentes pessoas podem ter diferentes performances de feminilidade, e as mesmas pessoas também podem ter performances distintas em espaços distintos – pois em cada espaço ou grupo elas podem receber informações diferentes sobre o que é ser mulher. Contudo, é necessário lembrar que, sempre existe um conjunto mínimo de práticas que o indivíduo tem que seguir para que ele seja entendido como parte de um grupo (Paetcher, 2003).

Como discuti com Campos em “*Godllywood de Cristiane Cardoso: uma etnografia do transreligioso.*” (2017), podemos classificar muitas das práticas desse grupo como *transreligiosas*. Muitas das práticas realizadas pelas participantes através dos desafios são práticas do cotidiano, que podem ser consideradas comezinhas. Aprender a fazer um penteado no cabelo, a arrumar a casa, ou

escrever um página com suas reflexões, após ler um trecho específico da bíblia, fazem parte de um mesmo conjunto de tarefas que devem ser executados para acessar o transcendental. Elas são práticas que ocupam uma região de fronteira e por isso nos ajudam a entender como o corpo informado eticamente circula por diferentes espaços.

Nesse sentido, uma publicação¹²⁹ mais recente no *instagram* do Godllywood me chamou a atenção. Tratava-se de uma série de ensinamentos sobre como executar atividades domésticas, explicando a frequência com que roupas de cama e banho deveriam ser trocados, dando dicas para otimizar o tempo preparando almoço e jantar, entre outros. Nos comentários, mulheres que participaram do Godllywood falavam sobre como tinha aprendido tudo isso muito bem na época que haviam os grupos fechados, e como sentiam falta. Outros comentários vinham de mulheres jovens dizendo que gostariam de receber mais dicas nesse sentido, pois nunca tinham aprendido como administrar atividades domésticas, e também pediam ajuda daquelas que tinham aprendido para que repassassem seus ensinamentos. O interessante desse diálogo é apontar para o fato de que, por mais que minhas interlocutoras em 2019 tenham afirmado que o conteúdo do grupo já estava se tornando repetitivo para elas, a existência do Godllywood com seus grupos fechados forneciam o espaço onde práticas entendidas enquanto cotidianas assumiam a importância da conexão com o divino, através do suporte de mulheres que já tinham passado por situações semelhantes.

Outro importante legado do *Godllywood* foi a criação do seu contra ponto, o *IntelliMen*. O nome desse grupo vem da junção de duas palavras em inglês “*intelligent*” e “*men*”, significando homens inteligentes. Sobre a nomeação do grupo seu website oficial afirma “*Escolhemos esse nome porque além de soar como um super-herói, que todo homem secretamente aspira ser desde criança,*

¹²⁹https://www.instagram.com/p/CQ6u5FnsglN/?utm_source=ig_web_copy_link

*ele engloba tudo o que o projeto aspira: formar homens inteligentes e melhores em tudo*¹³⁰. O *IntelliMen* já nasceu enquanto um “movimento”, e portanto já inicialmente foi criado através da interação virtual, sem os pequenos grupos de apoio pessoalmente. Para participar do *IntelliMen* é necessário se inscrever em seu site, e seguir os desafios apresentados lá. Também se aconselha que você tenha um “parceiro”, um amigo a quem você vai mostrar que cumpriu os desafios, e conversar sobre as mudanças e necessidades as quais você vai passar através deles. Também é esperado que você faça o mesmo pelo seu parceiro, do mesmo modo como no caso do *Godllywood* existe a amiga como irmã. Também se espera que ele tenha um caderno, ou mantenha em seu computador ou celular, para escrever notas sobre cada desafio. Assim como no caso do *Godllywood*, reuniões trimestrais são lideradas por Renato Cardoso, no Templo de Salomão, e transmitidas por teleconferência para outros grandes templos. No quinto desafio do *IntelliMen*, os participantes devem assistir a uma série de vídeos do Renato Cardoso no Youtube sobre o que é ser homem de verdade, e refletir sobre o assunto escrevendo no seu caderno, conversando com o seu companheiro, e comentando nas redes sociais do grupo. Cardoso apresenta sete características que todo “homem de verdade” teria¹³¹:

1. *Ser homem é ter a capacidade de prover para si mesmo e para sua família*
2. *Homem de verdade diz a verdade. Aqueles que são apenas machos tentam impressionar com mentiras ou tentam esconder seus erros por medo.*
3. *Homem de verdade é homem de uma só mulher: ele não flerta, não fica, não filma mulheres que vê na rua.*
4. *Um homem de verdade consegue tomar decisões*
5. *Homens de verdade não agem como criança, eles amadurecem*
6. *Um homem de verdade quando é casado não age como se estivesse solteiro: ele não é mais filhinho de mamãe e papai, não sai no fim de semana com os amigos, seu casamento vem em primeiro lugar*

¹³⁰ <https://sites.universal.org/IntelliMen/manifesto>

¹³¹ <https://www.youtube.com/watch?v=bZ7sWl0f14o&list=PLA3C64F182A611827&index=1>

7. *A última e mais importante característica é que ele sabe que não é Deus. Ele reconhece que por mais talentoso, forte e inteligente que ele seja, ele não pode fazer tudo sozinho e precisa de Deus.*¹³²

Na visão institucional da Igreja Universal essas são as principais características de um homem de verdade. O *IntelliMen* e os seus desafios aparecem enquanto exercícios éticos que o levam a se constituir dentro dessa exemplaridade, mesmo que esse self esteja sempre em formação. Em ambos os casos, o do *IntelliMen* e o do *Godllywood* o corpo aparece como lugar privilegiado no qual disciplina e ética vão sendo forjados através desses exercícios.

Sujeito Político

O Raabe mudou. O *Godllywood* “*acabou*”. Se antes o blog da Cristiane Cardoso tinha uma seção dedicada a estudantes universitárias, agora Edir Macedo causa polêmica ao afirmar em público que não permitiu que suas filhas fossem para a Universidade para que elas não quisessem ser “*o cabeça da casa*” ao casarem, que elas tinham que entender “*sua submissão*” aos seus maridos. Se antes o próprio *Godllywood* promovia protestos, agora Renato Cardoso afirma que qualquer tipo de participação pública nesse sentido é contrária a Deus.

Meio ambiente, “black lives matter”, direitos trabalhistas, violência doméstica, adoção de animais... A lista continua, e é bem longa. Muitos são os movimentos que tem incitado e unido pessoas até de países e culturas diferentes, mas que têm um objetivo, ideal ou opinião em comum, para lutarem pelo o que acreditam. Essas causas normalmente são apresentadas como um “bem maior”, sempre com essa capa de solução para os problemas enfrentados por alguns

¹³² Cada uma dessas frases foi falada por Renato Cardoso no vídeo e escolhidas com base nas que representavam mais resumidamente o ponto discutido

*grupos de pessoas ou pela sociedade em geral. Mas, apesar da grande maioria desses movimentos ter uma proposta atrativa e aparentemente bastante justa, na prática, estão longe de serem dignos do envolvimento de pessoas que se dizem cristãs.*¹³³

Discutimos acima como uma tradição de estudos da ética, influenciados por ideias foucaultianas, além de outras, são importantes na discussão que tenho empreendido aqui. Um das características do trabalho de Foucault (1997) é a análise dos modos concretos através dos quais o poder penetra os corpos e formas de vida dos sujeitos. Dois de seus principais objetos de estudo são as técnicas políticas e as tecnologias do self. As técnicas políticas se debruçam sobre a ciência e a política através das quais o Estado assume e integra o cuidado da vida natural dos indivíduos em seu centro. Já através das tecnologias do self é possível investigar os processos de subjetivação através dos quais o indivíduo é levado a se vincular a sua própria identidade e consciência e, ao mesmo tempo, a um poder externo. Para Foucault (1997), o Estado ocidental moderno teria integrado técnicas de subjetivação com procedimento de totalização objetiva em um nível sem precedentes, gerando um “duplo vínculo político”, constituído pela individualização e simultânea totalização das estruturas do poder moderno (Agamben, 2017). Agamben (2017) tenta repensar essas ideias para chegar a conclusões sobre o sujeito na política na contemporaneidade. Ele entende que o “homem sagrado” (*homo sacer*) seria o primeiro paradigma do meio político ocidental. Esse conceito vem da Roma antiga, e expressa uma figura que, enquanto sagrada, possui uma posição na qual não pode ser sacrificada, mas o seu homicídio não leva aquele que o praticou a ser punido. Nesse sentido, Agamben (2017) afirma a necessidade de repensar a ideia de Foucault de que o que

¹³³ <https://www.universal.org/renato-cardoso/post/cristao-e-movimentos-ativistas-como-deve-se-posicionar/>

caracterizaria a política moderna seria a inclusão da *zoe* na *polis*. Para ele seria na verdade o processo através do qual a exceção se torna a regra, e a esfera da vida nua passa a coincidir com a esfera política. Desse modo inclusão e exclusão, dentro e fora, *bios* e *zoe*, direito e fato entram em uma zona de indistinção irreduzível.

Com a queda do antigo regime, o sujeito é transformado em cidadão, e o próprio ato do nascimento o garante o direito a soberania sobre si mesmo. Aqui é inaugurada a percepção da coincidência entre o direito ao nascimento e o direito a soberania. Para esse autor só é possível entender os Estados dos séculos 19 e 20 se compreendermos que o que está em sua base não é o sujeito político consciente e livre, mas a vida nua. Cidadania aqui não implica apenas a genérica subjetivação a autoridade, ou a um sistema de leis, mas nomeia o novo status da vida como origem e manutenção da soberania. Ou seja, para Agamben (2017) a vida nua constitui o novo sujeito político. Além do entrelaçamento entre o direito ao nascimento, e o direito a soberania, esse autor também aponta, para provar seu argumento, como a terminologia da esfera político-jurídico na contemporaneidade apresenta um novo foco no corpo (Agamben, 2017).

Junto com a emergência de uma biopolítica, nós podemos observar uma gradual expansão para além dos limites da decisão sobre a vida nua no estado de exceção, no qual a soberania consiste. Isso por que, Agamben (2017) nos lembra, sobre a teoria de Carl Schmitt que, o soberano não decide o lícito e o ilícito, mas a inclusão originária da esfera da vida na esfera da lei, ou nas palavras de Schmitt “a estrutura normal das relações da vida” que a lei precisa. Assim, se existe uma linha que aponta quando a decisão sobre a vida se torna a decisão sobre a morte, atualmente, ela não é uma borda dividindo duas zonas claramente distintas (Agamben, 2017).

Através desses filósofos, o principal ponto que estou tentando deixar claro aqui, para que possamos analisar os dados colhidos, é a imbricação entre os corpos e a política. As mudanças na

percepção do que é importante na constituição ética de seus membros está profundamente imbricada nas percepções e articulações políticas da IURD. Não estou dizendo que algo tão profundo como o processo de subjetivação ética é completamente alterado a depender de a quem o apoio político institucional da Igreja Universal é oferecido. Mas sim que o entendimento do mundo e a compreensão do sujeito que o habita coincidem.

Como vimos no capítulo 2, a participação política institucional da IURD se caracteriza por orbitar os centros de poder o influenciando, mas também sendo influenciado por suas mudanças. Nesse sentido, não é uma surpresa que possamos ver que percepções éticas passam a ser construídas e alteradas na prática, mesmo nos níveis hierárquicos mais altos da igreja. A IURD sempre apresentou para seus fiéis uma postura política mais maleável e distante de rótulos específicos, mas junto com o apoio a Bolsonaro, e o que tem sido chamado de onda conservadora no Brasil, e no mundo, a igreja também passou a usar o adjetivo conservador para definir a postura política que o seu fiel deveria assumir, e a ensinar a eles o que isso significava através dos seus meios de comunicação.

No vídeo citado acima, Cardoso explica aos fiéis que movimentos sociais viriam da esquerda. A esquerda, segundo ele, focaria em “opor grupos” e entenderia a necessidade de articulação social para alcançar seus objetivos. Por outro lado, a direita focaria na ideia de que o indivíduo tem a capacidade de resolver seus problemas, e estaria ocupada “cuidando da própria vida” para “se envolver com esse tipo de coisa”. Nessa lógica a ideia de responsabilidade individual também penetra o campo da política. Se a conversão é individual, sua “salvação” na Terra, a possibilidade de melhoria das condições de vida também o é. O bispo Cardoso afirma que “*não existe cristão de esquerda*”, pois, segundo ele, se alguém se entende enquanto tal ou não entenderia o que é ser cristão ou não entenderia o que é ser de esquerda. Isso porque, argumenta Cardoso, um

dos principais objetivos “da esquerda”, “desde Marx” é “impedir a liberdade religiosa”. Segundo ele, países que tiveram influência de governos de esquerda “como a Inglaterra” – país onde Cardoso atuou por muitos anos – apresentariam empecilhos para atuação da igreja.

Nas palavras de Cardoso é possível ver um fenômeno que se tornou comum, juntamente com o que discutimos no capítulo 2 como onda conservadora, a polarização entre esquerda e direita, e o entendimento desses enquanto comunistas ou socialistas e conservadores, respectivamente. Como é possível ver também em matérias do site da igreja como em “*Socialistas derrubam lei que proibiria propaganda com ideologia de gênero para crianças*¹³⁴” ou em “*Esquerda pede ao STF a paralisação do Presidente*”. Meu objetivo em apresentar e discutir esses dados nesse capítulo não está em fazer uma avaliação das ideias políticas da IURD e de Renato Cardoso, ou em demonstrar seu alinhamento político com o atual grupo político no poder. O que estou querendo demonstrar é que o modo como Cardoso, e os meios oficiais da IURD, se expressam sobre esses temas fazem parte de seus ensinamentos para os fiéis sobre quem eles são enquanto esperam por Deus. Além disso, esses dados também sugerem uma mudança no que tange a pedagogia do projeto do sujeito *iurdiano* no nível político.

Além disso, a comunicação com os fiéis, através de suas mídias, também passou a apresentar essas ideias, e a defender pessoas que causaram polêmicas, por posições e atitudes que questionavam instituições democráticas ou a ciência. Quando Donald Trump enquanto presidente dos Estados Unidos questionou os resultados das eleições e incentivou seus apoiadores a invadir o Capitólio, ele foi em seguida banido da rede social Twitter. A empresa alegou que ele teria violado as regras da plataforma e que estava sendo banido pelo risco de “mais incitamento de violência”. A IURD saiu

¹³⁴ <https://www.universal.org/noticias/post/socialistas-derrubam-lei-que-proibiria-propaganda-com-ideologia-de-genero-para-criancas>

em defesa do então presidente em seu site oficial, afirmando que Facebook e Twitter estava cometendo atos de censura e criticando a jornalista Miriam Leitão por ter apoiado a decisão em suas redes sociais¹³⁵. Trump não foi o único a receber a simpatia do site oficial da IURD após ser banido de redes sociais. O ator Kevin Sorbo teve suas contas do Twitter e do Facebook canceladas, segundo ele por que tentava mostrar “o outro lado” de questões como a pandemia da COVID-19 e da “fraude eleitoral” americana. Sobre o assunto o site da IURD publicou “*Ator Cristão é Censurado pelo Facebook*”¹³⁶. Não são apenas esses os casos nos quais a igreja saiu em defesa de figuras entendida pela entidade enquanto cristãs. Sobre o assunto Renato Cardoso afirmou:

“Se você não abrir os olhos, cristão, isso vai chegar até você. Este é o projeto que está acontecendo no mundo, hoje, especialmente da esquerda, para proibir a Palavra de Deus em qualquer esfera pública. Então, fique atento. Porque se você não agir no seu direito de cidadão, você acabará perdendo o direito à sua fé”

(<https://www.universal.org/noticias/post/justica-ordenou-que-youtuber-excluisse-video-sobre-casamento-hetero/>)

Estas discussões encontradas em canais de comunicação da Igreja Universal não ocorrem isoladamente. Elas fazem parte de um contexto de ascensão do que tem sido chamada a nova direita no Brasil, e ainda mais importante, de uma amplo processo de “constituição do crente cidadão”. Até aqui, articulei esse tópico na discussão sobre a participação da IURD na política institucional e sobre a centralidade do uso do termo ideologia de gênero. Porém, parece ser necessário alguns outros apontamentos, para que possamos chegar a conclusões sobre como esse contexto também está presente nos processos de subjetivação dos meus interlocutores.

¹³⁵ <https://www.universal.org/noticias/post/para-refletir-sobre-o-banimento-de-donald-trump-das-redes-sociais/>

¹³⁶ <https://www.universal.org/noticias/post/ator-cristao-e-censurado-pelo-facebook/>

Campos, Gusmão e Maurício Jr. (2016) e Mauricio Jr. (2019) consideraram embates que ocorreram na esfera pública brasileira em relação a direitos sexuais e reprodutivos criaram uma oposição entre evangélicos e movimentos sociais, para pensar o posicionamento de membros comuns das igrejas. Maurício Jr. (2019) destaca como líderes evangélicos atribuem a esses membros comuns a incumbência moral de se posicionarem sobre essas questões em diferentes contextos da sua vida. Ele acredita que é no cenário de controvérsias que constituiu a esfera pública brasileira dos últimos anos que o crente cidadão foi formado. Concordo com ele que essa esfera e controvérsias é essencial nesse contexto. Também acrescentaria aqui o que Gherman e Klein, 2019 dizem sobre as condições criadas a partir dos protestos de 2013, já discutidos acima. Todas essas situações criaram no contexto nacional uma sensação de que algo estava iminente, e de que haviam ameaças internas, que assumiam contornos diferentes a depender dos posicionamentos dos sujeitos, as quais era necessário estar atento.

Todos esses aspectos são importantes aqui. Esse sentimento de iminência e de ameaça são pensados pela antropóloga Maria José de Abreu (2020). Para essa autora, ele leva os sujeitos a estarem posicionados à ação. Além disso, também remetem à análise dessa autora sobre o sujeito carismático e seu posicionamento no “ar”. As mudanças estruturais da Igreja Universal, na forma como seu jornal e suas mídias apresentam notícias, e como se posicionam na política institucional, não estão ancorados dentro de uma posição política como estamos específica. Eles estão ancorados no Espírito Santo (Abreu, 2020).

Isso quer dizer que, se para muitos grupos é importante possuir uma coerência política e um *telos* - ou seja, um fim que se quer alcançar, de modo linear -, entre carismáticos e pentecostais, a flexibilidade é valorizada. Isso porque ela significa a maleabilidade de ser moldado pelo Espírito Santo e se adaptar às suas demandas. No momento em que entendemos isso, ao invés de tentar

descobrir o que estaria por trás do Espírito Santo, uma análise do processo de constituição do sujeito na IURD parece fazer mais sentido. Ou, nos termos tão populares atualmente, se levarmos a ideia do nativo a sério, é possível entender que as mudanças que testemunhei politicamente na Igreja Universal durante minha pesquisa, são interpretadas por eles como parte de um projeto transcendente. Projeto que pode novamente ser modificado se as lideranças e os membros forem competentes em deixam se guiar pelo Espírito Santo. Assim, não seria problemático, com o modo como eles entendem a si mesmos, se num futuro próximo passem a se posicionar em outro ponto do espectro político. Porque ser moldável é mais importante do que ser coerente. (Abreu, 2020)

Fé Inteligente

Quando acima apresentei o projeto *IntelliMen*, pudemos ver que diferentes características eram entendidas como constituindo um homem de verdade, e a principal dela seria a inteligência. “Amor inteligente” é o modo de lidar com o relacionamento amoroso ensinado na Terapia do Amor e na Escola do Amor. No Godllywood se afirma que Deus “*quer que sejamos assim: sábias e inteligentes como Ele é, para que sejamos pessoas discretas e cheias de conhecimento*”. É possível ver que inteligência nesses contextos apresenta o características distintas para homens e mulheres. Isso porque, inteligência é o uso da *fé inteligente*, e essa seria a análise e posicionamento que o fiel deve tomar, em todos os âmbitos da sua vida, com base na interpretação da Bíblia feita nesse contexto. Como vimos acima, essas interpretações são distintas no que tange aos papéis dos homens e das mulheres, logo a evocação da ideia de inteligência vai acontecer em contextos e situações distintos para cada um deles.

“Inteligente” é um dos adjetivos mais usados na Igreja Universal. “*Pense, haja com inteligência*” é repetido por Renato Cardoso, não apenas em suas reuniões para o *IntelliMen*, mas nos seus programas de TV sobre relacionamento, nas reuniões principais da Igreja, em seus vídeos sobre sucesso financeiro. Edir Macedo, muito antes do lançamento do *IntelliMen*, já utilizava a expressão “fé inteligente” e publicou em 2012 um livro intitulado “Fé Racional” (Macedo, 1992). As reuniões das quarta-feira, que já discuti que estão entre as mais importantes, nos últimos anos passaram a ser chamadas de “Escola da Fé Inteligente. Na divulgação da agenda da IURD é possível ler:

*“A Escola da Fé Inteligente é a reunião dedicada a todos aqueles que buscam a Salvação Eterna. Ser cristão vai além de ler a Bíblia. É necessário entender os ensinamentos da Palavra de Deus e aplicá-los no dia a dia. Somente dessa maneira a vida será totalmente transformada, tanto neste mundo quanto na Eternidade.”*¹³⁷

A principal característica da fé inteligente preconizada pela Igreja Universal é que ela não seria baseada em sentimentos ou emoções. A fé deveria se basear na Bíblia e em seus ensinamentos e crenças, que não deveriam ser sentidos. Nos diferentes meios de comunicação da IURD é possível encontrar afirmações sobre como a *fé inteligente* obedece aos comando de Deus sem “sentimentalismo”, e vai atrás do que “foi prometido pela palavra”¹³⁸.

Assim, descobri entre os meus interlocutores como eles sabiam que tinha recebido o espírito santo foi, inicialmente, difícil por um, agora claro, erro metodológico que eu estava cometendo ao perguntar a eles “*Como é que uma pessoa se sente quando recebe o espírito santo?*”. A maioria

¹³⁷ <https://www.universal.org/agenda/post/a-escola-da-fe/>

¹³⁸ <https://www.universalchurchusa.org/pt/bispo-macedo/post/fe-sem-sentimentos>

deles me dizia que não sentia nada, e que não tinha explicação, eles apenas sabiam. Um dia eu assistia um vídeo antigo de uma reunião liderada por Edir Macedo e lá pelas tantas ele pergunta “*Quem está sentindo a presença de Deus aqui?*”. É possível escutar algumas pessoas dizendo “eu”. Então Edir Macedo continua “*Eu não estou sentindo nada. Eu não sinto a presença de Deus. Eu tenho certeza da presença de Deus por que eu creio*”. Ele então explica que decisões deveriam ser tomadas racionalmente, que o ser humano deveria ser capaz de controlar e pensar antes de suas ações.

Isso não quer dizer que se negue a existência da dúvida, mas a forma de lidar com ela é reafirmando a certeza. Para o Bispo Renato Cardoso “*é muito importante fingir que você não está com medo, é muito importante fingir que não é tímido*”. Ele argumenta que treinadores de animais ensinam que é importante não mostrar medo, mesmo que você esteja com medo, para poder lidar com o animal sem ser atacado. Renato afirma que na vida seria similar, para que você não seja refém dos desafios que aparecem na sua trajetória. Se você tem dúvidas, você não deve prestar atenção nessas dúvidas “*se elas [as dúvidas] existem, finja que elas não estão ali. Vá em frente mesmo com elas. Finja que essa tentação não existe, que esse pecado não existe*”.¹³⁹ Certeza aqui não é um sentimento interior contrário a dúvida. Ela é como o fiel decidi agir independente do como sente.

A fé e a certeza precisam de ações para serem mantidas. Em “3 Coisas para Manter a Fé”. Cardoso afirma três atitudes diárias para essa manutenção: Orar ao acordar, meditar na palavra, se afastar do mal e dos maus. Aqui, mais importante do que as ações que ele sugere, que não são diferentes do que poderíamos encontrar em muitas igrejas, o modo como elas são apresentadas é o que é importante. A fé precisa de manutenção. Ela não simplesmente existe, ela é uma opção que

¹³⁹ <https://www.universal.org/renato-cardoso/post/fingimento-do-bem-existe-aprenda-a-usar-e-vencer/>

tem que ser escolhida diariamente através das práticas do fiel. Nesse sentido D. Alynne Lima ensinou no programa “Entre Nós”¹⁴⁰ “*Sentimentos vem e vão, mas a fé permanece. Escolha viver pela fé.*”¹⁴¹

Na Igreja Universal a emotividade é o contrário da inteligência, que é uma característica que deve ser aprendida. Em desafios do *Godllywood* e do *IntelliMen* existem textos e exercícios sobre não ser emotivo e não se deixar levar a fazer algo por vontades. Segundo Renato Cardoso “*Uma das maiores descobertas da fé racional é que você não precisa sentir vontade para fazer o que é certo nem o que é bom para você. Precisa apenas decidir e fazer. Sentir vontade é opcional.*”¹⁴² As ideias de emoção e inteligência da Igreja Universal muitas vezes fogem das expectativas da sociedade, ou expectativas gramaticais, de alguns termos. Amor por exemplo não seria um sentimento “*Amar não é um sentimento, portanto faça algo que mostre seu amor por alguém. Escreva em seu caderno a sua experiência.*”¹⁴³ Em ambas essas passagens eles deixam claro suas ideias sobre a distinção entre o interior e o exterior, sobre sinceridade e ação.

Fé e ação são constantemente justapostos. Renato Cardoso tem diversos vídeos, episódios de *podcast*, e sermões durante reuniões sobre o assunto. Ele afirma, citando Tiago 2, que a fé sem obras é imperfeita: “*Se você não vê resultados da sua fé, é provavelmente por que essa fé não tem sido acompanhada por obras*”. Na Igreja Universal não existe fé privada, não existe uma distinção de como o indivíduo se sente e como ele expressa, fé é prática. O bispo Renato Cardoso¹⁴⁴ também explica “*Fé não é o que você pensa, fé não é o que você acha, fé não é o que você sente, fé não é*

¹⁴⁰ Programa de TV que reúne esposas de pastores que discutem diversos temas especificamente para o público feminino.

¹⁴¹ <https://www.youtube.com/watch?v=dUUgjEEglzE>

¹⁴² <https://www.universal.org/renato-cardoso/post/desafio-IntelliMen-37/>

¹⁴³ <https://www.universal.org/Godllywood/post/2019-desafio-Godllywood-36/>

¹⁴⁴ Renato Cardoso em “Fé é o que você faz”

conhecimento bíblico, fé não é nem o que você crê. Como assim? Fé não é o que você crê no sentido de que se você crê e não faz nada ela é uma fé morta. Fé é o que você faz.”

Cardoso aqui parece concordar com os autores que pensam a prática ética que discutimos acima. Como discutido por Mahmood (2005), é possível ver no cristianismo e no islamismo os modelos pedagógicos éticos pensados por Aristóteles. Neles atos performativos externos – ou como diz Cardoso “o que você faz” – criam disposições internas correspondentes, assegurando a constituição de um caráter moral. Virtudes morais são adquiridas através de práticas, e não são anteriores a elas. É a repetição de uma prática que a torna uma virtude interna, “um *habitus* corresponde a ação original através da qual ele é formado” (Mahmood, 2005, p. 137)

O fato é que a fé emotiva conduz as pessoas a atitudes infantis e débeis, impedindo que elas pensem ou questionem tais atos. Vão a igreja, cantam e dançam tão somente por serem alimentadas pela emoção da música sacra. Isso acontece por que a música toca na alma. A pessoa se sente bem, chora, ora, e se arrepende. Na verdade pensa que se arrependeu. O que sentiu não passou de um remorso, pois ao sair dali, voltará a fazer tudo de errado novamente. Desta maneira, mais uma vez ela foi enganada pelo coração. (Macedo, 2012, p. 14)

Joel Robbins (2010) acredita que o diálogo entre antropólogos e filósofos paulinos poderia nos levar a um melhor entendimento da mudança enquanto evento. Isso por que, para esse autor, o sujeito pentecostal também passa por dificuldades em dar sentido às particularidades da situação em que se encontra, assim como Paulo, que não tinha uma relação simples com seu passado judeu.

Daswani (2015), concordando com Robbins, e entende que é olhando para essas particularidades, e não apenas o ritual ou a linguagem pentecostal, que poderíamos identificar contingências interpessoais que acompanham a fé religiosa. Interessantemente também Edir Macedo vai olhar para Paulo na construção da sua ideia de fé racional. Ao afirmar em 2 Timóteo 1.12 “*por que sei em que tenho crido*”, Paulo, ou pelo menos a tradução de Paulo utilizada por Macedo, dá ao líder da Universal o verbo saber como base da crença para que assim seja possível passar por “sofrimentos e humilhação” (Macedo, 2012, p. 15) pela sua fé, como ele argumento em seu livro “Fé Racional”. (Macedo, 2012)

Isso quer dizer que aqui é importante entender que é também através desse processo de “sofrimento e humilhação” que o saber passa a existir. Cada fiel tem uma história específica para contar nesses moldes, e é através delas, ou seja, focando na trajetória e não no destino, que podemos entender o processo de constituição da sua fé. As histórias de conversão dos meus interlocutores se dividem em três etapas: humilhação e sofrimento, revolta e uso da fé inteligente. Todos eles passaram por uma situação especialmente atribulada anterior a “*entregar suas vidas nas mãos de Deus*”. Nesse momento o fiel pode nunca ter ido a igreja ou já ser membro da Universal a algum tempo. Essa situação gera o “espírito de revolta”, que na Igreja Universal seria a percepção do fiel de que as coisas do jeito que estão não estão certas e precisam mudar. Ao perceber isso ele poderia utilizar da fé inteligente.

Assim, é importante destacar essa ideia de revolta que durante, o testemunho da conversão, aparece anteriormente ao uso da fé inteligente. Cardoso afirma “*Você pode notar na Bíblia que quando Deus queria fazer uma obra grande ele procurava uma pessoa revoltada*”¹⁴⁵ Para eles o

¹⁴⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=tJgX1cmBPE8>

exemplo dessa revolta estaria em várias figuras bíblicas, desde Abraão, e estaria na base da verdadeira fé. *“Toda vez que eu estou revoltado eu vou buscar em Abraão o exemplo, eu vou buscar em Abraão como ele tomou posse daquilo que ele queria, como ele tomou posse do seu sonho”*¹⁴⁶ (Edir Macedo)

Mas o que essa ideia de revolta quer dizer? É aí que o percurso paulino continua nos ajudando a entender como o nascido de novo se constitui. Em Atos 17 é contada a história de que Paulo estava em Atenas esperando a chegada de outros apóstolos quando viu os gregos cultuando seu gregos e passou a pregar a sua crença em Jesus. Na Igreja Universal se entende que Paulo ficou *revoltado* com o politeísmo dos gregos. Renato Cardoso explica sobre o assunto:

*Se Paulo fosse uma pessoa passiva, se ele fosse uma pessoa tímida, ele ia ficar assim ‘Poxa, coitado desse povo, tudo idólatra... Mas o espírito revoltado de Paulo o incomodou... Uma característica do revoltado é essa, ele não conseguem se conter diante da injustiça, diante do erro, diante do que não está certo a respeito da palavra de Deus...Paulo foi um dos instrumentos mais usados por Deus pra ganhar almas na época bíblica. Por que? por que ele tinha esse espírito revoltado.*¹⁴⁷

O apóstolo Paulo, como discute Maria José de Abreu (2020), estreita a relação entre o poder de Deus e o meio de sua revelação, vivendo e falando de acordo com a ideia de que seu corpo seria ao mesmo tempo o meio e a mensagem. No livro de Atos é possível ver que Paulo transforma seu

¹⁴⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=nG6sXX0cmHM>

¹⁴⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=tJgX1cmBPE8>

corpo e sua vida no instrumento de comunicação, e no que deve ser comunicado, no singular e no universal. A revolta na fala de Cardoso é o espírito que estreita essas dicotomias e leva o fiel a agir. Ela não é distante da ideia de “*fome e sede de justiça*” que tivemos a oportunidade de discutir anteriormente. A revolta é uma condição para o uso da verdadeira fé, a “*fé inteligente*”, a “*fé sobrenatural*”. Quando o sujeito se revolta com uma situação, mas em vez de se guiar pelas emoções ele procura analisar a situação através do que aprendeu na Bíblia e na igreja, ele estaria usando a *fé inteligente*. Por isso que ela é uma etapa do testemunho, por que ela é o momento em que o fiel entende que “*se a promessa de Deus é verdadeira, ela tem que se cumprir em minha vida.*” Ou seja, ao recontar o seu passado o fiel o constrói, entendendo que foi apenas no momento em que ele acreditou de fato, e por isso se “revoltou” e não aceitou o que estava errado, que as coisas realmente mudaram em sua vida.

Foi em uma quinta feira. Eu cheguei em casa, a Ester ‘Edir, amanhã... Hoje, eu preciso de dinheiro pra fazer compras amanhã pro fim de semana. A geladeira não tem nada, tá vazia...’. Que é isso Ester? Eu já te dei todo o dinheiro que eu tinha... Sabe o que aconteceu? Ao invés de eu me ajoelhar e falar ‘ah senhor tenha misericórdia de mim, tenha compaixão’. Eu paguei a Bíblia, peguei a mão da Ester, ‘vamos orar’ ... Mas eu não falei com palavras bonitas não, eu falei com raiva, eu falei irado, eu falei revoltado com aquela situação. Por que? Por que eu estava humilhado e eu pedi resposta... Se isto que está aqui [apontando para Bíblia] é verdadeiro então eu quero resposta amanhã, ... Isso é fé inteligente, por que você cobra de Deus aquilo que ele prometeu¹⁴⁸. (Edir Macedo)

¹⁴⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=BA6Ry4efOgk>

Quem é Universal

A Igreja Universal enquanto instituição religiosa oferece uma série de práticas e comunicações que possibilitam o exercício da subjetivação ética de indivíduos que aderem à sua formação estética de diferentes formas. É claro que, principalmente no caso das comunicações oficiais que vem da mais alta cúpula, podemos encontrar distinções entre o que é dito e como os fiéis usam esses aprendizados. Eliza, uma interlocutora que era também obreira, usava com frequência o termo “revolta” sempre que se deparava com uma situação de discriminação de gênero que a incomodava – como a cobrança de tarefas domésticas a crianças do sexo feminino, sem que o mesmo acontecesse com crianças do sexo masculino, ou sobre a ideia de que bebês tem que estar sempre sobre os cuidados das mães e não podem ser deixados apenas sob responsabilidade dos pais. Ou seja, Eliza se dizia “revoltada” contra coisas que na verdade eram apontadas, e até mesmo estimuladas, enquanto corretas pela igreja oficialmente. Mas ela não entendia a sua percepção como a colocando em posição contrária à instituição em que ela acreditava. Ao contrário, pois foi essa mesma instituição que a ensinou a importância da “revolta”. Revolta aqui é uma *affordance* que, como vimos, pode ser utilizada diferentemente através de sua transdução.

Para compreender isso, é importante ter passado por toda a discussão que nos levou a chegar aqui e entender que existem diversas formas de – como demonstrado por Saba Mahmood (2005) - lidar, viver, procurar, incorporar e consumir as normas. Os exemplos que eu trouxe nesse capítulo tentam explorar as normas e as ferramentas fornecidas pela Igreja Universal. Mas a partir da compreensão *foucaultiana* de que estrutura e agência são anteriores ao indivíduo e fazem parte da estrutura de poder que o forma, é possível compreender que o sujeito universal está constantemente

se autoconstituindo. A *revolta* acaba aparecendo como uma *affordance* para lidar com estruturas de opressão que a igreja aconselha que não devem ser endereçadas através de movimentos sociais.

Além disso, como pudemos ver, é o exercício ativo de prática, e de escolha do fiel, que possibilita que ele se torne ou não o sujeito universal. Isso não é contraditório as ideias da articulação entre poder e sujeito que tenho discutido. Afinal, como apresentei acima, o esforço consciente para reorientar a própria vontade através de ações entendidas pelo sujeito enquanto virtuosas está no cerne da ideia de *habitus*. Assim, como temos visto, a conversão aqui não é necessariamente uma mudança das crenças que constituem a visão cosmológica e de mundo desse sujeito, e sim ocorre através das práticas as quais ele adere e que possibilitam, aos poucos, e muitas vezes em um modo não linear, sua constituição.

Capítulo 5

O Templo de Salomão e a centralidade da materialidade judaica na IURD

Capítulo 5: O Templo de Salomão e a centralidade da materialidade judaica na IURD

Sobre o que é este capítulo

Quando o Templo de Salomão foi inaugurado, além do templo em si mesmo, muito se falou sobre a aparência de Edir Macedo e dos outros bispos. Eles tinham suas barbas crescidas, e usavam o *kippah*, e o *schofar* no púlpito do templo. Sua aparência rabínica em meio a *menorahs* e arca da aliança não passava despercebida. Esses elementos, na verdade, fazem parte de um quadro mais amplo, tanto na Igreja Universal, como além dela. Na Igreja Universal símbolos judaicos estão entre os principais sinais materiais que unem os seus fiéis esteticamente. Mais do que a aparência de Edir Macedo, os berloques em formato de *menorahs* de minhas informantes, a empolgação de um dos meus principais interlocutores sobre a possibilidade de ir a Israel, a admiração de uma interlocutora por um homem desconhecido usando um *kippah* no aeroporto, e a centralidade da campanha da Fogueira Santa de Israel, são os motivos que levaram à escrita desse capítulo a não poder ser ignorada.

Contudo, esse movimento de uso de objetos, símbolos e categorias judaicas, ou mesmo de admiração por esses, por Israel e pelos próprios judeus, não é algo restrito à Igreja Universal, ou mesmo ao contexto brasileiro. Quadros chamados de filossemitismo e sionismo cristão, tem sido já há algum tempo comuns e pesquisados, principalmente nos Estados Unidos. Porém, nos últimos anos, foi possível ver um aumento desse fenômeno e com esse aumento, também foi possível ver seu desenvolvimento no chamado sul-global. Nesse sentido, parece importante aqui, antes de tudo, entender esses movimentos, e como eles foram pensados até agora.

Assim esse capítulo é dividido em algumas subseções. A primeira discute a construção e inauguração do Templo de Salomão. Em seguida discuto os diversos elementos materiais de origem judaica que encontrei durante meu trabalho de campo e a relação dos meus interlocutores com eles. Também discuto como o filossemitismo e Sionismo Cristão são parte da percepção de mundo daqueles que o seguem. Por último, pensaremos a ideia de alcançar um milagre através da Fogueira Santa de Israel, e como isso significa um movimento que vai do Brasil à Israel e de Israel de volta ao Brasil.

Materialidade Judaica

Inicialmente é importante destacar o contexto mais amplo onde a materialidade judaica da IURD pode ser localizada no que é chamado de filossemitismo. A relação entre o cristianismo e o judaísmo tem sido estudada por diferentes disciplinas, com distintos objetivos, já há algum tempo (Ariel, 2013; Spector, 2009; Shapiro, 2015). Recentemente, uma série de eventos ocorreram no Brasil que mostram a importância de olhar esse fenômeno com mais atenção. Igrejas evangélicas e pentecostais têm usado elementos judaicos em suas cerimônias, e os fiéis passaram a utilizar uma série de símbolos inicialmente entendidos como judaicos na sua vida cotidiana. A conversão de grupos ou indivíduos pentecostais ao judaísmo, sejam eles reconhecidos e aceitos por comunidades judaicas tradicionais ou não (Toppel, 2011), tem atraído atenção. Também foi particularmente destacável a importância atribuída nas últimas eleições presidenciais para a posição dos candidatos no que tange a possibilidade de mudar a embaixada brasileira em Israel de Tel Aviv para Jerusalém. Em meio a esses desdobramentos está a adoção pela Igreja Universal de uma série de elementos do judaísmo, especialmente a inauguração do Templo de Salomão – uma réplica do templo descrito na Bíblia, mas construído em proporções mais amplas.

Filossemitismo é comumente descrito como “apoio ou admiração a judeus por não judeus” (Fradking, 2017; Griessman, 1976; Smith, 2013). Sionismo Cristão é o suporte ao estado de Israel, especialmente por cristãos evangélicos (Shapiro, 2015). Todavia, na prática, a fronteira entre eles raramente aparece de modo claro. Da mesma forma, apesar de não ser o único fator importante, “milénarismo” é também uma categoria crucial nessa discussão. Milénarismo é a crença de que a humanidade está se aproximando da segunda vinda de Cristo e do desenvolvimento das profecias relacionadas a esse evento. (Griessman, 1976; Shapiro, 2015; Whalen, 1996). Na IURD, durante meu trabalho de campo, pude escutar um dos pastores, pastor Maurício afirmar: *“um dos maiores truques do diabo é fazer você acreditar que o que nós estamos falando é besteira; que Jesus não está voltando, ou que você pode pedir perdão no último minuto. Mas Ele está voltando, e você não vai nem ter tempo pra perceber o que está acontecendo.”* Essa seção foca nessa realidade social e traz estudos anteriores que se engajam com ela, objetivando contextualizar os dados coletados etnograficamente e teoricamente.

A maior parte das pesquisas anteriores que se debruçaram sobre o chamado filossemitismo e seus desenvolvimentos, focaram nos Estados Unidos, apesar de muitos autores também apontarem sua presença anteriormente na Europa, especialmente na Inglaterra. Nesse sentido, uma das figuras mais importantes no início dessa história foi o Reverendo John Dury (1596-1680), que acreditava que o político e o espiritual precisavam ser usados juntos para divulgar as ideias da Reforma, em oposição as monarquias católicas, entre as décadas de 1640 e 1650. Nos escritos filossemitas de Dury, os judeus apareciam como vítimas da Igreja Católica, assim como os índios das Américas, que ele acreditava estarem entre as tribos perdidas de Israel. Jeremy Fradking (2017) argumenta que o filossemitismo de John Dury foi uma das características mais importantes do seu projeto colonialista e militante. (Fradking, 2017)

B. Eugene Griessman (1976) demonstra como rapidamente os colonos dos Estados Unidos desenvolveram sua própria versão do filossemitismo. Ele descreve como os primeiros colonos na Nova Inglaterra deram nomes de origem judaica a seus filhos, vilas, e igrejas; comparavam seus líderes a Josué ou a Moisés; ensinavam hebraico em suas escolas; e observavam o domingo da mesma forma que os judeus observam seus *sabbaths*¹⁴⁹. Eles também se referiam ao rei da Inglaterra como faraó¹⁵⁰ e a si mesmos israelitas em busca da Terra Santa. Robert Whalen (1996) argumenta que esse filossemitismo se desenvolveu de modo firme e duradouro durante o período *jacksoniano*¹⁵¹ conectado com uma visão milenarista pessimista. Essa forma de milenarismo não acreditava que a vitória da democracia poderia ser um sinal da volta de Jesus¹⁵², focando apenas nos sinais de desvio humano e na ira de Deus. Segundo Whale (1996), é nesse período que a cultura evangélica estadunidense estabelece uma conexão profunda com o filossemitismo.

O Filossemitismo, contudo, não está restrito ao período colonial dos Estados Unidos. Na verdade esse termo só foi criado na Alemanha na década de 1880, como oposto a um outro novo termo que tinha começado a ser usado naquele momento, antissemitismo¹⁵³. Nesse sentido, um interessante caso é o dos escritos de Friedrich Nietzsche, que seria um dos nomes mais importantes e controversos ao pensarmos uma filosofia filossemita. Apesar desse filósofo ser reconhecido enquanto antissemita, Sutcliffe e Karp (2011) afirmam que não podemos ignorar suas percepções positivas desse povo. Ele via os judeus como resilientes, intelectualmente energéticos, e

¹⁴⁹ O *Sabbath observado pelo povo judeu* começa no pôr do sol do dia anterior e termina ao anoitecer. Ele é o dia em que as famílias se reúnem em descanso e oração. Nenhum tipo de tarefa pode ser realizada neste dia.

Fonte: <https://www.britannica.com/topic/Sabbath-Judaism>

¹⁵⁰ Líder egípcio descrito no livro de Êxodos, que conta o tempo de escravidão do povo judeu no Egito e sua libertação.

¹⁵¹ Período que a presidência dos EUA foi ocupada por Andrew Jackson, que é largamente conhecido por sua democratização, empreendida tanto pelo presidente quanto por outros grupos políticos, especialmente no norte do país. Fonte: <https://www.britannica.com/place/United-States/Jacksonian-democracy>

¹⁵² Como veremos que é muito comum no milenarismo estadunidense mais atual.

¹⁵³ Nesse contexto, o termo filossemita era muitas vezes utilizado como categoria de acusação.

historicamente significantes. Para ele o povo judeu poderia ser crucial em um movimento de reavivamento da Europa. (Karp & Sutcliffe, 2011)

Apesar da não antiguidade do uso do termo, estudos sobre filossemitismo apontam que a percepção de uma característica singular e admirável do povo judeu, remota a Grécia antiga, onde os judeus eram respeitados enquanto autoridades intelectuais devido sua antiguidade. Mais tarde a intolerância cristã contra o povo judeu, vai deixar claro como territórios árabes e mulçumanos tinham postura oposta, ao ponto de o período da ocupação moura na Espanha ser conhecida como “período de ouro” para os judeus (Karp & Sutcliffe, 2011).

No Inglaterra do século XVII, milenaristas radicais tentavam transformar tanto o cristianismo quanto judaísmo e acreditavam em uma reconciliação entre ambos. Tais sentimentos apresentaram papel importante na readmissão do povo judeu nessa região na época. Movimentos liberais na Espanha do século XIX defendiam a volta dos judeus sefarditas para esse país como importante para regeneração de sua “raça” e economia (Karp & Sutcliffe, 2011).

Movimentos nacionalistas também encontraram profunda identificação com o exemplo bíblico hebraico. Entre eles a Inglaterra pós-reforma, e os pietistas alemães e holandeses. (Karp & Sutcliffe, 2011). Mais tarde, movimentos de independência na África possuíram uma identificação ainda mais profunda, com alguns grupos acreditando em sua descendência hebraica ou mesmo que se tratavam de umas das 10 tribos perdidas de Israel.¹⁵⁴ Ou seja, a conexão entre eles não seria apenas cultural e espiritual, mas também étnica e histórica. Uma das narrativas dessa história vem da visita da Rainha Sheba ao Rei Salomão descrita na Bíblia, de onde se acredita que eles teriam

¹⁵⁴ Europeus, ao encontrarem novos povos os quais não conseguiam classificar, também os atribuíram a uma linhagem vinda das tribos perdidas.

Fonte: http://brown.edu/Facilities/John_Carter_Brown_Library/exhibitions/judaica/pages/tribes.html

dado origem a uma linhagem judia (Thompson, 2012). Além disso, também se compreende a passagem do Salmo 68 (versículo 31) que diz “a Etiópia estenderá as mãos para Deus” como prova da entidade privilegiada do povo etíope em sua relação com o Deus judaico cristãos. Alguns grupos também entendem a Etiópia aqui como referência a todo o continente africano.

Faz parte da crença Rastafári a ideia de que o povo etíope seria descendente das tribos de Israel, e que os seus descendentes da diáspora fariam parte dessa linhagem. Em 1930 Haile Selassie foi coroado imperador da Etiópia dentro da chamada dinastia salomônica, com base na descendência do Rei Salomão e da Rainha Sheba. Para os rastafáris Haile Selassie representaria a encarnação de Deus enquanto ser humano, que os libertaria do seu sofrimento e possibilitaria seu êxodo - o seu retorno ao que eles entendiam como a verdadeira Sião¹⁵⁵, a África. O imperador chegou a de fato doar 200 hectares de terra para a fundação de uma comunidade rastafári no continente (Thompson, 2012).

Os rastafáris não são um caso isolado. O filossemitismo tem sido particularmente importante na percepção escatológica de muitos cristãos para os quais o retorno do povo judeu a terra prometida, a terceira construção do Templo de Salomão e, por fim, uma ampla conversão de judeus ao cristianismo, seriam elementos necessários para o desdobramento das profecias sobre o fim dos tempos. Essa é uma das principais formas entre as quais o filossemitismo teve um papel significativo na fundação do moderno Estado de Israel. Desde os anos 1830, protestantes evangélicos ingleses defendiam a necessidade da “restauração” da terra prometida para o povo judeu (Karp & Sutcliffe, 2011).

¹⁵⁵ Sião é atualmente nome de um monte em Israel, e era como se identificava uma fortaleza construída nele. Com o uso bíblico o termo passou a ser identificado com Jerusalém sob o comando do rei David.

Nas últimas décadas, após o estabelecimento do Estado de Israel, foi possível ver uma reavivamento do sionismo cristão, e, com ele, pesquisas dedicadas esse tema também se tornaram mais proeminentes. Stephen Spector (2009) em *“Evangelicals and Israel”* tenta demonstrar as bases do sionismo cristão nos Estados Unidos, e como ele é expresso por fieis e líderes, chegando a contribuir em decisões políticas do país. Esse autor entende que o termo cristão sionista designa cristãos os quais a fé - na maioria das vezes também em conexão com outras convicções -, emoções e experiências, os levam a apoiar o Estado moderno de Israel como território do lar judaico. Os sionistas cristãos se apoiam teologicamente em passagens bíblicas como gênesis 12:3 onde Deus diz a Abraão *“E abençoarei os que te abençoarem, e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem”* e, no caso dos estadunidenses, entendem com essa passagem que a prosperidade americana está ligada ao seu apoio a Israel, e que, nesse sentido, qualquer diminuição nesse apoio significaria males para o seu país.

Para Spector (2009), o suporte dos evangélicos a Israel é baseado em empatia e pragmatismo, profunda devoção, e uma sensação de perigo iminente. Trata-se de um casamento entre fé e política. Além das passagens bíblicas que fariam da necessidade de apoiar Israel, e dos ideais milenaristas, também existe uma profunda preocupação de que o cristianismo e a “cultura ocidental” estejam em risco. Muitos sionistas cristãos estão *“convencidos de que os islâmicos procuram uma dominação mundial muçulmana, muitos evangélicos acreditam que Israel não está apenas lutando pela própria existência, mas pela sobrevivência do ocidente”*, (Spector, 2009. p.51)

Uma das maiores organizações sionistas cristãs nos Estados Unidos é a CUFI – Christians United for Israel. Fundada pelo pastor John Haage, a CUFI é uma organização que tem como objetivo fazer lobby no congresso americano em decisões pró Israel, organizar entre seus próprios

membros possível apoio e suporte para judeus e o Estado de Israel, e educar novas gerações sobre o relacionamento entre cristãos e judeus. Em 2006 John Haage anunciou que seus ministérios doariam 7 milhões ao Estado de Israel e no ano seguinte mais 8 milhões, especificamente para auxiliar no transporte, absorção e filantropia para judeus migrarem para Israel.

Outro grupo importante nos EUA é *Eagle Wings*. Trata-se de um ministério cristão não denominacional fundado por Robert Stearns, que afirma ter tido uma experiência transformadora ao visitar Israel, e defende a necessidade de o apoiar. O seu maior projeto anual é o de organizar um dia mundial de orações para Israel seguindo o que é dito no Salmo 122: 6-7: “*Ore pela paz em Jerusalém! Vivam em segurança aqueles que te amam. Haja paz dentro dos teus muros e segurança nas tuas cidadelas.*” Apesar da grande infraestrutura que esse evento exige, também é interessante pontuar outros tipos de palestras e eventos que visam aproximar seu público de líderes e importantes figuras judias, como palestras com Rabinos, cônsules e políticos. Nesses eventos é possível encontrar a venda de livros sobre o tema, e o uso de símbolos judaicos, como o *schofar* (Spector, 2009).

Os cristãos estudados por Spector (2009) mostram uma variedade de crenças para seu apoio. Ele pode estar ligado as ideias milenaristas da necessidade da volta dos judeus a sua terra, a defesa da terra prometida aos judeus, ou apenas a ideia de que é necessário abençoar os judeus para ser abençoado de volta. Independente desses diferentes aspectos, esse autor encontrou largamente a ideia de dar a vida por Israel se necessário. Sionistas cristãos querem ser os sentinelas que vigiam dia e noite os muros de Jerusalém descrito em Isaías 62.

Faydra Shapiro (2015) também demonstra como no estudo desses grupos, apesar da importância de entender as diferentes escatologias cristãs, e seus usos dos termos milenarismo e

dispensacionalismo¹⁵⁶, é preciso entender que os interlocutores não necessariamente vão utilizar esses termos para justificarem suas crenças. Nesse sentido, Sean Durbin (2013b) argumenta que a fascinação americana com Israel é mais que escatológica ou bíblica, e na verdade envolve uma “política simbólica de múltiplas camadas”. Nós podemos perceber isso, de acordo com o autor, através do uso de referências bíblicas, feito por esses grupos, e de sua noção secular de “herói da democracia”. Os argumentos desses autores encontram suporte no “*Pew Survey*”¹⁵⁷ de 2003, que apontou que entre os simpatizantes do estado de Israel nos EUA, apenas 54% usaram suas crenças religiosas como o fator que mais influenciava sua visão (Shapiro, 2015).

Outro importante ponto desse interesse de cristãos no judaísmo está conectado com uma escatologia do retorno dessas pessoas a sua terra natal, e sua conversão ao cristianismo, como sinal do retorno de Cristo. Nesse sentido, evangélicos estadunidenses veem o estabelecimento do Estado moderno de Israel como a realização da profecia. Nas palavras de Sean Durbin (2013b), a moderna Israel é um “fetiche significante de estabilidade” na escatologia sionista cristã. Contudo, sua percepção de Israel e seu significado bíblico também conecta os cristãos a um tempo particular. É através do relacionamento de Israel com o resto do Oriente Médio que eles podem entender o progresso dos “planos de Deus”, e explicar em que momento estão nessa narrativa.

No Brasil Marta Topel (2013) foi uma das primeiras pesquisadoras a chamar atenção para o que estava acontecendo em um grande número de igrejas evangélicas -, o que estou chamando

¹⁵⁶ Dispensacionalismo é a crença de que a história humana está conectada com a Bíblia através de dispensações pelas quais o plano de Deus para seu povo escolhido é desenvolvido. Contudo, porque os Judeus não aceitaram Jesus, Deus quebrou a linha do templo na qual lidava com Israel, e estabeleceu a igreja gentia. Essa é uma percepção escatológica que possui diferentes argumentos no que tange ao o que aconteceria com a igreja gentia no chamado período da atribulação. A maioria dos evangélicos nos EUA acreditam que aqueles que realmente creem deixarão a terra e irão viver com Cristo enquanto desastres acontecem na Terra. (Shapiro, 2015) Essa é também a percepção que encontrei na Igreja Universal.

¹⁵⁷ Organização não partidária que realiza pesquisa de opinião e coleta de dados demográficos. (<https://www.pewresearch.org/about/>)

aqui do desenvolvimento de uma materialidade judaico-cristã. Topel (2013) acredita que existe uma pentecostalização de elementos judaicos que se tornam “amuletos” através da interpretação de partes específicas da Bíblia. Para entender esse processo de incorporação da materialidade judaica por igrejas pentecostais no Brasil, essa autora segue a ideia, já bem estabelecida do Brasil enquanto um país sincrético. Topel (2013) segue a ideia de Pierre Sanchis (1997) de que existem tantas religiões quanto existem pessoas no Brasil, pois as instituições seriam ineficazes em impor suas regras específicas. Contudo, a autora entende que essa teoria precisa ser integrada a mais duas explicações no caso da pentecostalização de elementos judaicos. Essas seriam o processo de globalização da religião, onde as fronteiras seriam desfeitas, e as crenças dispensacionalistas que encontramos nessas igrejas.

Manuela Carpenedo (2017, 2018) estudou um grupo messiânico¹⁵⁸ no sul do Brasil que é bastante crítico as igrejas neopentecostais, e ao seu uso de elementos judaicos. Eles acreditam serem descendentes de judeus através da figura histórica dos “cristãos novos”¹⁵⁹, e acreditam em Jesus Cristo enquanto messias. A maioria deles integrava grupos evangélicos antes de se reconhecerem enquanto judeus. Além de se afastarem das igrejas evangélicas as quais um dia pertenceram, esse grupo também repudia a incorporação de práticas judaicas nessas igrejas. Segundo eles, o uso de elementos judeus por igrejas neopentecostais revela um não entendimento dos mandamentos de Deus e da fé monoteísta *abraâmica*.

Carpenedo (2017) aponta como a adoção de elementos judaicos por evangélicos está conectada ao desejo de reproduzir a vida dos primeiros cristão, e a vida judaica de Jesus, enfatizando suas origens e raízes judaicas. A autora também explica que o alto nível de insatisfação

¹⁵⁸ Eles se entendem enquanto judeus, mas acreditam em Jesus.

¹⁵⁹ Expressão cunhada a partir do século XV em Portugal para denominar os judeus convertidos, forçadamente, ao cristianismo e seus descendentes.

com a doutrina, práticas, e organização institucional e social evangélicas, são os motivos apresentados para a saída de seus interlocutores de suas igrejas anteriores. Os membros do grupo estudado por Carpenedo (2017, 2018) criticavam os ensinamentos da teologia da prosperidade, e os elementos supernaturais e carismáticos apresentados nos seu grupos evangélicos prévios. Por outro lado, eles também criticavam aqueles que seguem as leis judaicas enquanto aquilo que entendem como “legalismo rabínico”.

Matan Shapiro (2017) é outro autor que oferece um estudo de um caso de filossemitismo em comunidades brasileiras. Ele pesquisou grupos evangélicos que viajam a Israel. Segundo o autor, durante essas viagens existe uma apropriação da cultura material judaica e da Terra Santa, inspirando uma mudança ontológica no espaço religioso brasileiro. Ele argumenta que os viajantes entendem a Terra Santa como literalmente embebida da benção eterna de Deus, e esperam ver e experienciar milagres enquanto estão lá. Shapiro (2017) também analisa orações e ações rituais de pastores da Igreja Universal em Israel. Através de vídeos, os fiéis tem acesso as atividades dos pastores e podem os ver abençoando objetos. Esses objetos então voltam ao Brasil com uma conexão espiritual com a Terra Santa e como fonte de bênçãos. Shapiro entende que um duplo processo de santificação ocorre nesse processo – através da presença no espaço santo e através do acréscimo do poder supernatural de Deus. Durante esse processo, vitalidade cósmica é transferida de um passado bíblico-judaico para a realidade brasileira-evangélica contemporânea (Shapiro, 2017).

Apesar de existirem poucos estudos sobre o relacionamento de igrejas pentecostais com a materialidade judaica no Brasil, os que podemos ver revelam que existe uma ampla variedade de usos, e compreensões de objetos e símbolos judaicos, nessas igrejas. Enquanto Topel (2013) argumenta que esse fenômeno é parte do sincretismo da sociedade brasileira, eu acredito que é

importante não aplicar automaticamente esse conceito enquanto resposta para cada vez que vemos contato entre religiões no Brasil. Como Carpenedo (2017) destaca, esse movimento de interseção entre práticas judaicas e cristãs tem acontecido, de diferentes formas, ao redor do mundo. Nesse sentido, é importante nesse capítulo entender as especificidades tanto do materialismo judaico na IURD, como também como o que está acontecendo nessa igreja é parte de um amplo fenômeno.

Construindo e Inaugurando o Templo de Salomão

O ano é 2010, e milhares de pessoas estão reunidas no espaço no qual o Templo de Salomão será construído. É o evento do “lançamento da pedra fundamental”. E isso é exatamente o que acontece: uma pedra gravada com a sentença *“Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela”* (Mateus 16:18) é lançada em um buraco que é em seguida preenchido com concreto. Essa passagem do evangelho de Mateus é uma das mais discutidas da Bíblia para legitimidade e pertinência dos diversos grupos cristãos. Alguns acreditam que essa passagem foi endereçada por Jesus especificamente ao apóstolo Pedro; e outros estão convencidos que ela é estendida a qualquer um que professe a mesma fé, ou seja, a crença em Jesus enquanto filho de Deus. A escolha dessas palavras como “pedra fundamental” do Templo de Salomão aparece mais do que apenas como um alinhamento com esta última ideia, mas também como a legitimação da Igreja Universal como herdeira da aliança de Deus com o Seu povo.

O cenário desses eventos é o bairro do Brás, na megacidade de São Paulo. O Brás é um antigo bairro industrial, com diferentes camadas de imigração, mas que também viu nas últimas décadas a construção de megatemplos em seu território. No século XIX e início do século XX foi

o momento da imigração italiana. É nesse contexto e lugar que uma das primeiras igrejas pentecostais no Brasil aparece, a Congregação Cristã. Como apresentado anteriormente, a Congregação Cristã foi fundada por italianos no bairro do Brás em 1910, e no começo era restrita a essa população, mas, hoje em dia, é uma das congregação com o maior número de fiéis no país. Igrejas como Deus é Amor, Assembleia de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus, entre outras também tem seus megatemplos nessa vizinhança já a alguns anos. Também já existia um megatemplo da Igreja Universal no Brás anteriormente. Todavia, o Templo de Salomão foi construído em proporções muito maiores que todos eles, e atualmente é um dos maiores templos de todo o país¹⁶⁰.

O Templo de Salomão da Igreja Universal foi erguido com base na construção bíblica que Deus teria ordenado de modo detalhado ao rei David, mas que só teria sido terminado no reino de Salomão, como descrito em Crônicas 1. O templo da IURD, porém, é maior do que as duas construções anteriores que a inspiraram. O Templo de Salomão em São Paulo tem 56 metros de altura, 156 metros de largura e 104 metros de profundidade. Além da referência bíblica direta aos templos em Israel (que ainda hoje abriga o ultimo muro restante da segunda construção¹⁶¹), o templo da IURD também faz outras referências a Israel. A primeira que eu gostaria de apontar é literalmente o solo de Israel. Quarenta mil metros quadrados de pedras foram enviadas ao Brasil de Israel para serem usadas para revestir as paredes externas do Templo, dando a esse prédio a mesma cor característica das pedras calcárias de Jerusalém, largamente associados com as construções e ruas de Israel.

¹⁶⁰ <https://www.theguardian.com/world/2010/jul/21/solomon-temple-brazil-christ-redeemer>

¹⁶¹ O Templo de Salomão haveria sido construído duas vezes e destruído pelos babilônios e romanos respectivamente. Na escatologia judaica e de alguns grupos evangélicos, o fim dos tempos será seguido da terceira construção do templo.

Outras referências a elementos bíblicos e israelense também podem ser encontradas nessa construção. A réplica do tabernáculo judeu “*de acordo com os tempos de Moisés*” – como descrito no site do templo – também pode ser visitada, com um pastor da IURD enquanto guia intitulado Levita¹⁶², e vestido com roupas entendidas enquanto típicas da posição desse tipo de sacerdote. Essa visita também inclui o “Jardim Bíblico” com oliveiras, em referência ao Monte das Oliveiras em Jerusalém, e uma réplica do Domo da Rocha. Se este último na verdade é o topo de um prédio originalmente construído enquanto uma mesquita islâmica, na versão da IURD ele é chamado de “Memorial do Templo”, e embaixo dele é mostrada aos visitantes a história de Israel e das suas 12 tribos através de imagens, objetos e vídeos.

A construção do Templo de Salomão da IURD, segundo a história oficial no seu site, foi “*uma inspiração que o Bispo Macedo teve durante uma viagem em peregrinação a Israel, na qual ele expressou o desejo de que todas as pessoas pudessem pisar no chão e tocar nas pedras que testemunharam os eventos descritos na Bíblia.*”¹⁶³ Nesse sentido, essa construção indica a importância e a santidade atribuída ao solo. Um dos meus interlocutores, pastor da IURD, me disse uma vez sobre visitar Israel “*Extremamente importante. O entendimento da pessoa sobre o Reino de Deus é completamente mudado depois de pisar no solo sagrado. Um homem de Deus tem que conhecer a Terra Santa algum dia*”. Essa experiência de mudança de vida é substituída pelo novo Templo, um lugar que foi construído como “a própria Terra Santa”.

Para entender o significado atribuído pelos meus interlocutores a Israel, e a possibilidade de trazer esse lugar de algum modo para o Brasil, é preciso lembrar que uma complicada relação

¹⁶² Esse é o modo que no Templo de Salomão se chamam pessoas que tem atribuições que em outros templos da IURD seriam atribuídas a obreiros (ou mesmo a pastores). Na bíblia todos aqueles que eram responsáveis de algum modo pelo templo eram levitas, ou seja pessoas pertencentes a tribo de Levi.

¹⁶³ <https://www.universal.org/templo-de-salomao/a-inspiracao/>

com elementos da terra das escrituras, e com a materialidade judaica, não é exclusividade da IURD, e sim faz parte de diferentes tradições protestantes. James Bielo pesquisa diferentes locais com réplicas bíblicas e já documentou mais de 400 “atrações” pelo mundo. Isso significa que o Templo de Salomão é parte de um fenômeno histórico e mundial de materialização da Bíblia. Em diferentes locais, onde réplicas são encontradas, existe um efeito de imersão, que objetiva transportar os visitantes do aqui e agora para o lugar e tempo bíblico. Bielo (2018) aponta que o resultado da relação histórica entre os protestantes e a Terra Santa é uma imaginação inscrita no próprio corpo. Existe uma tradição de procurar a Terra Santa através do engajamento sensorial. Nesse sentido, no Templo de Salomão os visitantes são encorajados a construir relações simultâneas com o passado sagrado e o futuro messiânico.

É possível ver isso através da fala de uma entrevistada no evento de inauguração “...*muitas pessoas que não viram seus sonhos ser realizados, suas vidas transformadas, o fato de pisarem aqui, pisarem aqui nesse templo, eu acredito que a abundância daquele tempo vai acontecer nas nossas vidas*¹⁶⁴”. As palavras dessa mulher, e as palavras do pastor citado acima, foram coletados em diferentes lugares e épocas, mas expressam a mesma linguagem em relação a Israel e ao Templo de Salomão em São Paulo. Além disso, Edir Macedo repete aos seus fiéis que o Templo de Salomão é o lugar que ele vai para “*buscar*¹⁶⁵”, e do mesmo modo as reuniões exclusivas para pastores e esposas – que vem de diferentes partes do Brasil e do mundo para esse evento – que acontecem no Templo de Salomão - não são para nenhum tipo de instrução específica para esse grupo. Elas são reuniões de “*busca*”. Essas viagens são entendidas pelos pastores com quem eu pude conversar como um momento especial. O fato de que seus líderes têm o Templo de Salomão

¹⁶⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=xcxFS5CftZk>

¹⁶⁵ “Buscar” significa entrar em contato com Deus, tentar encontrar respostas na interação com o divino, tentar receber o espírito santo. Dados recolhidos durante trabalho de campo.

como um importante lugar de orações, demonstra o lugar central que ele possui na cosmologia *iurdiana*.

Em janeiro de 2019, em um reunião de quarta-feira, pastor Maurício iniciou sua fala demonstrando admiração pelo rei David e logo em seguida anunciou que veríamos um vídeo de Edir Macedo. No vídeo, Edir Macedo afirmava como teria recebido críticas pelo dinheiro gasto com a construção do Templo de Salomão. Essas críticas, segundo ele, não entendem que na verdade essa construção seria uma representação do templo que cada pessoa é. Ele explica que Templo de Salomão só passaria a ter importância após a primeira pessoa entra nele, vazio ele não representaria nada. Então Macedo afirma que o templo está sempre cheio pois milhões de pessoas iriam até lá para procurar a Deus. Ao final do vídeo ele disse *“todo o dinheiro que dizem que eu tenho eu gasto na construção de templos, pois não adianta nada passar a vida em adoração se você não salvar almas. Eu gasto tudo que tenho para salvar almas”*.

Quando o vídeo acabou, o pastor presente passou a comentar as palavras de Macedo, estabelecendo um paralelo entre o fundador da IURD e o rei David, que teria começado as obras do primeiro templo. Pastor Maurício explicou que, segundo a Bíblia, o Rei David teria recebido de Deus a tarefa de construir um templo onde a Arca da Aliança seria guardada, mas que apesar de ser responsável por iniciar as construções ele não viveria para vê-la pronta. Em seguida o pastor afirmou: *“Quem que tivesse dinheiro e posses e soubesse que iria morrer não ia querer organizar tudo para deixar para seus filhos? Não o rei David. Ele deixou tudo que tinha para a obra de Deus, para construir o Templo.”* As afirmações do pastor sobre a figura bíblica do Rei David, são similares aos argumentos que Macedo tinha feito sobre si mesmo no vídeo que tinha acabado de ser transmitido. O paralelo feito entre os dois é claro. Ambos, Edir Macedo e o Rei David, são posicionados dentro dessa narrativa como grandes homens de Deus, ambos teriam

construído o Templo de Salomão e ambos teriam doado tudo que tinham para a construção da “obra de Deus”.

O Templo de Salomão é um dos exemplos mais emblemáticos do que tenho chamado da presença da materialidade judaica na Igreja Universal. A inauguração desse templo aconteceu em julho de 2014. Um coral cantou durante uma hora antes do início da cerimônia, enquanto os convidados chegavam ao templo. Um pastor inaugurou a cerimônia e atuou enquanto anfitrião dela, sempre introduzindo àqueles presente os diferentes acontecimentos do evento. Durante a noite, houve a apresentação de vídeos, corais, os hinos nacionais do Brasil e de Israel foram tocados, testemunhos, e, ao fim, Edir Macedo foi responsável pela parte da cerimônia que mais se aproximou de um sermão ou culto.

A primeira coisa dita pelo pastor anfitrião quando ele subiu no altar foi o reconhecimento das pessoas presentes na inauguração, o fundador da igreja, seus pastores, apresentadores de TV, jornalistas, e políticos e outras autoridades. Entre estes últimos estavam a então presidente do Brasil Dilma Rousseff, o então governador de São Paulo Geraldo Alckmin, o então prefeito da cidade de São Paulo Fernando Haddad, e o na época cônsul de Israel no Brasil, Yoel Barnea.

Seguindo a expressão de gratidão aos presentes, o pastor anfitrião anunciou que um vídeo sobre a construção e queda dos dois Templos¹⁶⁶ anteriores seria transmitido. Ele também apontou que a Arca da Aliança era a presença de Deus no Templo, essa sendo a razão para a qual uma réplica dessa arca estaria chegando ao templo depois que o vídeo fosse assistido. Isso significa que o que é compreendido enquanto a presença de Deus, materializada na Arca da Aliança, entra no

¹⁶⁶ Como apresentado acima, o Templo de Salomão da Igreja Universal é baseado no Templo de Salomão da comunidade judaica em Israel. Após sua primeira construção ser destruída, uma segunda foi executada. Atualmente o que resta dessa segunda construção é o chamado “Muro das Lamentações”.

Templo de Salomão exatamente depois da demonstração da queda dos templos anteriores. A razão para isso acontecer nesta cerimônia é a demonstração do Templo de Salomão da Igreja Universal enquanto depositário da presença de Deus e da Sua aliança. Apesar de Edir Macedo, quando questionado, afirmar que esse não é o “terceiro templo” e sim uma homenagem, esses elementos criam uma narrativa na qual o Templo de Salomão em São Paulo é posicionado no centro da crença judaico-cristã. Mais do que isso, sua construção pela Igreja Universal faz parte da interpretação dessa instituição e de seu líder enquanto depositários da “verdadeira fé”, do real acesso ao transcendente.

Essa percepção é claramente apresentada em um segundo filme reproduzido em seguida na cerimônia de inauguração do Templo de Salomão. Quando o pastor anfitrião o anuncia, ele destaca que no filme milhares de anos de história seriam apresentados em alguns minutos. As primeiras frases proferidas no vídeo são *“Através da história, Deus tem sido atraído por aqueles que tem sede e fome de justiça, por aqueles que se revoltam contra o sofrimento, e usam a fé inteligente. Tem sido assim desde os tempos de Abraão.”*

Aqui podemos ver que a Igreja Universal enquanto instituição apresenta a história do cristianismo através da sua interpretação do que seria uma verdadeira prática cristã. As palavras *revolta* e *fé inteligente* não são apenas parte do vocabulário ensinado aos fiéis, elas também são parte da constituição do *self* renascido dos membros dessa igreja. Como me foi dito por D. Maria, uma das minhas interlocutoras, *“Eu aprendi a palavra revolta. Eu conhecia a palavra antes, mas não no sentido desse jeito, no sentido de não aceitar as coisas do jeito que elas estão, e isso mudou tudo.”* Essas palavras são importantes para os membros e líderes da IURD pois respondem a pergunta *como viver?* (Lambek, 2015), e também fazem parte de um sistema ético que é simultaneamente transcendental e diário. Isso significa que concordo com as ideias de Daswani

(2015) sobre o papel que a imanência e a iminência possuem a vida desses cristãos. Como ele viu em um grupo pentecostal em Gana, os membros da IURD, através da revolta e da fé inteligente, estão constantemente envolvidos em desenhar o seu futuro próximo, mesmo que estejam hesitantes sobre o que esse futuro trará.

O vídeo então continua e nos permite ver o entendimento institucional da IURD de sua centralidade enquanto povo escolhido de Deus. Nesse sentido, é interessante destacar o que foi dito no vídeo sobre Jesus: “*amado por poucos e odiado por muitos, suas palavras eram difíceis de serem aceitas*”. Frisar o quanto Jesus era perseguido e mal compreendido é uma prática comum entre a maioria das igrejas cristãs. Porém, é importante sublinhar que os termos utilizados nesse vídeo para se referir a Jesus, são os mesmos empregados para demonstrar o como a própria IURD é perseguida. Durante meu trabalho de campo, eu pude ver diferentes pastores iniciando sessões de suas pregações com palavras similares a essas do pastor Maurício: “Você sabe por que a Igreja Universal é tão odiada lá fora? Porque nem todo mundo está preparado para ouvir o que a gente diz”.

O vídeo também argumenta que os “romanos” utilizaram em relação ao cristianismo a prática de “*se não pode com eles, junte-se a eles*”. Segundo o vídeo, a “*igreja romana*” seria uma “*igreja apostata*”, na qual “*a verdadeira fé*” foi substituída por “*tradições e poder*”. Mais uma vez, a Igreja Universal tenta estabelecer uma divisão profunda entre a Igreja Católica e o que ela entende enquanto verdadeira prática cristã. O catolicismo, largamente praticado pela população brasileira seria apenas uma “tradição”, para encontrar a “verdadeira fé” seria necessário recorrer a IURD.

O narrador no vídeo afirma que, com o longo período de “dominação” “romana”, apenas depois de mil e duzentos anos surgiria outro homem com “*a mesma revolta e fé inteligente dos*

antepassados”. Esse seria Martinho Lutero. Com Lutero, segundo o vídeo, “*nasce o protestantismo, trazendo de volta a fé viva em várias partes do mundo*”. Em seguida, a narração afirma “*agora chegamos na década de 1970, o sofrimento atingi a família de um jovem casal cristão, sua segunda filha nasce com uma má formação congênita*”. Os últimos minutos dos “quatro mil anos de história” foram sobre o nascimento e estabelecimento da Igreja Universal, e criaram uma conexão entre todos os personagens apresentados até então. Isso significa que esse vídeo não apenas apresenta a narrativa histórica do cristianismo, e da criação da IURD, mas é também sua reivindicação de ser o povo de Deus, aqueles diretamente conectados com sua ascendência até Abraão e que, como ele, sabem a real forma de acessar a Deus.

O pastor anfitrião havia esclarecido anteriormente que o vídeo mostraria os heróis da fé, e o vídeo se desenvolveu com a apresentação da história judaico cristã através de personagens famosos. À esses personagens são atribuídas características como a fé inteligente, revolta, e fome e sede de justiça. Podemos ver a criação de uma linhagem masculina que vai de Abraão a Edir Macedo, e que destaca aqueles que seriam as mais importantes figuras da história judaico-cristã dentro dessa percepção, como demonstra o modelo que construí abaixo:

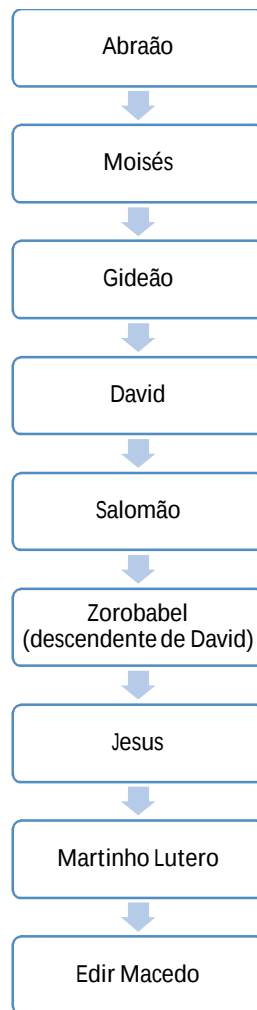


Imagem 12: Genealogia judaico-cristã descrita em vídeo durante a inauguração do Templo de Salomão em São Paulo.

O destaque de figuras masculinas em detrimento da feminina na tradição cristã, como no modelo acima, não é exclusividade da Igreja Universal. Desde as traduções bíblicas, até a como essas histórias são apresentadas pelas igrejas aos seus membros, é possível ver um silenciamento da participação feminina nos fundamentos do cristianismo. Acredito ser necessário fazer esse adendo para que possamos compreender que essa “árvore genealógica” construída pela IURD é masculina, patrilinear e patriarcal. Sim, essa patrilinearidade não é consanguínea, mas é construída

através da noção de descendência abraâmica. Articula-se uma descendência espiritual que liga esses personagens um a um, até alcançar Edir Macedo. É importante entender que essa é uma linhagem masculina que destaca, como também ocorre em outras igrejas protestantes, as imagens de Abraão e de David – como é possível ver na inclusão de Zorobabel feita com destaque da narração para o fato de que ele era descendente de David. Essa linhagem masculina continua com o pastorado quase exclusivamente masculino na IURD, e com toda a especulação de quem seria o sucessor de Edir Macedo que continuaria essa linhagem, que atualmente tem favorecido a figura de Renato Cardoso, como apresentado anteriormente.

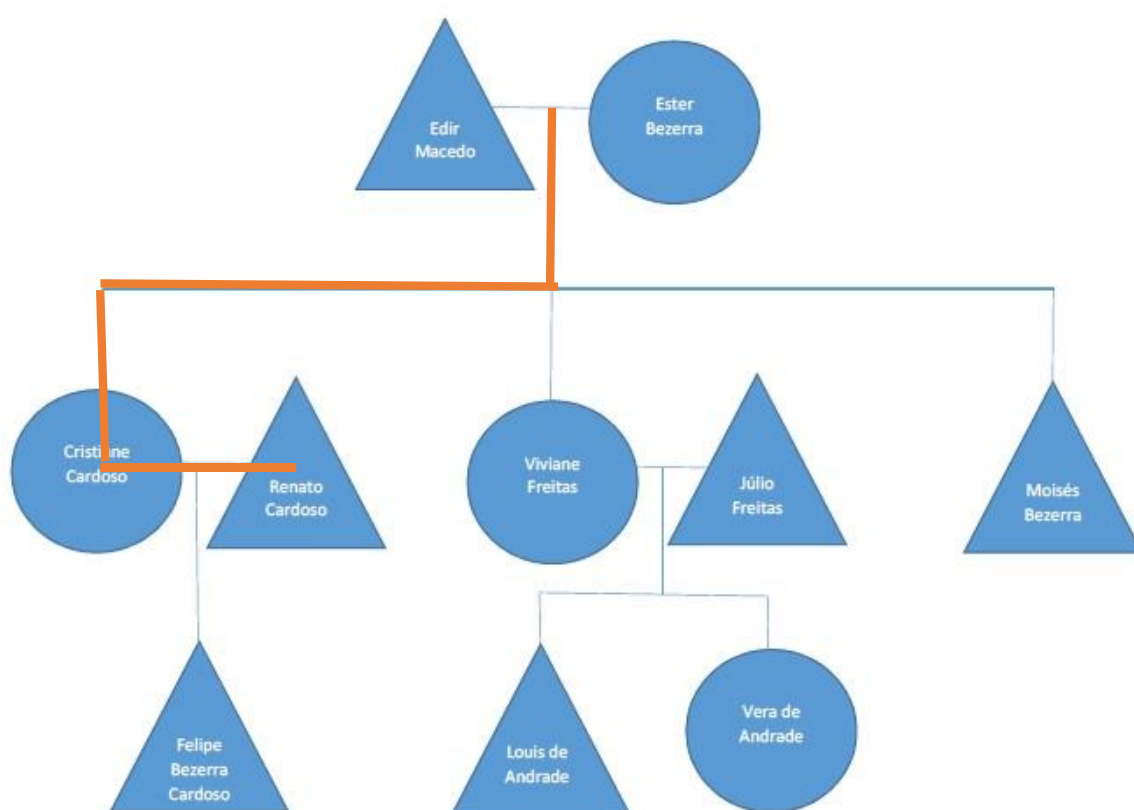


Imagem 13: Árvore genealógica descendente de Edir Macedo, destacando seu parentesco com Renato Cardoso.

Através desse gráfico podemos ver como Cristiane faz parte dessa linhagem mas não pode ser a receptora fundamental dela. Em 2019 o vídeo de uma pregação no Templo de Salomão no qual Edir Macedo pregava com a presença da esposa, das filhas, e dos genros no púlpito causou polêmica. Em um certo momento ele chama para perto de si Cristiane, que parece um pouco envergonhada, provavelmente por não ter certeza do que vai acontecer. Então ele pede que ela confirme que ele não queria que as filhas fossem para universidade antes de casarem para não quererem ser o “cabeça” do relacionamento. Essa, a mesma Cristiane que tinha em seu blog uma seção dedicada a jovens universitárias, e que tinha alcançado uma status de celebridade pelo seu carisma na igreja. Mas nesse momento o pai deixa claro que como mulher ela não pode ser a receptora dessa linhagem. O caso dela não é único. Billy Graham afirmava que a sua filha era a melhor pregadora da família, mas escolheu seu filho como herdeiro de sua linhagem. Como diz Kate Bowler (2019) sempre existe uma mulher com grande carisma em megaigrejas, mas esse status é alcançado ao redor das principais lideranças masculinas, e não em detrimento delas. Assim Cristiane Cardoso é autora, apresentadora, revisora de texto, esposa, filha, mas nunca pastora. E não sendo pastora não pode se tornar a principal líder da Universal.

A última parte da cerimônia de abertura do Templo de Salomão foi efetuada pelo próprio Edir Macedo. Ao subir no púlpito, a sua figura chamava a atenção por uma série de elementos que nunca antes haviam sido presenciados em sua pessoa. Macedo, que normalmente está muito bem barbeado, possuía uma longa barba. Além disso vestia um *talit* e um *kippah*. No mesmo estilo das reuniões diárias da IURD, ele iniciou pedindo a Deus que estivesse entre eles. Quando ele se referiu ao público pela primeira vez, afirmou que estava convidando o Espírito Santo para se juntar aos presentes, “*independente de sua religião*”. Macedo também declarou durante a reunião que se ele

morresse naquele dia estaria feliz porque conhecida “o verdadeiro Deus de Abraão”. A escolha das palavras “Deus de Abraão” novamente aponta a conexão direta entre a IURD e o Deus semita. Todavia, talvez a parte mais importante de sua fala, para o argumento desenvolvido aqui, foi sua explicação da importância do *mezuzah* pra eles.

Esse candelabro aqui tem um significado enorme para nós, os sacerdotes do tabernáculo eram obrigados a manter o óleo para manter a lâmpada acesa. E o que isso significa: o azeite combustão da lâmpada, é o espírito santo. E esse azeite quando está em nós, nós somos o candelabro, a nossa vida se ascende. A nossa luz ilumina, a nossa fé cresce, e aí a gente não tem medo de mais nada. Não há medo, não há medo do futuro, não há medo de morrer, não há medo de nada, nada. Absolutamente nada, por que nós sabemos que há um Deus vivo e essa convicção, essa fé não vem através simplesmente de informações, mas é o próprio Deus que coloca dentro de nós.

Esses elementos da cerimônia de abertura do Templo de Salomão e a fala de Edir Macedo sobre o “candelabro” nos ajuda a compreender o significado da materialidade judaica nessa igreja. Aqui a história e elementos judaicos são entendidos de modo fenomenológico (Durbin, 2013a). Eles não são judeus no sentido de pertencerem ao povo judeu, mas enquanto signos do Deus *abraâmico*. Nesse sentido, a IURD tem se mostrado bem sucedida em traçar uma linhagem de Abraão a Edir Macedo, e em os declarar grandes homens de Deus, que o conhecem pessoalmente e sabem acessar a fé nele através da “revolta” e “inteligência”. Além disso, o que é lido na Bíblia, e teria sido declarado a Abraão e sua descendência, não apenas seria verdade nos dias de hoje para

aqueles que acreditam em Deus, mas para todos os grandes homens de Deus em sua linhagem, que teria em seu galho mais novo o próprio Edir Macedo. Como apontado por Matan Shapiro (2017), essa não é apenas uma incorporação passiva de elementos judaicos, mas a transformação dos brasileiros no povo de Deus na Terra. Eu completaria essa ideia afirmando que, aqui, os membros da IURD, independentemente de suas origens, são o povo de Deus na terra, e o Brasil, especificamente o Templo de Salomão, é parte da Terra Santa.

Outras materialidades judaicas na IURD

O Templo de Salomão é o centro da materialidade judaica na IURD, mas ao redor também podemos encontrar outros elementos judaicos presentes em reuniões e vida cotidiana dos membros da igreja. Usualmente, todos os templos possuem o *menorah*. Nas catedrais é possível ver pastores vestidos como “levitas” recebendo os membros e visitantes. *Menorahs* e estrelas de David podem ser vistos em colares, pulseiras e brincos usados pelos membros. As festas do tabernáculo e do *purim* são comemoradas. Edir Macedo posta em seus blogs e redes sociais fotos e comentários sobre suas visitas a Israel. As empresas de turismo que organizam as peregrinações para o Templo de Salomão também organizam viagens a Israel. Em diferentes ocasiões, de modo provisório, também é possível ver banners com fotos de lugares da “Terra Santa” em diferentes templos, assim como frases em hebraico. Outra prática comum é a de histórias de encontros entre pastores e indivíduos identificados enquanto judeus, no qual durante uma conversa informal o ultimo legitimaria para o pastor práticas realizadas pela IURD – como o dízimo¹⁶⁷ ou a construção do Templo de Salomão.

¹⁶⁷ Escutei isso durante o trabalho de campo e outra história sobre judeus e a prática do dízimo foi publicada no blog de Edir Macedo: <https://www.universal.org/bispo-macedo/post/como-o-judeu-ve-os-dizimos/>

Além disso, a materialidade judaica já estava presente há um bom tempo na Igreja Universal através de “*campanhas*” e “*propósitos*”. Anteriormente, apresentei essas práticas para discutir sua importância no processo de constituição do self do sujeito iurdiano, mas acredito ser importante lembrar ao leitor como elas funcionam, para que assim possamos juntos compreender porque elas também são centrais no entendimento da materialidade judaica presente nessa igreja. “*Campanha*” é o nome dado nessa igreja a prática de semanas ou meses de “*sacrifício*” realizado pelos membros, e que ao fim será “*colocado no altar*”. A maioria dos sacrifícios são financeiros, para os quais membros diminuem seus gastos, vendem propriedades, ou encontram trabalhos temporários durante a campanha. No último dia, eles colocam esse dinheiro em um envelope, juntamente com seus pedidos e orações a Deus e, literalmente, o colocam no altar da sua igreja. Todavia, também é importante para esse grupo que aqueles que realizam campanhas também façam outros tipos de sacrifício, como jejum de alimentos, não assistir televisão, não acessar redes sociais, e outras ações que possam ser consideradas difíceis de serem cumpridas.

A importância de discutir novamente as campanhas nesse capítulo está no seu título, elas são chamadas de “Fogueira Santa de Israel”. Seu nome descreve como as orações e pedidos escritos pelos fiéis são queimadas e transformadas em cinzas que serão levadas a Israel e espalhadas no topo de uma montanha ou lugar entendido como santo em Israel. Cada campanha da Fogueira Santa de Israel possui um nome diferente que se refere a um lugar bíblico sagrado ou história conectada com onde as cinzas serão espalhadas. Uma das últimas que testemunhei durante meu trabalho de campo foi a do “Monte Carmelo”, e depois de enviar suas orações e realizarem seus sacrifícios, os membros puderam ver vídeos de seus pastores nessa montanha orando por eles.

Outra campanha importante na Igreja Universal, como também vimos anteriormente, é o Jejum de Daniel. Jejuar se baseando na passagem bíblica onde o profeta Daniel jejuou durante três

semanas não é particular a Igreja Universal, mas diferentes igrejas tem suas próprias interpretações desse processo. Na Igreja Universal, o jejum é especificamente de mídias como TV, rádio e internet utilizadas “*sem o propósito de se conectar com Deus*”. Isso significa que o membro é convidado a utilizar seu telefone apenas para acompanhar postagens feitas pela igreja, escutar apenas músicas cristãs, e assistir apenas filmes cristãos, ou novelas da Record com temas bíblicos. Segundo a direção dada pela igreja, o tempo livre resultante de não utilizar esses meios tanto quando antes deve ser usado para oração.

Reapresento esses dados aqui para argumentar que, de diferentes formas, ambas essas campanhas são um processo de imersão e emulação profunda das escrituras na vida dessas pessoas. Em ambos os casos é necessário saber o que você quer, e vai orar ou sacrificar para alcançar, para assim estabelecer uma conexão com Deus. Isso significa que é através de um processo de disciplina, no qual essas campanhas são momentos especiais de aprendizado, que o fiel pode incorporar o sujeito que “*conhece Deus*” (Elisha, 2017). Como uma interlocutora me disse “*Eu cheguei aqui durante uma campanha da Fogueira Santa. E eu pensei, eu vou fazer, e eu vou conhecer o Deus verdadeiro*” (D. Ana). É através da disciplina que a legitimação da experiência do fiel é atestada. Isso significa que, é através do seu sacrifício que suas realizações podem ser entendidas como partes dos planos de Deus.

É possível dizer que “*propósitos*” são como campanhas menores. Eles duram menos tempo (alguns dias ou semanas), eles podem (mas não necessariamente) incluir sacrifícios e, como a campanha da Fogueira Santa de Israel, emulam elementos ou passagens bíblicas. Entre os propósitos que pude testemunhar durante meu trabalho de campo, encontrei o uso de diferentes elementos judaicos. Exemplos incluem o uso do *kippah* para comunhão com Deus, o uso da frase

“santidade ao senhor” escrito em hebraico e usado pelos membros como uma faixa na cabeça, e a distribuição de azeite vindo de Israel.

Azeite de Israel é um dos elementos mais populares conectados com esse lugar. Ele é distribuído aos fiéis em pequenas garrafas, utilizado durante as reuniões para espalhar um pouco nas mãos ou na testa dos fiéis para proteção, ou em grandes vasos onde pedidos e orações são submersos. Membros e visitantes levam esse azeite para casa e o espalham em diferentes doenças em seus corpos, na cabeça de familiares pra protege-los, em partes da casa, no cozimento de seus alimentos, etc. Esse azeite é distribuído em pequenas garrafas, que possuem em torno de um centímetro de diâmetro apenas, mas na loja do Templo de Salomão é possível comprar grandes garrafas, de um litro e um litro e meio, de azeite de oliva e suco de uva *kosher*¹⁶⁸ vindos de Israel.

Outro elemento importante é a água, e é muito comum que os fiéis tragam uma garrafa de água para ser consagrada pelo pastor durante uma reunião. O início do meu trabalho de campo na pequena igreja da periferia de Recife coincidiu com a chegada de um novo pastor nesse templo. Ele tinha uma garrafa de água que tinha trazido de Israel e estava muito entusiasmado em a dividir com sua nova comunidade. Para fazer isso ele criou um “*propósito*”: as pessoas trariam todo domingo uma garrafa de água, e ao entrarem na igreja os obreiros derramariam na sua garrafa uma gota da água vinda de Israel.

“Eu guardei essa água de quando eu fui pra Israel e quero distribuir ela aqui nessa igreja. A gente podia pegar qualquer água da fonte e consagrar, mas porque usar a água de Israel? Por

¹⁶⁸ *Kosher* é o nome dado a comidas entendidas como adequadas para o consumo dentro dos moldes judaicos. Apesar de frutas e legumes normalmente serem entendidos como *kosher*, para vinhos e sucos de uva é necessária certificação para que sejam compreendidos enquanto tal.

que Israel é a terra da promessa de Deus. Foi lá que o cego viu, o surdo escutou, o paralítico andou, o morto ressuscitou” (Pastor Ivo)

Durante a reunião do domingo seguinte e dos subsequentes, a água trazida pelos fiéis nas garrafas, após receber a gota da água de Israel, era consagrada e em seguida os fiéis bebiam um pouco dela. Essa consagração significa que apesar da água trazida de Israel ser ela mesma santa e com capacidades de alterar a água comum, é preciso que os fiéis canalizem esse poder para “alcançar” a solução de seus problemas ou necessidades antes de bebê-la. Ao fim, o pastor aconselhava que a água fosse bebida aos poucos todos os dias até o próximo sábado, como um processo lento porém contínuo de cura, conectado com a presença semanal na igreja.

É possível ver, nesses últimos dados, o que discuti com Shapiro (2017) anteriormente. Existe um duplo processo através do qual esses elementos se tornam sagrados. Primeiro com o contato com o solo santo – a água que vem de fontes de Israel, o óleo e suco de frutas produzidos a partir de frutas cultivadas em seu solo, os pedidos a Deus que são espalhados no topo de montanhas nesse território. Em seguida, no Brasil, a santidade é potencializada com o estabelecimento de uma conexão direta entre o fiel e Deus, onde o óleo, o suco, a água ou o envelope são os meios.

Para podermos compreender como esse processo se constitui, preciso lembrar a você o que Gavin Feller (2018) percebeu sobre mídia na IURD. Mídia aqui, claramente baseado nas ideias de Marshall McLuhan, é a extensão do sensorial humano juntamente com a extensão do poder religioso institucional. Desse modo, Feller (2018) chamou atenção para dois tipos diferentes de mídias na Igreja Universal, a mídia contratual e a mídia portátil. Lembrando que, mídia portátil seriam os objetos que o fiel traz a igreja para ser abençoado e então os leva de volta para sua família, e mídia contratual seriam aos artefatos utilizados para estabelecer a conexão entre a igreja

e o fiel. Isso significa que quando o pastor anuncia que vai dar um *mezuzah* para cada um daqueles que estão na igreja, mas antes de o entregar afirma “*apenas aqueles que vão vir por cinco segundas seguidas devem pegar, ou estarão quebrando uma promessa com Deus, aceitar o menorah é prometer*”, o fiel que aceita o objeto está concordando com esses termos. Ele está estabelecendo um contrato através do *mezuzah*. Todavia, extrapolando o que é dito por Feller (2018), quero sublinhar que acredito que nesse processo o fiel também concorda que esse objeto judaico específico é parte de sua prática religiosa e reconhecido como sagrado.

Todos esses elementos são sinais materiais importantes para a formação de uma disciplina ou ética cristã *iurdiana*. Como discuti anteriormente, Webb Keane (2008) afirma que signos possuem formas e propriedades materiais. Eles circularam não enquanto ideias ou experiências, mas como formas semióticas - que são entidades públicas. Isso significa que formas semióticas estão disponíveis através de objetos que alcançam os sentidos, e não apenas confinadas a experiência interna ou subjetiva, sendo repetíveis, e possuindo o potencial de persistir através do tempo, e de contextos sociais. Usando o trabalho de Keane (2008), podemos dizer que a materialidade judaica da IURD em seus templos, e expressa pelos fieis, é uma forma semiótica. Ou seja, trata-se originalmente de um sinal material judaico que é repetido e reexperienciado em diferentes contextos sociais, e, desse modo, possui diferentes significados atribuídos.

As palavras de uma das minhas interlocutoras para explicar para mim a celebração da festa do Purim nos ajuda a entender melhor esse processo. O grupo de mulheres da IURD organiza entre seus membros anualmente um evento que inclui comida¹⁶⁹, dança e roupas especiais, que elas entendem como ligadas ao passado do povo judeu e um momento de oração conduzida pela esposa

¹⁶⁹ No caso da igreja que estudei no Canadá esse evento também podia incluir comida de origem brasileira.

do pastor responsável pelo templo. Os judeus celebram o Purim como o evento no qual a rainha Ester expôs sua própria identidade judia ao seu marido para pedir a ele que salvasse o seu povo. Em Israel, a celebração contemporânea desse evento inclui doces, desfiles, fantasias e parques – sendo popular entre as crianças. Na Igreja Universal, o Purim é celebrado de modo particular. A festividade da IRUD é baseada em sua visão do que seria o vestuário, decoração e dança típicos históricos do povo judeu. Nesse dia, as mulheres de um templo particular decoram o espaço no qual o evento ocorrerá, e se vestem de acordo, as mais jovens preparam apresentações para o entretenimento. Essa festividade nos ajuda a entender como o acesso a ideias muda através de contextos sociais. Como Angélica me disse “*nós celebramos a rainha Ester, por que sem ela os judeus teriam morrido, e o cristo nunca teria nascido*”.

Para Bruno Reinhardt (2015) “*Pentecostal norms are not boundaries per se, but relatively stable ways of overflowing them and accounting for this overflow*” (p.413). Nesse sentido a afirmação feita pela Igreja Universal enquanto instituição é de que o cristão é alguém que herdou a aliança de Deus com Abraão, e elementos que são entendidos inicialmente como judaicos, estão entre os sinais dessa herança enquanto povo escolhido. Isso quer dizer que na IURD a moldagem da percepção e recepção desses sinais está sendo sempre remoldada na negociação dessa hereditariedade judaica, que argumenta o estabelecimento de uma autoridade ainda mais próxima ao divino do que qualquer outra igreja cristã. Também é importante frisar que, no nível individual, das práticas dos fiéis, normas e limites de como isso acontece também não são necessariamente estáveis. Entendendo que, como discutido com Keane (2008), sinais semióticos são abertos, eles podem ser acessados e entendidos de diferentes forma, dando ao fiel a possibilidade de o atribuir diferentes significados.

Enquanto Edir Macedo, como pudemos ver anteriormente, liga o significado do *menorah* a relação entre o ser humano e o Espírito Santo, na tradição judaica ele representa a transcendência divina absoluta, a árvore da vida, o cosmo, e o mundo visível e invisível (Leite, 2016). O *mezuzah* é outro objeto que tem significados diferente em seu uso pela comunidade judaica, e o seu uso na Igreja Universal. Na tradição judaica, o *mezuzah* é um estojo de prata, madeira ou vidro contendo passagens específicas do Torá, e colocado na parte de trás da porta de entrada da casa. Na Igreja Universal pude ver um campanha de segunda-feira – ou seja, dia pela “saúde financeira” – no qual um *mezuzah* foi distribuído aos fiéis que teriam que vir todas as segundas durante sete semanas na qual um diferente ensinamento seria dado e colocado no *mezuzah*.

Para além da materialidade: judaísmo, milenarismo e política

Apesar de uma série de ideias de Shapiro terem sido importantes na interpretação dos meus dados, nessa subseção é importante para mim deixar claro o meu afastamento da sua ideia de literalismo bíblico para interpretar o atual momento sócio político brasileiro. Isso porque seu termo parece não levar em consideração como a Bíblia tem sido usada, em diferentes lugares e momentos, pra interpretar a sociedade, simultaneamente com ideias como as de liberdade e democracia. Com meu posicionamento, contudo, não pretendo desmerecer seu trabalho, ao contrário, acredito que esse autor em sua interpretação conseguiu superar uma crítica feita por Susan Harding (1991) que é ainda bastante atual, a de que muitos autores não levam em consideração as crenças políticas dos atores sociais. É tentando dar importância a essas crenças na análise desse grupo que essa tese tem sido conduzida.

Para Harding (1991), a distinção secular entre religião e política tem como um de seus efeitos a ignorância de muitos pesquisadores da atuação real que crenças religiosas possuem no mundo político. Apesar de avaliação de Harding ter sido feita nos anos 1990, ainda hoje dissociamos a leitura literal bíblica de como seus leitores (e eleitores em suas sociedades) agem politicamente, - esse também pode ser entendido como o caso da chamada Nova Direita no Brasil. Para Harding precisamos entender que toda ação religiosa é também política.

No site da Igreja Universal, pesquisar as palavras chaves milenarismo, dispensacionalismo, filossemitismo, ou sionismo, não encontram qualquer resultado. Como Faydra Shapiro (2015) já havia alertado, apesar da importância de conhecer esses termos, é preciso entender que nem sempre vamos encontrar os seus usos em campo. Isso não quer dizer que não encontrei ressonâncias com essas percepções, como temos visto até então. Dentro desse quadro conceitual, além do filossemitismo que pudemos discutir em relação a IURD até então, também podemos afirmar seu sionismo cristão, e seu dispensacionalismo pré-milenarista. Como deve estar se tornando claro com nossa discussão, essas categorias se referem a distintas características, a primeira é um posicionamento na geopolítica mundial, e a última uma interpretação escatológica. Ambas podem ser localizados nas crenças oficiais da IURD enquanto instituição religiosa, declaradas em livros e falas de líderes, e esse é um ponto que é importante lembrar ao leitor aqui. Pode parecer óbvio, mas nesse trabalho entender a Igreja Universal como instituição religiosa e suas crenças enquanto tal é de grande importância. Nesse sentido um dos registros mais recentes das características dispensacionalistas pré-milenaristas da IURD foi publicado por Renato Cardoso no início de 2020:

Até hoje, a humanidade viu três épocas: a primeira a época sem Lei; a segunda, a da Lei (que Deus deu a Moisés no monte

Sinai), e a terceira se iniciou com a primeira vinda do Senhor Jesus, representando a época da graça. Quando o Cordeiro (Jesus) abre o primeiro dos setes selos inaugura-se a quarta e última época. Mas, antes disso, nosso Senhor tirará sua Igreja deste mundo. Este evento é conhecido como “arrebatamento”. (Cardoso, 2020, p.78)

Um dos primeiros pontos de destaque dessa passagem, comum a todos os grupos que compreendem a bíblia de modo literal, é que o futuro, o fim da história, é conhecido. Isso significa que ao saber o futuro, os fiéis da IURD leem os eventos presentes e passados como ocorridos para levar a esse futuro apocalíptico. O que eles veem todos os dias em suas comunidades, os conteúdos das notícias dos jornais, tudo os leva a crer que o fim está próximo. Como analisado por Oosterbaan (2017) crime e violência fazem parte do mercado de imagem, e das narrativas das notícias apropriadas discursivamente para uso comercial. As representações de violência na mídia fazem parte da produção de uma ideia de estado de guerra, de uma cultura de medo, e de uma fobia dos espaços urbanos. A representação espetacularizada da violência por diferentes meios de comunicação brasileiros tornou-se cotidiana nos temas de conversa. Nesse contexto há uma generalização da ideia da luta do bem contra o mal nos sons e imagens da cidade. Essa percepção generalizada dos eventos cotidianos dão razoabilidade as interpretações milenaristas dos fatos (Oosterbaan, 2017).

Assim, a pergunta feita nessa subseção é a mesma proposta por Susan Harding no início dos anos 1990, mas que sugiro ser bastante atual e fundamental no quadro aqui pesquisado. Como cristãos *renascidos* interpretam e se relacionam com eventos presentes a partir da sua certeza dos eventos milenaristas futuros? Quais são as políticas dessas leituras apocalípticas? A importância de compreender a resposta a essas perguntas está no fato de que diferentes grupos milenaristas

existentes de algum modo atribuem legitimidade as histórias que leem no livro do Apocalipse. Para a autora, a formação de um povo que age através da história a partir de suas posições escatológicas, nesse caso sua leitura do apocalipse, deixa claro que essas leituras históricas são também políticas. (Harding, 1994).

Vincent Crapanzano (2000) chama a nossa atenção como para nós que aprendemos que existem dois tipos de leituras da história, a linear e a cíclica, pode ser difícil compreender essa percepção profética da história que imbrica ambas as possibilidades de modo complexo. Mas, que História é essa? Em que tempo vivem os *iuradianos* enquanto cristãos nascidos de novo e leitores literais do apocalipse? Em “*The Time That Remains*”, Giorgio Agamben (2005) discute a estrutura da vida messiânica através da carta aos Romanos. Essa discussão é interessante aqui para pensar a estrutura temporal na qual a ideia da importância de “levar a palavra”, que discutimos em capítulos anteriores, se insere, e também para entender as leituras históricas e políticas empreendidas pelo grupo aqui estudado. Agamben (2005) nos alerta a necessidade de distinguir o tempo messiânico, do tempo profético e do tempo apocalíptico. O tempo profético é voltado para o futuro, enquanto o tempo apocalíptico é voltado para o fim dos tempos, ele está localizado no último dia. O tempo messiânico por sua vez, não é o fim dos tempos, mas o tempo do fim. O que interessa ao apóstolo não é o último dia, o instante em que o tempo acaba, mas o tempo que contrai a si mesmo para o fim, o tempo que resta entre o tempo e seu fim. Assim, o tempo messiânico é o tempo necessário para que o tempo chegue ao fim, ou, o tempo que nós levamos para chegar ao fim, para concretizar a nossa representação do tempo (Agamben, 2005). O tempo que o tempo leva para chegar ao fim é o tempo no qual meus interlocutores operam. Minha representação imagética abaixo é uma tentativa de deixar isso mais claro:

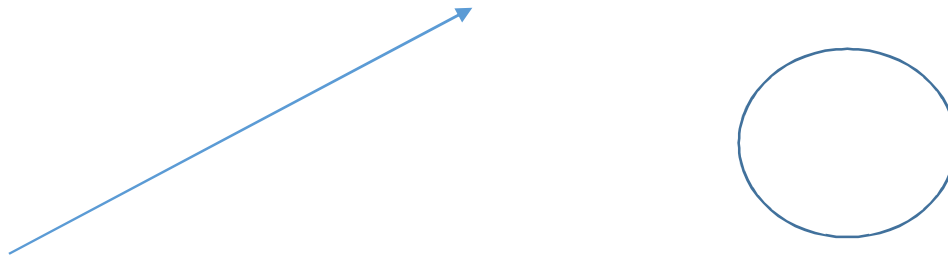


Imagem 14.1: representação de tempo enquanto linear e tempo enquanto cíclico

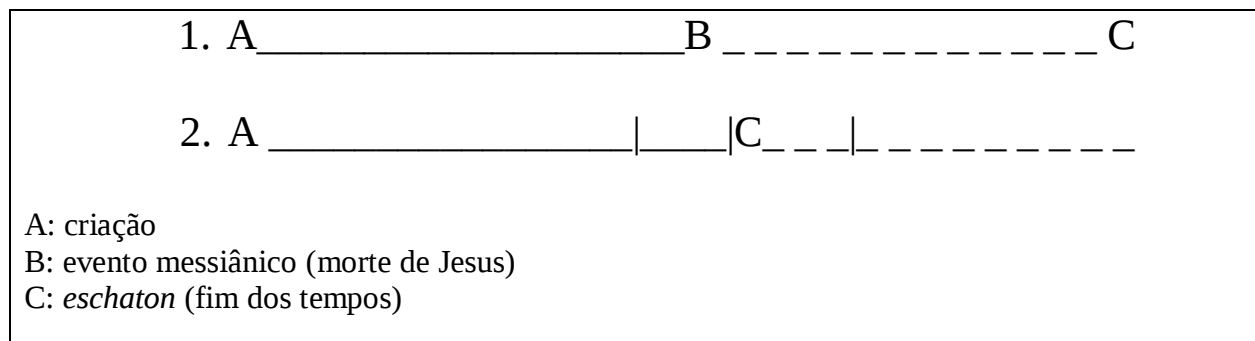


Imagem 14.2: Duas descrições de Agamben para explicar o tempo messiânico. Esse autor acredita que a representação espacial do tempo não o mostraria de modo completo

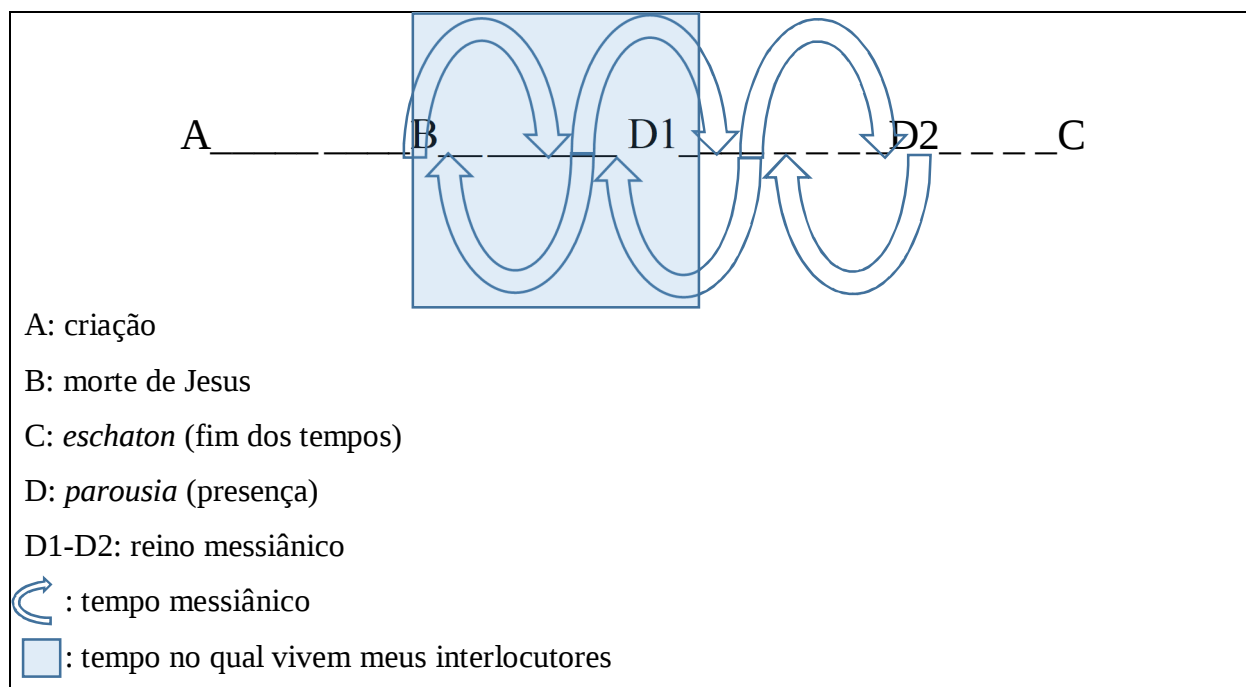


Imagem 14.3: minha representação, a partir da discussão desses autores, localizando onde meus interlocutores estariam posicionados.

Eu imagino que meus interlocutores ao ver essa imagem me diriam que eu pensei em excesso em tudo isso, que se eu tive não apenas fé, mas maturidade na fé, eu entenderia que a resposta não estaria em meu modelo, mas no Espírito Santo. Apesar da importância de lembrar disso, o fato é que eu não me converti, ou estou tentando fazer uma teologia interna da IURD. O meu esforço é de identificar os modos criados pelos meus interlocutores para viverem enquanto comunidade, e os sentidos que atribuem a eles.

Eles estão vivendo o tempo messiânico, que é diferente do tempo escatológico. Um é o tempo do fim, e o outro o fim dos tempos. O tempo do agora, como afirmado na carta aos coríntios, vai até a *parousia*, isso é a presença completa do messias. Apesar da *parousia* se identificar com

o fim do tempo, ela continua indeterminada mas também iminente, causando uma implosão no tempo. Mas é importante entender que *parousia* significa presença e não literalmente a segunda vinda do messias. Ou seja, ela não transforma o tempo messiânico em um tempo eternamente adiável, mas o divide entre *kairos e chronus*. O primeiro é o tempo operacional, e o segundo a representação do tempo. Eles coexistem mas não se homogeneízam. Na linguística o tempo operacional é o tempo necessário para que a mente entenda um tempo-imagem. Ou seja, o processo mental de representar um tempo, voltado para a representação em si mesma. Para o intento do que tento explicar aqui isso quer dizer que, em cada representação de tempo feita, outro tempo é implícito sem estar completamente representado. Esse tempo não é adicional ao tempo cronológico, mas está dentro dele, não é ulterior mas interior. (Agamben, 2005).

Nesse sentido, Susan Harding (1994) compreende que o dispensacionalismo sempre é político. Ela chama a atenção que político aqui não se trata necessariamente do ato de advogar por ações específicas, dentro do quadro político social. O dispensacionalismo seria sempre político ao constituir os eventos atuais, enquanto fornece uma compreensão da própria história. Para Harding (1994), *Dispensationalism is a kind of narrative politics that contests hegemonic secular (“modern”) voices of journalists and academics – whose theories of history are also political – for control over the definition and meaning of current events and of “history” more broadly* (Harding, 1994, p.20). Um exemplo foi a interpretação dada a diferentes ações relacionadas a pandemia do coronavírus pela IURD¹⁷⁰. Os sistemas para acompanhamento de exposição ao vírus covid-19, e os de monitoramento da progressão da vacina, foram interpretados, dentro da visão

¹⁷⁰ A IURD não foi a única igreja a realizar essa interpretação.

escatológica dessa igreja, na matéria do seu site intitulada¹⁷¹ “Governos desejam mapear quem tomou a vacina contra a covid-19” na qual se afirma:

Em uma vista panorâmica sobre este cenário, podemos notar a tendência dos governos mundiais em controlar cada vez mais a vida do cidadão comum. É interessante também observar a relação deste fato com o sistema que será implantado pelo anticristo, quando ele for revelado como líder mundial (conforme aponta o livro bíblico de Apocalipse). Este modelo de controle sobre a população chegará ao seu ápice quando ninguém poderá comprar ou vender se não fizer parte desse sistema imposto por ele. Além disso, quem se opuser terá de pagar com a própria vida.

Nesse sentido, a Igreja Universal se mostra competente na divulgação e discussão de suas crenças escatológicas, ao utilizar diferentes meios para tal. Grupos para o estudo do Apocalipse podem ser encontrados em diferentes templos, como ele também é tema de pregações feitas em reuniões regulares. Livros foram escritos sobre o assunto e uma das novelas da Rede Record foi completamente dedicada ao tema. Artigos sobre o assunto também são publicados em seus blogs e jornal. Nesses, eventos cotidianos são tratados como sinais do fim dos tempos, e eventos políticos interpretados dentro desse vocabulário, como podemos ver abaixo:

“Turquia e Rússia podem iniciar uma guerra apocalíptica? Entenda de que maneira essa notícia pode se relacionar com o Fim dos Tempos”

(<https://www.universal.org/noticias/post/turquia-e-russia-podem-iniciar-uma-guerra-apocaliptica/>)

¹⁷¹ <https://www.universal.org/noticias/post/governos-desejam-mapear-quem-tomou-a-vacina-contra-a-covid-19/>

“Você sabe o que é Inteligência Artificial? Será que isso tem a ver com o Fim dos Tempos”

(<https://www.universal.org/noticias/post/voce-sabe-o-que-e-inteligencia-artificial/>)

“Google impõe que editora exclua referências ao Senhor Jesus: Entenda por que essa notícia mostra que o Fim dos Tempos se aproxima”

(<https://www.universal.org/noticias/post/google-impoe-que-editora-exclua-referencias-ao-senhor-jesus/>)

“Empresas investem em tecnologia sem toque e reconhecimento facial: mais um indício de que o planeta está sendo preparado para receber o anticristo”

(<https://www.universal.org/noticias/post/empresas-investem-em-tecnologia-sem-toque-e-reconhecimento-facial/>)

“Superbactérias” poderão matar mais de 10 milhões em 2050: saiba a relação que isso tem com a volta de Jesus”

(<https://www.universal.org/post/superbacterias-poderao-matar-mais-de-10-milhoes-em-2050/>)

“Apocalipse: frio e calor extremos anunciam o fim do mundo: o que a Bíblia fala sobre as mudanças climáticas”

(<https://www.universal.org/noticias/post/apocalipse-frio-e-calor-extremos-anunciam-o-fim-do-mundo/>)

A novela Apocalipse foi uma das novelas bíblicas da Record com maior audiência, especialmente no caso dos episódios relacionados ao arrebatamento. A novela descreve um ambicioso homem de negócios chamado Ricardo como o anticristo, e o alto clero de uma igreja bastante poderosa, com elementos facilmente identificáveis com a Igreja Católica, como seu aliado. Apesar da pinta de vilão, o argumento da novela passa por Ricardo conseguir enganar a todos, como uma pessoa altruísta, que teria a solução para os problemas causados após o desaparecimento de milhares de pessoas ao redor do mundo - que teria sido causado pelo arrebatamento. Ao se tornar um grande líder, ele consegue enganar as pessoas com uma mensagem

de paz e união, só para depois causar sofrimento e destruição. O arrebatamento foi descrito em uma cena de 10 minutos onde personagens, que até então apresentados enquanto pessoas boas e crentes simplesmente desaparecem no meio de atividades cotidianas e na frente daqueles que ficam. Em seguida, o mundo vê um grande caos com o desaparecimento de todas as crianças, e os acidentes que ocorrem após diferentes veículos ficarem sem seus condutores que também foram arrebatados. Durante as cenas do arrebatamento, passagens bíblicas que as explicariam foram projetadas.

“Como guardaste a palavra da minha paciência, também eu te guardarei da hora da tentação que há de vir sobre todo o mundo, para tentar os que habitam na terra.” Apocalipse 3:10

“A tua fé te salvou, vai-te em paz” Lucas 7:50

“Conservai-vos a vós mesmos no amor de Deus, esperando a misericórdia de nosso Senhor Jesus Cristo para a vida eterna.” Judas 1:21

“Mas o dia do senhor virá como o ladrão de noite” 2 Pedro 3:10

“Assim também será a vinda do filho do homem” Mateus 24:39

“Então estando dois no campo, será levado um e deixado o outro” Mateus 24:40

“E estando duas no moinho, será levado uma e deixada outra” Mateus 24:41

“Vigiais, porque não sabeis a que hora há de vir o vosso senhor” Mateus 24:42

Um pastor que não foi arrebatado pois se preocupava *“mais com o que sua congregação acha do que com a opinião de Deus”*, se dá conta do que está acontecendo enquanto lembra da parábola das dez virgens. Nela dez mulheres solteiras esperam a chegada iminente de um noivo, cinco delas já estão preparadas e cumpriram suas tarefas e mantem sua lâmpada com óleo, enquanto as outras cinco, ao terem se acostumado com a demora, adiam suas tarefas e dormem sem se preocupar em ter óleo suficiente para a noite. Naquela noite, o noivo chega e as virgem que possuem óleo em suas lâmpadas podem seguir com ele, enquanto as outras ficam para trás. Enquanto conta essa passagem a sua esposa, o personagem também faz alusão a como seu irmão,

também pastor, e que estaria entre aqueles que sumiram, sempre o lembrava dos episódios descritos no livro do Apocalipse, e da importância de salvar mais almas a tempo de seu acontecimento.

O modo como a longa cena do arrebatamento foi descrita, assim como a memória e a história contada pelo personagem do pastor, destacam como esse evento aconteceria de modo inesperado. Os acidentes, objetos caídos por toda parte, e familiares desesperados, são símbolos da necessidade de decidir cotidianamente em que grupo o fiel quer estar, entre os que são levados por Deus ou os que ficam.

Para pastores e fiéis da Igreja Universal o fim dos tempos é iminente. Então, enquanto verdadeiros cristãos, eles serão arrebatados, e levados a vida eterna com Cristo. Apesar disso, enquanto verdadeiros cristãos eles acreditam ter uma única tarefa, ou duas. Uma das pregações que mais ouvi durante meu trabalho de campo começava com a questão “*O que Deus quer de você?*”. Um dos pastores de quem ouvi essa pregação já no começo respondeu “*É muito simples. São duas coisas. Anote aí. Ele primeiro quer que você salve a sua alma. E segundo que você leve a palavra pra salvar outras almas.*” Apesar de, como argumentado por Harding (1994), a relação de crenças dispensacionalistas com a política ser mais ampla do que apenas com a política institucional, isso não quer dizer que também não passe por essa última. A crença de que o fim dos tempos é iminente leva esses grupos a entender o proselitismo como questão de urgência. Para “*que o evangelho seja primeiramente pregado entre todas as nações*” (Marcos 13:10), como seria demandado pelo próprio Deus, seria necessário garantir que não haja qualquer impedimento político.

Essa é alegada enquanto a razão primeira de tudo o que a IURD e Macedo possuiriam, assim como seu envolvimento na política. Seria necessário garantir que a palavra de Deus seja

levada a diferentes lugares, e também fazer parte dos eventos já pré-determinados que levarão ao juízo final. Macedo não é o primeiro líder evangélico a executar tais esforços. Jerry Falwell fundou a *Moral Majority*, Pat Robertson foi ele mesmo candidato à presidência, Billy Graham era constantemente consultado por George Bush. Mas com certeza chama atenção como o líder brasileiro alcança tamanho sucesso em seu próprio contexto.

Acredito que já extinguiu a necessidade de discutir a política institucional e partidária liderada pela Igreja Universal e os diversos políticos ligados a ela que se elegeram, como também suas ações nas diferentes esferas que atuaram. Apesar disso, ainda é interessante pensar que o sionismo cristão da IURD não é apenas retórico. Nesse caso, o antigo testamento também fornece passagens usadas não apenas pelos *iurdianos*, mas por diferentes cristãos sionistas, para explicar suas crenças e atuações. Como em Gênesis 12:3 onde Deus, após prometer a Abraão que o tornaria uma grande nação, teria afirmado “*abençoarei os que te abençoarem, e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem*” após afirmar que o tornaria uma grande Nação. Assim, essa passagem é interpretada como afirmando que, aqueles que agirem em defesa e em favor do moderno Estado de Israel, receberão benesses divinas.

Edir Macedo possui relações estreitas com políticos israelenses. Ehud Olmert, então prefeito de Israel, concedeu homenagem a Macedo pelos vinte anos da IURD em 1997. Em 1996 ele recebeu uma condecoração do então Ministro do Turismo Israelense Moshe Katsav. Binyamin Netanyahu, então Primeiro Ministro, o recebeu, acompanhado de Renato Cardoso, em Jerusalém em 2015. O estabelecimento desses contatos, e suas constantes viagens a Israel, garantiram a possibilidade de ter templos da igreja em um país que costuma ser bastante cuidadoso com a possibilidade de autorizar o proselitismo de instituições de origem cristã. De acordo com o livro do Apocalipse, uma dos eventos que antecede o fim dos tempos é a conversão de judeus, e com

essa ação a Universal estaria obedecendo o que entende como principal demanda divina, e estaria posicionada de modo importante nos desenvolvimentos históricos.

Políticos Israelenses não apenas aceitam as atuações advindas de igrejas e indivíduos cristãos sionistas como também as estimulam. Binyamin Netanyahu foi o primeiro chefe de Estado israelense a visitar o Brasil, e o fez em ocasião da cerimônia de posse da presidência de Jair Bolsonaro. Enquanto esteve no país, o Primeiro Ministro se reuniu com diversos líderes evangélicos, e Dom Orani Tempesta representando a Igreja Católica. Marcelo Crivella, na época bispo licenciado da IURD e prefeito da cidade do Rio de Janeiro, também esteve presente e afirmou “*Não temos palavras para expressar o que sentimos por Israel. Nós oramos por vocês todos os dias*”¹⁷². Já Netanyahu disse “*Vocês são nossos irmãos. Não temos amigos melhores do que os evangélicos*”.¹⁷³ Além disso, em encontro televisionado com Jair Bolsonaro o primeiro ministro israelense também declarou “*Israel é a terra prometida. O Brasil a terra da promessa*”¹⁷⁴

O entusiasmo de Netanyahu não é por menos, o apoio dos evangélicos garante a ele uma série de “embaixadores” atuando pelos interesse do seu governo. A atuação de cristãos sionistas no Brasil levou, ao então candidato à presidência, Jair Bolsonaro a incluir a mudança da embaixada do Brasil em Israel para Jerusalém em seu programa de governo. Apesar de, pelo menos até o momento em que esse capítulo é escrito, essa promessa não ter sido cumprida - apenas uma escritório da APEX foi instalado em Jerusalém até então -, líderes evangélicos não a esqueceram. Em fevereiro de 2020, Silas Malafaia, pastor da Assembleia de Deus Vitória em Cristo, e

¹⁷² <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/12/bolsonaro-perdera-credito-com-evangelicos-se-voltar-atras-sobre-embaixada-diz-malafaia.shtml>

¹⁷³ <https://valor.globo.com/politica/noticia/2018/12/30/netanyahu-recebe-lideres-evangelicos-em-hotel-no-rio.ghhtml>
<https://apublica.org/2019/01/os-eleitos/>

¹⁷⁴ <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,netanyahu-desembarca-no-brasil-para-posse-de-bolsonaro,70002660122>
<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/12/israel-e-a-terra-prometida-e-o-brasil-e-a-terra-da-promessa-diz-netanyahu-em-encontro-com-bolsonaro.shtml>

conhecido líder evangélico, publicou entrevista realizada com o presidente da república em seu canal no *Youtube*¹⁷⁵ no qual o questionou sobre tal promessa. Bolsonaro respondeu que tal deveria acontecer até 2021 “*não vou dizer 20, mas no máximo 21 se Deus quiser vai nascer sem atritos*”.¹⁷⁶ No caso de lideranças da IURD, não é possível encontrar nenhuma ocasião em que Edir Macedo seja tão direto quanto ao assunto. Contudo, isso não quer dizer que os meios de notícias ligados a IURD tenham esquecido dele. A Record, em suas plataformas televisivas e website, dá destaque a todas as vezes em que o assunto ganha um novo contorno. Mesmo antes da publicação de Malafaia, eles destacaram a mesma afirmação feita por Bolsonaro em visita à Índia. Em novembro de 2020 a Record foi um dos poucos grandes meios de comunicação a noticiar os planos do Malawi de inaugurar sua embaixada em Israel em Jerusalém, e o momento também foi utilizado para lembrar das promessas de Bolsonaro.

O primeiro país a alocar sua representação com o Estado de Israel em Jerusalém foi o EUA sob a direção de Donald Trump. Tal aconteceu em circunstâncias similares a brasileira, no sentido de que grupos sionistas cristãos já advogavam para tal empreitada mesmo antes do governo que a efetivou. A CUFI - organização já descrita anteriormente - desde a sua fundação tinha essa transferência como parte de sua agenda, e o próprio pastor John Hagee, líder e fundador desta organização, foi convidado enquanto líder religioso para dar a benção a nova embaixada, em sua cerimônia de inauguração.

Além disso, é interessante apontar que, a recente guinada do filossemitismo e sionismo na política brasileira não está ligada apenas ao apoio de igrejas evangélicas, entusiastas dessa práticas, à atual presidência. Manifestações a favor do governo Bolsonaro tem utilizado a bandeira de Israel,

¹⁷⁵ https://www.youtube.com/watch?v=2lju58SIn_E

¹⁷⁶ Até a publicação dessa tese a embaixada do Brasil em Israel continuava em Tel Aviv, no endereço: Rua Yehuda HaLevi, nº 23, 30º andar, Tel Aviv, 6513601, Israel

assim como a bandeira dos Estados Unidos, como símbolos. E, apesar dessa afirmação não se pretender exaustiva, não posso deixar de apontar que chamou a atenção da pesquisadora que vos fala que, entre as vendas de rua de bandeiras de times de futebol, agora também seja possível ver amplamente a bandeira de Israel. Mesmo antes de eleito, o relacionamento do então candidato Jair Bolsonaro com tal simbologia se mostrou conflituoso e polêmico. Ele foi convidado para discutir suas ideias no clube Hebraica, no bairro das laranjeiras no Rio de Janeiro, em seu período pré-campanha, gerando um episódio interessante para pensar a associação que tem sido feita entre seus apoiadores e os símbolos judaicos. Dentro do clube, enquanto público que estava ali para escutar e apoiar as ideias do então pré-candidato, era possível encontrar, além da parte da comunidade judaica que fez o convite, cristãos sionistas e “apoiadores seculares”. Do lado de fora, a juventude judaica local organizou um protesto contra a existência de tal evento, e contra a possibilidade de sua comunidade ser associada ao então pré-candidato¹⁷⁷.

Gherman e Klein (2019) tem prestado atenção no uso de elementos judaicos pela chamada nova direita brasileira. Para esses autores as manifestações de 2013, apesar dos diferentes grupos políticos e reivindicações que as acompanharam, teve como um de seus resultados a constituição de um ambiente político de grande desconfiança nas instituições e seus representantes. Dentro desse quadro, surge uma nova direita, que acredita na necessidade de combater o que entende enquanto uma corrupção moral da sociedade brasileira, que teria surgido através do que ele pensam como governos de esquerda que estavam no poder. Para esse novo grupo, é necessário denunciar a “doutrinação” pela qual a juventude e toda a sociedade teriam passado. *“Essa nova direita acredita no enfrentamento e não na conciliação”* (Gherman & Klein, 2019, p.116).

¹⁷⁷ <https://oglobo.globo.com/brasil/manifestantes-fazem-protesto-na-hebraica-contrapalestra-de-jair-bolsonaro-21154667>

Esses autores entendem que o episódio que ocorreu no clube judaico é paradigmático nesse sentido, pois ali ficou claro que outros elementos de afeto e unidade foram colocados de lado em nome desse enfrentamento político ideológico. Eles nos lembram que parte considerável da comunidade judaica brasileira faz parte dos setores médios urbanos, e que, por isso, não seria um surpresa que parte deles também apoiem as mesma ideias políticas que se tornaram populares nesses setores. O surpreendente é que esse apoio leve a um conflito, sem possibilidade de conciliação, com outros integrantes da sua comunidade religiosa e étnica. Isso acontece pois o judaísmo e Israel pensados aqui são imaginários, e possibilitam uma leitura político ideológica na qual cristãos conservadores e outros integrantes da nova direita estão mais próximos desses valores imaginários do que as diferentes percepções e contradições encontradas em qualquer comunidade real. (Gherman & Klein, 2019)

Isso faz sentido em um quadro onde o judaísmo apoiado e celebrado por esses grupos é um judaísmo que possui os limites do que para eles é legítimo enquanto tal. Aqui judeus, judaísmo, e Israel se confundem e são restritos a imaginação daqueles que se apropriam dos seus supostos significados. Para além de grupos religiosos, essa é também uma posição política. Como mostram os autores Gherman e Klein (2019), a chamada nova direita brasileira pensa o judaísmo e ou Israel como símbolo de um política conservadora, e de uma economia capitalista que, ao lado dos EUA, fazem parte de um ideal almejado¹⁷⁸. Dentro do jogo político, a interpretação da esquerda é similar, mas sua atitude é de afastamento desse grupo idealizado (Gherman & Klein, 2019).

¹⁷⁸ A proximidade do bolsonarismo com ideias e símbolos expressamente nazistas nos últimos anos tem chamado a atenção. Antes de sua candidatura à presidência, Jair Bolsonaro posou para foto ao lado do candidato a vereador do Rio de Janeiro Marco Antônio (PSC), que se auto identifica nazista, e é conhecido como sócia de Hitler, por se paramentar de modo similar ao ditador. No início de 2020, o ministro da cultura Roberto Alvim, em um pronunciamento, utilizou trechos de um discurso do ministro da propaganda de Hitler, Joseph Goebbels. Além do uso das palavras do nazista, Alvim também emulou seu estilo de enquadramento e discurso. Ele foi exonerado em seguida, o que não quer dizer que isso tenha encerrado casos do tipo. O próprio presidente, em junho de 2021 encontrou e posou para foto com a vice-líder do partido de extrema direita AfD, e neta do ministro da finanças do governo nazista,

Beatrix von Storch. Além disso, em março de 2020, Bolsonaro recebeu paraquedistas das forças armadas que o saudaram com o braço direito levantados para o alto, de modo similar a saudação nazista. O Museu do Holocausto, localizado em Curitiba, tem lançado notas de repúdio a todos esses atos do governo, e outros semelhantes.

Assim a pergunta de como é possível que simultaneamente haja um filossemitismo e um ideal nazifascista dentro do Bolsonarismo aparece na interseção dos temas que trago aqui. Apesar da minha pesquisa não ser especificamente sobre esse fenômeno político, parece importante que eu não me esquivasse desse tema e traga algumas impressões que minha pesquisa tornou possível que eu estabelecesse, mesmo que como uma breve nota. A primeira delas é que existem diversas proximidades entre o filossemitismo e o antissemitismo. Ambos entendem termos como judeu, israelense, e Israel de modo fenomenológico e desligado da pluralidade que esses termos possuem na prática. Dentro da construção ideológica do bolsonarismo, esses termos, e a bandeira de Israel, são símbolos de um ideal de branquitude, armamentismo, e cristianismo.

Bolsonaro parece ter começado a receber apoio de diversos grupos antidemocráticos, nazifascistas, e supremacistas a partir de uma declaração que ele deu ao programa de TV CQC em 2012. Nela, ele cita o livro “Holocausto Judeu ou Alemão”, que nega a existência de campos de concentração e do holocausto dos judeus na Alemanha. Nessa época integrantes desses grupos chegaram a se reunir no vão do MASP para protestar contra processos sofridos por Bolsonaro. Ou seja - apesar das jornadas de junho de 2013 terem sido importantes na fomentação de um senso de indignação e necessidade de mudança no cidadão médio que, através dos processos políticos seguintes, levou muitos deles a protestar pelo *impeachment* de Dilma Rousseff, e em seguida votarem em Bolsonaro -, antes de tudo isso começou a existir uma articulação de extremistas ao redor da figura do atual presidente.

Quando durante campanha para presidência, Bolsonaro é convidado para falar no clube Hebraica no Rio de Janeiro, ele usa essa oportunidade para a “higienização”, nos termos de Michel Gherman, de muitos de seus já conhecidos discursos. Nesse evento, ele chamou quilombolas de preguiçosos e os mediu através de uma medida usada para animais, o arroba. Também falou de outros grupos da sociedade brasileira como italianos e japoneses em termos racistas. Mas, através da sua articulação com judeus, ele alega que não faria nenhum sentido que o acusassem de racista. Para Gherman essa estratégia do uso da aproximação com comunidades judias ou da percepção do judeu imaginário enquanto estratégia de defesa tem sido usada entre bolsonaristas, como na situação na qual após ser acusado de gesto supremacista branco Felipe Martins alegou ser *“judeu mas também cristão”*, ou quando Fabio Wajngarten começou sua fala na CPI da Covid-19 afirmando *“tive a felicidade de ter uma sólida educação judaica, rezo todos os dias, além disso frequento as reuniões o Templo de Salomão em São Paulo, que me ensinou a ser forte e a ser crente, me aconselho com o pastor Malafaia e o Missionário R. R. Soares, para buscar sempre os caminhos da fé, participei de um governo temente a Deus, que protege a família, sempre a favor da pátria”*.

Segundo Michel Gherman a ideia de que “Eu não posso ser antissemita por que eu sou judeu”, é uma tentativa de higienizar a própria narrativa buscando um vínculo genético com a comunidade judaica e ignorando as questões culturais e sociais do seu pertencimento. Aqui, para o autor, há um processo de dupla conversão no qual o judaísmo imaginário - que é judeu mas também é cristão, branco e conservador - permite a conversão Felipe Martins em judeu, e ao mesmo tempo desconverte o judeu que não se encaixa na expectativa - como o judeu liberal ou o judeu não branco. Esse discurso também permite que quando Pazzuelo e Fabio Wajngarten se apresentam enquanto judeus eles estejam direcionando esse discurso para a base bolsonarista dizendo para eles que eles são judeus e estão sendo atacados, logo, dentro dessa lógica, a CPI é anticristã.

Essa conversão também ocorre de modo mais amplo, ela possibilita uma alteração da percepção do passado individual e da história do Brasil. Bolsonaro ao mesmo tempo que se posiciona de modo racista, nega a existência do racismo e mesmo da escravidão. Nesse processo o passado real do Brasil é apagado e se fornece uma nova noção de passado através de Israel. Assim não existe nenhuma dívida com o passado escravocrata e violento do Brasil. Esse é mais um dos elementos representados pela bandeira de Israel nas manifestações a favor de Bolsonaro. Cristianismo, armamentismo, conservadorismo, e expiação de culpas formam a construção de um mundo ideal, um mundo no qual não existem judeus reais. Ele é simultaneamente, sionista, filossemita, e antissemita.

Concomitantemente também existe uma centralização de ideais como organização e disciplina, típicas do mundo pré-moderno. Como no nazi-fascismo, características como ordem, idolatria ao líder, estado de segurança forte,

Como vimos anteriormente, filossemitismo e sionismo cristão se misturam com essas percepções milenaristas. Assim, se desenvolve uma escatologia na qual esse futuro e o presente estão intensamente conectados a partir de ações políticas. É importante compreender que Israel sempre foi importante, não apenas para a Igreja Universal, mas para o pentecostalismo, especialmente em sua terceira onda. A IURD dá grande ênfase ao Velho Testamento, ele é a fonte cotidiana de ensinamentos. Todavia, o Novo Testamento tem a importância de fornecer a crença em Cristo, e ser sua fonte escatológica. O Velho Testamento é o passado para no qual se espelha cotidianamente, e o novo a fonte de entendimento do futuro para o qual se deve agir no presente. Aqui, como Crapanzano (2000) destaca em sua pesquisa com literalistas bíblicos, *“a história não bíblica não faz sentido para eles pois a história bíblica é completamente compreensiva, se estendendo do passado eterno para o futuro eterno”* (p.153).

A Fogueira Santa de Israel: do fiel à Igreja

A Fogueira Santa de Israel, como apresentada acima, é talvez um dos elementos de conexão com o que temos chamado de sinais materiais judaicos mais antigos na Igreja Universal. Ela acontece duas vezes por ano, e é o momento de fazer um “grande sacrifício”. Esse sacrifício é de cunho material, ou seja inclui juntar o que é entendido por cada um como uma quantia de dinheiro que envolve grande esforço, mas também é espiritual, como podemos ver na fala seguinte “*Eu*

referências ao expansionismo territorial, e discurso contra a degeneração moral são centrais no bolsonarismo. A noção de história aqui ocorre através da ideia de conspiração, e ela é mantida por que é sempre necessário descobrir quem são os conspiradores – PT, Rodrigo Maia, Imprensa. Por isso a guerra é sempre continua. Assim, aqui, não existe uma população civil, pois o mundo vive em guerra. O assassinato é sempre justificado pela vontade do soberano, isso por que essa população não é entendida enquanto civil então não existe genocídio. É possível matar pessoas inocentes porque não existiriam inocentes. Isso é importante para a ala nazista que é a que constitui o bolsonarismo.

entendi que eu tinha que fazer um grande sacrifício ali, colocar tudo. Mas na época eu só ganhava quinhentos reais, e entendi que o meu sacrifício tinha que ser muito mais do que financeiro, eu tinha que colocar todas as minhas mágoas, todos os meus pecados, eu tinha que me entregar a Deus ali”.

O jargão utilizado por aqueles que já conhecem a dinâmica é “dar seu tudo”. A “Fogueira Santa” aparece assim como um grande ritual de transformação, pois além da entrega do fiel, ela também é a dinâmica de pedir algo a Deus, e receber de volta. O fiel coloca a si mesmo enquanto sacrifício, seu dinheiro, seus sonhos, seus medos em um envelope, e em troca espera que Deus atenda a uma necessidade específica. O envelope com o pedido do fiel é levado até Israel em formato de cinzas pelo seu pastor, que volta com a experiência do contato com a Terra Santa e as benesses desse processo para os seus fiéis.

O nome “Fogueira Santa” vem do fato de que esses pedidos são queimados, como oferta a Deus. A queima é feita no Brasil, por questões de comodidade e de um acordo com o governo Israelense que permite que as cinzas sejam espalhadas em suas terras¹⁷⁹. Cada edição da “Fogueira Santa” tem como título um lugar específico em Israel – Monte Sinai, Monte Carmelo - fazendo referência a alguma passagem bíblica mas também a localização onde os pedidos dos fiéis serão entregues a Deus. Nesse sentido, como discutimos anteriormente, existe um longo caminho realizado por esse envelope contendo as palavras de um fiel que decidiu “usar toda sua força” para “alcançar” algo importante.

Durante o trabalho de campo, mesmo em grandes igrejas, eu podia ver quem estava se comprometendo com a Fogueira Santa quando essas pessoas subiam no altar quando eram

¹⁷⁹ Como me foi explicado pelo pastor Isaque, 30 anos.

chamadas pelo pastor nos domingos, para ajudá-las a cumprir seus propósitos sendo abençoadas pelos pastores e obreiros. Durante e depois da Fogueira Santa, fiéis eram chamados pelo pastor para dar seu “testemunho” diante da igreja, e serem posicionados enquanto exemplares. Em 2018 na catedral de Recife, o bispo Alexandre descobriu a história de um membro, e gostava muito de se referir a ele. Era o caso de um menino, nos primeiros anos de sua adolescência, mas ainda franzino que tinha decidido vender pipoca na frente da igreja para participar da Fogueira Santa. A importância desse exemplo era colocada em termos do “sacrifício” que ia além do financeiro. O sacrifício estava no fato do menino usar seu tempo na venda de pipocas, e não ter vergonha de estar fazendo isso.

Não obstante, nessa subseção, eu quero discutir a importância desse elemento judaico na Igreja Universal através de um caso específico da Fogueira Santa que pude acompanhar de perto todas as etapas. Eu uso a história de Luís, 35 anos, aqui para demonstrar como a relação entre sacrifício pessoal, e seu contato com um “lugar santo”, faz parte do processo de entendimento da posição de Israel e da materialidade judaica na cosmologia da IURD. Conheci Luís durante meu trabalho de campo através de sua esposa Daniela. Daniela foi uma das amigas que fiz ao longo da minha etnografia, na qual nas diferentes igrejas que frequentei sempre haviam mulheres que vinham até mim para oferecer suporte e amizade, a alguém que tinha acabado de chegar. Ambos eram bastante jovens e trabalhavam muitas horas com o objetivo de juntar dinheiro para abrir o próprio negócio, mas também dedicavam várias horas a igreja trabalhando enquanto obreiros e evangelistas. Luís possuía baixa estatura, usava barba e óculos, tinha um aspecto inteligente e era o braço direito do pastor em tudo que envolvia tecnologia ou aprimoramento do espaço físico da igreja. Daniela era mais alta que o marido, tinha longos cabelos clareados, um sorriso amigável, e

atendia aqueles que a buscavam enquanto obreira com dedicação, mas não permitia que passassem dos seus limites, dizendo não quando a exigiam mais do que o horário que ela tinha disponível.

Eles iam a igreja para “buscar” toda quarta e domingo, e Luís também estava lá todas as segundas, dia dedicado ao “sucesso financeiro”. Daniela não era presença constante nesses dias, mas também podia ser vista em algumas ocasiões. Daniela cresceu na Igreja, e seus pais também são obreiros. Ao casar com Luís, ela nunca deixou de trabalhar e fazer parte da tomada de decisões no que concernia a família que eles formaram, mas a responsabilidade primeira de procurar as oportunidade e criar intelectualmente o plano para o negócio que eles queriam investir era de Luís.

Luís cumpria o horário no qual era convocado enquanto obreiro, saía para evangelizar nos fins de semana, ficava após as reuniões na igreja, ajudava na criação dos vídeos que seriam utilizados nas reuniões, estava presente nas reuniões discutidas acima. Quando chegou a época da campanha da Fogueira Santa de Israel, não era estranho para mim que esse casal estivesse também fazendo parte dela, o que eu não imaginava era a importância que eles atribuiriam a um fato que aconteceria em sua vida nas semanas seguintes.

Em meio ao altar de um templo da Igreja Universal, durante a campanha da “Fogueira Santa”, é colocado um objeto cilíndrico que pode ter em torno de um metro de largura e um metro de altura coberto por um papel ou plástico estampado para simular uma construção feita de pedras, e dele saem luzes e papéis esvoaçantes nas cores vermelha e laranja. Essa construção simula uma fogueira, representando o nome da campanha e, muitas vezes, é ali que o fiel vai depositar seu envelope. Após subir ao altar para depositar seu sacrifício, o fiel é ungido com óleo de oliva por obreiros. Os obreiros que estão nessa atividade, ao final, também depositam o seu envelope e são ungidos por um colega.

Luís era um desses obreiros que ungiram diversas pessoas, mas também foram ungidos no dia da realização do sacrifício. Luís sacrificou com “*toda sua força*”. Ele juntou dinheiro, jejuou, “*trabalhou na obra*”. Durante a campanha ele pediu pra reajustar ou disse que não podia acompanhar outros membros da igreja em atividades recreativas por conta de seu jejum. Sua esposa também trouxe o assunto para mim e outras mulheres que, ela entendia enquanto amigas, para pensar quais seriam os limites seguros da realização do jejum. Ao final, Luís decidiu por mais de 12 horas diárias de jejum, que o levaram a uma ética sacrificial que incluía a organização de suas refeições de modo a que ele pudesse ter energia para o seu trabalho e vida cotidiana, mas que acabava por cortar lanches e fomes noturnas que são muitas vezes fontes de prazer para muitas pessoas.

Simultaneamente Luís participava das reuniões da segunda-feira. Nessas reuniões eles escutava histórias de “grandes empreendedores bíblicos”, e de figuras como Henry Ford e Bill Gates. Nelas também se ora especificamente pelos negócios que você quer desenvolver e se aprende a necessidade de planejar para que seu objetivo seja atingindo. Concomitante com a Fogueira Santa, pude ver Luís participar do propósito do *kippah* oferecido nas reuniões de segunda-feira – no qual a ideia era que um *kippah* fosse usado todas as manhãs e todas as noites enquanto o indivíduo conversava com Deus sobre os seus planos.

Eu nunca soube o quanto Luís sacrificou, mas em meu envolvimento cotidiano com o seu grupo de amigos da igreja, pude notar que o seu jejum estava mudando sua rotina mais do que a necessidade de juntar dinheiro para Fogueira Santa. Uma ida a uma pizzaria no fim de semana por exemplo, tinha o seu pedido de acomodar o horário em relação ao seu jejum, mas não encontrava sua negativa por necessidade de economizar para a Fogueira Santa. Mesmo fora do período da Fogueira Santa, pude ver nele e em Daniela, uma ética ascética ligada ao trabalho e a dedicação

de seus afazeres dentro e fora da igreja. Desse modo, o *kippah*, a Fogueira Santa de Israel, e o óleo de Israel eram elementos que faziam parte de seu cotidiano ascético, os ligando a um espaço e tempo que juntavam o seu esforço mundano com a ação do sobrenatural.

Algumas semanas depois do dia do “sacrifício” da “Fogueira Santa”, ao fim de uma reunião de domingo, assistimos um vídeo onde o principal pastor daquela igreja mostrava que estava em Israel, em um monte com outros pastores e bispos da igreja. No vídeo era possível ver dezenas de homens de camisa de botão e casacos lutando contra a força do vento que impactava a imagem e o som da filmagem, que também era caracterizada pela poeira de cor bege que o vento levantava. No meio daquele cenário, aqueles homens fizeram um semicírculo e colocaram os envelopes que continham as cinzas dos envelopes de seus fiéis em seu centro, então oraram para que todos aqueles “sacrifícios” fossem abençoados. Um a um eles se aproximavam, e faziam orações individuais, diretamente para a comunidade com a qual trabalhavam. Quando o pastor daquela comunidade apareceu, o pastor que estava conosco no templo repetia *“olha lá, olha lá pessoal, o pedido de vocês tá ali”*.

Semanas depois, eu estava no carro com Daniela e uma outra amiga da igreja para um passeio entre amigas. Daniela nos contou que Luís estava no processo de algo que ia levar a algumas alterações na vida deles – principalmente de endereço e de emprego – e que eles estavam mantendo segredo antes de ter tudo acertado. Daniela queria dividir aquilo conosco como se divide uma novidade com as amigas, ela falou que aquilo poderia possibilitar que ela voltasse a faculdade, algo que eu encorajei bastante naquele momento. No domingo seguinte, Luís estava no altar. Não trabalhando como obreiro, mas para contar seu testemunho. Aquele não era um grande templo, então testemunhos não eram frequentes. Ele falou que queria investir em um maquinário para passar a ser produtor já há algum tempo, mas que aquilo estava acima das condições

financeiras dele. Então ele teria falado com Deus durante a Fogueira Santa de Israel. As conversas de Luís com Deus foram feitas vestindo um *kippah*, então foram inseridas em um envelope da Fogueira Santa de Israel, colocadas no altar do templo que ele frequenta, queimadas enquanto sacrifício, e chegaram ao topo de uma montanha em Israel, lugar no qual o passado bíblico de milagres é entendido como possuindo um poder no presente. As orações do pastor voltaram de Israel para o templo, e lá Luís declarou que sua vida havia sido transformada por Deus que havia agido para que uma condição de parcelamento, e ajuda de um fiador, que eram completamente inesperadas pudessem acontecer. Elementos de origem judaica aqui são aqueles que possibilitaram essa forte conexão com Deus, e é através dessa conexão que o “milagre” acontece e a vida de Luís é “transformada”.

A história de Luís não é única. O milagre, o acontecimento de algo que não se espera que acontece após você falar com Deus, e “sacrificar” na Fogueira Santa de Israel, é relatado por diversos interlocutores. Esse pode incluir algo financeiramente importante, como no caso de Luís, mas também pode ser algo “espiritual”, como receber o Espírito Santo. O que é importante de compreender, e que estou tentando destacar aqui, é a conexão entre o milagre e a materialidade judaica. Sacrificar, falar com Deus, e fazer tudo isso através de elementos físicos e geográficos compreendidos enquanto judaicos, faz parte da compreensão desse povo, e de tudo que está ligado a ele, como possuindo uma conexão especial com Deus. Essa conexão, por sua vez, pode ser emulada através do uso de sua materialidade.

Conclusões (ou “o erro dos judeus”)

Esse capítulo discutiu a presença da materialidade judaica na Igreja Universal do Reino de Deus. Apesar de ser claro que elementos do judaísmo são amplamente celebrados, também é importante entender os limites desse filossemitismo entre os membros dessa igreja. Durante meu trabalho de campo, houверam duas semanas na qual pastores e suas esposas, em diferentes reuniões e encontros pregaram sobre o tema “*Qual o plano de Deus para você?*” A resposta dada a essa pergunta foi “*ser salvo*” e “*salvar outras pessoas*”. Enquanto pregava sobre essa segunda parte da resposta, pastor Maurício perguntou retoricamente: “*vocês sabem qual o maior erro dos judeus?*”, e respondeu “*É acreditar que só eles são salvos. Eles não tentam salvar almas, e isso é o que Deus quer da gente. Primeiro salvar nós mesmo, mas também salvar outras almas*”.

Nós podemos ver na fala do pastor Maurício que, apesar da constante emulação do que eles acreditam serem práticas judaicas, esse grupo também entende que o judaísmo não possui todos os segredos para um relacionamento com Deus. Renato Cardoso em um de seus vídeos no Youtube prega “*a promessa é estendida aos judeus espirituais, como Paulo disse no livro de Gálatas, aqueles que através da fé são filhos de Abraão.*” Aqui, assim como na inauguração do Templo de Salomão fica claro que a conexão com o judaísmo é na verdade a conexão com o pertencimento ao povo escolhido por Deus.

Nesse sentido, diversos autores que estudam o filossemitismo (Durbin, 2013a; Shapiro, 2015; Whalen, 1996) já apontaram como as ideias cristãs de judaísmos não são relacionadas aos judeus reais contemporâneos, mas ao judeu ideal. Além disso, Smith (2013) argumenta que o uso do antigo testamento, e do povo judeu por igrejas protestantes, para exemplificar histórias de vitória, e o cumprimento das promessas de Deus faz ainda mais sentido quando consideramos que no Novo Testamento, os cristãos eram perseguidos o tempo todo. Nesse sentido, é importante

deixar claro que não são apenas práticas evidentemente judaicas que são emuladas pela IURD com esse propósito. Durante meu trabalho de campo, por exemplo, pude ver pastores vestindo “pano de saco” em referência ao rei Ezequias (em Isaías 37:1). Segundo os pastores, eles estavam expressando a revolta contra tudo que estava errado na vida dos fiéis, mas também afirmando a Deus o quanto confiam nele. Além disso, os diversos períodos da história bíblica sobre o povo de Israel também permitem a discussão sobre os momentos de afastamento e de devoção pelos quais, eles entendem que, o indivíduo cristão pode passar. A principal metáfora usada nesse sentido é a ideia de estar no deserto, e em busca da terra prometida, para se referir respectivamente a sofrimentos e conquistas.

Apesar do Templo de Salomão e das vestimentas de Edir Macedo, durante sua inauguração, serem os mais famosos elementos do filossemitismo da IURD, nesse capítulo pude discutir como eles não são casos isolados, nem dentro da igreja, nem em um contexto evangélico e pentecostal mais amplo. Apesar do site oficial do templo afirmar que se trata de um lugar de oração para diferentes religiões e pessoas, não pode ser negado que as ações da igreja aqui discutidas, incluindo a construção do Templo de Salomão, expressa e encoraja certa simpatia pelo povo judeu e pelo judaísmo. Ao fim da viagem de peregrinação que fiz ao templo com um grupo de obreiros, enquanto estávamos no aeroporto à espera do nosso voo, uma das minhas interlocutoras viu um homem vestindo um *kippah* e expressou a seguinte reação “Ah, ele é judeu, que lindo”. Como discutimos acima, esses objetos materiais judaicos, e forma de filossemitismo, são parte da semiótica *iurdiana* (Keane, 2008) e estão também ligadas as suas noções de transcendência. Entender esse processo tem sido o principal objetivo dessa tese.

Conclusão

Conclusão

Tenho argumentado que quatro temas que poderiam parecer distintos – subjetivação ética, a relação entre religião e política, a relação entre mídia e religião, e materialidade judaica – aparecem em conjunto, como elementos fundamentais para entender o que pode ser chamado de projeto de Nação da Igreja Universal, mas que aqui é pensado nos termos de compreender como formas semióticas e sinais materiais possibilitam o desenvolvimento da “*aesthetic formation*” iurdiana. Ou seja, esse trabalho teve como objetivo identificar como a IURD se torna reconhecível através da esfera pública brasileira, criando sua própria comunidade que, apesar de não possuir limitações concretas, se mostra enquanto real.

Argumentei que a existência de uma comunidade, ou de comunidades, dentro da Igreja Universal acontece por intermédio de formas semióticas, chegando ao público através de um espaço mais amplo, que não parece tão claro em um primeiro momento aos olhos do pesquisador. É pensando essa comunidade, mutuamente, no nível público do discurso, e no nível individual da compreensão de seus fiéis unitariamente, que podemos entender a trajetória dessa igreja. Essa trajetória implica continuidade e descontinuidade com o quadro nacional através de uma formação estética em constante movimento.

Nesse sentido, independentemente de seu tamanho - no que tange ao número de brasileiros que declaram ao IBGE serem membros da IURD -, o que chama mais atenção é como essa igreja se mostra competente em criar uma presença factual, a extensão do alcance da sua semiótica é notável. As pessoas sabem da sua existência, veem obreiros e pastores em atuação nas ruas, já assistiram algum programa religioso na Rede Record, sabem de alguma notícia sobre alguma

polêmica a envolvendo, e discutem o que pensam de tudo isso – seja a sua percepção negativa ou positiva. A IURD enquanto formação estética faz parte da paisagem nacional.

Como vimos no capítulo 4, os fiéis aderem à Igreja Universal de diversos modos, e possibilitam a formação de diferentes comunidades com distintas características. Entender isso, não é pensar que existe uma relação fugaz entre muitos daqueles que atendem as reuniões da IURD e essa igreja, mas sim que o que existe em comum entre todos os que fazem parte de sua formação estética é o contato com a ideia iurdiana do que é ser cristão. Além disso, não podemos esquecer que dentro do modelo que apresentei acima, também existe uma comunidade de salvação no sentido clássico que é constituída por aqueles mais próximos ao altar.

A conversão nesse contexto não é necessariamente uma profunda mudança nas crenças, mas a adesão à práticas que possibilitam a constituição do sujeito. O indivíduo faz um esforço consciente para reorientar a própria vontade através de ações que ele entende como fazendo parte desse ideal, que ele entende enquanto virtuosa. Contudo, também faz parte do conceito de *habitus* que utilizo nessa interpretação entender que normas são procuradas, vividas, consumadas, e incorporadas de diversas formas. Em seu encontro com os sinais materiais da IURD, o sujeito se relaciona com eles através de um processo de transdução. Ou seja, os elementos do ideal cristão dessa igreja são *affordances* que ao encontrarem o fiel possibilitam que esse possa estabelecer uma relação única com eles. Desse modo, a investigação dessa comunidade aqui precisou abandonar qualquer pretensão de estabilidade para esse termo, pois nessa realidade etnográfica comunidade e indivíduo estão sempre se constituindo. em função da criação e estabelecimento do discurso que possibilita

O membro da Igreja Universal passa a ser receptor da linhagem divina que o transforma em “povo de Deus”. Acima pudemos discutir a linhagem que vai diretamente de Abraão a Edir

Macedo. Esse argumento encontra sustentabilidade na continuação dessa linhagem em relação ao fiel. O fiel também tem que encarnar a revolta e a fé inteligente que é atribuída a Abraão, Davi, Gideão, e outros, para que essas características sejam reconhecida como sinais do real contato com Deus, e Edir Macedo como o representante do galho mais recente da árvore genealógica do cristianismo. Ser membro da Igreja Universal é fazer parte do verdadeiro povo de Deus, é ser receptor da promessa feita a Abraão, pois em sua representação existe uma linhagem direta de Abrão a Edir Macedo através do compartilhamento de elementos como a revolta e a fé inteligente.

Nesse contexto, o uso de materialidades judaicas aparece enquanto formas semióticas que argumentam que a IURD seria a receptora da verdadeira fé. O uso de *menorahs*, *kippahs*, e *mezuzahs* dão significado aquele que seria o povo de Deus. Esse é um judaísmo que, além de ser a representação de um judeu imaginário, é também cristão. Ou seja, sinais materiais judaicos funcionam duplamente como uma aproximação ao cristianismo primitivo, e à ideais que são atribuídos ao Estado de Israel moderno e a participação em seu futuro bíblico. Como afirma Gherman e Klein (2019), trata-se de um processo de dupla conversão, no qual aqueles que são entendidos como verdadeiros cristãos passam a fazer parte desse judaísmo, e os judeus que não encarnam esse imaginário são desconvertidos.

Sinais materiais passam a ser vistos como metonímia do poder sagrado, mas também podem ser pensados enquanto metáfora da subjetividade do membro dessa igreja, como na explicação de Edir Macedo sobre o *menorah* que apresentei no capítulo 5. Ou, nas palavras de um dos pastores que escutei durante o trabalho de campo: “*Você precisa ser um cristão que muda as coisas, não aquele que se adapta a elas. Você precisa ser como o Templo de Salomão. Brás era um bairro feio, e agora tem a igreja mais bonita do mundo*”. Isso também quer dizer que as constituições ética e semiótica que pude observar na Igreja Universal podem ser compreendidas

como diferentes faces de sua interpretação do que é ser cristão. As formas semióticas da IURD, especialmente a materialidade judaica, possibilitam o fiel a fazer parte de uma relação entre o passado sagrado e o futuro messiânico - como apresenta Bielo (2017) em relação as diferentes materializações da Bíblia ao redor do mundo.

Ser cristão aqui é também é também se envolver diretamente com a política institucional. Como vimos na breve revisão do protestantismo no Brasil, no capítulo 2, a IURD cresce em um contexto no qual a ideia êmica de que evangélico não deveria se envolver com a política parecia ter sido superada, depois de diversas discussões nas mais diferentes igrejas¹⁸⁰. Se no contexto da ditadura pudemos ver uma série de grupos cristãos que atuavam contra ela e, simultaneamente, pastores e instituições que a apoiavam e constituíam, com a redemocratização se abre uma nova esfera de atuação política, na qual a Igreja Universal rapidamente se integra. Nesse sentido Edir Macedo afirma:

Equivocam-se os que presumem que a conclusão do projeto de nação já tenha se dado através da criação do Estado de Israel. Israel representa uma célula de tudo o que está para acontecer. A promessa de Deus feita ao patriarca Abraão denuncia Sua intenção, ao dizer que o colocaria por pai de numerosas nações.

¹⁸⁰ Atualmente, no entanto, ainda existem igrejas que mantem essa separação. Como a Congregação Cristã que, como vimos, não permite que seus pastores e fieis concorram a cargos públicos usando seu pertencimento a essa igreja como parte de sua plataforma.

Como apontado por Anderson (1991), a ideia de nação passou a ser utilizada no contexto da queda dos Estados absolutistas, fortalecendo e se apoiando em percepções como a de fronteira e a de soberania. Como discutido no capítulo 3, esse autor entende nação enquanto comunidade imaginada, pois os laços que ligam seus integrantes, apesar de reais, não se constituem enquanto estruturas físicas. A IURD, assim como muitas igrejas protestantes, pensa a ideia de nação no sentido das diferentes áreas geográficas as quais é possível levar a “palavra de Deus”, como na passagem bíblica “vão e façam discípulos de todas as nações” (Mateus 28:19). Como vimos com Oosterbaan (2011) no capítulo 1, a Igreja Universal, através dos mapas que representam sua propagação global, tenta demonstrar que, não importa em que lugar do mundo você esteja, será possível encontrar um templo dela próximo a você. No contexto Pentecostal, que entende o crescimento de uma igreja como sinal de bênçãos divinas, esse é argumento de grande importância. Contudo, aponta esse autor, a ideia de conquistar o mundo é um simulacro que alega que o mundo não cristão é selvagem e baseado no consumismo e no contato com as mídias eletrônicas, mas que pode ser salvo através desses próprios meios.

Nesse sentido, a Igreja Universal parece ter especial preocupação em transformar o Brasil em uma nação cristã. No Brasil atualmente mais de 90% da população se declara cristã. Mas não é nesses números que a IURD está interessada. Se concordamos com Meyer (2009) que para entender comunidades religiosas contemporâneas é necessário substituir o imaginada de Benedict Anderson (1991) pela ideia de estética, acredito que eu consigo explicar a você leitor que a Universal atua para que sua estética seja a fornecedora da principal interpretação do que é ser cristão no Brasil. Não é à toa que ser Universal é ser não católico, é não celebrar o natal, ser contra o carnaval, demonizar qualquer tipo de imagem, criticar o papa, utilizar símbolos judaicos. Essa Igreja se candidata a deter o que seria a interpretação oficial do cristianismo no Brasil.

Ou seja, como já afirmado por Sansi (2007), a IURD tem um projeto político e se imbui da missão da construção do país enquanto nação a sua própria imagem. Se como vimos com Shapiro (2019), o uso da materialidade judaica faz parte de uma resignificação do povo brasileiro como povo de Deus na Terra, podemos entender, que nessa lógica, o Brasil, enquanto a nação da qual o povo de Deus faz parte, precisa ser salvo. Isso se traduz duplamente na atuação política da IURD tanto no que tange a interpretação de fatos sociais e histórico, como também em sua atuação política institucional. Isso quer dizer também que existe uma relação entre o imanente e o iminente (Daswani, 2013) na interpretação dos fatos políticos, o que acontece em seguida ajuda os meus interlocutores a dar sentido ao que Deus teria feito no agora.

Nos últimos anos, a Igreja Universal tem se alinhado com o que tem sido chamado de onda conservadora. Uma das melhores interpretações para entender a aliança entre cristianismo e política conservadora, como mostrei no capítulo 2, é a ideia de máquina de ressonância de William Connolly (2005a). Contudo, a ela temos que adicionar as discussões que vimos no capítulo 5, que nos lembram que a IURD é uma igreja, ou seja, que suas percepções teológicas cristãs, e não apenas de poder político, integram sua atuação na esfera pública. Se “salvar almas” é o que “Deus quer de você”, a esfera pública se torna o espaço de “luta” para que isso aconteça.

Assim, o crescimento do número de evangélicos no Brasil e no Congresso Nacional não é o responsável pelo que tem sido chamado de onda conservadora no país. Não porque não haja relação entre eles, mas porque essa relação não é de causa e efeito. Além disso, não podemos esquecer o quão ampla é a categoria evangélica, e que ela inclui grupos que discordam intensamente entre si tanto politicamente quanto teologicamente.

Além disso, para além da IURD, a relação entre cristianismo e política no país é bastante complexa, como discutimos na breve passagem que realizei pela história do protestantismo no

Brasil no capítulo 2. Podemos ver como períodos antidemocráticos tiveram o apoio e fortaleceram as alas mais dogmáticas de muitas dessas igrejas, enquanto o contrário acontecia com as alas mais liberais. Como apontado por Mazzarella (2017), nem todos os elementos possuem ressonância constitutiva entre si, mas quando ressoam, eles constituem um ao outro com urgência e ansiedade. É possível ver nesse sentido que a tendência patriarcal e autoritária da política e da sociedade brasileira (Schwarcz, 2019) teve alta vibração com o fortalecimento de muitas das instituições protestantes no Brasil. Outro fator, que discutimos no capítulo 2, é a atuação das igrejas pentecostais no espaço entre a lei e a política. Elas se mostram enquanto instituições confiáveis para uma população que vê uma diferença abismal entre o que é de direito e o que, na verdade, se vive.

A discussão de como a percepção do que é ser cristão se junta a atuação política da Igreja Universal não seria possível sem a compreensão de que religião, política, e secularismo são conceitos que não possuem um significado estável e que estão intensamente imbricados. Em nossa sociedade, práticas e símbolos religiosos possuem um status diferenciado, e o Estado é aquele que define o que é que vai ser entendido como parte dessa categoria e, desse modo, possuirá seus privilégios legais. Assim, através do Estado, podemos assistir o encontro entre religião e política conservadora em ação nesse contexto. É nesse encontro que as diferenças inteligíveis são atualizadas, e essa constituição também ressoa na sociedade mais ampla. A IURD, por outro lado, parece ter conseguido ressoar com diferentes pontos do espectro político brasileiro.

Escrevi em meu diário de campo em julho de 2018, “*a IURD fazia parte de um projeto de desenvolvimento do Brasil que passou a ser questionado, e talvez por isso tenha mudado algumas de suas posturas*”. Até o momento em que fiz essas anotações, eu estava focando na atuação do Godllywood na IURD, com o objetivo de demonstrar o quanto uma igreja que é muitas vezes

considerada conservadora, demonstrava outros aspectos ao a olharmos de perto. Eu estava tentando abraçar a proposta de Saba Mahmood (2004) de que liberdade e autonomia feminina podem assumir outras facetas que não a de uma visão feminista liberal. Contudo, no meio da minha pesquisa, entre o *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff e a eleição do presidente Jair Bolsonaro, pude ver os evangélicos sendo considerados os principais responsáveis da onda conservadora no Brasil, e a IURD no centro de muitas das polêmicas ligadas a essas mudanças. Ainda mais importante para essa pesquisa, eu vi o seu recrudescimento na atuação pela defesa dos direitos femininos. Naquele momento as perguntas que eu me fazia, em meio a tudo isso, eram: o que de fato isso significa para as minhas e os meus informantes? O processo de autonomia feminina que antes eu investigava deixa de existir? Se a IURD foi base importante do governo do Partido dos Trabalhadores e agora também cumpre essa função no governo de Jair Bolsonaro, é essa igreja que é conservadora?

Em anos anteriores, chamava a atenção o apoio da Igreja Universal ao Partido dos Trabalhadores, e declarações de Edir Macedo sobre a descriminalização do aborto e, de seu suposto apoio ao casamento homoafetivo. Mas o lugar central que o fundador dessa igreja assumiu no atual governo fez com que minhas perguntas fossem aprofundadas e alargadas devido a circunstâncias etnográficas que não puderam ser ignoradas. A participação política da Igreja Universal aparece então enquanto fundamental para compreensão da sua formação comunitária e sua ideia de nação cristã, que se desenvolvem e se tornam tangíveis em diferentes quadros e situações sócio-políticas. Como pudemos ver no capítulo 2 e no capítulo 5, a ida de Jair Bolsonaro ao Templo de Salomão foi importante nesse contexto. Como foi dito no site da IURD:

Vale lembrar que o ato simbólico é importante. De um lado temos a figura bíblica do sacerdote, representada pelo Bispo, e do outro temos a figura do líder da nação, representada pelo presidente. [...] Nos tempos bíblicos, a unção, que é o derramamento do azeite, simbolizava a concessão de soberania a uma pessoa. [...] toda a nação está representada nos que conduzem as agendas nacionais.

Nesse evento pudemos ver articuladas conjuntamente as ideias cristãs iurdianas com sua percepção de prosperidade da nação e individual. A IURD se apresenta enquanto autoridade para legitimar divinamente um novo projeto de país representado pela figura do presidente - como vimos no capítulo 2 no depoimento da minha interlocutora que animadamente destacou que aquele era um evento inédito que provava que o governo Bolsonaro era abençoado.

Todavia, é importante compreender que a própria IURD precisou se adaptar, para integrar essa nova fase da política brasileira. Como pude exemplificar no capítulo 3, a linguagem do Folha Universal mudou profundamente. Como pudemos ver no capítulo 4, temas como o dos direitos femininos passaram a dar espaço para a “defesa da família”. Entre as maiores mudanças nesse sentido, é possível apontar também o modo como percepções do líder e fundador da Igreja Universal passaram a ser enquadradas. Em 2009, em um post em seu blog, Edir Macedo começou o texto com a declaração: “*Eu sou a favor do aborto*”¹⁸¹. Mais de uma década depois a seção Mitos

¹⁸¹ Não é mais possível encontrar a publicação original em seu blog anterior, contudo no site Universal.org existe uma matéria que comenta as palavras de Edir Macedo e para isso traz sua transcrição completa. Ela pode ser vista em: <https://www.universal.org/bispo-macedo/post/aborto/>

e Verdades do site da igreja teve como chamada “*Falso: Edir Macedo é a favor do aborto*”¹⁸². Ambos os textos explicam a posição de Macedo de modo mais detalhado em seguida. Mas o que chama a atenção são os modos opostos de apresentar sua visão na chamada dos artigos, que coincidem também com as mudanças a quem ele fornece o seu apoio político.

Nesse sentido, a nível institucional o caso do Godllywood apareceu como importante exemplo. Ele mostra a ascensão de um grupo dentro dessa igreja com diversos ideais progressistas que cresce rapidamente em adesão, mas que depois perde a sua força e volta a ser apresentado no modelo de “reunião para mulheres”. Como vimos no capítulo 4, seu equivalente masculino, o IntelliMen não chegou a apresentar o mesmo sucesso entre os fiéis que o Godllywood, e nunca foi constituído no modelo das fraternidades americanas. Na Igreja Universal do Reino de Deus, esses dois grupos parecem essenciais para entender além das distinções entre gêneros nesta instituição. Se por um lado pude observar que, a partir do momento que a política e a sociedade brasileira se mostraram mais alinhadas a ideais conservadores, o Godllywood deixa sua atuação de distribuição da cartilha Maria da Penha e enfretamento mais direto contra a violência a mulher, por outro lado, as ações do período anterior causam marcas profundas na continuidade das trajetórias dos indivíduos que delas participaram. Uma de minhas informantes, D. Nair, esposa de pastor, me confessou que continua a procurar as estatísticas e reportagens sobre violência contra mulher semanalmente.

Muitas das críticas ao cristianismo carismático apontam sua instabilidade, e que não existiria uma argumento continuo por trás dele. O que essas críticas parecem não ver é que essa não é a preocupação daqueles que acreditam ser “guiados” pelo Espírito Santo. A flexibilidade e

¹⁸² <https://www.universal.org/mitos-e-verdades/post/falso-o-bispo-macedo-e-a-favor-do-aborto/>

a mudança aqui, mesmo que para nós pareçam contraditórias, são para eles prova da disposição para a atuação do Espírito Santo em suas vidas. Como vimos com Abreu (2020), tempo e ar são variáveis importantes quando tratamos de grupos que se entendem enquanto guiados pelo Espírito Santo. É através delas, ou seja na vivência, que suas crenças são estabelecidas e realizadas, mesmo que, para quem não faz parte desses grupos, as vezes não demonstrem coerência (Abreu, 2020). Se a Universal parece discordar de suas próprias posições com o passar do tempo, isso, dentro de sua lógica, não é sinal de instabilidade ou falta de coerência, mas sim do seu alinhamento com o “direcionamento do Espírito Santo”.

Essa tese teve como objetivo entender como a Igreja Universal do Reino de Deus se constitui enquanto formação estética e, através de seus sinais semióticos, se torna reconhecível na paisagem geográfica e social brasileira. Entender que essa igreja tem um projeto de nação que construiria o Brasil a sua semelhança foi intensamente importante. Mas, igualmente, foi fundamental reconstruir através da sua história que esse projeto é mutável, e que essas mudanças ocorrem a partir do encontro com fiéis, com a sociedade mais ampla, e com a política institucional do país. O que não quer dizer que tudo é adaptável, mas sim que ocorrem processos de ressonância constitutiva a partir da ideia do direcionamento do Espírito Santo. Para entender tudo isso tive que investigar os diferentes processos de mediação na formação estética dessa igreja, a constituição ética de seus fiéis, e como o seu uso de materialidades judaicas auxilia o posicionamento teológico da igreja, e sua crença de si mesma como povo de Deus na Terra. Salvar o Brasil se tornando a principal fonte da interpretação do que é ser cristão na constituição estética dessa nação parece ser um dos maiores objetivos dessa instituição.

Referências Bibliográficas

- ABREU, Maria José de. Acts Is Acts: Tautology and Theopolitical Form. Social Analysis: The International Journal of Anthropology, Volume 64, Issue 4, 42–59, 2020.
- ABU-LUGHOD, Lila. Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. American Anthropologist v.104, n. 3, p. 783-790. 2002.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. Dialética do Esclarecimento. Editora Zahar, 1985.
- ANDERSON, Benedict. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso, 1991.
- ANDERSON, Benedict. Comunidades Imaginadas. Companhia das Letras, 2008.
- ANDERSON, Perry. Balanço do neoliberalismo. In SADER, Emir & GENTILI, Pablo (org.) Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- ANTÔNIO, Leonardo Siqueira. Entre as Injustiças e os Sofrimentos: uma etnografia dos modelos societários produzidos por programas televisivos religiosos. (Tese de Doutorado em Antropologia). Universidade de São Paulo, 2017.
- ANTUNES, Ricardo. As rebeliões de junho de 2013. OSAL Observatório Social de América Latina, Año XIV N° 34, Novembro 2013.
- ANTUNES, Ricardo et al. Chronicle of a Defeat Foretold The PT Administrations from Compromise to the Coup. Latin American Perspectives, Issue 224, Vol. 46 No. 1, 85–104, January 2019.
- AGAMBEN, Giorgio. Estado de Exceção. Boitempo Editorial: São Paulo, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. The Time that Remains. Stanford University Press, 2005.
- AGHA, Asif. Meet Mediatization. Language & Communication. 3, 163-170, 2011.
- ALI AGRAMA, Hussein. Secularism, Sovereignty, Indeterminacy: Is Egypt a Secular or a Religious State? Comparative Studies in Society and History, 52 (3):495–523, 2010.
- ALMEIDA, Ronaldo de. *Os pentecostais serão maioria no Brasil?* Revista de Estudos de Religião (2008).

- ALMEIDA, Ronaldo de. *A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico*. São Paulo, Editora Terceiro Nome, 2009.
- ALMEIDA, Ronaldo. “Religião em Transição.” Pp. 367–406 in *Horizontes das ciências sociais no Brasil: Antropologia*, ed. Carlos B. Martins e Luís F. D. Duarte. São Paulo: ANPOCS-Editora Bacarolla, 2010.
- ANDOZIA, Francine de Lorenzo. *Passaram a mão na minha poupança: um estudo sobre o impacto do Plano Collor no cotidiano da população brasileira urbana em 1990*. (Dissertação de Mestrado em História). Universidade de São Paulo, 2019.
- APPADURAI, Arjun. *Modernity at Large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- ARIEL, Yaakov. *An unusual relationship: evangelical Christians and Jews*. New York: New York University Press, 2013.
- ASAD, Talal. *Genealogies of religion: discipline and reason of power in Christianity and Islam*. London: Johns Hopkins University press, 1993.
- ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press. 2003.
- Augé, Marc. *Não lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Papirus Editora, 1992.
- ASAD, Talal. Remarks on the anthropology of the body. In: COAKLEY, Sarah. (Ed.) *Religion and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p.42-52
- BAZANINI, Roberto & GIGLIGO, Ernesto. *The role of stakeholders in Solomon’s Temple: an exploratory study*. O&S - Salvador, v. 24, n. 83, p. 674-690, Out./Dez, 2017.
- BHABHA, Homi. On Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse. October 28 (Spring): 125–33, 1984.
- BRAGA, Ruy. As jornadas de junho no Brasil: Crônica de um mês inesquecível. OSAL Observatório Social de América Latina, Ano XIV Nº 34, Novembro 2013.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os Deuses do Povo*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- BIELO, James. Materiality in the Global South. In: LAMPORT, Mark A. *Encyclopedia of Christianity in the Global South*. Rowman & Littlefield, 2018.
- BIELO, James. Flower, soil, water, stone: Biblical landscape items and Protestant materiality. *Journal of Material Culture*, Vol. 23(3) 368 – 387, 2018.

- BIRMAN, Patricia & LEHMAN, David. Religion and the Media in a Battle for Ideological Hegemony: the Universal Church of the Kingdom of God and TV Globo in Brazil. *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 18, No. 2, pp. 145 - 164, 1999.
- BIRMAN, Patrícia. “Mediação feminina e identidade pentecostal.” *Cadernos Pagu* 6–7: 201–226, 1996a.
- BIRMAN, Patrícia. “Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: Passagens.” *Religião & Sociedade* 17 (1–2): 90–109, 1996b.
- BIRMAN, Patrícia; LEITE, Marcia Pereira. Whatever happened to what used to be the largest Catholic country in the world? *Daedalus* 129 (2): 271–2, 2000.
- BISPO, Rafael. O Juízo da Fama: moralidades e emoções nas narrativas testemunhais de conversão no mundo artístico evangélico. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 41 (1), 2021.
- BITTENCOURT FILHO, José. Remédio Amargo. in ANTONIAZZI, A. et al., *Nem Anjos Nem Demônios*, Vozes, 1994.
- BORDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. Editora Perspectiva, São Paulo, 2009.
- BRITO, André Souza. “Cultos Ecumênicos Em Memória De Comunistas E Terroristas”: estratégias de luta de cristãos progressistas contra a ditadura militar do Brasil. *Oficina do Historiador*, Porto Alegre, EDIPUCRS, v. 6, n. 1, jan./jun. 2013, pp. 23–43.
- BRUSCO, Elizabeth. *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. University of Texas Press, 1995.
- BURITY, Joanildo. *New Paradigms and the Study of Religion: an anti-essentialist reflection*. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, vol.1. 2006.
- BURITY, Joanildo. *Religião e Cidadania: alguns problemas de mudança sociocultural e intervenção política*. In: BURITY, Joanildo; ANDRADE, Péricles. *Religião e Cidadania*. São Cristóvão: Editor UFS; Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2011.
- BURITY, Joanildo. *Fé na revolução: protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro, 1961-1964*. Novos Diálogos Editora, 2011.
- BULTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão de identidade*. Rio de Janeiro: editora civilização brasileira. 1990

- BULTLER, Judith. Regulações de Gênero. Cadernos Pagu. v. 42, p. 249-274, Janeiro-junho 2014
- CANELL, Fanella. The Anthropology of Secularism. Annual review of anthropology, vol.39. pp. 85-100, 2010.
- CAMPOS, Breno Martins. The Fundamentals: ontem, hoje e sempre. Protestantismo em Revista, São Leopoldo, v. 30, p. 124-141, jan./abr. 2013.
- CAMPOS, Leonildo S. Teatro, tempo e mercado. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.
- CAMPOS, Leonildo, 2004.
- CAMPOS, Leonildo. O discurso acadêmico de Rubem Alves sobre “protestantismo” e “repressão”. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 28(2): 102-137, 2008.
- CAMPOS, Roberta B. C. “Emoção, magia, ética e racionalização: As múltiplas faces da Igreja Universal do Reino de Deus.” Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco, 1995.
- CAMPOS, Roberta. Sobre a “Docilidade” do Catolicismo: interpretações do sincretismo e anti-sincretismo na/da cultura brasileira. BIB, n 65, pp 89-103, 1 Semestre, São Paulo, 2008.
- CAMPOS, R.; GUSMÃO, E. & MAURÍCIO JR, C. A disputa pela laicidade: uma análise das interações discursivas entre Jean Wyllys e Silas Malafaia. Religião e Sociedade. v. 35, n.2, p.165-188, 2015.
- CAMPOS, Roberta; & REESINK, Mísia. Conversão (In)Útil. Revista Antropológicas, Ano 18, 25 (1), pp 49-77, 2014.
- CASANOVA, José. Religion, the new millennium and globalization. Sociology of Religion, 2001.
- CASANOVA, José. O Problema da Religião e as Ansiedades da Democracia Secular Europeia. Revista de Estudos da Religião (REVER), pp 1-16, dezembro 2010.
- CASTELS, Manuel. The Information Age: Economy, Society and Culture. 3 Vols. Oxford: Blackwell, 1996-1998.
- CARPENEDO, Manoela. “Becoming Jewish Believing in Jesus: Conversion, Gender and Ethnicity in the Production of the Judaizing Evangelical Subject” 2017 (dissertation)
- CARPENEDO, Manoela. Collective memory in the making of religious change: the case of ‘emerging Jews’ followers of Jesus. (2018)

- CARVALHES, Cláudio & PY, Fábio. Teologia da Libertação: História, Temas e Nomes. Cross Currents, 67(1), 340–364, New Rochelle, N.Y., 2017.
- CHANT, Barry. The Spirit Of Pentecost: Origins and Development of the Pentecostal movement in Australia, 1870-1939. Tese de Doutorado em Filosofia, Departamento de História Moderna, Macquarie University, Australia, 1999.
- CHESTNUT, Andrew Exorcizing the Demons of Deprivation: divine healing and conversion in Brazilian Pentecostalism. In: Brown, Candy Gunther. Global Pentecostal and Charismatic Healing. Oxford University Press Online, 2011.
- COAKLEY, Sarah. *Religion and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997
- COLEMAN, Simon. The Globalization Of Charismatic Christianity. Cambridge University Press, 2009.
- COLEMAN, Simon. Only (Dis-) Connect: Pentecostal Global Networking as Revelation and Concealment. Religions, 2013.
- COLEMAN, Simon. Borderlands: ethics, ethnography, and “repugnant” Christianity. HAU: Journal of Ethnographic Theory. vol. 5, n.2, p. 275-300, 2015
- COLEMAN, Simon; VON HELLLERMAN, Pauline. Multi-Sited Ethnography Problems and Possibilities in the Translocation of Research Methods. Routledge, 2013.
- COMAROFF, Jean & COMAROFF, John. Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism. Duke University Press, 2000.
- CONNOLLY, William. The Evangelical-Capitalist Machine. Political Theory, v.33, n.6, 2005a.
- CONNOLLY, William. Pluralism. Duke University Press, 2005b.
- COSTA, Livia A. F. da. “Qu’est-ce qui fait crier les crientes? Emotion, corps et délivrance à l’Eglise Universelle du Royaume de Dieu.” Tese de Doutorado, L’École des hautes études en sciences sociales, 2002.
- CRAPANZANO, Vincent. Serving the world. The New Press, New York, 2000.
- CNV – Comissão Nacional da Verdade. Relatório. Volume 2: textos temáticos, texto 4: Violações de Direitos Humanos nas Igrejas Cristãs, 2014.
- DASWANI, Girish. On Christianity and ethics: rupture as ethical practice in Ghanaian Pentecostalism. American Ethnologist, vol 40, 2013.

- DASWANI, Girish. "Looking Back, Moving Forward: transformation and ethical practice in the Ghanaian Church of Pentecost". University of Toronto Press, 2015.
- DASWANI, Girish. Ordinary Ethics and its temporalities. *Anthropological Theory*, 2019.
- DULLO, Eduardo. Uma Pedagogia da Exemplaridade: a dádiva cristã como gratuidade. *Religião e Sociedade*, v.31, n.2, 2011.
- DURBIN, Sean. 'I am an Israeli': Christian Zionism as American redemption. *Culture and Religion*. Vol. 14, No. 3, 324–347, 2013a.
- DURBIN, Sean. "I will bless those who bless you": Christian Zionism, Fetishism, and Unleashing the Blessings of God. 2013b.
- Durkheim, 1996
- ELISHA, Omri. Proximations of Public Religion: Worship, Spiritual Warfare, and the Ritualization of Christian Dance. *American anthropologist*, Vol. 119, No. 1, pp. 73–85, 2017.
- ENGELKE, Matthew. Discontinuity and the Discourse of Conversion. *Journal of Religion in Africa* , Vol. 34, Fasc. ½, pp. 82-109, 2004.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, Oráculos e Magia Entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2005.
- FASSIN, Didier. Towards a Critical Moral Anthropology. In: Fassin, Didier (ed.) *A Companion to Moral Anthropology*. Willey-Blackwell, 2012.
- FAUBION, James. Towards an Anthropology of Ethics. *Representations*. Vol 74, n.1, 2001.
- FAUBION, James. *An Anthropology of Ethics*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. Editora da Universidade de São Paulo, 1995.
- FAUSTO, Boris. *História Geral da Civilização Brasileira: O Brasil Republicano, Volume 11 Economia e Cultura (1930 - 1964)*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2007.
- FELLER, Gavin. Religious Swag and Mediating Authority in Brazilian Pentecostalism. *Material Religion*. 2018.
- FERGUSON, James. *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*. Durham: Duke University, 2006.

- FRADKING, Jeremy. Protestant Unity and Anti-Catholicism: The Irenicism and Philo-Semitism of John Dury in Context. *Journal of British Studies* 56: 273–294. 2017.
- FRASER, Nancy. Rethinking the Public Sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. *Social Text*, N.25-26, 1990.
- FREYRE, Gilberto. Casa-Grande & Senzala. Global Editora, 1993.
- FRESTON, Paul. “Protestantes e política no Brasil: Da constituinte ao impeachment.” Tese de Dissertação, Universidade de Campinas, 1993.
- FRESTON, Paul. Pentecostalism in Brazil: A Brief History. *Religion* 25, 119–133, 1995.
- FRESTON, Paul. The protestant eruption into modern Brazilian politics. *Journal of Contemporary Religion*, 11:2, 147-168, 1996.
- FRESTON, Paul. Neo-Pentecostalism" in Brazil: Problems of Definition and the Struggle for Hegemony *Arch. de Sc. soc. des Rel.*, 1999, 105 (janvier-mars) 145-162
- FRESTON, Paul. The Transnationalization of Brazilian Pentecostalism: The Universal Church of the Kingdom of God. In: Corten, André. & Marshall-Fratani, Ruth. *Between Babel and Pentecost*. Indiana University Press, 2001.
- FRESTON, Paul. The UCKG A Brazilian Church Finds Success in Southern Africa. *Journal of Religion in Africa*, Vol. 35, Fasc. 1, New Dimensions in the Study of Pentecostalism, pp. 33-65, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Essential Works of Foucault*. New Press: New York, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Editora Vozes, 2007.
- GAILLARDETZ, R. R. (ed.). *The Cambridge companion to Vatican II*. Cambridge University Press, 2020.
- GAVIÃO, Leandro. Sobre ódio a democracia de Jacques Ranciere. *Revista de História*, nº173, 2015.
- GEERTZ, Clifford. *O Saber Local*. Petrópolis, editora Vozes. 1997
- GHERMAN, Michael & KLEIN, Misha. Entre “conversos” e “desconversos”: o caso da influência da Nova Direita Brasileira sobre a comunidade judaica do Rio de Janeiro. *Estudios Sociales del Estado*, vol 5, número 9, primeiro semestre de 2019.

- Giumbelli, Emerson (2002). “Para além do “trabalho de campo”: reflexões supostamente Malinowskianas”. Rev. bras. Ci. Soc. vol.17 no.48 São Paulo
- GINSBURG, Faye; ABU-LUGHOD, Lila; & LARKING, Brian (eds.) Media Worlds: Anthropology on New Terrain. Berkeley: University of California Press, 2002.
- GRIESSMAN, B. Eugene. Philo-Semitism and Protestant Fundamentalism: The Unlikely Zionists. Phylon Vol. 37, No. 3, pp. 197-211, 1976.
- GOODNIGHT, G. T. The personal, technical, and public spheres of argument: A speculative inquiry into the art of public deliberation. Journal of the American Forensics Association, 18, 214–227, 1982.
- HARDING, Susan. “Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other.” Social Research 58 (2): 373-393, 1991
- HABERMAS, Jürgen. The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society. Cambridge, MA: MIT Press, 1989.
- HARDING, Suzan. Imagining the last days: The Politics of Apocalyptic Language. Bulletin of American Academy of Arts and Sciences, Vol 48, n 3, 1994.
- HARDING, Suzan. The Book of Jerry Falwell: fundamentalist language and politics. Princeton University Press. Princeton, New Jersey, 2000.
- HAUSTEIN, Jörg. Historical Epistemology and Pentecostal Origins: History and Historiography in Ethiopian Pentecostalism. Pneuma, 35(3), 345-365, 2013.
- HIRSCHKIND, Charles. The Ethics of Listening: Cassette-Sermon Audition in Contemporary Egypt. American Ethnologist, Vol. 28, No. 3, pp. 623-649, 2001.
- HIRSCHKIND, Charles. The Ethical Soundscape: cassette sermons and Islamic Counterpublics. New York, Columbia University Press, 2006.
- HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Editora José Olímpio, 1936.
- HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. Teologia e revolução: a radicalização teológico-política de Richard Shaull. Estudos de Religião, v. 26, n. 43, pp. 56-76, 2012.
- INGOLD, Tim. Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Editora Vozes: 2015.
- JARDILINO, José. Sindicato dos mágicos: Um estudo de caso da eclesiologia neopentecostal. São Paulo: Centro Ecumênico de Publicações e Estudos, 1993.

- KARP, Jonathan & SUTCLIFFE, Adam. A Brief History of Philosemitism. *In: KARP, Jonathan & SUTCLIFFE, Adam (Org.). Philosemitism in History.* Cambridge University Press, 2011.
- KAUANUI, J. Kehaulani. Sovereignty: An Introduction. *Cultural Anthropology*, Vol. 32, Issue 3, pp. 323–329, 2018.
- KEANE, Webb. Semiotics and the social analysis of material things. *Language & Communication*, 23, 409–425, 2003.
- KEANE, Web. The Evidence of the senses and materiality of religion. *Journal of The Royal Anthropological Institute*, 14: pp 110-127, 2008.
- KEANE, Webb. On spirit writing. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19: 1-17, 2013.
- KEANE, Webb. Affordances and reflexivity in ethical life: an ethnographic stance. *Anthropological Theory*, vol 14 (1), 2014.
- KEANE, Webb. Varieties of Ethical Stance. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 2015.
- KEANE, Webb. On Semiotic Ideology. *Signs and Society*, vol. 6, no. 1, 2018.
- KRAMER, Eric. Spectacle and the Staging of Power in Brazilian Neo-Pentecostalism. *Latin American Perspectives* Vol. 32, No. 1, pp. 95-120, 2005.
- LAMPORT, Mark (Ed.). *Encyclopedia of Christianity in the Global South.* Rowman & Littlefield Publishers, 2018.
- LAMBEK, Michael. *Ordinary Ethics.* Fordham University Press, 2010.
- LAMBEK, Michael. Living as if it mattered. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 2015
- LEHMANN, David. *Struggle for the Spirit: Religious Transformation and Popular Culture in Brazil Latin America.* Cambridge, MA: Polity Press, and 1996.
- LEITE, Edgar. A menorá e a árvore da vida. *Hélade*, v. 2, n. 2, 2016.
- LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social.* São Paulo: ASTE, 2002.
- LUHRMANN, Tânia. *How God Becomes Real.* Princenton University Press, 2020.
- MA, Wonsuk. Asian Pentecostalism in Context: A Challenging Portrait. In C. Robeck, Jr & A. Yong (Eds.), *The Cambridge Companion to Pentecostalism (Cambridge Companions to Religion*, pp. 152-172). Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

- MACEDO, Edir. & OLIVEIRA, Carlos. Plano de Poder: os cristãos e a política. Thomas Nelson Brasil: Rio de Janeiro, 2008.
- MACEDO, Edir. Fé Racional. Unipro Editor, Rio de Janeiro, 2012.
- MACHADO, L. A Incorporação do Gênero nas Políticas Públicas. São Paulo: Anablume, 1999.
- MACHADO, Maria das Dores. Carismáticos e pentecostais: Adesão religiosa na esfera familiar. Campinas: Editora Autores Associados, 1996.
- MACHADO, Maria das Dores. Religião e Política no Brasil Contemporâneo. Religião e Sociedade. v. 35, n. 2, p. 45-72, 2015.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. O discurso cristão sobre a “ideologia de gênero”. Revista Estudos Feministas, 26 (2), 2018.
- MAFRA, Clara. “Relatos compartilhados: Experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses.” Mana 6 (1): 57–86, 2000.
- MAFRA, Clara. Na posse da palavra: Religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais. Lisboa: Imprensa de Ciências, 2002.
- MAHMOOD, Saba. Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: some reflections on the Egyptian Islamic revival. Cultural Anthropology. v.16, n.2, p.202-236, 2001.
- MAHMOOD, Saba. Politics of Piety: the islamical revival and the feminist subject. New Jersey: Princenton University Press, 2005.
- MALINOWSKI, Bronislaw. Argonautas do pacífico ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia.in Os Pensadores Malinowski. São Paulo: Abril Cultural, 1971.
- MARCUS, George. The Emergence of Multi-Sited Ethnography. Annual Review of Anthropology, Vol. 24, 1995.
- MAREELS, Elizabeth. When distrust causes too much suffering. Primeiro Seminário de Estudos Sobre Imigração Brasileira na Europa, 2010.Mariz e Campos, 2011
- MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. Edições Loyola: São Paulo, 1999.
- MARIANO, Ricardo. Expansão Pentecostal no Brasil: O caso da Igreja Universal. Estudos Avançados. V.18, n. 52, p. 121-138, setembro, 2004.

- MARIANO, Ricardo; PIERUCCI, Antônio. “Sociologia da religião, uma sociologia da mudança.” pp. 279–301 *In*: MARTINS, Carlos B. e de SOUZA MARTINS e Heloisa H. T. (Ed.). Horizontes das ciências sociais: Sociologia, São Paulo: ANPOCS, 2010.
- MARIANO, S. A. Traduções Político-Culturais De Gênero Na Política De Assistência Social: Paradoxos E Potencialidades para o Empoderamento Das Mulheres No Programa Bolsa Família. *Revista Gênero*. V.9, n.1, 2008.
- MARIZ, Cecília & MACHADO, Maria das Dores. Conflitos Religiosos Na Arena Política: o caso do rio de janeiro. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, year 6, n. 6, p.31-49 2004.
- MARIZ, Cecilia. & CAMPOS, Roberta. Pentecostalism and ‘National Culture’: A Dialogue between Brazilian Social Sciences and the Anthropology of Christianity. *Religion and Society: Advances in Research* 2: 106–121. 2011.
- MARIZ, Cecília & MACHADO, Maria das Dores. Mulheres E Prática Religiosa Nas Classes Populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos. *Revista Brasileira de Ciencias Sociais*. 12 (34), p. 71-87, 1997.
- MARQUES, Rosa Maria & MENDES, Áquilas. O Social no Governo Lula: a construção de um novo populismo em tempos de aplicação de uma agenda neoliberal. *Revista de Economia Política*, vol. 26, nº 1 (101), pp. 58-74 janeiro-março, 2006.
- MARQUES, Luiz. & BURIGANA, Riccardo. Apenas 70 Anos... Da Fundação do Conselho Mundial de Igrejas, CMI (1948-2018). *Paralellus*, Recife, v. 9, n. 21, p. 257-264, mai./ago. 2018.
- MARSHAL, Ruth. The Sovereignty of Miracles. *Constellations* Volume 17, No 2, 2010.
- MARSHAL, Ruth. Christianity, Anthropology, Politics. *Current Anthropology*, vol.55, n. s10, 2014.
- MATTA, Roberto da. Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rocco Editora, 1979. 1984)
- MATTINGLY, Cheryl. Two virtue ethics and the anthropology of morality. *Anthropological Theory*, 12(2) 161–184, 2012.

- MAURICIO JR., Cleonardo. Como os Evangélicos Discutem Política? A constituição do crente cidadão entre os jovens universitários da igreja de Silas Malafaia. Dissertation (PhD in Anthropology) Federal University of Pernambuco, Recife, 2019.
- MAUSS, Marcel. Ensaio Sobre a Dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In:_____. Sociologia e antropologia. São Paulo: Casac Naify, 2003.
- MELO, D. A direita ganha as ruas: elementos para um estudo das raízes ideológicas da direita brasileira. In: Colóquio Marx e o Marxismo, Niterói, 2015.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Um Panorama do Protestantismo Brasileiro Atual. *in* LANDIM, L. (ed.), Sinais dos Tempos: Tradições Religiosas no Brasil, Rio de Janeiro, ISER, pp. 37-86, 1989.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 48-67, 2005.
- MEYER, Birgit. “Praise the Lord” Popular Cinema and Pentecostalite Style in Ghana’s New Public Sphere. *American Ethnologist*, Vol.31, N. 1, 2004.
- MEYER, Birgit. From Imagined Communities to Aesthetic Formation: religious mediations, sensational forms, and styles of binding. In: Meyer, Birgit (Ed.) *Aesthetic Formations: media, religion and the senses*. Palgrave Macmillan, New York, 2009.
- MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil.” *Novos Estudos CEBRAP* 74: 47–65, 2016.
- MORA, Cristina. Marketing the health and wealth gospel across national borders. *Poetics* 36, p. 404–420, 2008
- NOVAES, Regina. Os Escolhidos de Deus. Rio de Janeiro: Marco Zero/ISER, 1985.
- OOSTERBAAN, Martijn. Purity and the Devil: Community, Media and the Body. Pentecostal Adherents in a Favela in Rio de Janeiro. *In*: Meyer, Birgit (Ed.) *Aesthetic Formations: media, religion and the senses*. Palgrave Macmillan, New York, 2009.
- OOSTERBAAN, Martijn. Virtually global: online evangelical cartography. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 19, 1 56–73. 2011,
- OOSTERBAAN, Martijn. Transmitting the Spirit: Religious Conversion, Media, and Urban Violence in Brazil. Pennsylvania State University Press, 2017.

- ORO, Ari Pedro. “Podem passar a sacolinha: Um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro.” *Cadernos de Antropologia* 9: 7–44, 1992.
- ORO, Ari Pedro. A Política da Igreja Universal e seus Reflexos nos Campos Religioso e Políticos Brasileiros. *RBCS*, Vol. 18 nº. 53, 2003.
- ORO, Ari Pedro. A presença religiosa brasileira no Exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus, *Estudos Avançados*, nº52, p.139-155, 2004.
- ORO, Ari Pedro. The Politics of the Universal Church and Its Consequences on Religion. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.1 no.se São Paulo, 2005.
- ORO, Ari P. & Semán, Pablo. Brazilian Pentecotalism Crosses National Borders. *In: Corten, André. & Marshall-Fratani, Ruth (Org.). Between Babel and Pentecost*. Indiana University Press, 2001.
- PAIM, J. S. A Constituição Cidadã e os 25 anos do Sistema Único de Saúde. *Caderno de Saúde Pública*; 29 (10):1927-1953, 2013.
- PEIRANO, Mariza G.S. A favor da Etnografia. Brasília: Série Antropologia, 1992.
- PELÚCIO, Larissa “No salto”: trilhas e percalços de uma etnografia entre travestis que se prostituem. *In Bonett, Aline & Fleischer. Entre saias justas e jogos de cintura*. Florianópolis. Editora Mulheres: Edunisc, 2007
- PFISTER, Damien, Public Sphere(s), Publics, and Counterpublics. *In: Oxford Research Encyclopedias, Communication*. Publicado on-line em 26 de Setembro de 2018.
- PRANDI, Reginaldo. Os candomblés de São Paulo. São Paulo: Editora Hucitec, 1991.
- PREMAWARDHANA, Devanka. Transformational Tithing Sacrifice and Reciprocity in Neo- Pentecostal Church. *The Journal of Alternative and Emergents Religions*. 2012
- RANCIÉRE, Jacques. O Ódio a democracia. Editora Boitempo, 2014.
- REINHARDT, Bruno. A Christian plane of immanence? Contrapuntal reflections on Deleuze and Pentecostal spirituality. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5 (1): 405–436, 2015
- REINHARDT, Bruno. Temporalidade, Ética e Contingência na Pós-Colônia Africana: esperando por Deus em Gana. *Revista ILHA*, 2017.
- REIS, Raul Media and Religion in Brazil The rise of TV Record and their attempts of Globalization. *Associação Brasileira de Pesquisadores em Jornalismo / SBPJor*, 2006.

- RIAL, Carmen. Banal Religiosity. *Vibrant* v.9 n.2. 2012.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Linhas de uma fé-para-o-mundo: Cinco décadas entre Uma teologia para o Evangelho Social, de Walter Rauschenbusch, e A Cidade do Homem, de Harvey Cox. *Revista Caminhando* v. 25, n. 2, p. 203-229, maio/ago. 2020.
- RIBEIRO, Darcy. O Povo Brasileiro. Companhia das Letras, 1995.
- ROBBINS, Joel. What is a Christian? Notes toward an anthropology of Christianity. *Religion* 33 191 – 199, 2003.
- ROBBINS, Joel. Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society. University of California Press, 2004.
- ROBBINS, Joel. Anthropology, Pentecostalism, and the new Paul: conversion, event, and social transformation. *South Atlantic Quarterly* 109 (4), 633-652, 2010.
- ROBBINS (2014) The Anthropology of Christianity: unity, diversity, new directions. *Current Anthropology* Volume 55, Supplement 10, December 2014
- ROBBINS, Joel. Dumont's hierarchical dynamism: Christianity and individualism revisited. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5 (1), 2015.
- ROBBINS, Joel. What is the matter with transcendence? On the place of religion in the new anthropology of ethics. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 22 (4), 767-781, 2016.
- ROBECK, Cecil. The Origins of Modern Pentecostalism: Some Historiographical Issues. In Cecil ROBECK, Jr & A. YONG (Eds.), *The Cambridge Companion to Pentecostalism*, 2014.
- SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à “cultura católico-brasileira”. *Revista de Antropologia*, p. 145-181, 1994.
- SANCHIS, Pierre. As tramas sincréticas da história. Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, n. 10, 1995.
- SANCHIS, Pierre. A Religião dos Brasileiros. *Revista Horizonte*, v.1, n.2, pp 28-43, 1997.
- SANSE, Roger. “Dinheiro Vivo”: Money and Religion in Brazil. *Critique of Anthropology*, 2007.
- SCARTEZINI, Natalia. A Fascistização da Indignação: as manifestações de 2015 no Brasil. *Cadernos de Campo*, n. 20, 2016.

- SCHWARCZ, Lilia. Sobre o autoritarismo brasileiro. Companhia das Letras, 2019.
- SEAWRIGHT, Leandro, O apoio ao golpe do Estado Novo nas páginas de O Jornal Batista: contra o comunismo, em favor da pátria e de Deus. *História Unisinos* 24(1):96-108, 2020.
- SICSÚ, João. Governos Lula: a era do consumo? *Revista de Economia Política*, vol. 39, nº 1 (154), pp. 128-151, janeiro-março, 2019.
- SINGER, André. Brasil, junho de 2013: classes e ideologias cruzadas. *Novos Estudos*, n. 97 Dossiê: Mobilizações, protestos e revoluções, Novembro de 2013.
- SHAPIRO, Faydra. *Christian Zionism: Navigating the Jewish-Christian Border*. Cascade Books, 2015.
- SHAPIRO, Matan. *Brajsalem: Biblical Cosmology, Power Dynamics and the Brazilian Political Imagination*. In: *Power, Politics, and Religion in Brazil: Ruptures, Continuities, and Crisis*. (A workshop funded by the Centre for Contemporary Latin American Studies, University of Edinburgh), 2017.
- SHAPIRO, Matan. *Appropriating Terra Santa: Holy Land Tours, Awe, and the “Judaization of Brazilian Neo-Pentecostalism*. In: Oosterbaan, Martjin; van de Kamp, Linda; Bahia, Joana (Org.). *Global Trajectories on Brazilian Religion*. Bloomsbury Academic, 2019.
- SHRYOCK, Andrew. *Ethnography: provocation correspondences*. Cultural Anthropology Website, 3 de Maio de 2016.
- SLOTERDIJK, Peter. *Critique of Cynical Reason*. University o Minessota Press, 1987.
- SMITH, Robert O. “More desired than our own salvation: the roots of Christian Zionism”. New York, NY: Oxford University Press, 2013.
- SOARES, Luiz Eduardo. “A guerra dos pentecostais contra os afro-brasileiros: Dimensão democráticas do conflito religioso no Brasil.” *Comunicações do ISER* 44: 43–50, 1993.
- SOUZA, Cláudio André. Antipetismo e Ciclos de Protestos No Brasil: uma análise das manifestações ocorridas em 2015. *Em Debate*, v.8, n.3, p.28-34, Belo Horizonte, 2016.
- SPECTOR, Stephen. *Evangelicals and Israel: The Story of American Christian Zionism*. Oxford University Press, 2009.
- STOLL, David. *Is Latin America turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. University of California Press, 1990.

- SYDOW, Evanize e FERRI, Marilda. Dom Paulo Evaristo Arns: um homem amado e perseguido. Petrópolis (RJ): Vozes, 1999.
- TAVOLARO, Douglas. O bispo: a história revelada de Edir Macedo. São Paulo, editora Lafonte, 2007
- TAYLOR, Charles. Modern Social Imaginaries. Duke University Press, 2003.
- TAYLOR, Charles. Uma era secular. Editora Unissinos, 2010.
- TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. Mídia e performances de gênero na Igreja Universal: O desafio Godllywood. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 34(2): 232-256, 2014
- THOMPSON, Joseph. From Judah to Jamaica. *Religion & the Arts*, Volume 16: Issue 4, pp. 328–356, 2012.
- TOPEL, Marta. A Inusitada Incorporação do Judaísmo em Vertentes Cristãs Brasileiras. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano IV, n. 10, 2011.
- HANNERZ, Ulf. Being there... and there... and there! *Ethnography* 4: p. 201 - 216, 2003.
- VALÉRIO, Samuel. Uma Nova Origem do Pentecostalismo: A trajetória da Igreja Batista Sueca no Brasil a partir de 1912. Editora Recriar, 2020.
- VAN DE KAMP, Linda. Love Therapy. In: Mirjam de Bruijn and Rijk van Dijk (eds.). *The Social Life of Connectivity in Africa*. New York: Palgrave MacMillan, p. 203-226. 2012.
- VAN DER KAMP, Linda Transatlantic Pentecostal Demons in Maputo. *Evil in Africa: Encounters with the Everyday*, edited by William C. Olsen and Walter E.A. van Beek. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2015.
- VAN DE KAMP, Linda Violent Conversion Brazilian Pentecostalism and Urban Women in Mozambique. Boydell and Brewer, NY, 2016.
- VAN WYK, Ilana. Believing practically and trusting socially. In: Englund, Harri (Ed.). *Christianity and Public Culture in Africa*. Ohio University Press, 2011.
- VAN WYK, Ilana. All answers: On the phenomenal success of a brazilian Pentecostal charismatic church in South Africa. In: Lindhardt, Martin (Ed.). *Pentecostalism in Arica*, 2014.
- VAN WYK, Ilana. The Universal Church of the Kingdom of God in South Africa: a church of strangers. Cambridge University Press, 2014.

- VAN WYK, Ilana. Prosperity and the work of luck in the Universal Church. *Critical African Studies*. Vol. 7, No. 3, 262–279, 2015. Vázquez, Manuel A. The Global Portability of Pneumatic Christianity: Comparing African and Latin American Pentecostals, *African Studies*, 68:2, 273-286, 2009.
- VASQUEZ, Manuel. The Global Portability of Pneumatic Christianity: Comparing African and Latin American Pentecostals. *African Studies*, Volume 68, 2009.
- VIEIRA, Rafaela. O transformismo petista: considerações acerca das transformações históricas do Partido dos Trabalhadores no Brasil. *Revista digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano*. Año 9, N°17. Barranquilla, Julio – Diciembre, 2012.
- VON SINER, Rudolf. O Debate Eclesiológico no Conselho Mundial de Igrejas. *Rev. Trim. Porto Alegre*, v. 36, N° 153, p. 599-621, 2006.
- VON SINER, Rudolf. The Churches' Contribution to Citizenship In Brazil. *Journal of International Affairs*, Vol. 61, No. 1, 2007.
- WACHSPRESS, Megan. Rethinking sovereignty with reference to history and anthropology. *International Journal of Law in Context*, 5,3 pp. 315–330, 2009.
- WAGNER, Roy. *Invenção da Cultura*. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2010.
- WANSUCK, Ma. Asian Pentecostalism in Context: A Challenging Portrait. In Cecil Robeck, Jr & A. Yong (Eds.), *The Cambridge Companion to Pentecostalism*, 2014.
- WARNER, Michael. The Res Publica of Letters. *Boundary 2*, Vol. 17, No. 1, Duke University Press, 1990, pp. 38-68.
- WARNER, Michael. Publics and Counterpublics. *Public Culture*, Vol. 14, N.1, 2002.
- WHALEN, Robert. 'Christians Love the Jews!' The Development of American Philo-Semitism. *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*, Vol. 6, No. 2, pp. 225-259, 1996.
- WHYTE, William Foote. *A Sociedade de Esquina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2005.