



**Elisa Rodrigues**

**“A mão de Deus está aqui!”**

**Estudo Etnográfico da Igreja Mundial do Poder de Deus**

**CAMPINAS  
2014**





Universidade Estadual de Campinas  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

**Elisa Rodrigues**

**“A mão de Deus está aqui!”**

**Estudo Etnográfico da Igreja Mundial do Poder de Deus**

**Prof. Dr. Ronaldo Rômulo Machado de Almeida (orientador)**

**Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, para obtenção do Título de Doutora em Ciências Sociais.**

**ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELA ALUNA ELISA RODRIGUES E ORIENTADA PELO PROF.DR. RONALDO RÔMULO MACHADO DE ALMEIDA. CPG, 26/03/2014.**

**CAMPINAS  
2014**

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Marta dos Santos - CRB 8/5892

R618m	Rodrigues, Elisa, 1976- "A mão de Deus está aqui!" : Estudo etnográfico da Igreja Mundial do Poder de Deus / Elisa Rodrigues. – Campinas, SP : [s.n.], 2014.  Orientador: Ronaldo Rômulo Almeida. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.  1. Antropologia e religião. 2. Experiência (Religião). 3. Pentecostalismo. 4. Igreja Mundial do Poder de Deus. I. Almeida, Ronaldo Romulo Machado de, 1966-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.
-------	---

Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** "The hand of God is here!" : Ethnographic Study of the Worldwide Church of the Power of the God

**Palavras-chave em inglês:**

Anthropology and religion

Experience (Religion)

Pentecostalism

**Área de concentração:** Ciências Sociais

**Titulação:** Doutora em Ciências Sociais

**Banca examinadora:**

Ronaldo Rômulo Almeida [Orientador]

Ricardo Mariano

Edin Abumanssur

Renato Ortiz

Marcelo Camurça

**Data de defesa:** 26-03-2014

**Programa de Pós-Graduação:** Ciências Sociais



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 26 de março de 2014, considerou a candidata ELISA RODRIGUES aprovada.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Ronaldo Rômulo Machado de Almeida

Prof. Dr. Renato José Pinto Ortiz

Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça Lima

Prof. Dr. Edin Sued Abumanssur

Prof. Dr. Ricardo Mariano

201423362



## Resumo

A Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD) é uma igreja cristã reconhecida como igreja pentecostal de terceira geração. Nela identificamos elementos do pentecostalismo clássico, cuja ênfase recai nos rituais de cura semelhantemente ao movimento pentecostal dos anos de 1950, além de práticas que remetem a um tipo de religiosidade denominada “popular”. A irreverência ao discurso teológico, a materialidade da devoção, além do acento nos testemunhos durante as reuniões públicas, fazem dessas as práticas centrais que identificam a igreja. Embora o demônio seja o malfeitor protagonista em seus cultos, no palco o maior crédito é atribuído ao poder sobrenatural de Deus mediado pelo apóstolo e líder da igreja, Valdemiro Santiago. A partir da etnografia realizada (2010-2012) em reuniões, encontros públicos e monitoramento de web sites e redes sociais, esta pesquisa objetiva compreender (1) as articulações internas e operações de síntese que os agentes religiosos elaboram em suas práticas quando aderem a essa modalidade de pentecostalismo, o que faremos por meio do recurso às categorias “experiência religiosa” e “testemunho”. Interessa-nos compreender (2) a centralidade dos testemunhos, na qualidade de narrativas de si, que rotinizados revitalizam a experiência religiosa daqueles que frequentam a IMPD. A tese que apresentamos abordará em seus capítulos a relação entre experiência religiosa, estrutura e funcionamento da IMPD, a figura do apóstolo Valdemiro Santiago e a dimensão performativa e midiática da igreja.



## **Abstract**

The Worldwide Church of the Power of the God (Igreja Mundial do Poder de Deus) is a Christian church recognized as a Pentecostal church of third generation. In this church we identify elements from classic Pentecostalism, whose emphasis is on healing rituals similarly to the Pentecostal movement of the 1950s, and practices related to a kind of religiosity called “popular”. The core practices that identify this church are: irreverence to the theological discourse, materiality of devotion, and the highlight on testimony during the public meetings. Although the devil is taken as the wrongdoer protagonist in the cults, on stage the higher credit is attributed to the supernatural power of God mediated by the apostle and the leader of the church Valdemiro Santiago. According to the ethnography that took place between 2010-2012 in the meetings, public encounters, and the monitoring of websites and social networks, this research aims to understand (1) the inner joints and synthesis operations that the religious agents work out in their practices when they accept this modality of Pentecostalism, which we will do by resorting to the categories “religious experience” and “testimony”. This thesis also tries to understand (2) the centrality of testimony, as narratives of the self, which routinized revitalizes the religious experience of those who attend to IMPD. The thesis will approach in the chapters the relationship between religious experience, structure and functioning of the IMPD, the image of the apostle Valdemiro Santiago, as well the performative and mediatic dimension of the church.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO 1 – Experiência religiosa. Os meandros de uma proposta teórica.....</b>	<b>21</b>
Introdução.....	21
1. A subjetivação e a dessubjetivação da experiência religiosa.....	27
1.1. Marcos teóricos.....	27
1.2. Experiência religiosa: o processo de subjetivação.....	30
1.3. A dessubjetivação da experiência religiosa.....	42
2. A conversão como experiência religiosa.....	59
2.1. O léxico cristão.....	59
2.2. Uma perspectiva sobre conversão.....	62
2.3. A conversão como experiência religiosa de sentido.....	65
3. A experiência religiosa narrada.....	68
3.1. Testemunhos de conversão.....	68
4. A experiência religiosa como narrativa de sentido.....	73
Considerações.....	90
<b>CAPÍTULO 2 – Igreja Mundial do Poder de Deus. Uma igreja, muitas moradas</b>	<b>94</b>
Introdução.....	94
1. Considerações teóricas sobre o campo religioso brasileiro e o modo “neo” de ser pentecostal na Mundial.....	98
1.1. Campo religioso brasileiro: limites teóricos.....	98
1.2. “O povo da Mundial”.....	103
2. O “ministério” Igreja Mundial do Poder de Deus: cura e perseguição.....	118
3. Fazer campanha, fazer “oração forte”.....	125
3.1. As campanhas e os propósitos.....	129
3.2. A “oração forte”.....	138
4. Igreja Mundial: “É hoje que você sai daqui com a vitória!”.....	144
4.1. As caravanas rumo às grandes concentrações de fé e de milagres.....	148
5. Quando o paradoxo gera identidade.....	155
5.1. A “perseguição” como chave interpretativa.....	156
6. A (re)criação: Mundial e universos simbólicos.....	165
Considerações.....	173
<b>CAPÍTULO 3 – Um apóstolo, uma igreja.....</b>	<b>177</b>
1. Preâmbulo teórico. <i>Reveses e reversos</i> da pesquisa.....	177
2. O Gênesis.....	181
3. “O Grande Livramento”.....	185
4. História social e literatura sagrada: das visões à experiência com anjos.....	187
5. A invenção de um mito.....	197

6. A sacralização de um apóstolo.....	203
7. Continuidades, deslocamentos e ressignificações.....	211
7.1. Geografia mítica: batalha espiritual, exorcismo e circulação do dom.....	216
7.2. Ideologias à parte: “dai a César o que é de César” e aos deuses, o que lhes agrada.....	219
8. Dádiva e circulação do dom.....	224
9. Prece, reza ou oração forte?.....	232
9.1. Etimologia.....	234
10. Apóstolo Valdemiro Santiago: “De menino pobre a apóstolo de Deus”.....	240
Considerações.....	246
<b>CAPÍTULO 4 – Culto, performance e comunicação.....</b>	<b>249</b>
Introdução.....	250
1. A dimensão comunicativa e a performance.....	251
2. Imagem, interatividade e improviso.....	255
3. Imagens que comunicam: o “antes” e o “depois”.....	257
4. A potência da cultura visual na religiosidade popular.....	278
5. Modernidade encantada.....	284
6. O diabo é o outro.....	287
7. Descrição de uma controvérsia.....	292
Considerações.....	301
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>307</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>317</b>

*Para Fre(d), “meu amor lindo”, por estar ao meu lado  
Para Nena, “meu feijão branco”, por iluminar minha vida e me fazer rir*



## Agradecimentos

A tese que se segue é fruto de um tempo de pesquisa e reflexão que foi compartilhado com muitas pessoas. Agradecê-las todas é impossível. Foram muitos os rostos, muitos os abraços, muitas as experiências que ouvi. E todas contribuíram para a minha aproximação da Igreja Mundial. Não para que eu a decompusesse (como numa equação), não para que eu a revelasse (como se eu mesma fosse deus), mas para que eu enxergasse na massa de fiéis rostos com feições, com dramas, com crenças e em busca de respostas. Então, meu primeiro agradecimento vai para a Dona Zeli, que me recebeu de braços abertos, que me explicou pacientemente a sua fé, que me apresentou pessoas e sempre demonstrou curiosidade pelo que eu fazia ali naquele meio, com lápis e bloco em mãos, aos domingos pela manhã. Obrigada!

Agradeço também aos amigos. Os pesquisadores como eu e os que em nada se interessam por religião. Cada um ao seu modo e em algum momento foi obrigado a exercer a benignidade cristã e ouvir minhas histórias de amor e ódio pelo campo. Dentre os amigos e amigas que acompanharam a gestação desta tese agradeço especialmente ao Marcos Alexandre Capellari, por ter me provocado nos idos dos anos 1990! Agradeço ao Gabriel Pugliese, por ter me incentivado desesperadamente quando eu era ainda uma espiana. Agradeço à Carla Dieguez, Caroline Freitas (*“Você faz esse doutorado com a filha debaixo do braço, oras!”*), Marta Bergamin, Rodrigo Estramanho, pelos cafés na Little. Agradeço à Isabelle Ventura, Andreia Silveira, Deliane “Huff”, Ana Paula Roos — as novas amigas feitas em Juiz de Fora! — pelos sorvetes e pelos vinhos.

Agradeço as leituras pacientes e os comentários de Delcides Marques, Jacqueline Teixeira, Eduardo Dullo, bons críticos, bons parceiros. Sobretudo, agradeço o denço, a torcida, a magia de Francirosy Campos.

Agradeço à minha família pela compreensão e apoio. Angelino, Isabel e Judith: obrigada! Também sou grata às irmãs de coração que o tempo me presenteou: Consuelo e Eliz.

Agradeço ao Frederico e à Helena. Meu terno companheiro e crítico arguidor. Minha filha parida durante o primeiro semestre de 2009, amamentada durante o segundo. Meu agradecimento por terem ido junto comigo às aulas na Unicamp e por terem me esperado sob a sombra das árvores do campus, enquanto eu discutia Foucault.

Agradeço aos colegas e alunos do Departamento de Ciência da Religião da UFJF por terem me acompanhado e apoiado nesta reta final, especialmente Arnaldo Huff, Jonas Roos e Marcelo Camurça.

E, finalmente, ao professor Ronaldo Almeida, pois sem o seu aceite eu não teria percorrido este trajeto. Agradeço a sua generosidade.

“(…) para a religião, não importam os fatos e as presenças que os sentidos podem agarrar. Importam os objetivos que a *fantasia* e a *imaginação* podem construir. Fatos não são valores: presenças que não valem o amor. O amor se dirige para coisas que ainda não nasceram, ausentes. Vive do desejo e da espera. E é justamente aí que surgem a imaginação e a fantasia, ‘encantações destinadas a produzir... a coisa que se deseja...’ (Sartre).

Concluimos, assim, com honestidade, que *as entidades religiosas são entidades imaginárias*. (...) Não, não estou dizendo que a religião é *apenas* imaginação, *apenas* fantasia. Estou sugerindo que ela tem o poder, o amor e a dignidade do imaginário. (...) Por que razões os homens fizeram flautas, inventaram danças, escreveram poemas, puseram flores em seus cabelos e colares nos pescoços, construíram casas, pintaram-nas de cores alegres e pregaram quadros nas paredes? Imaginemos que esses homens tivessem sido totalmente objetivos, totalmente dominados pelos fatos, totalmente verdadeiros (...) poderiam eles ter inventado coisas? Onde estava a flauta antes de ser inventada? E o jardim? E as danças? E os quadros? Ausentes. Inexistentes. (...) Foi necessário que a imaginação ficasse grávida para que o mundo da cultura nascesse. Portanto, ao afirmar que as entidades da religião pertencem ao imaginário, não as estou colocando ao lado do engodo e da perturbação mental. Estou apenas estabelecendo sua filiação e reconhecendo a fraternidade que nos une”.

Rubem Alves, *O que é religião?* (2002), p. 30-31.



## INTRODUÇÃO

*“Pensar implica sempre em um esforço doloroso, às vezes, sacrificial, de desestabilizar conceitos e teorias bem sistematizadas.”*

Leila Amaral

As últimas quatro décadas do século 20 testemunharam a multiplicação de alternativas religiosas e, concomitantemente a esse acontecimento, a circulação de pessoas entre as religiões. Os dados censitários relativos a 2010 nos subsidiam na reflexão sobre o processo de crescimento das religiões neopentecostais, na medida em que revelam que o público evangélico passou da marca de 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010. Dentre os que se declararam evangélicos, 60% afirmaram origem pentecostal, 18,5%, evangélicos de missão e 21,8 %, evangélicos de modo geral. Um aumento de cerca de 16 milhões de pessoas (de 26,2 milhões para 42,3 milhões)<sup>1</sup>. Se em 2000 os católicos somavam 73,6%, os dados do censo de 2010 mostraram que agora totalizam 64,6%. Embora a maioria que professa religião ainda seja católica, desde o primeiro censo, em 1872, essa religião vem perdendo adeptos para outras religiões e, sobretudo, para os grupos pentecostais e neopentecostais.<sup>2</sup>

A cada censo diferentes tipos de religiões emergem, mas a despeito de observarmos certas rupturas e diferenças entre ritos e práticas, que bem poderiam ser compreendidos como o exercício de afirmação de identidades e pertencças religiosas, o comportamento dos

---

<sup>1</sup> Disponível em:

<[http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia\\_impresao.php?id\\_noticia=2170](http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_impresao.php?id_noticia=2170)>[http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia\\_impresao.php?id\\_noticia=2170](http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_impresao.php?id_noticia=2170)>. Acesso em: 29 jun. 2012.

<sup>2</sup> No frígir dos ovos, revela-se majoritária ainda a cristandade, como lembrou Pierucci na provocação “Cadê nossa diversidade religiosa?”, publicada no livro *As religiões no Brasil* (2006), organizado por Faustino Teixeira e Renata Menezes: poder-se-ia falar em diversidade religiosa num país cuja maioria é constituída por religiões cristãs?

agentes religiosos pouco comprometidos com *uma* religião resulta em fluidez e imprecisão no delineamento das fronteiras identitárias, em parte, devido à circulação das pessoas e à consequente migração de ideias religiosas.

O padrão de migração entre as religiões, entretanto, indica uma mudança: a circulação de fiéis entre os próprios pentecostais e neopentecostais, que aponta (1) a legitimação da IURD como religião neopentecostal que povoa o campo religioso brasileiro e, paradoxalmente, a sua diminuição em termos numéricos e (2) a primeira aparição em censo da Igreja Mundial do Poder de Deus<sup>3</sup>, com 315 mil fiéis declarados. Segundo o pesquisador Claudio Dutra Crespo, da Coordenação de População e Indicadores Sociais do IBGE, a Mundial foi a “única denominação nova que se ressaltou no número de declarantes”<sup>4</sup>. A emergência desse grupo e a visibilidade pública que tem alcançado, mesmo antes da confirmação do Censo, motivou-nos perguntar: que igreja é essa? Quem é o seu líder? Que estratégias têm empregado para a sua expansão? Como compreender a aderência dessa modalidade à vida religiosa de faixas da sociedade tão diversas, de distintos cortes geracionais, de classe, de gênero, de etnicidade, etc.?

Com base nos dados quantitativos, mesmo que o crescimento dos evangélicos seja considerado realidade, o aumento dos programas de conteúdo religioso nas TVs em rede aberta, bem como a concorrência pela aquisição dos horários de transmissão desses programas e o uso maciço do aparato tecnológico e midiático para a pregação do evangelho constituem indicadores já disponíveis na realidade social, desde longa data, que evidenciam (1) o aumento da população evangélica em nível nacional e (2) uma presença mais marcante do segmento neopentecostal na esfera pública representado, entre outros, pela IMPD. Esse crescimento não ocorre da mesma forma em todas as unidades da Federação, como insistentemente pontua Gracino Junior em seus trabalhos<sup>5</sup>. Esse pesquisador assinala

---

<sup>3</sup> Doravante IMPD e/ou Mundial.

<sup>4</sup> Disponível em:

<[http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia\\_impresao.php?id\\_noticia=2170](http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_impresao.php?id_noticia=2170)>. Acesso em: 29 jun. 2012.

<sup>5</sup> GRACINO JUNIOR, Paulo. A visão aérea e a do nadador: reflexões sobre católicos e pentecostais no censo de 2010. *Horizonte*, v. 10, n. 28, p. 1154-1183, out./dez. 2012.

que as configurações histórico-sociais específicas de cada Estado contribuem para a resistência católica e a míngua pentecostal, tomando por base principalmente o caso do Estado de Minas Gerais. Entretanto, consideramos que é justamente “a visão área” do campo religioso brasileiro que fornece chaves relevantes para a compreensão dos desdobramentos específicos que têm o repto pentecostal na relação com a cultura, com a mídia, com a política e a vida cotidiana, também em Minas.

Não é de agora que o movimento de pentecostalização é relacionado ao conceito de religiosidade popular, tampouco que chama atenção dos cientistas. À noção de popular muitas vezes se atribui como primeiro sentido a ideia de tradicional, mas a imprecisão do termo exige cautela ao se utilizá-lo. Já se falava da aderência das camadas populares à religiosidade prática desde os anos de 1950 com Carlos Brandão e, posteriormente, com Alba Zaluar<sup>6</sup>, quando o foco sequer era pentecostalismo, mas uma religiosidade popular libertada do estigma de “folclore do subalterno”<sup>7</sup>. Aqui, a ligação entre um e outro se faz por meio de um catolicismo popular irreverente à instituição católica romana e revestido de certa criatividade, pouco afinada com o que rezava a *doxa*. Como disse Zaluar, tratava-se de uma “religião prática”<sup>8</sup>, que embora acenasse positivamente para o deslizamento da consciência coletiva para certa consciência atomizada de que falara Émile Durkheim<sup>9</sup>, ainda assim não implicava necessariamente o esvaecer da religião, antes, a sua reconfiguração traduzida em (1) novas condições para a vivência mesma da crença e (2) o desenvolvimento de novas formas de religiosidade ou experiência religiosa.<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> *Os deuses do povo* (2007) e *Os homens de Deus* (1983).

<sup>7</sup> Expressão de Carlos Brandão no prefácio a *Os homens de Deus*, de Alba Zaluar, ao discorrer sobre o mérito dessa obra que atende aos padrões de “estudos de comunidade” e que desvenda relações entre símbolos, representações sociais, cultura e religião. Cf. BRANDÃO, Carlos. Prefácio: sobre homens e seus deuses. In: ZALUAR, Alba. *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983, p. 9.

<sup>8</sup> ZALUAR, 1983, p. 14.

<sup>9</sup> *Da divisão social do trabalho* (1893).

<sup>10</sup> É preciso lembrar o trabalho de Rubem Cesar Fernandes que, ao elaborar um roteiro das literaturas produzidas no Brasil sobre “religiões populares” até os anos 1980, permitiu um mapeamento de sentidos atribuídos à palavra popular construídos de modo antitético. Primeiramente, o popular se definiria por uma “maioria da população” em detrimento de uma minoria. Outro sentido seria vinculado às práticas inferiores de

A “religiosidade prática”, portanto, serve-nos como chave interpretativa para a reflexão sobre os ditos fenômenos de desinstitucionalização/desconfessionalização das religiões, trânsito religioso, o movimento de transnacionalização das religiões e as megarreuniões religiosas, por exemplo. Todos estes temas que, de um ou outro modo, entremearam o trabalho de campo que fizemos em “comunidades” da IMPD não como temas articulados pelos crentes, porque essas classificações não lhes são úteis (ainda), mas pela convicção tendencialmente crescente de que “nenhuma religião salva”, que “você católico, evangélico, espírita, muçulmano ou de qualquer religião é bem-vindo aqui”, referindo-se à IMPD, e quanto à transnacionalização, que “o nosso ministério [da IMPD] está nos Estados Unidos, na Europa, na África e no Japão”, pois não há barreiras culturais que o impeçam<sup>11</sup>. Isso posto, a “Grande Concentração de Fé” é apontada como lugar em que aqueles que “buscassem a Deus” teriam as suas necessidades atendidas. É disso que tratamos a seguir: do tema espinhoso e caro não apenas à antropologia, mas às ciências humanas, da experiência religiosa, especificamente, do “povo da IMPD”.

---

uma fração da população em oposição às práticas de uma elite. Por fim, por popular se entende algo que ultrapassa o domínio de controle de instituições reconhecidas cujo discurso representa o oficial. Essas oposições semânticas, no entanto, não abarcariam as nuances e gradações possíveis entre os dois lados em oposição, em contato diariamente. Cf. FERNANDES, Rubem Cesar. Religiões populares: uma visão parcial da literatura recente. *Bib*, n. 18, p. 5-6, 1984.

<sup>11</sup> A relativa novidade do tema IMPD resulta certa lacuna de trabalhos que lhe concedam tratamento específico. Até o presente momento, destaca-se a tese doutoral de Ricardo Bitun, com a qual dialogaremos adiante. Decorre dessa falta que, embora saibamos da presença crescente da IMPD em outros continentes, faltam-nos dados etnográficos que nos subsidiem a analisar como essa presença tem se desdobrado nesses locais, i.e., como de fato se caracterizam esses fluxos para outros países como África, EUA, países da América Latina, Japão e Europa. Qual o acento na pregação que se realiza nesses países, como se articulam as questões de uso e costumes locais com os ensinamentos da igreja, como são as liturgias? Novos modelos de vivência dessa religiosidade são forjados à luz das realidades locais? Haveria apenas a transposição dos “costumes” e de uma religiosidade brasileira para além das nossas fronteiras? Poderia o líder e apóstolo Santiago ser considerado “âncora” de um movimento de pentecostalização que se estabeleceria em termos de rede transnacional? No que diz respeito ao intercâmbio Brasil-Argentina, Daniel Alves observou que existiriam relações canalizadoras que abririam espaço no território argentino para que pessoas com interesses próximos pudessem estabelecer contato e vivenciar uma sensação de “grupo corporado”, algo como uma “comunidade”. Cf. ALVES, Daniel. Aportes teórico-metodológicos para o estudo de redes transnacionais de líderes pentecostais e carismáticos. *Horizontes Antropológicos*, ano 18, n. 37, p. 45-71, jan./jun. 2012. A pesquisa, aqui somente mencionada, indica pistas para pensarmos o caso da IMPD, mas até o presente momento não existem estudos que o tematizem.

Otávio Velho, no capítulo intitulado “Religiosidade e antropologia”<sup>12</sup>, discorre a respeito do afastamento, da ausência e da falta de tratamento ao tema da experiência e da religiosidade, que levariam, como recurso ao estudo desses temas, à busca por outras chaves interpretativas que amparassem a compreensão da religiosidade (p. ex., a psicologia). O problema da hostilidade ao tratamento da religiosidade tem início com a caracterização do que se entende por ciência, da construção de um problema legítimo e que implica uma relação de eu-isso (sujeito-objeto), ao invés de eu-tu ou isso-isso. A experiência ou religiosidade chama para o seu tratamento a necessidade de atenção ao discurso do outro, que se não passível de comprovação pelo reino das evidências pode, como disse Velho, ser feito como uma “perspectiva a partir da qual se tem algo a dizer sobre o conjunto da experiência humana”.<sup>13</sup> Procuramos falar dessa “experiência religiosa” que se alimenta das narrativas de milagres, dos relatos de curas, dos depoimentos de vitória na esfera da vida familiar (privada) e da vida econômica (pública). Experiência que conduz a um tipo de religiosidade prática, tanto da eficácia social que se traduz pragmaticamente em trabalho, em dinheiro para o pagamento das contas, em prosperidade para a família e em condições de conforto e de cuidado com a saúde, quanto da eficácia simbólica que lhe oferece dispositivos interpretativos para que hermeneuticamente opere a concessão de sentido à existência, tornando-a, do ponto de vista de quem vivencia essa experiência, plena de significância.

Propomos, pois, falar sobre experiência religiosa com base no entendimento de que esta se divide em duas dimensões complementares: uma *pragmática* e uma *ontológica*. Ambas evidenciam a afinidade e a influência da ideologia secular dentro dos quadros das igrejas, na medida em que expressam a centralidade da subjetividade como medida para o julgamento individual quanto ao nível em que a religião pode intervir na condução da vida cotidiana dos crentes. Portanto, acima do comprometimento com a instituição e para além da filiação institucional se impõe a *experiência* religiosa e a capacidade de *selecionar* e

---

<sup>12</sup> Cf. VELHO, Otávio. *Besta-fera: recriação do mundo. Ensaio crítico de antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 46-47.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 49.

*relacionar* conteúdos simbólicos das diversas alternativas religiosas conforme demandas particulares nas trajetórias individuais.<sup>14</sup>

O resultado dessa equação não teria sido repentino, mas decorrente de certo encadeamento de situações específicas que a história recente da formação do Estado moderno fornece como quadro de fundo. O processo de abertura política à democracia, a disseminação do liberalismo econômico e o fortalecimento do Estado secular, somados às concessões de meios de comunicação às igrejas, ao mesmo tempo em que favoreceram os discursos sobre pluralidade e diversidade religiosa, na medida em que tematizavam as liberdades individuais e o respeito à alteridade, constituíram condições adequadas para a visibilidade — por meio dos diversos veículos de divulgação da informação — da variedade de grupos protestantes e igrejas evangélicas voltadas para a cura já existentes desde 1950-1960 que, nos anos de 1990, passaram a chamar atenção pelo uso ostensivo e cada vez mais profissional das tecnologias de informação, pelo proselitismo e pela mensagem conversionista e intolerante. A divulgação recorrente de programas de conteúdo evangélico, agora produzidos por brasileiros e não mais restritos aos sábados pela manhã, contribuiu para propagação e conseqüente popularização de doutrinas, valores e princípios religiosos característicos desse pentecostalismo próspero consoante do liberalismo econômico, que se pretendia cada vez mais popular, brasileiro e amalgamado à realidade social. Pouco a pouco, ser crente deixou de ser algo do protestante austero e alinhado, com Bíblia sob o braço e conduta metódica no dia a dia para se tornar uma “condição de crença” típica da modernidade<sup>15</sup>. Embora numericamente minoritários, os evangélicos progressivamente ganham praças e locais públicos, tornam-se público-alvo para a venda de produtos, assumem mais cadeiras nas assembleias de deputados e senadores, popularizam tendências e gostos, tornam-se assunto da mídia. Se antes eram apontados como crentes porque se portavam de maneira ascética, agora, indistintos, já não poderiam ser apontados

---

<sup>14</sup> BRUMANA, Fernando G.; MARTINEZ, Elda Gonzales. *Spirits from de Margins: Umbanda in São Paulo. A Study in Popular Religion and Social Experience*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1989 (Uppsala Acta Universitatis Upsaliensis/Uppsala Studies in Cultural Anthropology 12), p. 28.

<sup>15</sup> Expressão debutária de TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

na rua: as mulheres de cabelos curtos e pintados, roupas modernas e comuns, os homens de cabelos longos e brincos em nada distariam da paisagem corriqueira de um centro urbano.

É nesse sentido que compreender o impacto dessa mudança, da difusão das ideias, dos comportamentos e das crenças desses grupos na sociedade brasileira não significa fazer do presente uma simples projeção do passado. Comparar processos para identificar somente as continuidades entre passado e presente parece menos produtivo do que compreender diacronicamente agências e agentes religiosos nos seus processos de atribuição de sentidos<sup>16</sup>. Isso porque a capacidade de *selecionar* e de *relacionar* conteúdos simbólicos de diferentes religiões de acordo com trajetórias individuais, para além de ser “coisa brasileira”, remonta à qualidade das religiões de misturar, subverter e, às vezes, destruir o outro em favor da sua autoafirmação, bem como à condição peculiar da modernidade de liberdade para que os indivíduos transitem em meio à oferta e à pluralidade de sistemas religiosos. Se para muitos crentes, hoje, é possível ter uma religiosidade sem a direção determinada de uma instituição religiosa e/ou a mediação do sacerdote, tal acontece em razão do advento da consciência individual e do enfraquecimento da hierarquia entre liderança eclesiástica e fiéis. E isso não é novidade. Mas a diversificação das condições de crença, de um lado, e o neopentecostalismo, de outro, parecem se alinhar à crítica direcionada à “frieza” das instituições religiosas, pouco afeitas às necessidades emocionais e espirituais dos seus fiéis, que contesta o amoldamento dessas instituições ao primado da razão moderna<sup>17</sup>. Crítica essa que William James, em *As variedades da experiência religiosa*, tomou como irremediável oposição entre a experiência religiosa e a institucionalização da religião, formalizada pela teologia.

As modalidades religiosas neopentecostais afirmam (1) valorizar a expressão plural da experiência dos crentes, (2) enfatizar a dimensão afetiva da conversão e (3) rejeitar as

---

<sup>16</sup> Lembrando Velho (1995, p. 151): “O antropólogo parece se comprazer em repetir com o Eclesiastes que ‘nada há de novo debaixo do sol’. E quando o há, é quase como se fosse uma patologia indesejável”. Talvez por isso o esforço sobremaneira exaustivo de se manter taxonomias e classificações enrijecidas: uma tentativa de controlar o imponderável da experiência religiosa.

<sup>17</sup> HERVIEU-LÉGER, Danièle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? *Religião e Sociedade*, v. 18, n. 1, p. 40, 1997.

formas institucionalizadas de expressão religiosa (dos cultos ou discursos teológicos intelectualizados), que encerrariam certa dinâmica irrefreável da experiência religiosa individual e coletiva. Seria, então, contraditória a crítica dessas religiões à racionalidade, tendo em vista que o legado protestante do século 16 e o pensamento burguês do século 17 constituíram os eventos históricos que favoreceram a multiplicação das alternativas religiosas e a libertação dos crentes da obrigação das famílias confessionais? E não estaria também a experiência pentecostal sob controle, visto que institucionalizada sob ritos e práticas religiosas desses grupos?

A literatura tem apontado que não é nem paradoxal, nem contraditória essa crítica. A força eticizante da Reforma Protestante e a racionalização que conduziu à secularização e ao desencantamento de que falara Weber, não significou a completa eliminação do pensamento mágico e do encantamento (um dos sentidos de desencantamento), tampouco das crenças e dos significados concedidos aos mitos e ritos que circulam entre os agentes religiosos e, em consequência, à moralização da religião<sup>18</sup>. Crenças, mitos e ritos formaram uma equação esvaziada do misticismo somente entre os teólogos liberais do século 19: “a força secularizadora da ética protestante teria promovido uma forma subjetivada de experiência religiosa”<sup>19</sup>, como estratégia de preservar à religião algum caráter de legitimidade. Subjetivada, a religião poderia habitar a esfera da vida privada sem prejuízo para a esfera pública moderna que se erigia e buscava se autonomizar da força hegemônica da religião. Embora a pretensão fosse a diferenciação das esferas sociais, posto que a “reforma protestante teria aprofundado o processo de diferenciação das esferas político-econômico-científicas em relação à religiosa, o que retiraria definitivamente a religião do espaço público”<sup>20</sup>, o que se verificou foi que a religião se reconfigurou paralelamente à modernização das sociedades ocidentais. E, assim como a esfera pública se secularizou, também a esfera da vida privada sofreu mudanças devidas à secularização.

---

<sup>18</sup> No sentido especificado por PIERUCCI, Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2005, p. 71.

<sup>19</sup> MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos*, v. 74, p. 47, 2006.

<sup>20</sup> MONTERO, loc. cit.

Karel Dobbelaere, em 1999<sup>21</sup>, chamou atenção dos teóricos do paradigma da secularização para isto: o problema da separação restrita entre público/privado e a relegação da religião à esfera da vida privada, na condição de coisa da subjetividade, é que não evitou a secularização da última. A vida privada moderna também passou por mudanças que marcaram a sua constituição, por exemplo, identificáveis nos novos arranjos de família, na “abertura” do mercado para as mulheres, nas reivindicações de gênero, etnicidade e, o que nos concerne especialmente, nas “condições de crença”. Essa significativa mudança não empurrou a religião para fora das margens da esfera pública como supuseram os teóricos durante quatro décadas, mas permitiu, pela racionalização da própria religião cristã, a sua reconfiguração. O próprio Peter Berger reconheceria limites na sua teoria ao afirmar: “(...) argumento ser falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado. O mundo de hoje, com algumas exceções (...) é tão ferozmente religioso quanto antes e até mais em certos lugares”.<sup>22</sup>

Trata-se então de, à luz dos dados relativos ao campo religioso brasileiro, do exame das situações histórico-sociais específicas que subjazem à vivência da religião em nossa sociedade, da investigação em comunidades locais e da atenção à vivência da religião a partir dos termos internos a ela, verificar como par e passo a IMPD foi desenvolvendo condições de possibilidade que lhe permitiram assentar práticas e teologias, que podem ser consideradas estruturantes para aqueles que frequentam as suas reuniões e eventos. Nesse sentido, mais do que destacar descontinuidades e rupturas entre protestantes, pentecostais e neopentecostais, o exercício que propomos é o de perseguir a provisoriade das fronteiras entre esses grupos projetada na vivência mesma da religião daqueles que buscam a Mundial.

Poder-se-ia perguntar pela diversificação das expressões religiosas de matriz cristã, principalmente entre grupos pentecostalizados, se não representaria “mais do mesmo”? E,

---

<sup>21</sup> DOBBELAERE, Karel. Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization. *Sociology of Religion*, v. 60, n. 3, p. 229-247, 1999.

<sup>22</sup> BERGER, P. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e sociedade*, v. 21, n. 1, p. 10, 2001. Para Cecília Loreto Mariz, Berger não negou a secularização, mas apenas apontou os seus limites ao desenvolver ele mesmo a crítica de seus supostos, o que já poderia ser visto no texto *Homeless Mind* (1973). Cf. MARIZ, Cecília Loreto. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. *Religião e sociedade*, v. 21, n. 1, p. 25-39, 2001.

no limite, se o que é comumente denominado de diversidade religiosa não representaria justamente o seu oposto, isto é, uma uniformidade de crenças e práticas religiosas no meio evangélico? Pierucci polemizava o suposto da diversidade religiosa no Brasil, considerando-a espécie de “ufanismo embevecido” que exalta a diversidade religiosa e o multiculturalismo sem se ater cautelosamente ao cristianismo hegemônico apontado pelo Censo de 2000. A provocação tem razão de ser, visto que, embora cresça a lista de denominações religiosas, a quantidade maior de crentes ainda permanece no seio das religiões cristãs.

Tal questão se torna justificável na medida em que com frequência os canais de mídia evidenciam embates e conflitos entre denominações evangélicas, ora por horários para a divulgação dos seus programas nas TVs abertas, ora pelo monopólio da interpretação correta das verdades bíblicas e, ainda, na disputa pela fidelidade dos crentes. Protagonizam esses conflitos públicos, sobretudo, a IMPD, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD).

Esses três modos religiosos que surgiram como desdobramento dos movimentos pentecostais das décadas de 1950-60, classificados como de “terceira onda”<sup>23</sup> em função de uma espiritualidade dilatada, pouco regulada por discursos teológicos e pautada pela crença em espíritos que se manifesta nas curas, nas possessões e nos exorcismos, têm ganho cada vez mais atenção da sociedade, da mídia e das instituições públicas em razão de figurarem uma disputa pública que, dentre vários motivos, sinaliza um desejo assustador de poder hegemônico. Nessa disputa, a IMPD emerge com interessante estratégia para obter a qualidade de legítima: seus líderes, com destaque para o apóstolo Valdemiro Santiago, abertamente desqualificam as demais igrejas neopentecostais (especificamente a IURD e, às vezes, a IIGD) nas reuniões locais, pregações em concentrações públicas, programas de TV, rádio e internet, desprestigiando rituais e práticas religiosas, questionando a eficácia desses rituais e, em algumas ocasiões, pejorativamente, associando-os ao candomblé, à

---

<sup>23</sup> FRESTON, Paul. *Protestantismo e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. 1993. 303 f. Tese de Doutorado — Universidade Estadual de São Paulo, São Paulo, 1993; MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

umbanda e ao kardecismo. Nessa perspectiva, um primeiro olhar responderia afirmativamente à questão da indistinção entre as modalidades neopentecostais, visto que as duas primeiras possuem origem comum e a terceira, IMPD, surge como espécie de dissidência da IURD. Tanto é que em uma reportagem publicada pela revista ISTO É, em 02 de fevereiro de 2012, intitulada “O homem que multiplica fiéis”, a IMPD foi apresentada como igreja neopentecostal com maior índice de crescimento no Brasil. Entrevistados, os sociólogos Ricardo Mariano e Flávio Pierucci apontaram que as práticas religiosas dessa igreja são “cópias” inspiradas na IURD. Firmados na indistinção sumarizada no conceito de “ondas”, tipo de metáfora histórica que designa extensos movimentos históricos, eles deixaram, naquela ocasião, de considerar pontualmente as mudanças internas ao pentecostalismo, observáveis no nível das práticas religiosas disponíveis em estudos mais localizados, possibilitados pela abordagem etnográfica. Assim, se nossa diversidade religiosa não pode ser entusiasticamente celebrada porque pesa sobre o campo religioso brasileiro a “mão do deus cristão”, no seio desse cristianismo afloram perspectivas de vivência da religião que merecem uma escuta refinada e um olhar mais atento aos interstícios do discurso dos religiosos.

Na Mundial, os bispos e o apóstolo Santiago falam a respeito de um cristianismo fundado na experiência e não institucionalizado como contraponto à “teologia racional” encampada pelo Bispo Macedo, principal liderança da IURD. Santiago convida católicos, evangélicos, espíritas, candomblecistas, umbandistas, judeus, muçulmanos, ateus e adeptos de todas as modalidades religiosas a participarem das reuniões realizadas pela sua igreja. Promete cura e milagre — temas memoráveis do cristianismo — a todos os que tiverem fé e mesmo àqueles que não a possuem: por meio da fé dele e do poder que dele emana, quaisquer graças poderiam ser alcançadas, não pela razão, mas pela completa entrega. Cura e milagres, nesse sentido, são componentes que identificam a IMPD com o movimento de pentecostalização dos anos de 1950. Todavia, seguem atualizados segundo uma dinâmica social contemporânea, de prestação de serviços e de atendimento a um povo carente das garantias que o Estado democrático deveria providenciar em prol do bem estar social. Assim, cada vez mais se ouve a respeito da Mundial — principalmente entre políticos

evangélicos e aliados — que a igreja chega onde o “braço” do Estado não tem circulação<sup>24</sup>. Ironicamente, o Estado lhe agradece na forma de concessão de títulos honoríficos e benefícios que deveriam ser atribuídos aos cidadãos cuja atuação e contribuição fossem reconhecidamente relevantes para a sociedade<sup>25</sup>. Enquanto analistas mais arvorados se preocupam com a ameaça à laicidade do Estado representada pela presença do religioso na esfera pública, os auditórios das igrejas Mundial recebem cada vez mais pessoas que, seja em função da propaganda da igreja, seja em função das controvérsias publicadas pela mídia televisiva e redes sociais, buscam respostas para os seus problemas cotidianos ou simplesmente desejam satisfazer a curiosidade de conhecer a igreja do *cowboy*. Somam-se a esses fatores a ineficiência do Estado e dos seus serviços, bem como a quebra do contrato entre essa entidade e o cidadão, que acabam por constituir mais uma carência, típica da realidade social de cidadãos brasileiros, que os impele à por à prova o poder de Deus na Mundial, de sorte que o destaque para a cura traz à discussão antigos temas da antropologia estudados classicamente por Marcel Mauss, tais como a reciprocidade, a dádiva e a prece, que neste trabalho utilizaremos.

---

<sup>24</sup> Uma afirmação pacificamente feita por um deputado em plenária da câmara dos deputados, em São Paulo, quando a IMPD foi homenageada pelo seu aniversário de 14 anos em solenidade que ocorreu em 12 de março de 2012. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=U2P8TwpZQpk&feature=g-vrec&context=G2000edaRVAAAAAAAAAAw>>. Acesso em: 19 mar. 2012. Com muitos aplausos, o apóstolo e sua esposa, bispa Franciléia de Oliveira, foram recebidos pela assembleia de parlamentares e civis presentes e ouviram discursos de três deputados da casa, que integram a bancada evangélica e que se dizem apoiadores da obra social da igreja, representada principalmente pela AMAS (Associação Mundial de Assistência Social), dirigida pela bispa. Um dos que discursaram, o deputado federal Lincoln Portela do Partido da República (PR), falou sobre a relevância da obra da Mundial, cuja providência divina a tornou igualmente providencial para o atendimento de classes empobrecidas, vilipendiadas e marginalizadas pelo processo social e cultural, não atingidas pelos governos municipais, estaduais e federal. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=oxlBSxCpRTM>>. Acesso em: 19 mar. 2012. Nessa sessão, transmitida pela TV Câmara (sinal aberto e internet), foram citados como políticos que integraram as homenagens prestadas à IMPD o dep. João Campos (Presidente da Frente Parlamentar Evangélica), dep. Missionário José Olympio, dep. Francisco Floriano e o dep. Silas Camera. Outro inflamado discurso foi pronunciado pelo dep. Leo Gadelha.

<sup>25</sup> Recentemente, o apóstolo Valdomiro Santiago e sua esposa, bispa Franciléia, receberam passaporte diplomático, espécie de honraria concedida a personalidades que ocupam funções públicas que exigem trânsito internacional e que servem aos interesses do país no exterior. A ampla divulgação da concessão desse benefício ao apóstolo e outras autoridades religiosas pela mídia levou a sociedade a questionar a legitimidade desse processo e resultou numa investigação pelo Ministério Público. Cf. *Folha de São Paulo*, 27/02/2013.

Na IMPD, a cura é mediada pelo apóstolo e pela manipulação de objetos que, ao serem tocados, levados para casa, ungidos e consagrados, promovem contato entre o indivíduo e o divino, colocando em relação de proximidade, quase que de unidade, o crente e a transcendência. Não raro, os fiéis acreditam que Santiago, ao tocar e ao ser tocado, “libera” certo potencial: uma “unção de cura”, responsável pelo título de milagreiro que lhe foi conferido, assim como o de “homem santo”, que faz lembrar o catolicismo santorial, em que os santos ocupam lugar central na vida das pessoas, em função de um tipo de poder sobre-humano que detém e que se espraia pelas diversas áreas de suas vidas, determinando-as. Esse poder, que é extensivo à sua equipe de fé, é atestado pela multidão que o segue em peregrinação até as Cidades de Deus localizadas em São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte e outras capitais.

Embora a relação entre Valdemiro Santiago e aqueles que procuram a IMPD seja pautada em grande medida pela necessidade, considerá-la apenas pela via do padrão clientelar, caracterizado pela concessão instrumental de serviços (bens simbólicos), seria reduzi-la sem o devido tratamento das questões relativas à concessão de sentidos. Assim como no caso dos devotos aos santos católicos, os que procuram a Mundial o fazem em decorrência do carisma do apóstolo e com ele estabelecem uma relação emotivo-afetiva: “*Seu eu puder, onde ele for [o apóstolo], eu vou. Ele é um santo, um homem de deus!*”, comenta uma senhora em conversa comigo numa concentração de fé realizada em Juiz de Fora, em 2010. Tanto quanto os santos penetram o cotidiano dos que os veneram, interferindo em favor dos seus familiares, amigos, casamentos, negócios, etc., o que possibilita certa intimidade entre o santo e o devoto, não desrespeitosa, aqueles que procuram o apóstolo consentem com suas piadas jocosas e atendem positivamente ao modo como ele os chama: “*filhinho*” e “*filhinha*”. Como devotos de um santo (ou fãs de um ídolo), eles pedem pela toalha com que o apóstolo enxuga o seu suor, pela gravata que faz conjunto com a sua camisa ou pelo seu estiloso chapéu de vaqueiro-peão do campo. Qualquer peça do vestuário do apóstolo pode transmitir virtude para curar, para libertar ou para solucionar alguma causa. Seriam esses adereços e expressões meios de conquistar a

audiência? Ou seriam marcadores com o objetivo de acionar um sentimento de comunidade?

De todo modo, merece atenção o fato de que a figura de Santiago se projeta como liderança religiosa cujo domínio não se limita ao palco. As orientações da sua igreja conferem aos que a procuram relações de solidariedade e de aliança que constituem verdadeiras redes sociais. Isso ficou evidenciado na última eleição, quando por orientação persistente do apóstolo e da liderança da IMPD, candidatos a cargos políticos indicados pela igreja foram apresentados como “voz” do povo da Mundial nas instâncias de poder público. Ao afirmar o apoio a candidatos nas eleições de 2012, Santiago e seus bispos declaravam ser necessário que houvesse pessoas da igreja afinadas com as necessidades da IMPD, na qualidade de representações legítimas capazes de assegurar os interesses do seu povo e defendê-los diante dos constantes ataques desferidos por grupos opositores à pregação do evangelho e, principalmente, pelos líderes de outras igrejas evangélicas supostamente enciumados pelo crescimento da Mundial. Surge, portanto, em sentidos complementares, a noção de proteção como algo que os fiéis procuram na pessoa do apóstolo e na representação da igreja como grande comunidade de interesses em comum.

Individualmente, o apóstolo catalisa as expectativas de preenchimento da ausência de alguém que interceda às autoridades, naturais ou sobrenaturais, em favor dos desvalidos e abandonados. Coletivamente, a Mundial se apresenta como espaço apropriado para a interação entre pessoas que se reconhecem como iguais e que compartilham sonhos e desventuras. Frequentar a Mundial ou “entrar para igreja” não significa, na perspectiva “nativa”, abandonar um antigo *ethos* (ou repertório simbólico/imagético) e substituí-lo por um novo. Tampouco se apropriar antropofagicamente da alteridade ou optar por essa igreja como quem decide experimentar um novo mercado para fazer compras e comparar produtos. Antes, aderir à Mundial representaria imergir num jogo intertextual de narrativas constituídas de textos e intertextos, que resulta de um conjunto de estruturas recorrentes e similaridades sócio-simbólicas que remontam até outras experiências, entendidas e

nomeadas por Velho como uma “cultura bíblica”<sup>26</sup> ou, se quisermos, uma cultura religiosa que permite o delineamento de identidades fluidas e de empréstimos mútuos que vão “além do mero recurso instrumental a termos e expressões, e atinge o nível das crenças e das atitudes profundas”. O que nos termos de outro importante antropólogo brasileiro — Pierre Sanchis (1995) — foi descrito como jogo de “tramas sincréticas”, oriundo de um sincretismo que o próprio autor reconheceu ser alvo de “objeções” e críticas da literatura acadêmica<sup>27</sup>. Isso o conduziu a empregar a noção de bricolagem para se referir à

possibilidade de recriar pessoalmente [um] universo religioso (...) por uma operação (...) através da qual são ecleticamente reaproximados, sobrepostos e/ou refundidos elementos oriundos das várias tradições, nativas e importadas, que a mobilidade geográfica das pessoas e dos produtos culturais põe hoje a sua disposição<sup>28</sup>.

Interessam-nos, portanto, essas “tramas sincréticas” sobre as quais falara Sanchis. Tramas que advêm da vivência dos crentes e frequentadores da Mundial e que se realizam não exclusivamente em decorrência de operações burlescas orquestradas por lideranças religiosas mal intencionadas. Entendida como “perspectiva” ou “meio” como propôs Velho, a experiência religiosa providencia compreensão um pouco mais clara a respeito de declarações como a seguinte:

Para alguém que não tem problemas na vida, a melhor é a católica. [...] para alguém com problemas financeiros a melhor é a dos crentes porque eles se ajudam como irmãos. [...] Para os que sofrem de enxaqueca a melhor religião é o espiritismo. [...] Se Deus deixar, quando se está completamente curado, volta-se para o catolicismo.<sup>29</sup>

Ou, ainda, quanto ao que me segredou uma senhora frequentadora das reuniões dominicais da Mundial em Juiz de Fora: “*Eu não vou dar tudo isso que ele tá pedindo* [referindo-se à quantia que o bispo estipulou inicialmente para a aquisição de uma fronha de travesseiro com o símbolo da igreja e um verso bíblico impressos]... *Eu vou dar aquilo*

---

<sup>26</sup> VELHO, 1995, p. 16.

<sup>27</sup> Como se vê em FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a casa de Minas*. São Paulo: EDUSP; São Luís: FAPEMAS, 1995.

<sup>28</sup> SANCHIS, P. As tramas sincréticas da história. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 28, p. 135, 2005.

<sup>29</sup> BRUMANA; MARTINEZ, 1987, p. 28.

*que Deus tá falando no meu coração. O que eu posso dar, né? Se é simbólico o que vale é minha intenção mesmo*” — e após ofertar um valor inferior aos R\$ 91,00 solicitados pelo bispo no púlpito, a senhora pegou para si a “fronha dos sonhos”, consagrada pelo apóstolo no monte e enviada por meio dos seus bispos às igrejas da Mundial, e se dirigiu satisfeita para a sua casa.

Com vistas à compreensão dessas relações é que se destinou esta pesquisa, a fim de tentar compreender o impacto e a penetração desse agrupamento no seio da sociedade, bem como contribuir para a ampliação dos estudos voltados para a análise dos sentidos sociais e simbólicos conferidos às práticas de cura, de tempos em tempos, retomadas por movimentos pentecostalizados. Com este estudo etnográfico pleiteamos identificar reminiscências simbólicas nos repertórios de crenças e práticas religiosas inventados pelos que frequentam e ou aderem à Mundial, percebendo as articulações internas aos discursos, muitas vezes opostos, que são proferidos pelos agentes religiosos, num processo que se constitui relativamente às narrativas de milagres, testemunhos de cura, depoimentos de reestruturação da vida e prosperidade. Esses testemunhos obedecem a uma estrutura cujo fundamento essencial repõe uma lógica de completa miséria e, após a intervenção divina, uma perfeita plenitude só possível àqueles que, como o seu líder e apóstolo, Valdemiro Santiago de Oliveira, ele mesmo um *bricoleur*, submetem-se à consagração completa de si mesmos e de seus recursos a Deus, cuja “mão” está na Mundial.

A tese que se segue está dividida em quatro capítulos, mais introdução e conclusão. O percurso que fizemos, nesse sentido, tem início com o capítulo primeiro, dedicado à discussão teórica que embasa a nossa abordagem, mas principalmente destinado à elucidação dos conceitos de experiência religiosa e testemunho, assim como o concebemos. No capítulo segundo, a escrita se volta para a delimitação do campo, isto é, da IMPD em suas teologias e práticas religiosas. Para tanto, propomos identificar o lugar que esse grupo tem ocupado dentro do quadro de referências religiosas e culturais que formam o campo religioso brasileiro em seus interstícios e continuidades, sem nos privar de assinalar, quando necessário, as rupturas. O terceiro capítulo é dedicado à compreensão do papel central que exerce a figura de Valdemiro Santiago, fundador e apóstolo da IMPD, que na

qualidade de líder do grupo assume para si a tarefa de orientar o que denomina ser o seu “povo”, legitimando a sua autoridade com base no recurso às narrativas religiosas consideradas sagradas disponíveis na Bíblia. O quarto capítulo discute pontualmente a relação entre experiência religiosa, testemunho e uso da mídia. Em especial, esse capítulo pretende compreender como a dimensão comunicativa contribui não apenas para a expansão numérica da igreja Mundial, mas também para a sua inserção nas esferas públicas, em seus níveis político e cultural, por meio da exacerbação e da rotinização das suas orientações que pretendem ser mais do que morais, i. e., alçam o nível da moralidade social.

A nossa tradução dos elementos da pesquisa à forma escrita não pretende nem traí-los, tampouco descodificá-los como se fossem objetos passivos. Procuramos mais por perspectivas teóricas que iluminassem os dados relativos ao campo e, ao mesmo tempo, suportassem ser testadas pelo que revelava a etnografia. Como explicitaremos a partir do capítulo 2, o nosso universo de pesquisa foi construído a partir da observação e, principalmente, da observação participante em reuniões aos domingos pela manhã, reuniões de oração às quartas-feiras, concentrações de fé e encontros nos quais, além de conhecer internamente o funcionamento da igreja, pude gradativamente estabelecer contatos. Com isso, mais do que “entrevistas estruturadas” ou “semiestruturadas”, pude desenvolver conversas e “dedos de prosa” que me ajudaram a perceber que a experiência de adesão à Mundial significava também a descoberta de uma “nova” forma de viver a fé em deus. Semelhantemente à Renata de Castro Menezes, também senti algo de “desconforto ético” quando frequentava as celebrações religiosas, principalmente quando me manifestava para receber algum objeto das mãos dos obreiros ou quando era perguntada sobre há quanto tempo era crente. Pouco a pouco minha presença foi se tornando mais “natural” e despercebida e não sei se, para mal ou para bem, não me incomodavam mais os abraços, as mãos dadas na oração, as coreografias e as preces emocionadas. Lápis e papel na mão também deixaram de ser um problema. Pelo menos para alguns dos meus informantes. Na verdade, alguns deles, ao se lembrarem de algo que julgavam interessante, não se acanhavam em dizer “anota aí!”. E eu anotava. A essa altura do trabalho de campo, eu já

estava em Juiz de Fora. Antes disso, fiz visitas às igrejas Mundial de Osasco, Carapicuíba e à Sede no Brás. Mas, como direi adiante, foi no Estado de Minas que obtive maior contribuição dos adeptos da Mundial, em sua maioria crentes e sem cargos de responsabilidade. A conversa com pastores e bispos foi mais difícil. Sempre muito ocupados, não tinham muito tempo para conversar. O mais próximo do apóstolo que consegui chegar foi em uma das suas visitas à cidade de Juiz de Fora, mas apenas para fotografá-lo. Minhas solicitações de entrevista não puderam ser atendidas, segundo uma assessora-jornalista, em função da agenda do apóstolo, sempre repleta de compromissos e viagens. Então, a saída foi acompanhá-lo pela internet por meio do monitoramento do site oficial da igreja e do blog do apóstolo. As mídias eletrônicas se tornaram um instrumento produtivo para colecionar informações sobre a igreja, sobre a sua liderança e sobre as pessoas que a frequentam. Parte do material etnográfico utilizado na pesquisa resultou de entrevistas realizadas via internet, por meio de aplicativos (Apps) cuja finalidade era a conversa entre partes que estão em diferentes lugares, razão pela qual alguns entrevistados compõem um grupo oriundo do nordeste, sul e sudeste. Essa ferramenta, portanto, contribuiu para ampliar o alcance do nosso estudo<sup>30</sup>. Na ocasião, as pessoas que cederam entrevistas eram obreiros/as ou aspirantes à função de obreiro/a da IMPD que deram seus testemunhos públicos nas igrejas que frequentavam e usaram a web (redes sociais e blogs) como meio de divulgarem os seus ministérios.

Entendemos que foi de especial valor acompanhar o cotidiano e a rotina de compromissos religiosos da IMPD em Juiz de Fora. Tal procedimento nos permitiu contato com as expressões, as formas de comunicação e as definições/noções típicas dos adeptos da IMPD, que nos guiaram na difícil tarefa de compreender esse modo de religiosidade e resolver obstáculos de origem epistemológica e/ou etnográfica.

Assim, não porque seja de bom tom, mas porque de fato entendemos dessa maneira, a conclusão deste trabalho não pretende encerrar o assunto. Antes, é do nosso interesse propor a pesquisa a seguir como um ponto de vista aberto ao horizonte de outras possíveis

---

<sup>30</sup> O número total de colaboradores “virtuais” somou 20 entrevistado/as.

interpretações sobre o que julgamos ser um fenômeno digno de estudo: a Igreja Mundial do Poder de Deus — igreja que se revela como modalidade de neopentecostalismo afeita aos tradicionalismos dos pentecostalismos de primeira geração, simpática às inventividades da religiosidade popular católica e afinada com as tecnologias e mídias contemporâneas. Um caso que inspira mais olhares e mais abordagens atentas às possíveis conexões desse grupo com outras religiões, com a política e com a cultura.



# CAPÍTULO 1

## Experiência religiosa

### Os meandros de uma proposta teórica

*Todos os textos se constroem a si mesmos como um mosaico de citações; todo texto é uma absorção e transformação de outros textos.*

*A noção de intertextualidade toma o lugar da noção de intersubjetividade.*

Julia Kristeva<sup>1</sup>

#### Introdução

Neste capítulo, aceitamos o desafio feito por Velho e adotamos como princípio metodológico que: “no começo é a relação”<sup>2</sup>. Ao buscarmos nas narrativas de experiência religiosa dos frequentadores da IMPD recursos para compreendermos esse modo de religiosidade, percebemos que, para além da massa aparentemente dispersa comumente designada como de consumo, existe uma comunidade de crentes que compartilham expectativas, valores e fé. Se não atendem ao chamado da nomenclatura ou não respondem positivamente à solicitação de adesão institucional, trata-se de perceber que aquilo que os

---

<sup>1</sup> “Tout texte se construit comme mosaïque de citations; tout texte est absorption et transformation d’un un autre texte: A la place de la notion d’intersubjectivité s’installe celle d’intertextualité”. KRISTEVA, Julia. *Sémeiotiké: recherches pour une sémanalyse*. Paris: Seuil, 1969, p. 146.

<sup>2</sup> “(...) se aceitarmos que ‘no começo é a relação’, serão normas da vida (...) estaríamos além do bem e do mal, e igualmente além do relativismo. O bem e o mal reaparecem com seu significado transmutado, nem metafísico, nem teológico, e sim vivido na realidade da relação”. VELHO, Otávio. *Religiosidade e antropologia*. In: \_\_\_\_\_. *Besta-fera: recriação do mundo. Ensaios críticos de antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 74.

une, ou a ideia de centro em torno da qual gravitam, é mais um intervalo, um lugar-entre: “nem puramente externo, nem interno, nem transcendente, nem imanente”<sup>3</sup>.

A aproximação da Mundial por meio da “experiência religiosa”, aqui tomada como categoria descritivo-analítica, leva-nos, ao contrário do que possa parecer, ao específico, o que é constitutivo dessa modalidade de religião pentecostalizada de ascendência cristã. Assim, não se trata de aplicá-la para promover um esvaziado relativismo ou quedar no solipsismo subjetivista. Trata-se de recuperar a experiência religiosa como tema, com a finalidade de enfrentar o traço ambíguo da religião sob a luz da relação dialética que ela mantém com a cultura<sup>4</sup>. Isso significa que recuperar o debate sobre a categoria experiência religiosa, com vistas à compreensão da IMPD, oferece-nos um aporte teórico alternativo às análises sobre neopentecostalismos que têm sido propostas.

Tal empreitada foi encarada nas décadas iniciais do século 20 por pensadores como o sociólogo alemão Georg Simmel (1912), o filósofo judeu Martin Buber (1916) — que assimilou influências de Simmel — e pelo teólogo alemão Paul Tillich (1957), em trabalhos que tematizaram a dinâmica dialética entre religião e cultura. No mesmo sentido, a reflexão hermenêutica de Paul Ricoeur a respeito da centralidade do símbolo enquanto linguagem da religião visualizou a relação entre religião e cultura ao indicar como os textos religiosos, sabidamente os neotestamentários, ao intencionarem o registro da revelação o fizeram existencialmente, isto é, pela apreensão dos elementos da cultura, dos sentidos disponíveis, dos círculos hermenêuticos que tomam as expressões da vida como testemunhos de um evento histórico fundante e fundador. No caso do cristianismo, Jesus seria esse evento fundador.

---

<sup>3</sup> VELHO, 1995, p. 73.

<sup>4</sup> Num artigo sobre experiência religiosa, Rodney Stark lamentou que a “Era de Ouro” dos estudos de religião protagonizada por Troeltsch, Weber e Durkheim tenha desaparecido no período pós I e II Guerras. Na virada do século (19-20), a experiência seria alvo de preocupação de eminentes *scholars* como James Leuba, Edwin Diller Starbuck e James William, mas depois disso nada de notável teria sido produzido a fim de contribuir para a compreensão da experiência religiosa. Cf. STARK, Rodney. A Taxonomy of Religious Experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 5, n. 1, p. 97-116, 1965.

Nas palavras de Ricoeur, essa “relação da escrita com a palavra, e da palavra com o evento e com seu sentido, constitui o núcleo do problema hermenêutico”<sup>5</sup>. Cristo, por assim dizer, opera uma espécie de mutação no sentido da antiga escritura, a Bíblia Hebraica. Nesse sentido, a experiência de Jesus ressignifica a tradição judaica e funda uma nova concepção religiosa no seio do judaísmo, a saber, o cristianismo. Através dos tempos, essa dialética se reproduziria na experiência religiosa dos crentes na medida em que, à luz da cultura, ela permitiria o frequente reinterpretar das narrativas cristãs “ao lado da doutrina, da prática, da meditação dos mistérios”. Dessa forma, cabe o destaque para a Escritura, a qual “(...) aparece como um tesouro inesgotável que leva a pensar sobre todas as coisas, que encerra uma interpretação total do mundo”<sup>6</sup>. Outras tradições religiosas igualmente teriam suas memórias de um evento fundador, uma revelação a partir da qual a vida poderia ser reinterpretada e preenchida de significância.

Um dos rendimentos de se retomar a discussão sobre experiência religiosa é compreendê-la na qualidade de evento fundante para a deflagração dos testemunhos religiosos, prática que compõe a liturgia das reuniões da Mundial e que se caracteriza, tanto por serem eles mesmos narrativas de sentido quanto por terem conteúdo revelatório composto de reminiscências e estratos de religião disponíveis na forma de uma cultura pública. Com isso propomos, em sentido estrito, que a experiência religiosa é tema central para uma análise do chamado neopentecostalismo representado pela IMPD, pois ao reforçar o suposto moderno de que o crente deve conhecer a Jesus por meio de uma experiência pessoal, destaca a necessidade individual do conhecimento que se adquire por meio da prova, do experimento, da observação de que algo concreto se realizará na vida do indivíduo a ponto de transformá-lo. Ao mesmo tempo, o conhecimento que resulta dessa experiência somente é possível por causa da irrupção do Sagrado na vida ordinária: um conhecimento lógico e condicionado que se constrói a partir daquilo que é o incondicionado.

---

<sup>5</sup> RICOEUR, P. Prefácio a Bultmann. In: \_\_\_\_\_. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978, p. 320.

<sup>6</sup> Ibid, p. 322.

A sensação ou percepção desse estímulo, apreendida pela consciência, tem potencial para modificar-lhe a maneira como interpreta o mundo e as suas esferas sociais. Em decorrência da experiência, portanto, o religioso é capaz de formular novas narrativas de sentido, novos mitos que, no entanto, tomarão de empréstimo antigos símbolos e imagens, a fim de reinventá-los. O que essa abordagem pleiteia é perceber a religião na condição de fenômeno que tem singularidade, visto que não completamente dependente de determinações histórico-sociais e ou exclusivo do reino das emoções que aventa um forte pressuposto analítico: a religião em si. Antes disso, interessa-nos reconhecer que a religião se singulariza na experiência do crente, razão pela qual compreendê-la requer imergir no universo das ideias e das práticas religiosas, a fim de que pelo conhecimento dos termos dos religiosos se faça uma aproximação, mesmo que assintótica, do que ela significa em termos de experiência do ser-no-mundo. Esse exercício nos autoriza a dizer da religião, especialmente, da experiência religiosa, que tem dupla dimensão: uma que é subjetiva (que se expressa no nível ontológico, da possibilidade de conferir sentido à existência do ser no-mundo) e outra que é objetiva (que se expressa no nível sociopolítico, concedendo ao indivíduo o *elã* capaz de mobilizar-lhe pragmaticamente na vivência das relações sociais).<sup>7</sup>

Com W. Brede Kristensen (1867-1953), essa possibilidade de abordar a religião se enrobustece com uma metodologia sistemática que prevê descrição e comparação. Antes do chamado *perspectivismo* ou da antropologia simétrica se tornar essa conhecida escola antropológica no Brasil, Kristensen já sustentava a importância de tentar compreender a experiência do crente a partir dos seus próprios termos, ou seja, por uma via interna ao discurso e não apenas externa e descritiva do crente<sup>8</sup>. Em seu livro *The Meaning of Religion*, não dispensou a elaboração e o uso de categorias analíticas, mas as pensou como fruto dessa imersão no universo do sujeito religioso. Como resultado, as categorias *da* e

---

<sup>7</sup> Viés interpretativo devedor de Gerardus Van Der Leeuw (1890-1950) em *Phenomenologie der Religion*, de 1933, publicado em inglês sob o título *Religion in Essence and Manifestation*, em Londres, 1938.

<sup>8</sup> “If the historian tries to understand the religious data from a different viewpoint than that of the believers, he negates the religious reality. For there is no religious reality other than the faith of the believer”. KRISTENSEN, W. Brede. *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*. Trad. John B. Carman. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960, p. 13.

sobre a religião adquiririam o status de singulares e não normativas; daí a autonomia do fenômeno religioso.

Sendo a experiência religiosa o tema deste capítulo, consideramos pertinente lançar mão de um conjunto de autores que transitaram entre ciências sociais, filosofia, hermenêutica e teologia, a fim de, com base em seus *insights* teóricos e metodológicos, iluminar a categoria *experiência*, decompondo-a no sentido de testar a sua capacidade explicativa sem prescindir dos aportes fornecidos pelos autores supracitados. Nesse sentido, vale mencionar a contribuição de William James, conhecido pela obra *As variedades da experiência religiosa*, um conjunto de palestras proferidas em 16 de maio de 1901 e publicadas, em junho de 1902, na forma de *Gifford Lectures at the University of Edinburgh*<sup>9</sup>. Como bem lembrou Clifford Geertz, a religião e/ou religiosidade verificada por James não é a mesma do mundo moderno, mas permanece certa impressão de que se trata de uma reflexão preparada nos dias de hoje, como se escrita, p. ex., sobre a Nova Era e as religiões chamadas do *self*. Essa percepção que conduziu Geertz à lembrança das *Variedades* se funda na ideia da religião como algo radicalmente individual e típico do início do século 20. No entanto, como salientou o antropólogo, os eventos históricos posteriores “menos impeliram a fé para dentro (...) do que para impulsioná-la para fora, para as comoções da sociedade, do Estado e desse tema complexo a que chamamos cultura”.<sup>10</sup>

A crítica de Geertz o motivou a buscar “termos mais firmes” para falar da religião na modernidade. Termos como sentido, identidade e poder, por meio dos quais, sugeriu o autor, fosse possível “captar as tonalidades da devoção em nossa época”<sup>11</sup>. Curiosamente, o uso de tonalidade lembra a descrição de Simmel ao se referir à religiosidade, isto é, uma

---

<sup>9</sup> JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 2002.

<sup>10</sup> GEERTZ, Clifford. O beliscão do destino: A religião como experiência, sentido, identidade e poder. In: \_\_\_\_\_. *Nova luz sobre a antropologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 152.

<sup>11</sup> GEERTZ, loc. cit.

espécie de “coloração” da realidade<sup>12</sup>. O recurso a tais termos nos remete à divisão, segundo a qual a experiência tem implicações que reverberam no nível existencial e da consciência histórica, da atribuição de sentido e construção de identidade e da orientação sociopolítica. Dessa maneira, a categoria *experiência religiosa* renderia mais do que simples questão de fórum íntimo. Para os que a vivenciam seria algo mais próximo de paradigma, que nessa condição determina disposições, supostos e orientações de sentido prático para a vida cotidiana dos sujeitos religiosos. Destarte, uma experiência religiosa deve ser considerada como tal quando um sujeito religioso assim a define e por isso nos importa a escuta dos testemunhos.

O exercício de pensar a experiência religiosa neste capítulo pretende contribuir para a elaboração teórica de um quadro analítico que nos permita, nos capítulos seguintes, (1) identificar as relações que se estabelecem entre a Mundial (liderança) e os seus frequentadores no segundo capítulo, (2) os frequentadores, suas práticas religiosas (individuais e coletivas) e seus testemunhos (cuja estrutura dissemina uma cosmologia pentecostal de intervenção do divino no mudo) no terceiro capítulo e, finalmente, (3) como esse modo (neo)pentecostal da Mundial estabelece estratégias de legitimação que reivindicam voz na esfera pública pelo uso de tecnologias da informação, no quarto capítulo.

Para tanto, este capítulo inicialmente discorre sobre o processo de subjetivação e dessubjetivação da experiência religiosa no âmbito das produções literárias sobre o fenômeno religioso na virada do século 19 para o 20, com a intenção de justificar e reabilitar o uso dessa categoria para uma análise da religiosidade que se observa na Mundial. Em segundo lugar, faz-se uma abordagem da conversão na qualidade de experiência religiosa com a finalidade de identificar nesse processo elementos que seriam recorrentes em outras formas de experiência religiosa e que a caracterizariam como revelação de caráter bidimensional (um que é social e outro que é ontológico). Por fim,

---

<sup>12</sup> Disso trataremos adiante.

apresenta-se a experiência religiosa como narrativa de sentido que faz do sujeito religioso não apenas ator, mas autor da experiência.

## **1. A subjetivação e a dessubjetivação da experiência religiosa**

### *1.1. Marcos teóricos*

Eduardo Gross, num texto em que busca traçar a constituição da área de Ciência da Religião no Brasil, lembra que a tomada acrítica dos marcos teóricos de abordagem da religião que enfatizavam apenas a “realidade concreta” subestimou outras disciplinas das ciências humanas como a psicologia. Isso em razão de a história da teologia na modernidade ter encontrado na subjetivação da religião a saída para justificar a relevância dos estudos de religião em face do positivismo acadêmico; portanto, o recurso à materialidade da religião teria emergido também como processo de dessubjetivação da religião, uma volta estratégica que visava recolocar os estudos de religião no âmbito do debate público e em relação com a política. Mas essa manobra, segundo Gross, levou à perda de “algo da sua possibilidade de compreensão da relação entre a dinâmica emocional e as experiências sociais”<sup>13</sup>. Consequentemente, ao se destacar apenas o aspecto material da religião, outros elementos constituintes do fenômeno religioso teriam sido relegados à margem das abordagens sobre o tema.

Ao tentarmos recuperar essa possibilidade de compreensão da relação entre dinâmica emocional da construção identitária e das experiências sociais, parece-nos de especial importância compreender que a concepção de experiência religiosa contemporânea se funda em duas características inicialmente tratadas por Friedrich Schleiermacher, William James e Rudolf Otto: “o sentimento e a individualidade”.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> GROSS, Eduardo. A ciência da religião no Brasil: teses sobre sua constituição e seus desafios. In: OLIVEIRA, K. L. et al. (Org.). *Religião, política, poder e cultura na América Latina*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2012, p. 18.

<sup>14</sup> PAIVA, Geraldo José de. Estudos psicológicos da experiência religiosa. *Temas em Psicologia*, v. 6, n. 2, p. 154, 1998.

Schleiermacher (1768-1834), filósofo e teólogo alemão, definiu a religião como sentimento de dependência do Absoluto, substantivando a essência da religião. Como alternativa ao julgamento iluminista que via a religião como concepção de mundo que aviltava a razão, por isso irrelevante, Schleiermacher afirmou que a especificidade da religião era providenciar a consciência imediata de absoluta dependência do Infinito. Religião seria sentimento que se destinava aos recônditos da subjetividade, âmbito inalcançável para a razão, tal qual entendida pelo Iluminismo.<sup>15</sup>

Otto (1869-1937), teólogo e filósofo da religião também de origem alemã, autor de *O sagrado* (1917), ao dar ênfase à categoria “Sagrado” como específica da religião, acentuou a distinção entre a lógica racional e uma racionalidade da religião. Para ele, a experiência religiosa seria qualitativamente diferente das demais experiências, inclusive as estéticas. O Sagrado, para Otto, tinha algo que, embora adjetivos como belo, verdadeiro, bom e mesmo santo contivessem, ainda não o definiriam a contento. Então, propôs como termo para designar esse excesso de sentidos *numinous* (da língua latina *numen*, dinâmico, energia ou força transumana plena de espírito). Na descrição de Otto, o termo se refere ao intangível, invisível, uma realidade constrangedora que inspira ambos, fascinação e pavor<sup>16</sup>. Designa o irracional, o elemento não racional mais característico da religião vital.

Por “racional” na ideia do divino entendemos aquilo que nela pode ser formulado com clareza, compreendido com conceitos familiares e definíveis. Afirmamos então que ao redor desse âmbito de clareza conceitual existe uma esfera misteriosa e obscura que foge não ao nosso sentir, mas ao nosso pensar conceitual, e que por isso chamamos de “o irracional”.<sup>17</sup>

Inclusive, Otto criticou várias abordagens da religião (tanto da Ciência da Religião quanto da Teologia) por se concentrarem no que seria o seu aspecto racional (seus dogmas,

---

<sup>15</sup> Em sua essência, [a religião] não é nem pensar nem ação, mas contemplação intuitiva e sentimento. Ela quer contemplar intuitivamente o Universo; ela quer enxergá-lo piedosamente nas manifestações e nos atos que lhe são próprios; ela quer, com uma passividade de criança, deixar-se capturar-se por suas influências diretas (*Discurso sobre a religião*, 1799).

<sup>16</sup> Cf. CAPPS, Walter H. *Religious Studies: The Making of a Discipline*. Minneapolis: Fortress, 1995, p. 20-21.

<sup>17</sup> OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007, p. 97-98.

ritos, mitos, etc.), deixando de lado aquilo que seria mais próprio da religião: o irracional. Schleiermacher e Otto, portanto, sob a orientação de viés kantiano de ver na religião algo como uma faculdade elementar humana que transpassaria as sociedades e as culturas, colaboraram para a percepção do Sagrado como experiência imediata de um estado de consciência que excede a objetividade da razão esclarecida. Com isso, teriam contribuído para a construção de uma concepção que vê na experiência religiosa uma inescusável polaridade entre objetividade e subjetividade.

Entretanto, para Tillich (1886-1995), também teólogo e filósofo alemão, quando Schleiermacher definiu a noção de “sentimento de dependência absoluta”, o sentimento não teria apenas função psicológica, mas corresponderia à consciência imediata de algo incondicional. No entanto, censurava Schleiermacher por reduzir a experiência religiosa a apenas um aspecto: ao sentimento (que, nesse contexto, é diferente de emoção). Antes, a experiência religiosa envolveria razão, sentimento, sentidos, corpo, valores, etc., isto é, perpassaria a totalidade da experiência humana. Assim, compreenderia certa dependência que é teleológica e que se aproximaria da ideia de preocupação última.<sup>18</sup>

Poderíamos inferir, a partir da percepção de Tillich, que mesmo em Schleiermacher a experiência religiosa do profundo sentimento de dependência teria reverberações na vida social do indivíduo, na medida em que constituiria marcos para a orientação do ser no-mundo?

Com o intuito de contrapor reflexivamente essas noções do início do século 20 sobre a categoria experiência religiosa em relação às concepções mais contemporâneas, retomamos dois autores do início desse século. Primeiramente, Georg Simmel em *Religião*, de 1912 e, William James em *The Varieties of Religious Experience*, de 1902, que embora tenham centrado suas abordagens no aspecto subjetivo da religião, não a restringiram no âmbito privado, tampouco lhe imprimiram a marca pejorativa da religião como coisa dos sentidos, pois, entrelinhas, vislumbraram alguma continuidade entre os traços internos e os

---

<sup>18</sup> Cf. MUELLER, Enio R.; BEIMS, Robert W. (Org.). *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005, p. 56-57.

externos da religião. De modo mais claro, autores contemporâneos parecem menos tímidos na tarefa de romper com as polaridades, como o seriam Courtney Bender em *What Matters? Ethnographies of Value in a Not So Secular Age*, de 2012, e Thomas Csordas, em *Corpo, significado, cura*, de 2008. Importa-nos que, se na escrita dos primeiros é dada maior ênfase ao aspecto subjetivo da experiência religiosa, pensando-a a partir de um viés psicológico, a fim de justificar a esfera da vida privada como local adequado para exercer sua potência, os autores contemporâneos com maior transparência tendem a compreendê-la como pré-discursiva, conquanto de valor pragmático e significado ontológico, com consequências para a condução da vida individual do crente na esfera pública secular. De todo modo, parece-nos especialmente necessário atinar para o fato de que a discussão sobre experiência religiosa está cercada por pressupostos teóricos que antecedem a abordagem dela na condição de fenômeno, pois supõem que a sua natureza não seria objeto cognoscível. Ora, explicitar esses marcos teóricos para desconstruir as camadas de sentidos que se sobrepõem aos objetos tornando-os legítimos para academia ou não é o primeiro desafio que se impõe ao tratamento da experiência religiosa na qualidade de categoria descritiva. Propomos fazer isso à luz dos pares Simmel e James, Bender e Csordas.

## *1.2. Experiência religiosa: o processo de subjetivação*

Dentro de uma tendência comum na Alemanha do início do século 20, Simmel (diferente do francês Durkheim), entendeu a religião a partir da experiência religiosa ou religiosidade. Para ele, a religião poderia ser entendida pela qualidade de fenômeno que se sobrepõe à existência real como superestrutura cuja matéria é constituída por categorias formadoras, que serviriam também aos referenciais artísticos, práticos ou teóricos<sup>19</sup>. Nisso o alemão se aproximou de Heidegger, Gadamer e Ricoeur, para quem religião e arte beberiam da mesma fonte, a linguagem simbólica. Assim, essa superestrutura composta de

---

<sup>19</sup> Cf. SIMMEL, Georg. *Religião* (1912). In: \_\_\_\_\_. *Religião: ensaios*. São Paulo: Olho d'Água, 2010. v. 1/2, p. 25.

categorias formadoras<sup>20</sup>, espécie de material fragmentário, seria individualmente sintetizada de modo a constituir uma das possíveis maneiras de se conduzir a vida: a forma religiosa. A esse respeito, afirmou Simmel: “Assim como uma pessoa erótica é sempre erótica por natureza, tenha ou não criado, venha ou não a criar um objeto de amor, também uma pessoa religiosa é sempre religiosa, acredite ela ou não em Deus”.<sup>21</sup>

Nesse sentido, a religião corresponderia a uma visão de mundo total que agiria coordenadamente a outras visões de mundo teóricas e práticas. Simmel não estava falando de uma religião universal, um sistema totalizante ou em termos de formas elementares, como propôs Durkheim. Tratar-se-ia primeiramente de um “impulso” cuja vocação seria modelar a vida. A vida do indivíduo passa por vários níveis, mas ele não os pode captar em sua completude; antes o faz a partir de fragmentos que mesmo contraditórios podem ser reconciliados na síntese de cada um. Tal impulso, ao se traduzir em formas objetivas, tornar-se-ia religião e, assim, nessa condição, assumiria pretensões hegemônicas que pretenderiam incluir as demais lógicas ou dominá-las.

É preciso perceber que a religião é uma totalidade de visão de mundo; coordenada a outras totalidades teóricas e práticas, ela se torna um sistema coerente e sem perturbações, tal como acontece nos demais sistemas (...) é possível falar de uma lógica religiosa capaz de reconhecer provas, elaborar conceitos e transmitir valores apropriadamente — mas isso ocorre de uma maneira que nenhum outro sistema lógico jamais o legitimaria.<sup>22</sup>

Ao dissertar sobre religião, Durkheim destacou que as definições, em geral, tentam caracterizá-la pelo seu conjunto, “quando ela é um todo formado de partes; é um sistema mais ou menos complexo de mitos, de dogmas, de ritos, de cerimoniais. Ora, um todo não pode ser definido senão em relação às partes que o formam”<sup>23</sup>. Assim transpareceu, como

---

<sup>20</sup> “(...) uma vez formado sob as categorias da arte ou da religião, das emoções ou da especulação filosófica, esse processo é encarado como uma superestrutura sobreposta à existência real, separada dela, mas que com ela se entrelaça para formar a multiplicidade da vida; do mesmo modo, fragmentos estranhos ou mesmo hostis se insinuam no curso da existência individual e se tornam parte de um todo” (SIMMEL, 2010, p. 23).

<sup>21</sup> SIMMEL, Georg. *Essays on Religion*. New Haven: Yale University Press, 1997, p. 5.

<sup>22</sup> SIMMEL, 2010, p. 25.

<sup>23</sup> DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 18.

Simmel, uma noção de sistema composto por partes, que ele denominou fragmentos. Contudo o francês seguiu propondo como mais frutífera, metodologicamente, a análise que se aproximava da religião procurando pela caracterização de seus fenômenos elementares. Nesse sentido, partiu para a classificação das suas categorias fundamentais: as crenças e os ritos. As primeiras como opiniões ou representações sociais e coletivas; os últimos, na qualidade de modos de ação. Ambas, separadas pela natureza que as distingue: pensamento e movimento. Assim, os ritos seriam prescritivos e se distinguiriam de outras práticas humanas de viés moral em função da natureza especial do seu objeto. Embora como regra moral que prescreve maneiras de agir, o rito se diferenciaria pela crença que, complexa ou não, apresentaria como caráter fundamental a vocação para classificar as coisas em classes, em gêneros, em domínios opostos como sagrado e profano, definidos por uma heterogeneidade particular e absoluta, uma dualidade essencial aos dois reinos: “o sagrado e o profano foram sempre e em toda parte concebidos pelo espírito humano como gêneros separados, como dois mundos entre os quais nada existe em comum”.<sup>24</sup>

Para Simmel, o que nutriria a religião fundamentalmente seria o impulso,

(...) a necessidade de completar a existência fragmentária; de reconciliar os conflitos dentro do indivíduo e entre os homens, de encontrar um ponto fixo em meio à instabilidade ao redor, uma unidade dentro e acima da multiplicidade desconcertante da vida e um objeto absoluto para onde dirigir nossa humildade e nosso desejo de felicidade.<sup>25</sup>

Isso posto, o impulso primeiro da religião seria o sentido (como também o seria para James), um caráter de explicação que o fenômeno religioso possui e que se apresenta como um sistema total de compreensão da existência, isto é, de significado ontológico, que por si

---

<sup>24</sup> DURKHEIM, 2003, p. 21-22. Tal dualidade extrema se nota no antagonismo e na hostilidade entre as duas ordens. Não raro, para que alguma coisa seja eleita sagrada é requerido dela que se retire totalmente da ordem profana. Daí o ascetismo místico. Isso ocorre porque para a lógica religiosa é inconcebível que tais mundos sejam confundidos. Uma contiguidade tão direta contradiz “violentamente o estado de dissociação em que se acham tais ideias” (p. 23). Entretanto, uma operação adequada pode ser realizada a fim de que o profano “perca suas características específicas” e se torne, ele próprio, “sagrado num certo grau e numa certa medida” (p. 24).

<sup>25</sup> SIMMEL, 1997, p. 26.

somente seria suficiente para justificar a sua relevância<sup>26</sup>. Portanto, mais importante do que ressaltar a plausibilidade empírica da religião seria perceber que por trás dela existiria um “intenso anseio interior (...) quase como uma forte sensação subjetiva”, que leva o ser humano “a crer na existência de um objeto que lhe corresponda, mesmo quando se deveria duvidar logicamente da existência desse objeto”.<sup>27</sup>

Resulta disso que religião não seria redutível à ética ou moralidade, pois cada uma possuiria forma própria de organizar os conteúdos da vida. Contudo, na medida em que a religiosidade se torna modelagem ela teria potencial para agir também como sentido. Para Simmel,

o fenômeno religioso em sua essência específica, em sua existência pura, livre de toda “coisa” empírica, é *vida*; o homem religioso *vive* de uma maneira que lhe é própria e seus processos psíquicos apresentam um ritmo, uma tonalidade, um arranjo e uma proporção de energias psíquicas que são claramente distintos daqueles do homem teórico, artístico e prático. (...) como tais categorias do entendimento tornam o conhecimento possível, mas ainda não são conhecimento, assim também as formas religiosas de pecado e redenção, amor e fé, dedicação e autoafirmação, enquanto impulsos vitais, tornam possível a religião, mas ainda não são religião em si mesmas, assim como o conteúdo que elas elevam até a religião não é em si religioso.<sup>28</sup>

No limite, a religião não seria resultado de uma orientação absoluta externa pré-existente, mas se constituiria com base num impulso interno, uma disposição humana que, no jogo das vivências cotidianas, apresenta-se como modelagem para a experiência conferindo-lhe o aspecto de experiência religiosa. Quando essa experiência se torna objetiva e atravessa todas as outras vivências do indivíduo, atribuindo-lhes significado e as ordenando, tornar-se-ia religião. Para Simmel, a religião seria uma forma social específica, tal qual a arte, desse impulso interno. Cada sujeito, entretanto, segundo as imagens, os conhecimentos e os símbolos que tem à disposição, pode formular certo repertório de noções elementares que, eventualmente, o conduzirão numa síntese individual que comporá

---

<sup>26</sup> “Aquele que crê no sentido mais puro não se importa se essas ideias são teoricamente possíveis ou impossíveis, mas sente apenas que, em sua fé, suas aspirações encontraram desaguadouro e realização” (SIMMEL, 2010, p. 26).

<sup>27</sup> SIMMEL, loc. cit.

<sup>28</sup> Ibid., p. 27.

a sua experiência religiosa. Assim, em sua abordagem Simmel evidenciou o caráter fragmentário da religião, definindo-a não pela caracterização das suas partes, mas pelo que *não-é* a religião em termos institucionais ou políticos. Portanto, ao invés de uma definição propositiva, ele elaborou uma abordagem negativa. Diferente de Durkheim, para quem a religião tem função sociopolítica<sup>29</sup>, para Simmel, a religião ou religiosidade

enquanto modo característico do desenrolar de seu processo vital, faz com que todas as possíveis esferas onde ocorre esse processo sejam experimentadas como religiosas. Então, da vida e do sentimento religiosos, surgem construções singulares pelas quais o processo de religião ganha corpo ou encontra um objeto para si. A torrente religiosa atravessa os conteúdos de vida que foram moldados segundo outros princípios — intelectuais, práticos e artísticos — e os eleva à esfera transcendente, em sua nova forma.<sup>30</sup>

A religiosidade deveria colorir os conteúdos do mundo por meio da experiência, atribuindo-lhe uma nova tonalidade e colocando à parte outras formas pelas quais tais conteúdos poderiam ser moldados. Três seriam os domínios do ambiente vital em que a religiosidade poderia agir: (1) o comportamento do homem ante o mundo exterior e natural; (2) ante o destino; (3) ante o ambiente humano ao redor. Desses interessava a Simmel especialmente o último. Isso porque a religião seria mais do que a intensificação de fatos físicos, ou projeção de relações sociais. E nisso Simmel demonstra conceber a religião como algo mais do que coisa do reino subjetivo: ele indica o caráter teleológico que uma experiência religiosa pode constituir e acentua a eficácia social dessa experiência na ordenação do mundo de um crente. As análises sobre o fenômeno religioso que atinassem apenas para a parte física da religião ou para a religião como projeção de relações sociais seriam de cunho reducionista e ocultariam o real problema, que seria o do sentido. O fenômeno religioso seria *conhecível* porque as categorias foram constituídas com base em material sensorial bruto.

---

<sup>29</sup> “Quando um certo número de coisas sagradas mantém entre si relações de coordenação e de subordinação, de maneira a formar um sistema dotado de uma certa unidade, mas que não participa ele próprio de nenhum outro sistema do mesmo gênero, o conjunto das crenças e dos ritos correspondentes constitui uma religião. (...) trata-se de um todo formado de partes distintas e relativamente individualizadas. Cada grupo homogêneo de coisas sagradas, ou mesmo cada coisa sagrada de alguma importância, constitui um **centro organizador** em torno do qual gravita um grupo de crenças e de ritos, um culto particular; e não há religião, por mais unitária que seja, que não reconheça uma pluralidade coisas sagradas” (DURKHEIM, 2003, p. 24-25) (negrito nosso).

<sup>30</sup> SIMMEL, 2010, p. 27-28.

Então, se a linguagem significa o religioso e o religioso se conhece pela experiência, em que medida a experiência seria determinada (ou não) pela linguagem?

Deus enquanto causa do mundo é a cristalização do significado interior de um processo enraizado na categoria religiosa, assim como a causalidade abstrata é a fórmula extraída do processo causal, tal como ele se efetua sob a categoria do conhecimento. A extensão infinita da cadeia de causas aplicadas ao mundo empírico jamais levaria à conclusão lógica de um deus, e o salto para dentro do mundo religioso jamais seria compreensível apenas a partir da série causal — esta série só poderia desenrolar-se sob a égide do sentimento religioso, do qual o deus criador é a expressão suprema; ela é a substância que possibilita à religiosidade enraizar-se como impulso vivo e como significado. Assim é mais fácil compreender como nossa ligação *emocional* com a natureza externa pode desenvolver-se num contexto religioso e como, nesse desenvolvimento, a religião assume uma forma concreta e objetiva, contraposta a sua forma subjetiva.<sup>31</sup>

Em outras palavras, deus deriva ou emerge de um processo associado à categoria religiosa, assim como a causalidade deriva de um processo causal efetuado na categoria conhecimento. Só faria sentido falar em deus, portanto, dentro e a partir do processo associado à categoria religiosa, que representa a substância que nos permitirá falar de significado concedendo forma concreta à religião. Essa forma poderia ser a da natureza e o que ela teria para revelar sobre deus:

O ambiente natural pode estimular em nós tanto a fruição estética como o terror ou o sentimento do sublime perante sua força suprema — ele estimula a fruição quando de repente percebemos como acessível e compreensível aquilo que sentimos como estranho e eternamente distinto de nós; estimula o terror e o sublime quando algo puramente físico, e portanto totalmente indiferente e transparente, se reveste de uma obscuridade terrivelmente impenetrável.<sup>32</sup>

Ante tal obscuridade, cabe o termo “estremecimento” que Simmel selecionou para descrever a eclosão de sensações que capturam o ser humano não apenas em decorrência da beleza e grandiosidade da natureza, mas em função de detalhes nada excepcionais (como um raio de sol refletido nas folhas ou o balançar delas ao vento), que conjugados à intimidade de uma pessoa podem conduzi-la aos “movimentos de paixão”. Com essa descrição Simmel fala da religião por intermédio da vivência dela, da sua experimentação, não no sentido de teste empírico, mas como meio de conhecer uma causa que tem por

---

<sup>31</sup> SIMMEL, 2010, p. 29-30.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 30.

instrumento as sensações. É nessa chave que se tornaria possível compreender o fenômeno religioso. Quando as sensações permitem a formulação de significação de cunho religioso a ponto de gerarem tensão ou ímpeto, sentimento de humildade ou gratidão, tais disposições poderiam ser classificados como religiosas: originárias da experiência religiosa, mas não religião.

Para Simmel, a forma da religião aparece como produto da vida religiosa que, por sua vez, resulta de um processo ou “modo de ser”. Dentro de um *continuum* que busca transcender, a vida religiosa se objetiva na forma do absoluto e retira os seus conteúdos dos fatos sociais (da vida empírica), a fim de alcançar a forma absoluta. É por causa desse movimento em direção ao absoluto (nostalgia do numinoso de Otto?), sem se esvaír da empiria, que a vida religiosa tem correspondência na vida terrena, a ponto de investi-la de “sublimidade e grandeza”.

Simmel falava de algo como reconfiguração da religião quando dizia que o seu caminho pressupõe absorver elementos externos a ela, conferindo-lhes forma própria e deixando para trás a sua substância de fato (que lhe seria estranha), a fim de alcançar a pureza desse material. Não haveria fim para esse movimento, pois a religião sempre carregaria “fragmentos materiais desse elemento exterior”<sup>33</sup>. Então, seria a religião uma forma inacabada que busca o estado ou condição de perfeição, mas cuja linguagem pela qual se expressa pela qualidade inerente de ser humana e imperfeita lhe imporia limites.

A religiosidade, enquanto qualidade do ser psíquico e enquanto processo religioso de vida tem o curioso destino (quase recordando o esquema dialético de Hegel) de ser obrigada a sair de si para adquirir, em alguma fonte exterior, uma forma que não é senão uma manifestação objetivada dela mesma.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> SIMMEL, 2010, p. 85.

<sup>34</sup> SIMMEL, loc. cit.

Conforme Simmel, a religiosidade embora intente a forma absoluta, “permanece amalgamada às formas do elemento terreno, racionalista e socioempírico através do qual ela se tornou religião objetiva”.<sup>35</sup>

Fragments como esses nos permitem entrever o misticismo ateu de Simmel na medida em que explicitam uma noção bastante difundida no judaísmo antigo, bem como no cristianismo das origens, segundo a qual a experiência espiritual perene se obteria com a completa separação do mundo material, das suas formas impuras e ideias imperfeitas. Esse ideal fomentou a criação de partidos entre os judeus (fariseus, saduceus, escribas, sacerdotes) e grupos sectários que buscavam a renovação do judaísmo, como foram, inicialmente, Cristo e seus discípulos, em certa medida, próximos no estilo de vida dos sectários qumranitas. Tal dualismo da forma perfeita de uma religião *versus* uma forma imperfeita de religião está presente nas controvérsias entre Jesus, seus discípulos e os sacerdotes do Templo em Jerusalém. De um lado, o discurso cujas bases se assentavam na ênfase sobre uma espiritualidade espontânea, solidária e fraterna e, do outro, o discurso que apontava a religiosidade circunscrita pela doutrina, pela leitura da Torá e interpretação mediada pelos sacerdotes. Eis anunciada aqui a polaridade objetividade-subjetividade que impregna o pensamento cristão ocidental e que enviesa as reflexões de Schleiermacher, Otto e James, por exemplo.

Ao apontar que a religiosidade, quando vivida nos termos da religião objetivada em formas exteriores, seria mais religião e menos experiência, em certa medida Simmel reafirmou o esquema ideal de uma experiência perene e uma vivência religiosa regulada, que entrelinhas entende que a religião de fato estaria impedida, pela sua própria natureza, de carregar fragmentos externos a ela, de chegar ao absoluto. Em outras palavras, o que o ensaio sobre religião de Simmel nos permite conjecturar é que nele, como em outros pensadores de sua época, a *démarche* epistemológica de fundo para compreensão de experiência religiosa seria a tradição judaico-cristã e a sua recepção pelo Ocidente anglo-saxão que, ora mais, ora menos, concedia destaque à separação entre “vivência da” e

---

<sup>35</sup> SIMMEL, 2010, p. 86.

“discurso da” religião. Portanto, uma experiência lida em termos de ortodoxia e heterodoxia. Da prática religiosa regulamentada pela religião e seu sistema de dogmas e da vivência religiosa autônoma e crítica da ortodoxia. Esse embate, vívido desde as origens cristãs e presente mesmo após a romanização, prolongou-se nos movimentos de catolicização da igreja e tentativas de controle da prática religiosa não institucional, recebendo acentos especialmente racionalistas na Idade Moderna. As marcas desse processo imprimiram na noção de experiência a caracterização de pouco confiável, de desviante de um padrão autorizado (pela igreja, pelo cânon, pela doutrina, pela eclesiologia), de indeterminada e, finalmente, pouco confiável porque irracional. Daí a pensá-la em termos de escolha pessoal, isto é, do âmbito privado, seria apenas um salto que entendemos como articulado ideologicamente.

Mas Simmel, ao que parece, não estava interessado em reificar tal esquema binário. Por isso a sua referência de religiosidade recorria à mística, especialmente ao mestre Eckhart, místico medieval alemão, a fim de ilustrar a relação de continuidade entre experiência, categorias religiosas e interpretação da experiência por meio delas, o que lhe conferia a chamada tonalidade religiosa. Conforme Eckhart,

Deus é o paradigma da simplicidade e da uniformidade, no entanto, inclui em si todos os múltiplos seres; estes são o próprio Deus e, ao mesmo tempo, são “como um nada” nele; ele criou o mundo, mas a rigor, não o criou, pois a criação é eterna; Deus “pervade todas as criaturas, mas permanece intocado por tudo”; está nas coisas, mas está “muito mais” acima delas; a alma só existe por Deus e sem ele é nada, mas Deus também é nada sem a alma; contemplar a Deus é o mesmo que ser contemplado por Deus.<sup>36</sup>

O princípio que inspiraria esse conjunto de ideias irreconciliáveis é que seria real qualquer relação concebível entre Deus e o mundo. Tendo em vista que a mística privilegia a relação com Deus deslocando-a para o lugar do Deus objetivo, seria a relação ou experiência religiosa que se apresenta como a objetivação mais imediata e direta da vida religiosa que conduziria o indivíduo à noção de “vastidão ilimitada do divino” — razão pela qual valeria lembrar que “o conhecimento não cria a causalidade, mas a causalidade

---

<sup>36</sup> SIMMEL, 2010, p. 32-33.

que cria o conhecimento, da mesma forma a religião não cria a religiosidade, mas é a religiosidade que cria a religião”.<sup>37</sup>

Como Simmel, porém com quase uma década de antecedência, William James (1842-1910) — filósofo norte-americano influenciado pelo pragmatismo e considerado um dos fundadores da psicologia — se interessou por examinar a religião partindo da experiência de quem a vivenciara e, em especial, da experiência religiosa que entendeu com base no suposto de propensão humana, oriunda de uma constituição primeiramente mental.

Com James, o tema religioso apareceu principalmente em *The Varieties of Religious Experience*, obra que tem reconhecido valor para as áreas da psicologia, sociologia, antropologia e estudos de religião. Segundo argumentou, para os psicólogos em geral as propensões à religião dos homens seriam, no mínimo, interessantes como qualquer outro fato de constituição mental. Como psicólogo seria natural, então, que efetuasse uma abordagem descritiva das propensões religiosas. Mas ao que parece, James concentrou a sua análise em sentimentos e impulsos religiosos que considerou fenômenos subjetivos. Interessou-lhe especialmente as origens e os primeiros estágios desse assunto. Isso porque, para ele, “nas mãos dos teólogos [...] a verbalidade tomou o lugar da visão, o profissionalismo o lugar da vida”<sup>38</sup>. E, não obstante, no fundo “o que mantém a religião é outra coisa que não as definições abstratas e sistemas de adjetivos concatenados, e algo diferente das faculdades de teologia e seus professores”. Segundo ele, se todo o “raciocínio [da teologia dogmática] é uma via relativamente superficial e irreal para a deidade”<sup>39</sup> — e devemos a compreensão dessa falência ao idealismo moderno, i.e., a Kant (1724-1804) com sua doutrina do “Sujeito da percepção Transcendental” —, os sucessores de Kant, referindo-se especialmente a Hegel (1770-1831), não tiveram melhor sorte.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> SIMMEL, 2010, p. 33.

<sup>38</sup> JAMES, 2002, p. 432.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 439-440.

<sup>40</sup> A crítica de James nessa passagem se destina especialmente à chamada teologia liberal de característica racionalista cujo acento recaia, entre outras frentes, sobre a desmitologização das tradições escritas, como o Novo Testamento cristão. As disciplinas teológicas que se fortaleciam, a exegese histórico-crítica e a escola

Por quê? Precisamente porque os “processos conceituais podem classificar fatos, defini-los, interpretá-los; mas não os podem produzir, nem reproduzir sua individualidade”, pois sempre haveria um tipo de “*plus*, uma *ecceidade* (*thisness*) pela qual só o sentimento pode responder”.<sup>41</sup>

A abordagem que James elaborou da experiência religiosa, mais do que a de Otto e possivelmente do que Schleiermacher, permite-nos entrever um entendimento sobre esse fenômeno que o toma a partir da subjetividade, mas não o restringe apenas a ela, o que lhe confinaria à esfera privada e confirmaria a suspeita das ciências positivas. A religião institucionalizada seria para ele interesse de “segunda mão”, enquanto a experiência de comunhão direta com o divino corresponderia ao fato importante, pois anterior à experiência haveria o seu “cultivo metódico” e, depois dela, as marcas impressas no sujeito que a teria vivenciado.

Isso dito, das quatro caracterizações que atribuiu à experiência religiosa — inefabilidade, noética, transitoriedade e passividade — destacamos, então, a segunda, noética.<sup>42</sup>

Segundo James, embora fosse semelhante a estados de sentimento, a experiência religiosa pareceria para aquele que a vivenciara “estado de conhecimento” tal como um estado de discernimento (*insight*), de percepção das profundezas da verdade, insondáveis

---

além da crítica das formas tomavam os escritos religiosos de caráter sagrado como documentos históricos de um período, passíveis de pesquisa quanto aos gêneros, formas literárias e crítica textual. Era, portanto, uma teologia crítica e dessacralizante que se inscrevia vividamente nesse início de século, o 20, atendendo ao movimento da história rumo à secularização. É a essa “verbalidade” e conjunto de “definições abstratas e sistemas de adjetivos concatenados” que James se dirigia em tom severo de crítica.

<sup>41</sup> “There is always a *plus*, a *thisness*, which feeling alone can answer for” (JAMES, 2002, p. 440).

<sup>42</sup> Outros pesquisadores se debruçaram sobre a tarefa de classificar a experiência religiosa, tal como Stark, que num artigo apresentou conclusões concernentes a esse assunto com base numa pesquisa por amostragem realizada entre três mil religiosos, 53% de católicos e 72% de protestantes, na Baía de São Francisco. Além de a pesquisa ter indicado diferentes formas de experiência religiosa, também ilustrou como as pessoas percebem tais experiências. Stark sugeriu, como outros antes dele já teriam feito (James, Leuba, Glock, p. ex.), que o que caracterizaria a experiência religiosa e a diferenciaria de outras experiências era justamente “some sense of contact with a supernatural agency” (STARK, 1965, p. 98). Ainda neste capítulo retomaremos a contribuição de Stark.

pelo intelecto discursivo<sup>43</sup>. Esses estados seriam como iluminações, revelações, cheias de significado e de importância. Embora caracteristicamente fosse um estado inarticulado, em geral, aqueles que chegassem a esses estados carregariam consigo uma espécie de “senso de autoridade” que perduraria longamente, ainda, após a vivência da mesma. Essas duas características, de autoridade e de permanência, que revestem quem passa pela experiência religiosa conduziriam o indivíduo a outras qualidades desse fenômeno (transitoriedade e passividade).

James propôs que esses estados místicos nunca se dissipariam inteiramente<sup>44</sup>. Alguma memória do seu conteúdo sempre permaneceria, assim como certo sentido profundo da sua importância, capaz de mobilizar o sujeito. Os estados místicos modificariam a vida dos sujeitos entre os tempos do seu retorno, providenciando novos sentidos ao passado e ao presente. Daí a importância da sua contribuição: a experiência religiosa pode ser compreendida como evento que resulta numa alteração da consciência humana, que tem ressonância na vida social na medida em que instaura um jogo de temporalidades capaz de ressemantizar a existência dos sujeitos que passam por ela. Com isso, flexibilizar-se-ia a polaridade objetividade *versus* subjetividade.

No comentário que teceu à obra de James, Charles Taylor assinalou que em *As variedades* a experiência religiosa é acertadamente apontada como fenômeno fundamental da nossa era, mas, junto com outros pensadores indicados acima, o psicólogo teria se equivocado ao relacioná-la estritamente à individualização, mesmo que eventualmente tenha contribuído para a elaboração posterior do conceito de desprivatização religiosa pela atenção à experiência religiosa como algo que sucede em cada indivíduo, independente da fé e do que propõem as instituições<sup>45</sup>. Em suas considerações subsequentes, acrescenta que para além do significado ontológico, a vivência da religião teria um valor que é pragmático,

---

<sup>43</sup> Cf. JAMES, 2002, p. 366-367.

<sup>44</sup> Cf. *Ibid.*, p. 367-368.

<sup>45</sup> Cf. TAYLOR, Charles. *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. London/Cambridge: Harvard University Press, 2002, p. 111-116.

mas não sob exclusiva determinação da esfera econômica. O que seria importante notar seria o valor da “revelação” como de ordem referencial ou normativa.

### *1.3. A dessubjetivação da experiência religiosa*

Com a observação quanto ao valor pragmático da noção de experiência religiosa, Taylor nos permite entrever que uma análise mais ampla desse fenômeno deveria privilegiar igualmente o aspecto subjetivo, a característica prática da vivência mesma da religião nas outras esferas sociais (política, econômica, cultural e erótica) e as consequências da sua prática no âmbito público. E isso porque, a despeito de Simmel e James terem refletido sobre religião e experiência religiosa no início do século 20 e, em certo sentido, carregando na ênfase subjetiva, o aspecto prático da experiência religiosa não lhes teria escapado completamente como procuramos indicar. O que nos permite afirmar que uma compreensão mais ampla da experiência religiosa requer pensá-la para além do dado da subjetividade ou como coisa da sensibilidade: da polaridade entre o que seria interno e o que seria externo. Seria importante situar as definições exclusivamente subjetivistas da religião e do fenômeno religioso no contexto das elaborações teóricas que visavam justificar o deslocamento da religião da esfera pública para a privada em função da noção inicial sobre o processo de secularização como evento que resultaria no seu fim. Como assinalado anteriormente, teólogos do século 18, como F. Schleiermacher e R. Otto, ante o debate com os empiristas e preocupados em salvaguardar a religião do reducionismo científico que só admitia o que pudesse ser verificável empiricamente, contribuíram para a caracterização da experiência religiosa como elemento da interioridade em razão de salientarem, em suas reflexões, o aspecto subjetivo da experiência religiosa numa espécie de oposição ao traço objetivo.

Robert H. Sharf, especialista em estudos budistas, destacou em seu texto intitulado *Experience* que não é fácil o uso do termo experiência, tendo em vista a variedade de acepções que a categoria evoca. Assim, a despeito dessa dificuldade de âmbito mais geral seria preciso perceber que essa palavra não tem significado autoevidente, razão pela qual se

desvia de definições monolíticas. Esse termo, que tem importante papel no estudo da religião, é igualmente reivindicado pelos religiosos que buscariam nele a expressão máxima de uma verdade plena, portanto, não poderíamos tão simplesmente negar a centralidade da dimensão experiencial do termo. A categoria, embora central, enfrenta duas frentes representadas, respectivamente, pelo empirismo e pelo pluralismo cultural. A primeira frente crítica salienta que qualquer afirmação de verdade deve se submeter, na teoria e na prática, à verificação científica e empírica. Por conseguinte, o que não puder ser confirmado pelo critério de cientificidade não é legítimo. Por causa da impossibilidade de muitos assuntos teológicos serem atestados pela ciência, como é o caso da experiência religiosa, é que essa matéria teria sido impelida à subjetivação, isto é, como tentativa de salvaguardar a sua relevância epistêmica. A obra de James se inscreveria nessa disposição.<sup>46</sup>

Percebe-se, então, que o consenso generalizado em torno da dualidade da experiência do início do século 20 — interna ou externa, subjetiva ou objetiva, individual ou coletiva — emergiu de um debate cujo marco epistemológico se definiu em face da expansão de uma forte ideologia que assentia com a progressiva ascensão da ciência e autonomização das esferas sociais em detrimento do enfraquecimento das religiões e sua retração na esfera da vida privada. Coisa que G. Van Der Leeuw criticou duramente.

Em outras palavras, o movimento de subjetivação da religião se entende pelo jogo: de um lado, concepções sobre religião impulsionadas pelo movimento histórico que do ponto de vista da razão lógica refutavam a autoridade das suas verdades e da perspectiva política objetivavam a completa autonomia das esferas sociais em relação ao poder exercido pela igreja e, do outro, a perspectiva sobre religião que buscava por argumentos que lhe resguardassem em face da crítica iluminista e destacassem algum âmbito em que o seu

---

<sup>46</sup> Cf. TAYLOR, Mark C. *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998, p. 94-107.

estudo fosse justificável. Esse lugar seria o âmbito das ciências dedicadas à compreensão do *self*, como a psicologia.<sup>47</sup>

Nessa disputa de forças que polarizou disposições antagônicas sobre religião e experiência religiosa, a virada epistemológica veio com a percepção segundo a qual a religião, as experiências religiosas e o que se tem convencido chamar religiosidade, na modernidade, assumiriam diferentes maneiras de se relacionar com o secular, o que impunha a necessidade de se repensar o binômio religioso-secular buscando compreender “o processo dinâmico que conecta ou diferencia os usos e os poderes que cada um desses termos toma ou dispensa, em múltiplos sentidos que as pessoas no mundo moderno lhes encontram ou empregam”.<sup>48</sup>

Entender religião na vida moderna, portanto, requereria o esforço de repensar as configurações que o secular admitiu em face do irrefutável fato de que a religião não permaneceu muda no âmbito da esfera da vida privada. A secularização não substituiu e não surgiu em continuidade à religião e à experiência religiosa, mas, na modernidade, o secular e o religioso se definiram mutuamente de formas empiricamente observáveis. Tais conceitos se formaram relacionalmente, considerando as práticas religiosas em processos locais e globais, em políticas nacionais e internacionais, nos movimentos sociais em micro e macroescala, etc. Essas realidades contribuíram para a formação de novas concepções de religião-religioso-experiência e secular, todas, em alguma medida, constituídas por meio de processos discursivos e institucionais.

---

<sup>47</sup> A psicologia da religião, pelo interesse que dedica ao indivíduo, situa-se na intersecção entre a privatização do religioso e as consequências da experiência religiosa na vida pública do indivíduo. Diferente da discussão nos termos de Otto, Schleiermacher e James, a questão da vivência do religioso para a psicologia do início do século 20, por definição ciência empírica, foi inicialmente direcionada para enfatizar o comportamento do religioso e não o objeto do comportamento; daí a afirmação da relevância da neutralidade metodológica: “(...) o estudioso deverá deter-se na descrição e na explicação (motivacional, psicossocial etc.) da experiência religiosa, abstendo-se de pronunciar-se acerca da realidade transcendente e do contato pretendido com ela”. Assim, interessaria mais a sua realidade como expressão do desejo e “as diversidades de forma e de conteúdo das experiências religiosas, enquanto relativas ao desenvolvimento do indivíduo e à aprendizagem social” (PAIVA, 1998, p. 154-155).

<sup>48</sup> BENDER, Courtney; TAVES, Ann (Ed.). *What Matters? Ethnographies of Value in a Not So Secular Age*. New York: Columbia University Press, 2012, p. 3.

A observação da mutualidade entre o religioso e o secular nos conduziu à relevância do sentido como aquilo que ontologicamente mobiliza os sujeitos religiosos em suas trajetórias no sentido de acionarem a religião como discurso legítimo para dar significado às suas ações. Mas, como observa Csordas, o “significado” não deveria constituir o único ponto de chegada das nossas análises. Seria necessário ir além e estabelecer como horizonte de estudo a experiência do sujeito enquanto corpo-no-mundo, isto é, como corpo inscrito no mundo, lugar de cultura. Na relação com o mundo, outros objetos e humanos, o corpo e a experiência assumiriam formas inusitadas. A questão da experiência religiosa passa pelo que o sujeito decide ouvir, comer, assistir, vestir e, em suma, em que limita vontades e necessidades. Assim, a experiência religiosa determinaria que critérios o sujeito deve empregar para atender ou não a vontades e necessidades.

Em consequência, esse sistema de disposições dinâmico e constantemente atualizável influenciaria o sujeito na decisão quanto ao que consumir ou rejeitar, com vistas a adequar-se a determinados grupos e a expressar em termos de convicções o que discerne sobre beleza, bondade, coerência, justiça, solidariedade, etc. Nisso se compreende que a experiência religiosa é mais que um estado espiritual de êxtase, transe ou consciência alterada. É uma condição de possibilidade de o sujeito ser e estar-no-mundo.

Portanto, para além da chave da subjetividade, outras possíveis dimensões da experiência religiosa que complementarmente definem práticas sociais seriam a discursividade (linguagem) e a corporeidade:

(...) não é mais nem o corpo como mero instrumento, corpo significado, nem o corpo como lugar de inscrição (para fazermos uso da metáfora textualista) da cultura, mas é o corpo fenomênico, o corpo como *lócus* da cultura, meio de sua experimentação do “fazer-se humano” em suas múltiplas possibilidades.<sup>49</sup>

Daí a relevância de recuperarmos Simmel: “(...) o conhecimento não cria a causalidade, mas a causalidade que cria o conhecimento, da mesma forma a religião não cria a religiosidade, mas é a religiosidade que cria a religião”. É no seio das práticas, isto é,

---

<sup>49</sup> CSORDAS, Thomas. *Corpo, significado, cura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008, p. 11.

na vivência mesma da religião, que percebemos o significado e a materialidade dela para os sujeitos religiosos, seja na vida privada ou no cotidiano das relações sociais, porque a experiência religiosa perpassa dois lugares: significado e corpo. E nisso vale o esforço pela dessubjetivação dessa categoria, no sentido de aproximar as expressões ser-no-mundo e corpo-no-mundo, pois ambas dizem respeito à realidade de inscrição do sujeito no mundo da cultura, ontológica e pragmaticamente. A experiência religiosa, portanto, sucede o portar-se e o com-portar-se; por isso seria subjetiva, mas não se resumiria ao privado. Antes, sua vocação seria a extensão até o coletivo e ao reino do social.

Assim, um entendimento que busca pela superação da leitura objetivista da religião deveria proceder segundo o que Sharf propôs:

Se pudermos colocar entre parênteses nossos próprios pressupostos, temperar o nosso arraigado senso de superioridade cultural e resistir à tentação de avaliar as afirmações de verdade das tradições estrangeiras, veremos que a *experiência* do mundo deles possui sua própria racionalidade, a sua própria coerência e a sua própria verdade.<sup>50</sup>

Como o próprio estudioso salientava em 1998: “Não é difícil entender o encanto da retórica da experiência no período moderno”.<sup>51</sup> O comportamento secular moderno permitiu o “movimento de uma sociedade em que a fé em Deus é inquestionável e, de fato, não problemática, para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre outras e, em geral, não a mais fácil de ser abraçada”.<sup>52</sup> Dessa forma, diferente dos períodos históricos anteriores em que a religião foi praticada e absorvida de modo irrefletido, de tal modo que a sua autoridade constituía um quadro referencial no qual se baseava a vida das pessoas, o secularismo ocidental moderno tornou essa vivência irrefletida impossível. Em face de um mundo plural, as pessoas seriam confrontadas pelas possibilidades que tornariam possível e necessária a ação de escolher. Essa condição transformou as próprias religiões até o ponto

---

<sup>50</sup> “If we can bracket our own presuppositions, temper our ingrained sense of cultural superiority, and resist the temptation to evaluate the truth claims of foreign traditions, we find that their experience of the world possesses its own rationality, its own coherence, its own truth”. SHARF, Robert H. *Experience*. In: TAYLOR, M. C., 1998, p. 95 (tradução nossa).

<sup>51</sup> SHARF, loc. cit.

<sup>52</sup> TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p.15.

de tomar delas as suas crenças e práticas (como parte do campo das práticas sociais) — o que também pode ser dito a respeito das formas de crença seculares.

Nesse sentido, não seria mais possível pensar as religiões nas sociedades secularizadas em sentido tradicional, razão pela qual outros termos passam a ser reivindicados para se pensar a religião, tais como: “espiritualidade” ou “vida espiritual”, “condição moral/espiritual” de vida, “religiosidade” e “experiência religiosa” — chaves que, talvez, pretendam maior destaque à religião em termos de sentido do que em termos de “poder” ou “ideologia alienante”.

O encanto e a sedução da experiência religiosa na modernidade têm a ver com as possibilidades de crença ou “condições da fé”, para usar uma expressão de Taylor, que são possíveis aos que entendem na religião uma forma coordenada de existir ou de se inscrever no tempo e na cultura. O abandono da exigência das práticas religiosas no “interior da igreja” e a substituição do templo pelo “interior do indivíduo”, o que alguns chamam de subjetivação da crença, é o que possibilita que a plenitude ainda seja desejada e considerada uma realidade objetivável, que enrobustece o interesse pela experiência, razão pela qual Campos e Gusmão lembram que termos como “unidade”, “integridade”, “holismo” e individualidade” aparecem nos relatos de sujeitos religiosos ao lado de “harmonia”, “fluxo” e “integração”<sup>53</sup>. O uso desses termos, ao que nos parece, pode refletir certa busca paradoxal pelo avesso da fragmentação, no sentido indicado na citação que fizemos de Eckhart e que discorre sobre deus como algo simples, uniforme, que inclui todos em si, igualmente, permitindo-lhes que, ao participarem da sua natureza, sejam eles mesmos deuses e, simultaneamente, sejam como o nada: “contemplar a Deus é o mesmo que ser contemplado por Deus”.

Daí remontarmos a dois termos chave para a compreensão de experiência religiosa — e debutários da teologia judaico-cristã — presentes nos autores até aqui mencionados: revelação e encontro. Ambos, também contemplados na hipótese de Rodney Stark, que

---

<sup>53</sup> Cf. CAMPOS, Roberta B. Carneiro; GUSMÃO, Eduardo Henrique Araújo. *Religião em movimento: relações entre religião e modernidade*. *Campos*, v. 11, n. 1, p. 70, 2010.

mencionamos anteriormente<sup>54</sup>, segundo a qual a compreensão do prolongamento da experiência religiosa na vida social do sujeito se fundamenta na ideia do encontro entre sujeito e uma consciência sobrenatural, que após a marcante sensação de presença do divino que o sujeito teria experimentado e que, reciprocamente, também o divino manifestaria (pelo menos dentro da percepção do sujeito), essa *consciência mútua de presença* seria substituída por uma espécie de relação afetiva, semelhante a um relacionamento de amor ou amizade que, finalmente, resultaria no entendimento desse sujeito religioso de que é coparticipante nas ações com o ator divino. Revelação e encontro são termos que margeiam a ideia de Stark sobre experiência religiosa.<sup>55</sup>

Como indicamos ao longo deste capítulo, um problema para o entendimento da experiência religiosa é considerá-la algo como autoevidente e, geralmente, a partir de um referencial epistemológico marcado pela semântica cristã. Tendo atestado esse limite, é comum identificar entre as abordagens sobre experiência a diversidade de modalidades que se lhe atribuem, dentre as quais, as espirituais, as visionárias, as místicas e outras que se voltam para o cerne da religião, isto é, para a definição de uma noção de origem, que idealmente seria conhecida apenas pelos seus fundadores: aqueles que passaram pelo “encontro”, pelo “momento da salvação”, ou pela “revelação”.

Essa noção, que tem pouso não apenas entre religiosos, mas também na literatura acadêmica, ora como suposto, ora assinalada pela crítica, está presente na taxonomia proposta por Stark. Para ele, a experiência religiosa corresponde a todos os “sentimentos, percepções e sensações” que possam ser experienciados por um sujeito ou grupo social ou religioso e que envolvem a comunicação de uma mensagem quanto a uma realidade última, entre esse indivíduo/grupo e uma entidade transcendental. Sua compreensão de experiência religiosa, portanto, foi expressa segundo quatro tipos:

---

<sup>54</sup> Importante destacar que Stark supõe que uma experiência religiosa deve ser assim considerada quando um religioso a define como tal. E destaca que as experiências, “*das mais obtusas às mais delirantes*”, que se caracterizam pela noção de encontro social entre um par, o religioso e uma consciência sobrenatural, são experiências religiosas. Isso seria, como se diz na moderna antropologia simétrica, levar a sério os termos do nativo e considerar válido o seu discurso.

<sup>55</sup> STARK, 1965, p. 97-116.

O primeiro, *Confirming Experience*, diz respeito à espécie de súbito sentimento, conhecimento, intuição. Algo semelhante ao *Weltanschauung* (no sentido de filosofia de vida) que resulta numa “acurada interpretação do sentido último da realidade”<sup>56</sup>. Em outras palavras, uma repentina intensificação de alguma convicção. Segundo esse entendimento, a experiência religiosa responderia por “uma especial ocasião de certeza induzida por uma experiência da presença da influência sagrada”, oposta ao conhecimento operado pelo argumento racional. O conhecimento derivado dessa experiência religiosa é confirmado por um *generalizado senso de sacralidade*, caracterizado por ser difuso, indeterminado, uma experiência emocional de reverência, de temor e de solenidade que o coloca sobre a fronteira entre sagrado e profano. As impressões que decorrem dessa experiência desencadeiam certo avivamento da fé e permitem a elaboração de uma noção de santidade que circunda o indivíduo e que, eventualmente, pode ser ativada em função de rituais religiosos, como Comunhão ou Batismo. Outras ocasiões que podem despertar esse tipo de senso de sacralidade os são rituais que marcam ciclos da vida, tais como o casamento ou cerimônias em homenagem aos mortos. Enquanto nessas ocasiões de encontros religiosos existe um profundo significado e impacto para aqueles que as experimentam, em geral, esses sentimentos indeterminados foram descritos primeiramente em termos de um estado emocional que um dos seus entrevistados afirmou se tratar de uma “profunda sensação de paz e bem estar, um tipo de onda quente de segurança de que tudo estaria bem, tanto dentro como fora”<sup>57</sup>. A experiência é confirmada, ainda, numa *consciência específica da presença da divindade*, muito próxima ao que James dissera sobre algo que se presentifica, da divindade que se apresenta de uma forma específica (Deus, Jesus, o criador, etc.) e próxima (especialmente), diferente da sensação generalizada quanto à existência divina, presente em todos os lugares. Essa percepção decorreria comumente como que em resposta aos ataques à fé individual, i.e., como uma “confirmação empírica da validade da sua perspectiva religiosa”<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> STARK, 1965, p. 100.

<sup>57</sup> STARK, loc. cit.

<sup>58</sup> Ibid., p. 101.

Outro tipo de experiência foi denominada por Stark como *Responsive Experience*. Diz respeito à sensação segundo a qual a consciência da experiência é sensível mutuamente, quando o divino poderia tomar conhecimento da presença do indivíduo humano de acordo com:

a) uma “experiência salvadora” (segundo a qual as pessoas se sentem escolhidas e salvas por Deus) ou de conversão. Essa percepção teria variação entre religiosos católicos e protestantes, mas genericamente envolveria a busca do religioso por recursos para lidar com o pecado, a culpa e a pureza<sup>59</sup>. Tal perspectiva, entretanto, assegura Stark, não representa o limite da experiência de salvação; seria mais um tipo providenciado pela ideologia cristã. O que se pretende evidenciar com essa ilustração seria a atenção do divino voltada para o humano, o reconhecimento de um interesse especial pelo indivíduo e a atestação de que aos olhos do divino, o humano teria mutuamente um *status* especial;

b) uma “experiência miraculosa”, que se entende menos do espírito do que da carne. Denota instâncias nas quais o indivíduo sente que o divino teria voltado sua atenção para ele durante um período de crise e dificuldade, a ponto de intervir no mundo físico a seu favor por meio de um milagre. Uma segunda variedade comum de experiências miraculosas envolve o salvamento de algum perigo, diante uma situação ameaçadora, uma tragédia ou desastre. Outro evento que pode ser interpretado como intervenção divina por meio do milagre seria um bom resultado em atividades econômicas, como a conquista de um bom emprego, consequência direta da ação divina em favor do crente. Essa intervenção divina, então, poderia vir como resposta à oração do sujeito e se caracterizaria principalmente como ação divina “no mundo material” em favor do indivíduo. Conquanto essa intervenção poderia se dar também de forma negativa, com a finalidade de puni-lo ou desviá-lo de determinados objetivos;

---

<sup>59</sup> Existe um conjunto significativo de escritos cristãos que chamam essa experiência de “conversão” ou também “novo nascimento”. Para Stark, provavelmente, nesse contexto específico, o termo conversão não seja o mais adequado para designar experiência, pois teria mais a ver com a aceitação de uma fé ou sistema ideológico. À luz do exemplo de conversão do apóstolo Paulo, esse termo se reservaria mais às situações quando um indivíduo muda de um sistema ideológico para outro, quando, p. ex., católicos se tornam comunistas (cf. STARK, 1965, p. 102-103, nota 19). Sobre a conversão como tipo de experiência discorreremos mais adiante.

c) quando a intervenção tem a finalidade de legitimar ou não certos objetivos do indivíduo, Stark denomina esse gênero de resposta divina de experiência “sancionadora” (*sanctioning*). As pessoas que relataram ter passado por esse tipo de experiência a atribuem à intenção de Deus em, ao permitir-lhes infortúnios, preveni-los quanto aos subsequentes danos imprevistos.<sup>60</sup>

O terceiro tipo de experiência seria a *Ecstatic Experience*, que envolve componentes descritos anteriormente, como a consciência mútua da presença tanto do divino quanto do humano somada à dependência dessa sensação típica de uma relação pessoal afetiva, que se pode comparar à intimidade entre amigos ou um namoro entre as partes. Stark remonta a escritos católicos monásticos com conteúdo sexual e descrições de sensações físicas e regozijo também presentes entre protestantes e não cristãos.<sup>61</sup>

A recorrência do tema sexual, dos regozijos e das frustrações constituiu uma das maiores fontes de êxtase religioso dos “Grandes místicos” da Idade Média. Em tempos mais recentes, a observação do êxtase religioso entre pessoas comuns reafirma essa impressão de uma próxima articulação entre êxtase religioso e excitação sexual<sup>62</sup>. O protótipo desse tipo de encontro religioso corresponderia a uma sublevação física e psicológica de intensas proporções, similar ao orgasmo, à convulsão, como uma torrente de

---

<sup>60</sup> STARK, 1965, p. 102-105.

<sup>61</sup> Cf. *Ibid.*, p. 105. Em nota, o autor cita os escritos de freiras enclausuradas cujo conteúdo se caracteriza por ser sexual. Os escritos da freira alemã Mechthild Von Magdeburg, do período da baixa Idade Média, contam a respeito da sua relação amorosa com Cristo. Ela fala de virgens de dezoito anos que seguem a Cristo e de como ele as abraça; também declara seu amor por ele e como ficaria doente sem o Seu amor. Num dos seus versos, ela discorre sobre ter a alma tocada, seu seio acariciado e ser beijada por Ele. Não era incomum que as freiras daquele período fossem adeptas das experiências extáticas, a partir das quais afirmavam terem sido abraçadas por Ele e, finalmente, concebido Dele. Algumas dessas freiras teriam sustentado falsa gravidez como resultado de suas convicções. O interessante seria que esses êxtases religiosos sexuais foram apoiados por cerimônias de consagração de freiras durante a Idade Média, algumas das quais permanecem até hoje no interior de certas ordens: “Para a jovem candidata era dado um anel de casamento de ouro e passava a ser chamada noiva de Cristo”. Responsivamente, as freiras eram convidadas a afirmarem votos de exclusividade, completa abnegação do mundo e do corpo e completa entrega de si ao salvador, que teria vindo do céu para os seus seios, a fim de lhes satisfazer os desejos. No entanto, essa sexualidade do êxtase religioso não teria sido limitada somente às freiras. Havia também poemas intensamente sexuais e violentos elaborados por monges católicos (p. 106).

<sup>62</sup> Em nota, Stark informa que observou duas mulheres membros de uma igreja passando por uma experiência de êxtase religioso durante o período de louvor, em que davam a impressão de que haviam alcançado o orgasmo ao longo do que definiram como um “*encontro inteiramente espiritual*” (cf. *Ibid.*, p. 106, nota 40).

sentidos ocasionados pelo “toque” divino. Dentro dessa categoria se podem classificar ocorrências como “visitações do Espírito Santo”, frequentemente expressas em comportamentos como gritos, pulos, quedas, desmaios e o falar em outras línguas (glossolalia).

A respeito desse tipo de experiência, julgamos necessário nos deter um pouco mais. Com frequência, as experiências de êxtase são associadas à sensação física de ter o corpo percorrido por uma corrente elétrica. Tais sensações físicas, talvez, sejam característica da experiência de êxtase referida, por exemplo, pelas mencionadas freiras enclausuradas. Embora a diferenciação entre experiência de êxtase e experiência responsiva de salvação não seja facilmente identificada, pois ambas seriam marcadas por certa sensação de intimidade entre humano e divino, expressa numa relação de interesse mútuo, merece destaque que o elemento que articula essa experiência em ambos os casos seria a intimidade, conquista do encontro inicial, único e breve, que chamamos extático e que poderia ser entendido também em termos de um evento fundante.

A literatura acadêmica coleciona trabalhos em que o êxtase religioso é comparado à experiência do orgasmo. Essa associação pode ser identificada em pesquisas sobre a Antiguidade e o cristianismo das origens, comparativamente às tradições religiosas de civilizações que ocupavam o Mediterrâneo Antigo. Georg Feuerstein, em *Sacred Sexuality*, entendeu com base em *insights* freudianos que a vida sexual do Ocidente cristão, com suas proibições e restrições, seria cercada por tabus e, em certa medida, essa repressão impulsionaria a busca por prazeres e o desejo de se chegar ao êxtase. “Mas realizar o êxtase significa transcender os limites ordinários”<sup>63</sup> e todas as experiências condicionadas pelo espaço-tempo. Isso é o que apontaria para a transcendência de que falam as religiões, geralmente chamada de “dimensão espiritual da existência”. Portanto, a experiência religiosa como saída para o transcender dos limites.

---

<sup>63</sup> FEUERSTEIN, Georg. *Sacred Sexuality: Living the Vision of the Erotic Spirit*. New York: Jeremy P. Tarcher/Perigee, 1993, p. 23.

O desejo humano de participar na realidade chamada Deus, Deusa, Divindade, Absoluto, Tão, Shunya, Brahma ou Atman se expressaria também na ideia de união mística ou *hierosgamos*, casamento sagrado, que era celebrado entre ela, a divindade, e seu amante em sociedades agrícolas sumérias que cultuavam a imagem da deusa: figuras míticas representadas muitas vezes por uma prostituta sagrada e o sacerdote do culto. Esse performático casamento, cujo ato central era a cena sexual, garantia-lhes a fertilidade da terra, razão pela qual o rito era anualmente celebrado. Fragmentos de textos com hinos entoados em homenagem à Deusa Inana, posteriormente chamada Ishtar na Babilônia<sup>64</sup>, expressaram seus desejos sexuais em relação ao seu amante (e irmão?), o divino Dumuzi, também chamado de Tamuz na Babilônia.<sup>65</sup>

Há textos da Bíblia Hebraica cuja redação faz pensar o corpus literário e as tradições religiosas persas (do séc. 5º a.E.C.) e helenísticas (do séc. 3º a.E.C.), que lembram os diálogos eróticos entre Inana e Dumuzi e, mais especificamente, atinam para o fato de que o judaísmo antigo em algum momento teve forte presença de uma divindade feminina. Em Cântico dos Cânticos, elementos na redação considerados muito próximos das tradições vizinhas sequer fazem menção à figura de Yahweh, mas dizem respeito à troca de declarações fervorosas de amor entre um jovem e uma moça que bem podem ser interpretadas como metáfora para a relação entre um deus e o seu povo (Yahweh e Israel?) ou a história de um deus que parte em busca da sua deusa amante (sacerdote e prostituta

---

<sup>64</sup> Existe uma bibliografia especializada no estudo das transformações pelas quais a figura da deusa, conhecida no Mediterrâneo Antigo e cultuada por babilônios, persas, entre outras civilizações desse período, gradualmente se tornou invisibilizada em favor da figura de uma divindade de feições masculinas, especialmente na tradição religiosa judaica: WOLKSTEIN, Diane; KRAMER, Noah Samuel (Ed.). *Inanna, Queen of Heaven and Earth: Her Story and Her Hymns from Sumer*. New York: Harper & Row, 1983; HESTRIN, Ruth. *Understanding Asherah: Exploring Semitic Iconography*. *Biblical Archeology Review*, v. 17, n. 5, p. 50-59, 1991; WILLIAMS-FORTE, Elizabeth. *Annotations of the Art*. In: WOLKSTEIN; KRAMER, 1983, p. 174-199; FRYMER-KENSKY, Tikva. *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth*. New York: Free Press, 1992; SMITH, Mark S. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. São Francisco: HarperSanFrancisco, 1990.

<sup>65</sup> (...) *Minha vulva / barco do céu / navega cheia de desejos como a lua nova / minha terra agreste está desolada (...) quem, para mim, tão jovem, / quem abrirá a minha vulva? / quem introduzirá nela seus chifres? / quem abrirá a minha vulva? Dumuzi responde: Digna senhora, o rei abrirá a vossa vulva, / eu, Dumuzi, o rei, eu rompereí a vossa vulva (...)*. Então Dumuzi realiza os desejos de Inana e introduz seus chifres no campo garantindo fertilidade para a terra e para os seus habitantes (cf. FEUERSTEIN, 1993, p. 57-59). Uma coleção do corpus literário sumério que contém textos relacionados à Inana/Ishtar pode ser encontrada em: <<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/edition2/etcslibycat.php>>. Acesso em: 10 out. 2013.

sagrada, rei e grã-sacerdotisa?) com intuito de contrair núpcias e, pelo casamento sagrado, provocar a renovação da fecundidade.<sup>66</sup>

Essa memória que no processo de edição literária perdeu força e cedeu lugar ao deus masculino e único de Israel que reinou soberano na Bíblia Hebraica e, posteriormente, no Novo Testamento cristão deixa entrever a proximidade entre relação afetiva e êxtase pela via erótica. O êxtase denotaria, então, senso de união e um profundo envolvimento entre humano e entidade transcendente, que resultaria numa experiência de profunda satisfação. Uma relação mútua feita de amor e dor que poeticamente, já num período mais recente, foi descrita por religiosas como Santa Teresa D'Ávila (1515-1582), freira espanhola, por meio da figura de um coração flechado:

Representava de modo tão impressionante um Cristo coberto de chagas, que logo ao primeiro olhar me senti perturbada com a lembrança do que por nós sofreu. O coração despedaçou-se-me de remorsos ao pensar na ingratidão para com aquelas chagas (...) Senti que a partir daí Jesus finalmente penetrou no meu coração duro e assim descobri que Seu amor está acima de todos os gozos da terra, acima de todas as delícias.<sup>67</sup>

Aqui, a experiência estética de contemplar a imagem do Cristo crucificado desencadeou a experiência religiosa de ter sido penetrada pelo seu amor, este acima de qualquer outro amor ou delícia.

Santa Teresa D'Ávila se dedicava à oração, à meditação e ao silêncio. Esses momentos significavam a presença de Cristo, quando entrava em êxtase e era tomada de grande força que a encorajava para a realização de tarefas difíceis<sup>68</sup>. Em vários dos seus

---

<sup>66</sup> (...) *Estou ouvindo o meu querido! / Ei-lo: está vindo! / Vem saltando sobre as montanhas, / pulando sobre as colinas; meu querido se parece com uma gazela / ou com um filhote de corça. Ei-lo: para atrás de nosso muro, olha pela janela, / espia pelas grades. Meu querido canta / e me diz: "Levanta-te, minha companheira, bela minha, vem embora (...)"*. Cf. *Cântico dos Cânticos*, capítulo 2, versos 8-10.

<sup>67</sup> ANCLAIR, Marcelle. *Santa Teresa de Ávila*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1953.

<sup>68</sup> Trechos de poemas de Santa Teresa D'Ávila:

(...) *Ó vida, que posso eu dar / A meu Deus, que vive em mim, / A não ser perder-te, a fim / De o poder melhor gozar? / Morrendo quero alcançar, / E não tenho outro querer; / Que morro de não morrer (...), em "Aspirações à vida eterna"*.

escritos é possível identificar o que descrevia como sensação de flechas e de fogo atravessando-a e ferindo-a, misturando sensações de prazer e dor: o sofrimento seria “penoso e deleitoso”<sup>69</sup>. Assim, o que poderia ter sido “o eclipse de Eros na tradição cristã” ressurgiu no período medieval com as representações de amor e entrega total a Jesus que os místicos e suas práticas ascéticas desenvolveram no período.<sup>70</sup>

Em 1610, São Francisco de Sales tomou como brasão para a sua ordem a imagem de um coração flechado e rodeado de espinhos em que se verificava a inscrição dos nomes de Maria e Jesus. Desde então, o culto ao coração passou a ser mais difundido e, com a jovem religiosa francesa Santa Margarida Maria Alacoque (1647-1690), deu maior visibilidade à meditação e ao êxtase como práticas desejáveis em alguns círculos católicos. Durante suas visões, Santa Margarida recebeu uma série de preceitos que se tornaram reconhecidos e difundidos como orientações. A sua primeira visão foi obtida num baile quando ainda era adolescente. De acordo com essa visão, flechas atravessavam-lhe o coração causando queimaduras e profunda dor, que sempre sentia quando se aventurava a trilhar os caminhos do mundo. A partir dos 24 anos, diz-se dela que passava de 10 a 12 horas no convento em êxtase e, por meio do sofrimento, encontrava o caminho para a união com o divino: “Quanto mais eu sofro, mais eu agrado esse amor sagrado que acende três desejos em meu coração — sofrer, amar e comunicar e morrer para me unir a Ele”<sup>71</sup>. O que estava em questão, portanto, era a busca obstinada pela experiência de êxtase, que lhe garantiria a sensação de união mística ou fusão entre a pessoa e seu deus.

---

(...) *Eis aqui meu coração: / Deponho-o na vossa palma; / Minhas entranhas, minha alma, / Meu corpo, vida e afeição. / Doce Esposo e Redenção, / A vós entregar-me vim: / Que mandais fazer de mim? (...)*, em “Nas mãos de Deus”.

<sup>69</sup> RAMOS, Denise Gimenez. *A psique do coração: uma leitura analítica do seu simbolismo*. São Paulo: Cultrix, 1990, p. 51-106.

<sup>70</sup> Cf. FEUERSTEIN, 1993, p. 101-129 (capítulos 8 e 9).

<sup>71</sup> YEO, Margareth, *These Three Hearts*. Arizona: The Bruce Publishing Company, 1951, p. 202. Santa Margarida sofria de intensas dores do lado esquerdo do peito, provavelmente dores precordiais, que eram “mitigadas” através de sangrias praticadas, segundo ela, por ordem de Jesus Cristo. Seu confessor, o padre Claude de la Colombière, ao celebrar a missa, na sua presença sentiu também intenso calor, como se queimasse nele o amor divino. Nessa mesma missa, ao comungar, Santa Margarida viu o Coração Divino sob o símbolo de um forno ardente com dois outros corações (o seu e o do padre) unidos e se consumindo; e ouviu: “Assim meu puro amor une para sempre esses três corações” (p. 220).

Esse breve excuro tem razão de ser. O tipo de experiência religiosa marcado pelo êxtase é uma prática possível hoje, assim como o fora entre místicos medievais. É possível também a analogia entre essa sensação mística que toma o corpo e o clímax irrefreável do gozo que lembra o intercurso sexual nas letras de música atuais. A união que se pretende ao buscar deus, em algumas tradições religiosas pentecostalizadas de hoje, é bem traduzida pela metáfora da fusão entre amantes. Também nessas “poesias” se vislumbra o deus cristão ciumento que pede exclusividade, cuja linguagem simbólica entremeada de suspiros e gemidos lembra a sensualidade da relação íntima de amantes. Na atualidade há grupos religiosos que nos permitem a correspondência com santas e santos do século 16, de poesias apaixonadas e palavras sensuais — grupos de louvor, bandas de música profissional no gênero evangélico (ou *gospel*), com letras de canções que remetem ao desejo de entrega a deus, bem nos termos de uma entrega ao divino amante Dumuzi<sup>72</sup>. A cantora evangélica Ana Paula Valadão, do grupo conhecido como “Diante do Trono”, que é ligado a uma Igreja Batista pentecostalizada e localizada em Belo Horizonte-MG, interpreta louvores que colecionam declarações de amor exclusivo a Jesus<sup>73</sup>. No limite, é possível compreendê-las como exercícios meditativos ou práticas que visam ao êxtase religioso e à experiência de união total com a divindade. Mas uma via de compreensão mais interessante nos parece ser a de que o tipo de experiência religiosa de êxtase pressupõe a articulação de sensações físicas, isto é, o acionamento do corpo.

---

<sup>72</sup> *Tem ciúmes de mim / O Seu amor é como um furacão / E eu me rendo ao vento de Sua misericórdia / Então, de repente, não vejo mais minhas aflições / Eu só vejo a glória / E percebo quão maravilhoso Ele é / E o tanto que Ele me quer / Ô, Ele me amou / Ô, Ele me ama / Ele me amou / Me ama / Ele me ama, Ele me ama, Ele me ama (...)*. Música “Ele me ama”, interpretada pelo grupo musical evangélico Diante do Trono.

<sup>73</sup> Essa cantora protagoniza cenas de êxtase religioso que nem sempre repercutem bem no meio evangélico. Entre gritos de defesa e ataques críticos, ela é na atualidade uma das cantoras com maior público. Uma das controvérsias que despertou em razão de, “no espírito”, engatinhar como leão durante um período de louvor musical (em referência a imagem de Yahweh como Leão de Judá. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=trnVyN3FcsM>>. Acesso em: 5 fev. 2014) indica o desconforto entre lideranças religiosas em relação à linguagem e postura corporal com que se apresenta e que, para o bispo Edir Macedo, por exemplo, não seria de deus. Macedo a critica por entender que suas músicas são emocionais e sem conteúdo teológico, que conduzem, pelo ritmo, às palmas e aos movimentos com o corpo que causariam a falsa impressão de “preenchimento” pelo Espírito Santo e uma onda de “cai, cai” que não procederia de deus, mas do diabo (disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=I3QD0oOlgpY>>. Acesso em 5 fev. 2014).

Por fim, o último tipo descrito na taxonomia de Stark foi denominado por ele como *Revelational Experience*. Nesse caso, o indivíduo se torna recipiente que receberá um conhecimento, uma mensagem concernente ao desejo divino e suas intenções. Essa mensagem pode ser transmitida por intermédio de sinais ou símbolos que alguns homens declaram ter recebido e registrado por meio da escrita, segundo revelação concedida diretamente da divindade. Essas mensagens tipicamente seriam faladas, o que levantaria a questão a respeito das visões e das vozes como características da experiência religiosa. Stark tomou as “visões” no sentido de contemplação visível da divindade que poderiam acompanhar qualquer ou todos os tipos de experiências religiosas aqui discutidas, embora provavelmente fosse mais comum durante variedades mais íntimas. É possível que a visão seja comparável à experiência de confirmação, isto é, a divindade seria vista, mas o visionário não. Assim, o reconhecimento não seria mútuo. O surgimento de “vozes”, entretanto, não poderia ser tomado no mesmo sentido, visto que se a divindade fala é porque reconhece o visionário. Quanto ao conteúdo da mensagem transmitida por meio das vozes, geralmente teria relação com uma experiência de reconhecimento/confirmação, uma mensagem de amor (êxtase) ou de teor revelatório.<sup>74</sup>

Reconhece-se que essa classificação é uma possibilidade para se compreender a diversidade de modalidades que cabem dentro do que pensamos quando nos referimos à experiência religiosa. O que fundamentalmente parece se destacar com essa exposição é que as experiências têm conteúdo, como dito anteriormente, revelatório e, nesse sentido, ao recebê-las, as pessoas podem tanto elaborar novas teologias quanto se sentirem desafiadas a transformar as suas vidas: o que configura o gênero da experiência religiosa como heterogêneo. Por isso as experiências religiosas revelariam caminhos de orientação para a vida para quem as detiver. Na medida em que são heterogêneas, isto é, de natureza diversa, podem se constituir de conteúdo ortodoxo ou heterodoxo. No primeiro caso, a revelação atende a um horizonte de referências pressupostas (cultural ou religiosamente) e “confirma” algo que consensualmente está posto num grupo e que é compartilhado pelos indivíduos que dele participam. No segundo caso, uma experiência de conteúdo considerado

---

<sup>74</sup> STARK, 1965, p. 108.

heterodoxo se destaca de um dado consenso e coloca em questão a legitimidade do que está posto pelo grupo<sup>75</sup>. É nesse sentido que se pode dizer que a experiência religiosa pode se caracterizar por nuances de “iluminação” e ou de “missão” (no sentido de comissionamento) que, conforme Stark, respectivamente, apresentam-se com acento ora mais teológico — quando se refere à iluminação sobre verdades eternas (ex., sobre a natureza da vontade divina e o seu caráter), de tipos atemporal e transcendental —, ora mais profético — espécie de iluminação quanto a futuros eventos e estados no mundo empírico.

Nesse ponto da exposição é interessante notar que algo dessa compreensão se respalda num ideário cultural e religioso que nos remete ao Oriente Antigo, quando cosmovisões apocalípticas orientavam cultural e religiosamente civilizações do Mediterrâneo, dentre as quais os hebreus. Os apocalipses, hoje tratados pela literatura especializada como gêneros literários (que nomeiam inclusive textos da Bíblia)<sup>76</sup>, constituem um tipo de literatura cujo conteúdo versa sobre revelação, mas o que nos interessa especialmente é que essa revelação é “recebida” no contexto de uma experiência religiosa que não apenas se caracteriza por decorrer de uma união mística com a divindade. Essa experiência, na medida em que transcorre, indica a agência tanto da transcendência que fala quanto do humano que recebe a mensagem (ortodoxa ou heterodoxa, de iluminação ou missão, teológica ou profética). Portanto, o reconhecimento é mútuo e a experiência é relacional. A própria definição de apocalipse na qualidade de gênero literário aponta essa possibilidade de compreensão:

---

<sup>75</sup> A mensagem poderia versar sobre o reconhecimento do visionário, com mensagens de salvação, conforto, direcionamento para a resolução de problemas como parte de uma experiência responsiva; mensagens de amor, bênçãos e afeições, nesse caso, podem ser consideradas componentes de uma experiência de êxtase; a transmissão de “informação confidencial sobre o futuro, natureza divina ou planos, então, pode-se considerá-la experiência revelacional”. Como se lê, p. ex., na 1ª Carta de João, capítulo 4, versos 1-3: “Caríssimos, não deis crédito a qualquer espírito, mas examinai os espíritos, para ver se são de Deus; pois muitos profetas da mentira espalharam-se pelo mundo. Nisto reconheceis o Espírito de Deus: todo o espírito que confessa Jesus Cristo vindo na carne é de Deus; e todo o espírito que divide Jesus não é de Deus; é o espírito do anticristo, do qual ouvistes dizer que virá, e agora já está no mundo”.

<sup>76</sup> Veja HANSON, Paul D. “Apocalypse, Genre”; “Apocalypticism”. In: CRIM, Keith (Ed.). *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon Press, 1976 (Supplementary Volume), p. 27-34; COLLINS, Adela Y. (Ed.). Introduction: Early Christian Apocalypticism. *Semeia*, n. 36, p. 7, 1986; COLLINS, J. J. (Ed.). *The Encyclopedia of Apocalypticism*. New York: Continuum, 1998, p. xiii.

(...) um gênero de literatura de revelação com uma estrutura narrativa, na qual uma revelação é mediada por um instrumento humano, que revela uma realidade transcendente, a qual é, ao mesmo tempo, temporal, enquanto visa salvação escatológica, e espacial, ao envolver um outro mundo, um mundo sobrenatural.<sup>77</sup>

Os estudos sobre esse tipo de literatura, que se origina da experiência religiosa de uma revelação, propõem que tais narrativas dão luz a cosmovisões de mundo (apocalípticas) e ideologias (apocalipsismo) que têm reverberações na orientação da vida social e simbólica daqueles que a compartilham<sup>78</sup>. Dito de outra forma, as experiências religiosas dão à luz narrativas de sentido que definem formas de se viver socialmente e maneiras de se interpretar a vida, portanto, experiências religiosas podem ser interpretadas como narrativas de sentido que se traduzem, como dissemos anteriormente e em conformidade com Simmel e James, como “encontro” e “revelação”.

Importa-nos perceber que a heterogeneidade da experiência religiosa ou a sua ambiguidade comporta diferentes modalidades de vivência da religião. De certo modo, assim como sugeriu Stark, o que define o caráter de uma experiência, se religiosa ou não, é quem narra sobre ela. Razão pela qual converter-se (ou reverter-se) a um credo também poderia ser considerado experiência religiosa, uma vez que, a partir desse encontro com o divino, uma revelação de ordem referencial e normativa pode se colocar em curso na vida de um indivíduo.

## **2. A conversão como experiência religiosa**

### *2.1. O léxico cristão*

No léxico cristão, “evangelho” (*evaggelion*) significa salvação para o ser humano, do grego *sōtēria*. Trata-se de uma boa notícia. Como fruto dessa acepção, o processo da salvação implicaria a ideia de radical mudança quanto à orientação da vida. Para ser salva, portanto, a pessoa deveria ter acesso à boa notícia que, mediante sua escuta e intervenção

---

<sup>77</sup> COLLINS, J. J. (Ed.). *Apocalypse: The Morphology of a Genre*. *Semeia*, n. 14, p. 9, 1979.

<sup>78</sup> BOER, Martinus de. A influência da apocalíptica judaica nas origens do cristianismo: gênero, cosmovisão e movimento social. *Estudos e Pesquisas em Religião*, n. 19, p. 11-24, 2000.

divina, conduziria à salvação e à *metanóia*, que é o correspondente à “conversão”, processo capaz de alterar completamente a direção ou caminho que anteriormente o sujeito trilhava. No mundo antigo dos primeiros cristãos — 1º século E.C. — as noções de salvação, conversão e vida pós-morte soavam como algo estranho aos romanos, gregos e outros, primeiros alvos do proselitismo cristão, razão pela qual a literatura bíblica relata reações de ironia e aversão a esses termos (At 17.32<sup>79</sup>).

Para os primeiros seguidores de Jesus, contudo, tratava-se da real convicção segundo a qual, pela penitência, chegar-se-ia à alegria e à mudança de julgamento, capaz de render a eles graça e salvação. O exemplo que ilustra idealmente essa concepção de conversão é fornecido pela narrativa neotestamentária da conversão do judeu Saulo, em Atos dos Apóstolos, capítulo 9. Em viagem a uma cidade, esse personagem perseguidor de cristãos foi envolto numa luz vinda do céu da qual irrompeu a voz de Jesus, inquirindo-o sobre a razão de tal perseguição. A narrativa dá conta de que, temporariamente cego (por três dias), Saulo fora levado pela mão de seus companheiros de viagem até a cidade que era seu destino. Lá permaneceu rezando, sem comer ou beber, até que outro personagem, o cristão Ananias, orientado por Deus (que lhe apareceu em visão), foi ao seu encontro. O texto evidencia que Deus escolhera Saulo para que desse “testemunho” sobre Jesus aos pagãos e que, naqueles dias de reclusão, Deus havia mostrado a ele o quanto necessitaria sofrer. Designado por Deus, Ananias seguiu ao encontro de Saulo, impôs-lhe as mãos e ele foi preenchido pelo Espírito Santo. Em seguida, uma membrana caiu de seus olhos devolvendo-lhe a vista e ele, de imediato, recebeu o batismo, ao que parece, no Espírito. Visto que o Reino de Deus não se instaurou na sequência da morte-ressurreição de Jesus como pretendiam alguns dos primeiros discípulos, a realização do reino passou a depender, segundo a elaboração teológica de Atos dos Apóstolos e das cartas pastorais, da compreensão da mensagem de Jesus, do arrependimento para perdão dos pecados e da adesão ao evangelho. A conversão, portanto, emergiu no contexto cristão como um

---

<sup>79</sup> “Às palavras ‘ressurreição dos mortos’, uns zombavam outros declaravam: ‘Nós te ouviremos sobre isso noutra ocasião’”.

processo que resulta em “adesão, adequação e reação das pessoas e do mundo ao reino que em Jesus já veio”.<sup>80</sup>

O que foi classificado pela hermenêutica bíblica como o relato de conversão de Paulo, entendemos como experiência religiosa de conversão. Isso porque a narrativa descreve uma estrutura: um evento fundante (encontro com Jesus), uma visão (forte luz), uma voz (do próprio Jesus), um período de jejum e, por fim, a revelação (mensagem da divindade, revelação de conteúdo teológico). Segue-se à conversão de Paulo que o personagem mudou completamente o seu comportamento e de perseguidor de cristãos, passou a apóstolo designado para a evangelização. Nesse sentido, as partes que colocamos em destaque nessa narrativa estruturam certa experiência religiosa de caráter revelatório que deu à luz uma rotinização: evento (encontro místico) e significação (narrativa).

Com esse breve exercício de antropologia do cristianismo se pleiteia demarcar a continuidade entre certo léxico cristão “primordial” e a experiência de conversão objetivada por cristãos da modalidade neopentecostal, que aqui pensamos relativamente ao caso dos crentes na IMPD. Contudo, não no sentido das considerações que negam “verdadeiros” processos de conversão e adesão entre neopentecostais ao proporem que, entre os tais, os vínculos formais entre sujeitos e igreja ou crentes e tradição foram enfraquecidos em razão de um tipo de religiosidade que coloca em destaque o indivíduo e não o coletivo. Subjaz a esse entendimento que, uma vez instaurada a concorrência entre as igrejas pela maior adesão de fiéis, a diversidade religiosa e a pluralidade de ofertas conduziriam os crentes à condição exclusiva de clientes em busca do melhor serviço religioso. Essa é uma das possibilidades de compreensão da conversão que se destaca na literatura acadêmica e que encontra assento entre sociólogos como Reginaldo Prandi.<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> BRAKEMEIER, Gottfried. *Reino de Deus e esperança apocalíptica*. São Leopoldo: Sinodal, 1984, p. 49.

<sup>81</sup> E como Ricardo Mariano, entre outros.

## *2.2. Uma perspectiva sobre conversão*

Em 1999, Prandi, em comunicação intitulada “Religião, biografia e conversão: escolhas religiosas e mudanças da religião”<sup>82</sup>, iniciou o seu texto com a seguinte afirmação: “A religião que se professa hoje já não é aquela na qual se nasce, mas a que se escolhe”. Prandi descreveu o religioso contemporâneo como alguém “pouco fiel”, tendo em vista a pluralidade de modos religiosos em oferta que o desobriga de se manter numa mesma religião. Os convertidos poderiam experimentar “sucessivas opções” e o que antes poderia ser entendido como ruptura social, cultural e biográfica, como “adesão a novos valores, mudança de visão de mundo (...)”, talvez devesse ser revisto. Para ele, as alternativas religiosas disponíveis facilitaram ao sujeito religioso um leque de opções. Assim, a religião de hoje que pressupõe “lealdade pequena e compromisso descartável” também se metamorfosearia rapidamente, promovendo a pregação de modelos de conduta adaptáveis às transformações sociais em curso.

Prandi definiu dois tipos de conversão. A primeira diz respeito à adesão em que o religioso não prescinde de uma religião de origem. Esse tipo se daria principalmente entre religiões não exclusivistas, porque subalternas, como a umbanda, o catimbó, o candomblé e variantes regionais, além do kardecismo. Nesses casos, o convertido acresceria à religião de origem, mas não a anularia, como ocorre entre espíritas e afro-brasileiros que continuariam sendo católicos. A crença inicial não seria substituída ou rejeitada, mas ampliada por outras fontes. Um segundo tipo de conversão seria a que não admite simultaneidade, quando a adesão ao novo modelo religioso nega o anterior, a exemplo do entendimento protestante histórico que pressupõe exclusividade.

Até aqui, nada muito diferente do que vimos com respeito ao léxico cristão. Mais adiante, entretanto, Prandi completa sobre a conversão:

---

<sup>82</sup> Texto apresentado na edição IX das Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Mesa redonda MR05 “Minorias religiosas em contexto: conversão e suas relações sociais e políticas”. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, 21 a 24 de setembro de 1999 (mimeo).

(...) pode representar objetivamente mais retrocesso que avanço na vida do converso, submetendo-o a crenças que o afastam das fontes de conhecimento universal, aumentando sua dependência em relação à autoridade religiosa, sempre interessada em controlar sua vida, embotando sua consciência e fazendo-o frequentemente aceitar a necessidade de humilhação e espoliação pública de sua intimidade, sem contar novos compromissos financeiros que não raro é obrigado a assumir, desenhando-se um conjunto de resultados que pode reunir mais perdas do que ganhos, representando mais empobrecimento que enriquecimento. Mas o converso não se dá conta disso.<sup>83</sup>

Em resumo, a conversão evangélica não admitiria simultaneidade de referentes culturais, mas se estabeleceria pela mudança radical das estruturas cognitivas anteriores e a adoção de um novo sistema simbólico que excluiria totalmente as referências anteriores. Mas seria possível pensar a conversão como tipo de experiência religiosa sem o recurso da associação imediata à mera contratação de serviços religiosos?

A despeito de outras tradições religiosas, a adesão ou processo de conversão também requer do fiel compromisso que, inclusive, pede dele a participação em rituais que envolvem dinheiro<sup>84</sup>; parece-nos que tal perspectiva embasa a tríplice fórmula poder-negócios-fé que subjaz ao entendimento dos processos de conversão ao neopentecostalismo, carregando-os de uma tonalidade pejorativa que caracteriza essa adesão como retrocesso, decisão irracional, manipulada pela retórica artil de pastores charlatães que resulta num vínculo frágil com a religião, baseado numa relação de clientela com risco de exploração do inculto converso<sup>85</sup>. Está pressuposto aqui certo consenso banhado na teologia cristã, segundo o qual a verdadeira conversão que requer mudança de vida e radical transformação do indivíduo teria se “desviado” do seu significado original de

---

<sup>83</sup> Texto apresentado na edição IX das Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Mesa redonda MR05 “Minorias religiosas em contexto: conversão e suas relações sociais e políticas”. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, 21 a 24 de setembro de 1999 (mimeo).

<sup>84</sup> Como é o caso de rituais de candomblé em que se pedem do iniciado e/ou filho de orixá ofertas específicas que demandam uso de dinheiro.

<sup>85</sup> Como se vê, por exemplo, em María Júlia Carozzi e Alejandro Frigerio (1994) que, ao estudarem conversão na sociedade argentina, propuseram que as recentes adesões religiosas seriam algo como complexo processo, que poderia contar com a aproximação de uma nova religião em razão de uma causa específica que termina por abranger o converso por meio de diferentes estratégias e estratégias. Assim, a nova religião não é antecipada, mas dissimulada de modo pragmático, de modo a transmitir-lhe as regras, obrigações e ganhos gradualmente. Cf. CAROZZI, María Julia; FRIGERIO, Alejandro. Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*. Buenos Aires: CEAL, 1994.

reorientação no sentido existencial para o significado de contrato socioeconômico<sup>86</sup>. Assim, adesões às igrejas do modo neopentecostal seriam sempre marcadas por uma relação tempo-espaço típica dos centros urbanos e do mercado moderno que fariam da fé e da experiência religiosa de conversão nada mais do que produtos para o consumo sempre imediato e para o melhor atendimento do crente.<sup>87</sup>

Tal dedução, encampada pelo paradigma de mercado religioso, se por um lado se configura como abordagem que nos subsidia a compreender a reconfiguração das religiões frente ao contexto atual de neoliberalismo e globalização, por outro lado, enfeixa todo o fenômeno religioso neopentecostal num mesmo tipo ideal reduzido na tríade “dinheiro/magia/demônios”, como salientado em recente artigo publicado por Campos e Gusmão<sup>88</sup>. O que deixa de ser problematizado por essa perspectiva é que a conversão neopentecostal pode representar uma importante baliza na experiência religiosa do crente, na medida em que abarca outros marcadores semanticamente conhecidos (experiências religiosas envolvendo transe, êxtase, visões, períodos de jejum que dão origem a testemunhos, práticas de imposição de mãos, curas e o preenchimento no Espírito Santo) que constituem fronteiras de uma religiosidade caracterizada por práticas revestidas de conteúdo teológico-discursivo que, mais do que derivativas, parecem ser constitutivas de

---

<sup>86</sup> Mas também é possível evidenciar aqui certa indisposição para com expressões religiosas pentecostalizadas, expressa por meio de títulos como corruptas e falsas, alardeadas tanto pela mídia jornalística quanto por alguns círculos acadêmicos. Curiosamente, tais qualificativos pejorativos lembram as designações que pesavam sobre cultos espíritas, especificamente de cunho mediúnico, ainda na primeira metade do século 20, quando eram considerados crimes passíveis de serem enquadrados pelo Código Penal junto com regulamentações sanitárias que interpretavam essas práticas em termos de “selvageria” e “feitiçaria”, conotações que davam margem para a acusação de charlatanismo, pois representariam ameaça ao ordenamento social. Cf. GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, v. 28, n. 2, p. 84, 2008.

<sup>87</sup> Como se observa na afirmação: “Os templos se transformam em vitrines onde são oferecidas a cada dia uma resposta às angústias do cotidiano. Cada indivíduo programa suas atividades religiosas conforme sua disponibilidade de tempo e espaço. (...) É uma igreja com atendimento 24 horas — um novo espaço moderno de conveniência”. JARDILINO, José Rubens L. Sedução e conversão religiosa num contexto de globalização. *Revista Nures*, v. 1, n. 1, p. 9, 2005. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nures/revista1/jardilino.pdf>>. Acesso em: 27 jan. 2007.

<sup>88</sup> Cf. CAMPOS, Roberta Bivar C.; GUSMÃO, Eduardo Henrique Araújo de. Reflexões metodológicas em torno da conversão na IURD: colocando em perspectiva alguns consensos. *Estudos de Sociologia*, v. 18, n. 34, p. 63, 2013.

um novo horizonte de sentido que tem início com a experiência religiosa da conversão, conforme procuraremos explicitar adiante.

### 2.3. *A conversão como experiência religiosa de sentido*

No artigo “Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses”, publicado em 2000, Clara Mafra apontou que é possível entrever diferentes significados para a categoria conversão nos estudos de religião<sup>89</sup>. Ela salientou que a concepção de conversão ostentada na academia brasileira é fortemente amparada pela perspectiva norte-americana e britânica dos anos de 1970, segundo a qual se trata de uma experiência de virada dramática numa trajetória individual<sup>90</sup>, que Mark Heinrich, citado por Mafra, afirma ter sido estudada, geralmente, segundo duas vias: a dos religiosos, que a tematizam em termos de encontro entre divino-humano, e a dos cientistas, que a tomam a partir de explicações que elencam uma gama de forças psicológicas e sociais para explicá-la<sup>91</sup>. A virada dramática, nesses termos, seria constituída de um dualismo estrutural que conduz o converso a traduzir a nova vida, com seu específico conjunto de valores, de crenças, de usos e costumes, em oposição ao “velho mundo” no qual habitara. Conquanto esse dualismo não daria conta de explicar as relações de negociação que se estabeleceriam mediante a passagem de um sistema simbólico para o outro, o que seria possível mediante o exercício metodológico de se colocar em perspectiva a conversão como processo que envolve a tradução simultânea dos dois sistemas simbólicos em interação. Cito:

De forma deliberada ou não, os movimentos proselitistas tendem a envolver uma negociação entre as categorias sociais de referência para garantir a

---

<sup>89</sup> Cf. MAFRA, Clara. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. *MANA*, v. 6, n. 1, p. 57-86, 2000.

<sup>90</sup> Processo em que o “ego aceita um conjunto de crenças que questiona as estruturas cognitivas e de ação anterior ou em que ele retoma um conjunto de crenças e compromissos contra os quais um dia havia se rebelado”. HEINRICH, Mark. Change of Heart: A Test of Some Widely Theories about Religious Conversion. *American Journal of Sociology*, v. 83, p. 653-680, 1977 apud MAFRA, 2000, p. 58.

<sup>91</sup> Cf. HEINRICH, 1977, p. 653.

inteligibilidade mútua e o desenvolvimento de um diálogo intersubjetivo através das fronteiras.<sup>92</sup>

Mafra chama atenção para o que seria o ponto forte dessa abordagem: a participação do indivíduo nesse processo, que procuraremos indicar adiante.

De acordo com a via de abordagem da conversão que lança luz sobre a ação do religioso, a participação do converso consiste numa busca autônoma de significação do processo de adesão à nova religião, que prescinde da intervenção de lideranças religiosas ou da instituição. A conversão ocorreria gradualmente à medida que o sujeito decide por si mesmo o nível de envolvimento e o grau de adesão que pretende contrair com a nova religião — o que deve ser aceito e o que se pode protelar, bem como aquilo em que se deve depositar fé e o que pode ser relativizado. Tudo é matéria de um processo de conversão reflexiva que, como salientou Mafra, resultaria na “formação de coletivos mais plurais no interior dessas igrejas, tanto no que diz respeito a referentes culturais anteriores, como a estilos de vida a serem conquistados a partir da conversão”<sup>93</sup>. O que estaria em questão é que a conversão pentecostal permitiria não a elaboração de um novo sistema simbólico, mas outro modo de relacionamento do indivíduo com a sua trajetória biográfica pregressa e o seu referente cultural<sup>94</sup>. Está implicado nesse tipo de relacionamento a incorporação das referências “externas” como recursos internos ao novo referente que, pela inversão dos termos incorporados, estabelece um tipo de continuidade estrutural entre os sistemas simbólicos e não rupturas drásticas. Ora, essa tese se aproxima do entendimento de Vagner Silva ao descrever as relações socioestruturais entre religiões pentecostais e afro-brasileiras<sup>95</sup>. Ocorre que nesse tipo de conversão, que Mafra denomina minimalista, haveria menor controle no que concerne à recepção da mensagem religiosa e maior flexibilidade na

---

<sup>92</sup> MAFRA, 2000, p. 59.

<sup>93</sup> Ibid., p. 60.

<sup>94</sup> Ibid., p. 64.

<sup>95</sup> Cf. SILVA, Vagner Gonçalves da. Entre a Gira da fé e Jesus de Nazaré: relações socioestruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007, p. 191-260.

sua apropriação e ressignificação, o que redefine as fronteiras da conversão destacando mais traços de continuidade do que dualismo entre sistemas simbólicos.

(...) na conversão minimalista o indivíduo tem maior autonomia e responsabilidade para articular as crenças, a cosmologia e os mitos pentecostais com a sua trajetória anterior. Pluralizam-se assim as recriações religiosas a partir da nova adesão, (...) o que qualifica a conversão minimalista é a inclusão da trajetória individual em um “tempo de espera”, quer dizer, a conversão demanda uma transformação existencial que não é sinônimo de fortalecimento da postura individualista.<sup>96</sup>

Essa perspectiva não perde de vista que o processo de conversão e adesão no neopentecostalismo ainda pode retomar elementos conhecidos do léxico cristão como “ter uma experiência com Jesus”, de “aceitá-lo” ou ser “tocado por ele”, muitas vezes, através do êxtase e do transe (tal como a narrativa modelar da conversão de Saulo, como nas poesias de santos místicos ou letras contemporâneas de algumas músicas *gospel*) que resultam em mais visões, curas e testemunhos que retroalimentam o referente cultural pentecostal e ampliam o quadro de significância do seu horizonte hermenêutico. A essa ampliação de horizontes Mafra chama de “alargamento ontológico”, que nos interessa justamente porque, em outros termos, descreve a “fusão de horizontes” que está em jogo quando na experiência de adesão há o encontro de dois referentes culturais que podem ser opostos, mas que, redimensionados numa narrativa de conversão, não são meramente excludentes.<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> SILVA, 2007b, p. 73-74.

<sup>97</sup> “Fusão de horizontes” (*Horizontverschmelzung*), conforme cunhado por Gadamer, diz respeito ao encontro de um horizonte de entendimento que o indivíduo traz com ele — que podemos entender como tradição, religião, referente cultural, etc. — no encontro com outro horizonte de compreensão. A “fusão” (*Verschmelzung*) que Gadamer pensa não é tida em termos de conciliação ou harmonia desses horizontes, mas na perspectiva de um movimento tensivo caracterizado por idas e vindas entre um horizonte e outro que se colocam em diálogo a despeito das diferenças. Tratar-se-ia de uma interação na qual as tensões são iluminadas e colocadas em destaque. Nessa interação, desvela-se certa incorporação de uma tradição ativamente articulada pela outra, que no jogo semântico entre as duas pode ainda ser interrogada e reinterrogada. Pensando em termos de conversão, o sujeito que passa por esse processo é participante perspicaz, que tem a sua compreensão das coisas alteradas tanto quanto, nesse encontro, as diferentes tradições saem deformadas. Na qualidade de descrição do acontecimento de um entendimento humano, a “fusão de horizontes” é aqui empregada como o que ilumina esse sublime evento de entendimento que é a conversão.

### 3. A experiência religiosa narrada

#### 3.1. Testemunhos de conversão

José (17), IMPD de Campina Grande, narra em seu testemunho que ao chegar à igreja tinha a vida “destruída”<sup>98</sup>. Com a recente separação de seus pais, a família era alvo de calúnias e difamações que o atordoavam. Ele soube da igreja por meio da TV. Assistia aos programas todos os dias. O rapaz passou a ir à igreja e lá Deus restaurou a sua vida e a da sua mãe, que hoje vive outro casamento com alguém que lhe inspira admiração. Além das dificuldades familiares, havia problemas de saúde que abatiam o jovem: asma, dores na coluna, pressão alta e crise no rim. A decisão pela adesão (“de ir para igreja”) se completou com a visita de três obreiras à sua casa. Elas sabiam que o jovem pertencera a outro ministério (que ele qualificou como “opressor”) há cerca de um ano. Naquela ocasião, o rapaz trabalhou com jovens na função de obreiro. Segundo ele, o trabalho recebeu visibilidade, mas depois de um tempo ele voltou para o “mundo”. Como as obreiras sabiam que ele tinha “um pouco de experiência com jovens”, explicou o rapaz, vieram convidá-lo para ajudá-las, mas a intenção real, segundo afirma, era levá-lo de volta à presença de Jesus. Na ocasião em que concedeu o seu testemunho, J. atendia pela designação de obreiro na IMPD e compunha a liderança da Geração Jovem Mundial.<sup>99</sup>

O jovem João (19), da capital de São Paulo, foi levado à igreja pelas mãos da avó. Ele contou que após uma profunda embriaguez (no sentido literal), sentiu-se arrependido e foi até a IMPD. Após um ano de frequência nas reuniões, ele foi “levantado” (designado) como obreiro e lá permaneceu mais um ano. Durante esse período, foi adquirindo “conhecimento da Bíblia Sagrada” por meio da leitura diária. Descobriu, então, “*coisas verdadeiras que a Mundial não fala e prega contra isso*”. Decidiu conversar com os pastores a fim de sanar dúvidas, mas ninguém lhe explicou a contento o que desejava saber a respeito de “*fatos da Bíblia, como profecias*”. Ele faz uma pausa e afirma: “*Tanto é que se você analisar, nenhum pastor da Mundial é formado em teologia, e poucos são os que sabem falar a*

---

<sup>98</sup> Os nomes utilizados são fictícios.

<sup>99</sup> Testemunho colhido em 8/12/2011.

*língua portuguesa corretamente e, como sou um operador do Direito, isso, na minha opinião, é inaceitável*". Essa indignação levou o jovem a sair da igreja e procurar outra "mais tradicional" que seguisse, explicasse e ensinasse a Bíblia. Durante o período em que esteve na Mundial conheceu cerca de 4 ou 5 pastores, chegou até a frequentar reuniões dirigidas pelo próprio Valdemiro, mas nunca viu a Bíblia sendo pregada. Apesar disso, o rapaz admite que foi "despertado" na Mundial, sem a qual, talvez, não tivesse aceitado prontamente o evangelho numa outra igreja. Atualmente, o jovem considera problemático alguém se autointitular apóstolo, porque esse título só poderia ser atribuído aos 12 escolhidos por Jesus. Ele termina dizendo: "*Não estou cuspiendo no prato que comi, só estou fazendo uma crítica construtiva*. Eu já fui tudo, católico, espírita e graças ao bom Deus, estou no caminho correto".<sup>100</sup>

A adesão a uma determinada modalidade de crença pode ocorrer gradualmente. Pode ser feita segundo uma elaboração consciente que não leva em conta apenas os ganhos imediatos que a "nova fé" pode proporcionar. O primeiro testemunho atina inicialmente para uma específica situação de dor que antecedeu à decisão de visitar a igreja. Esse evento permitiu que o rapaz vivenciasse um encontro com deus não marcado por êxtase ou transe, mas que gradualmente resultou em transformação. O processo lhe permitiu ainda a experiência de "cura" e o "comissionamento" para a atuação na igreja, na função de um líder. Do segundo testemunho, a declaração final de que já pertencera a outras tradições religiosas (como católica e espírita) revela conteúdos biográficos do jovem que indicam que o encontro com deus na Mundial não ocorrera livre de premissas, mas imbuído de um referente cultural rico em simbolismos construídos na trajetória de participação em diferentes religiões. Esse relato, portanto, de pronto coloca dúvida sobre a compreensão segundo a qual um converso "não se dá conta" de que está sendo "embotado" no processo de conversão e destaca que o processo de adesão à religião — em perspectiva, aqui, uma neopentecostal — ocorre conforme relações de negociações que o sujeito define na relação com a igreja e suas lideranças. Em parte, esses arranjos resultam da própria autorização dada pelo apóstolo Valdemiro, que desafia pessoas de diversas religiões a serem

---

<sup>100</sup> Testemunho colhido em 10/11/2011.

abençoadas com milagres e curas na sua igreja<sup>101</sup>. Ele não lhes impõe a filiação, mas acentua que a adesão se fará por meio de um evento miraculoso capaz de convencer qualquer um a buscar a deus na Mundial. Com base no que afirmam os pastores da igreja, os relatos de testemunhos e a observação do campo, as principais causas que levam alguém a buscar a Mundial são: a curiosidade despertada por meio dos programas de TV/internet/rádio e a necessidade imediata de alguma bênção<sup>102</sup>. Na sequência, a conversão se concretiza num processo de gradual adesão que envolve autoconvencimento e a elaboração de uma narrativa autorreferida. A elaboração dessa narrativa conta com a rotinização dos testemunhos nas reuniões, dia após dia produzidos e reproduzidos. Uma rotinização que fomenta a crença na eficácia simbólica (e social) que sustém a Mundial, mas não põe em risco direito de escolha e participação da pessoa em outras modalidades de crença. Assim, como revela entrelinhas o entrevistado acima, muitos entre os que frequentam a IMPD tiveram ou têm conhecimento da tradição evangélica, o que nos leva a perguntar: não traria mais rendimento para a pesquisa pensar a conversão e os processos de adesão à religião em termos de experiência religiosa marcada por uma condição de flexibilidade?

Dentre os testemunhos coletados, provavelmente o mais impactante do ponto de vista da dramaticidade foi o de Laura<sup>103</sup>. Na ocasião, obreira da Mundial havia quatro anos, ela contou que frequentava a igreja evangélica desde os quatro anos de idade junto com a mãe. Mas houve um tempo em que se desiludiu e largou. Passou a “andar pelo mundo” e fazer uso de drogas. Segundo afirmou, houve um momento em que se envolveu com coisas ocultas relacionadas ao satanismo. Nesse período, vestia-se de preto, bebia sangue de outras pessoas, automutilava-se e fazia provocações aos demônios com o intuito de atirá-los.

---

<sup>101</sup> Alguns entrevistados/as confirmam o convite de Valdemiro e ressaltam que não haveria pré-requisito para a adesão à Mundial: católicos, evangélicos de outras denominações, candomblecistas, budistas, islâmicos, etc. Esse dado, aventado dos púlpitos das igrejas, é confirmado no testemunho de alguns convertidos. D. Costa afirmou: “(...) não tem que mudar de religião. Você pode frequentar a igreja e continuar na sua religião... Se o batismo foi feito numa igreja evangélica e feito quando você foi adulta, não tem que se batizar novamente”. Entrevista de 11/11/2011.

<sup>102</sup> Não à toa, a cada testemunho recolhido o pastor/bispo/apóstolo, com microfone em punho, pergunta ao entrevistado/a “como” ele/ela teria conhecido esse ministério. Os programas de TV são os principais veículos.

<sup>103</sup> Testemunho dado em 9/11/2011.

Apreciava tudo que se relacionasse ao gênero terror, como filmes com espíritos e vampiros; ela mesma desejava ser vampira, a ponto de ter lixado os dentes. De sua boca se podia ouvir apenas “palavrões e xingamentos”, pois seu coração e sua vida estavam podres. Porém L. nos chamou atenção para um importante ponto. Segundo contou, não estava totalmente desviada, pois frequentava a igreja aos domingos mesmo depois de ter passado a noite em festas. Nos momentos de busca pelo Espírito Santo, durante as pregações, ela dormia. Sua vida esteve durante aproximadamente quatro anos nas mãos do diabo. Mas esse quadro mudou quando sua mãe lhe mostrou o programa da IMPD na TV. Segundo afirmou, ao mesmo tempo em que sentia asco do apóstolo, não conseguia deixar de assistir àquele programa. Ela trocava de canal, mas retornava. Foi quando o apóstolo mencionou uma “palavra” que lhe rasgou por completo o coração. Era Apocalipse 2.4,5: “Tenho, porém, contra ti que deixaste o teu primeiro amor. Lembra-te, pois, donde caíste, e arrepende-te, e pratica as primeiras obras; e se não, brevemente virei a ti, e removerei do seu lugar o teu candeeiro, se não te arrependeres” (ela citou o texto efusivamente). Em suas palavras: *“Quando ouvi isso, veio como uma flecha e perfurou meu coração. Comecei a pensar em mim, olhar pra dentro de mim e ver como estava, o que tinha me tornado. Mal tinha pensado nisso, o grande homem de Deus mandou outra passagem bíblica, assim...”* E leu Efésios 5.14-16: “Por isso diz: Desperta, tu que dormes, e levanta-te dentre os mortos, e Cristo te esclarecerá. Portanto, vede prudentemente como andais, não como néscios, mas como sábios. Remindo o tempo; porquanto os dias são maus. Por isso não sejais insensatos, mas entendei qual seja a vontade do Senhor”. Ao ouvir essas palavras a moça teria sido tomada por um choro convulsivo. Era como se o apóstolo estivesse falando com ela. Por ter compreendido que Deus não havia desistido dela, aceitou o convite para se arrepender e desde aquele momento deixou para trás o mundo e todos os vícios.

Penso não estar enganada ao afirmar que alguns estudos voltados para as controvérsias entre religiões afro e (neo)pentecostais dissertam com mais propriedade sobre a terceira geração pentecostal do que recentes textos dedicados exclusivamente ao movimento pentecostal. Isso, possivelmente, porque ao descreverem tais religiões e seus discursos e ações intolerantes, fazem-no a partir das práticas e não das tipologias gerais. É

no campo das práticas rituais conhecidas por meio das etnografias que os modelos se confirmam, são ampliados ou, eventualmente, não se sustentam. Pois bem, compreender as experiências religiosas de conversão ao neopentecostalismo e, em especial, à Mundial requer pensar a adesão mais em termos de mediação do que de superação.<sup>104</sup>

Assim, trata-se de perceber que entre diferentes referentes culturais a conversão se desenrola também em função das similitudes estruturais que o sujeito religioso estabelece entre práticas da antiga tradição e rituais da nova religião. Nas palavras de Silva:

Antes que os termos sejam trocados de lugar de um sistema para outro, é preciso estabelecer equivalências entre eles a partir dos lugares que ocupam em seus próprios sistemas e nos sistemas que os recebem.<sup>105</sup>

Sendo assim, pode-se compreender que mesmo quando nega o referente anterior, pela inversão de termos estruturalmente recorrentes entre as religiões, o converso elabora uma sofisticada operação de interpretação que lhe permite transitar entre um referente e o outro, sem a chamada ruptura radical das estruturas cognitivas. As mudanças de atitude, portanto, ocorrem menos pelos sinais externos e mais pelos cortes e seleções que individualmente o fiel cria em prol da sua adesão decidindo, assim, conscientemente pelo grau de adesão que pretende na nova religião.

No último testemunho de conversão que apresentamos se destaca uma estrutura rotinizada, uma narrativa autorreferida de experiência que conta com (1) um evento histórico de profunda dor, (2) um encontro com o poder divino que se expressa no nível da palavra mediada por um enviado de deus (o apóstolo) e (3) uma mensagem de conteúdo revelatório que lhe indica o novo caminho ou a (re)conversão.

Na etapa seguinte de elaboração do testemunho, quando se formulará a narrativa que atribuirá sentido ao evento do encontro com a divindade, a intertextualidade característica

---

<sup>104</sup> Peter Fry e Gare Howe, no artigo “Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo”, em 1975, propuseram duas formas pelas quais na sociedade brasileira se lida com o sofrimento. A primeira forma recairia no ascetismo radical que pressupõe separação “do mundo”, enquanto a segunda, sem negar a desordem do mundo, buscaria na magia meios de mediar a relação entre o indivíduo e essa situação de caos.

<sup>105</sup> Cf. SILVA, 2007b, p. 209.

do processo de construção da narrativa permitirá, como recurso hermenêutico, o jogo entre as temporalidades passado e presente, o que faz do sujeito religioso não apenas ator da sua experiência religiosa, mas autor junto com a entidade transcendente.

#### **4. A experiência religiosa como narrativa de sentido**

Ao postularmos a experiência religiosa como narrativa de sentido e, portanto, uma perspectiva, retomamos os termos de Velho para o estudo do fenômeno religioso, sabidamente da Mundial, e remontamos à relevância da pesquisa qualitativa, cuja ambivalência no que tange ao material que resulta nem sempre admite o cerceamento de modelos teóricos de viés universalizante. Essa crítica encampada por pesquisadores como o antropólogo saudita Talal Asad<sup>106</sup>, mas também aventada no círculo acadêmico nacional, diz muito do que perpassa os trabalhos acadêmicos contemporâneos que tematizam religião, esfera pública, secularismo, cultura e política, que pretendem compreender o religioso no contexto contemporâneo e, em nosso caso, no Brasil, com base nas articulações internas que empreende com agentes e agências no *continuum* da história. Trata-se, portanto, de analisar os modos de religião no Brasil a partir das suas particularidades e arranjos específicos, sem prescindir das correlações com nosso tempo e cultura. Esses estudos têm proposto entender “como” a religião se tornou conceito e prática no mundo ocidental e, sob inspiração de uma antropologia desconstrucionista, perceber como é atravessada por noções cristãs (medievais) de dor e auto-humilhação que resultam em marcas na religiosidade, como a ideia de necessário sacrifício para a obtenção de uma benesse<sup>107</sup>. É suposto aqui que a história, feita de dissenso e contestação, ordem e

---

<sup>106</sup> ASAD, Talal. *Formations of Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

<sup>107</sup> A fragilidade do conceito “religião” ou dos consensos formados em torno dessa categoria tem sido tematizada por autores, principalmente da antropologia, primeiramente em função do reconhecimento de que o fenômeno religioso se caracteriza por certa ambiguidade que ocasiona dificuldade para o delineamento preciso do conceito. Em segundo lugar, a diversidade peculiar ao campo religioso brasileiro dificultaria pensar a religião em toda a sua dissonância a partir da abordagem de uma escola somente, o que poderia contribuir para a formação de consensos teóricos muito restritos em face de toda a pluralidade disponível no campo das evidências empíricas. De todo modo, entende-se que para a compreensão do que atualmente ocorre no campo brasileiro das religiões, a noção mesma de religião bem poderia ser ampliada à luz de termos quase sinônimos como religioso, religiosidade e experiência religiosa. Sobre o debate que tematiza o deslocamento

desordem, enfatiza uma função e qualidade humana de criatividade incessante que é também instável e híbrida.

A citação de Asad, então, não é fortuita. A leitura dos seus trabalhos, como o intitulado *Formations of Secular* (2003), tem orientado pesquisas e estudos no Brasil, agora preocupados em apontar as especificidades da formação da nossa sociedade civil e a participação da religião nesse processo, seja como articuladora, seja como opositora ao processo de emancipação das esferas sociais. A noção que se espraia pouco a pouco entre pesquisadores e seus estudos sobre religião no Brasil, entre os quais esta pesquisa se insere, é que o caso brasileiro de secularismo — compreendido como ideologia — e a formação do nosso Estado laico sugere atenção no que diz respeito às determinações e influências que uma cultura cristã enviesada pelo catolicismo teriam semeado em nosso solo, para lembrar o título de um dos capítulos do pensador social Sérgio Buarque de Holanda, “O semeador e o ladrilhador”, em *Raízes do Brasil*, de 1936.

A experiência religiosa entendida como chave interpretativa para a compreensão da modalidade neopentecostal representada pela IMPD emerge como relevante não pelo traço subjetivo que insistentemente se lhe atribuem cientistas sociais, para quem essa modalidade seria apenas fruto de certo emocionalismo guiado pela razão pragmática neoliberal. Nesse sentido, um tipo de religiosidade que se move na esteira do paradigma do mercado religioso cujo proselitismo visa apenas às frações numéricas de adesão cada vez maiores. A despeito de Campos (1997) e Mariano (1999, 2008) terem explicitado eficientemente em suas teses, a partir do caso da IURD, que o neopentecostalismo se apresenta como terceira geração do pentecostalismo que busca na modernização da música, na diversificação das estratégias de evangelização e na adoção de uma linguagem empresarial o assentamento de um modelo de religião que flexibiliza a tradição, os vínculos formais entre igreja e fiel e, com isso, cria uma clientela de fiéis “flutuante”, entendemos que esse conjunto de traços destacados

---

de sentido do conceito de religião no campo, veja ALMEIDA, R. Religião em transição. In: MARTINS, C.; DUARTE, L. F. D. (Ed.). *Horizontes das ciências sociais: antropologia*. São Paulo: ANPOCS/Bacarolla, 2010, p. 37 e CAMPOS, Roberta Bivar C.; REESINK, Mísia Lins. Mudando de eixo e invertendo o mapa: para uma antropologia da religião plural. *Religião e Sociedade*, v. 31, n. 1, p. 209-227, 2011.

qualifica apenas um tipo de neopentecostalismo e providencia uma tipologia ideal cuja vocação é mais classificatória do que explicativa e que necessita ser problematizada à luz de etnografias localizadas.<sup>108</sup>

Fala-se do mercado religioso entre neopentecostalismo como se a prática das ofertas e dos dízimos se resumisse à extorsão, feita por pastores-raposas. Assim, o campo da dádiva seria circunscrito pela ideia do irracional, como se toda oferta fosse resultado da crença primitiva e irrefletida de sujeitos manipulados. Assim como apontou Patrícia Birman ao evidenciar que certos usos do verbo “crer” nos servem, aos analistas, para salvaguardar o distanciamento entre coisa observada e “observador”, que “não acredita nos efeitos produzidos” pela crença do observado<sup>109</sup>, talvez o enfatizado paradigma do mercado religioso somente seja uma chave de inteligibilidade tão acionada entre cientistas sociais em função da dificuldade de se admitir que não compreendemos essas práticas sociais. Talvez fosse mais interessante pensar as práticas de ofertas e dízimos em igrejas neopentecostais em termos de crença, possível na modernidade, mas não compartilhada de forma homogênea por toda a sociedade. No entanto, no âmbito dos grupos religiosos que compartilham tais práticas e tal “crença”, a lógica é eficaz e caracterizada por ser totalizante, isto é, imbuída de pleno significado. Portanto, mais do que afirmar ou negar (acreditar ou duvidar) a eficácia do ato de ofertar ou dizimar na igreja, seria interessante reconhecer, como Birman afirmou sustentada em Pouillon, que “a crença (...) é um fato da experiência”.<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup> A esse respeito, vale lembrar o artigo “Reflexões metodológicas em torno da conversão na IURD: colocando em perspectiva alguns consensos”, em que os autores atinam para os consensos culturais reproduzidos em estudos socioantropológicos sobre a conversão nas igrejas da Universal que assentam, quase que como verdades, supostos como: “na IURD não existe comunidade de fiéis; não existem convertidos de fato, mas clientes” ou, ainda, graçando sobre a legitimidade desta igreja, que se trataria de uma “igreja de bandidos”. A proposta de tais autores seria a de relativizar esses consensos em face do exame de etnografias específicas, em prol de consensos estabelecidos na academia que desconsideram, por exemplo, a possibilidade de verdadeiras conversões e os “diferentes graus de adesão à IURD” (CAMPOS; GUSMÃO, 2013, p. 58-61).

<sup>109</sup> BIRMAN, Patrícia. Modos periféricos de crença. In: SANCHIS, P. *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 171.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 173.

Nessa perspectiva, perguntamo-nos: não seria possível, ao falarmos de neopentecostalismo, empregar como recurso o plural, a fim de destacar descontinuidades, rupturas, processos de recomposição e bricolagens que forçam ao limite as tipologias (das três ondas, p.ex.) e os paradigmas teóricos (como o do mercado religioso) e nos obrigam a ampliar o arcabouço teórico e metodológico em busca de relativizar os acordos e os consensos em torno desse neopentecostalismo?

Um exercício como esse foi proposto por Velho em seu capítulo intitulado “Religiosidade e antropologia”. Nele propôs tomar a noção de religiosidade não apenas como “campo”, mas como “uma ‘perspectiva’ a partir da qual se tem algo a dizer sobre o conjunto da experiência humana”<sup>111</sup>. Já nessa época, Velho apostava que a experiência religiosa ou religiosidade não institucionalizada poderia representar uma interessante chave de inteligibilidade para a compreensão do fenômeno religioso, pois atinava para o discurso do sujeito religioso, o crente, em seus próprios termos, ou seja, segundo mediações que provavelmente reuniriam intervenções da instituição e não somente dela, mas também do meio social, da cultura, da esfera econômica e demais filtros. Conquanto os tais filtros submetidos à lógica de ordenação do crente seriam revitalizados segundo o conjunto de referências que adquiriu ao longo de um processo capaz de marcar-lhe a trajetória com disposições, supostos, formas de pensar e de agir. A experiência, nesses termos, não seria apenas coisa da subjetividade. Tampouco somente da ordem sensorial<sup>112</sup>. Mas, se entendida como perspectiva, aproximar-se-ia da noção de lógica, de um tipo que atravessa as demais esferas sociais conferindo-lhes novos sentidos — a experiência, portanto, compreendida como evento histórico-biográfico cujo potencial de sentidos é capaz de (de)formar a trajetória dos indivíduos, indicando-lhes rumos, opiniões, objetivos. Não apenas como

---

<sup>111</sup> VELHO, 1995, p. 49.

<sup>112</sup> Sharf fala que o uso do conceito de experiência religiosa é amplamente empregado e em diferentes sentidos que envolvem “sentimentos, humores, percepções, disposições e estados de consciência”. A questão é que geralmente experiência religiosa é usada com base numa noção de experiência mística que supõe a sua transitoriedade, mas simultaneamente a sua permanência, que se traduz numa transformação do indivíduo em decorrência de um evento, um contato imediato com o divino, com o sagrado, com o santo. Sharf afirma que a literatura acadêmica não distingue adequadamente experiência religiosa da mística. A busca pelo clareamento desses significados é tema recorrente também na sua discussão (cf. SHARF, 1998, p. 95).

conhecimento, mas como conhecimento construído *em a relação* com a existência e suas intermitências.

Velho admitiu que a literatura, especialmente a antropológica, inspirada na escola sociológica francesa, teria certa suspeita quanto aos estudos da experiência. Mas sugeriu atenção ao espírito militantemente laico específico da França desde a III República, que teria amplos laços com o “espírito” positivista, impregnado de cientificismo que faria relação imediata entre religião e obscurantismo, crença e irracionalidade, experiência e emocionalismo. Tal orientação analítica ressoaria no fundo da *démarche* antropológica no que tange à religiosidade, impelindo-a a “abortar determinadas vias que implicariam uma identificação mais positiva com o tema”<sup>113</sup>. Esse limite foi problematizado por Velho, que perguntou como seria possível à antropologia privilegiar o ponto de vista do observado sem se deixar tomar pela oposição sujeito-objeto, tão característica do cientificismo. Para responder a essa questão, o antropólogo sugeriu, como dissemos, usar experiência na qualidade de perspectiva e, fora da antropologia, buscar “pistas” para a compreensão da religiosidade. Um exercício que, segundo ele próprio, implicaria relativizar o costume de opor a tradição judaico-cristã às tradições do Oriente, trocando a noção de dualismo pela de meio, isto é, entendendo o construto Oriente como meio que empregamos para pensarmos a nós mesmos. Esse deslocamento epistemológico teria potencial para nos conduzir a reconhecer na experiência algo pleno de significado, uma forma “não conceitual, não dualista” que providenciaria apreensão imediata da realidade, que Alfred Schutz — citado por Velho — chamou “províncias de significado”.<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup> VELHO, 1995, p. 47.

<sup>114</sup> Ibid., p. 50-52.

Províncias de significado finitas têm caráter de realidade. Cito Schutz: “(...) é o significado de nossas experiências, e não a estrutura ontológica dos objetos, o que constitui a realidade. Cada província de significado — o mundo principal dos objetos e dos eventos reais que podemos manipular com nossas ações, o mundo da imaginação e dos fantasmas, assim como o mundo de brincadeira da criança, o mundo do insano, mas também o mundo da arte, o mundo dos sonhos e o mundo da contemplação científica — possui seu próprio estilo cognitivo particular. (...) Todas as experiências no interior de cada um desses mundos são, no que se refere ao seu estilo cognitivo, consistentes em si mesmas e compatíveis uma com a outra (...) cada uma dessas províncias de significado finitas é, dentre outras coisas, caracterizada por uma tensão específica da consciência (...), por uma perspectiva temporal, por uma forma específica de experienciar-se a si mesmo e,

A refinada discussão que se segue atina para o caráter irredutível da experiência como pregnante de alguma coisa não completamente apreensível pelos esquemas lógicos do pensamento. Aqui, pois, reconhece-se a dificuldade de pensar a experiência de maneira que não se reifique a oposição. O problema, então, seria como lidar com o dualismo intrínseco à religiosidade. Velho sugeriu uma antropologia da relação e recorreu a Buber, para quem conhecer o gênero humano requer considerá-lo na “integridade de seus relacionamentos com o ser”<sup>115</sup>. Trata-se de interpretar a experiência como perspectiva que media a relação do eu com o outro, complementarmente, tornando-o subitamente “consciente da unidade”<sup>116</sup>. Para tanto, é necessário o retorno à noção de comunidade, lugar privilegiado da relação, que a ciência social teria obscurecido na medida em que a contrapôs à modernidade sob a luz da leitura positiva e progressiva da história, contribuindo para que fosse subsumida pelo conceito de sociedade. Esse tipo de leitura, um tanto instrumental, favoreceu a reinterpretação de Mauss em termos utilitaristas, retirando a reciprocidade e a troca do contexto da dádiva.<sup>117</sup>

Tal postura objetificante é a mesma que nega ao símbolo o seu caráter polissêmico, esvaziando-o à medida que lhe atribui o conhecimento de algum objeto, quando ele teria por princípio se referir ao processo de comunicação de uma relação, de algo que está para além da significação racional, dos significados que superam a própria coisa que se quer representar e que o símbolo teria condições de recuperar: uma revelação.

---

finalmente, por uma forma específica de sociabilidade.” SCHUTZ, Alfred. *Sobre fenomenologia e relações sociais*. Editado e organizado por Helmut T. R. Wagner. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 273.

<sup>115</sup> BUBER, M. *Le problème de l'homme*. Paris: Aubier, 1980, p. 109 apud VELHO, 1995, p. 55.

<sup>116</sup> VELHO, 1995, p. 58.

<sup>117</sup> Essa compreensão de Velho é crucial não apenas porque indica a qualidade da experiência religiosa de eclodir e reverberar na realidade imediata dos crentes, tanto pessoal quanto coletivamente, mas também porque recupera o sentido da dádiva como aquilo que subjaz aos rituais de troca e que, nas análises atuais, principalmente as que tematizam a função do dinheiro nos cultos religiosos, tornou-se aspecto marginal quando, na lógica dos fiéis que ofertam e dizem, o dinheiro representa o capital material, mas também simbólico instituído historicamente e socialmente, que têm à disposição para negociar com o Sagrado. Essa instrumentalização moderna se, por um lado, explicita os condicionamentos que a modernidade capitalista imprime na religião, por outro, deixa de considerar o dinheiro como símbolo que materializa o que de melhor um fiel tem a oferecer ao seu deus em troca de sua generosidade ou como sinal de sua abnegação.

É notável que, ao destacar a experiência como perspectiva produtora para a compreensão do fenômeno religioso, Velho percorre a crítica feita a Kant e seus herdeiros (de Hegel à Escola de Frankfurt), a fim de destacar como o pensamento ocidental impregnado de dualismo marginalizou a experiência e exacerbou a razão lógica. Com Heidegger, Gadamer e Ricoeur, a religiosidade e o recurso da linguagem simbólica teriam algum destaque, principalmente quando aproximados da arte por meio do namoro entre hermenêutica e antropologia, quando se admitiu que o símbolo, por intermédio do qual se expressa a religiosidade, remeteria à questão do excesso de significância. É disso que tratou Ricoeur, referência de Velho, em seu texto *Essays on Biblical Interpretation* (1980), especialmente no capítulo “Toward a Hermeneutic of Idea of Revelation”, quando comentou que a revelação escrita permitia uma espécie de completa autonomia do texto em relação ao seu autor: “o mundo do texto pode explodir o mundo do autor”<sup>118</sup>. Assim, pouco importaria quem faz a recepção do texto, pois essa autonomia liberaria o leitor do horizonte finito da audiência original do escrito, mesmo que o escrito estivesse marcado por um estilo (gênero literário) que intencionasse uma função para o discurso. Importaria mais ao intérprete desvendar o mundo referencial do texto (não a mensagem intencionada pelo autor ou a estrutura do texto). Com essa tríplice base, Ricoeur construiu a sua análise da função revelatória do discurso poético.<sup>119</sup>

Poderíamos considerar problemático o deslocamento que Velho operou aqui do discurso poético com função revelatória a que Ricoeur estava se referindo, pensando exclusivamente no processo de interpretação do texto escrito, para experiência de revelação existencial, providenciada por meio da linguagem simbólica pela qual a religião se comunica. Afinal, o texto seria já uma mediação da experiência religiosa e estratégia de contenção do excesso de significância. Desse ponto de vista, restringiríamos a noção de experiência religiosa conforme o universo das religiões chamadas do livro (judaísmo, cristianismo e islamismo) e se retomaria o dualismo na forma de uma distinção entre a

---

<sup>118</sup> RICOEUR, Paul. *Essays on Biblical Interpretation*. Philadelphia: Fortress Press, 1980, p. 99.

<sup>119</sup> “(...) autonomia através do escrito, externalização do sentido da função e referência ao mundo do texto” (Ibid., p. 100).

revelação deflagrada de modo transcendental e a revelação intelectualizada na escrita. Entretanto, ao retomar essa distinção feita por Ricoeur, Velho extrapolou o tal dualismo à medida que o pensou como “meio” de compreender como a experiência religiosa marcada por certa influência do texto bíblico é, em nosso caso, aquilo que margeia a religiosidade brasileira em seu processo de constante reinterpretação dos textos bíblicos, que implicam a reinterpretação de suas vidas. Em Ricoeur, Velho encontrou a referência que o autorizou a dizer que nos interstícios da religiosidade brasileira se move uma “cultura bíblica”, criativamente reivindicada na experiência religiosa dos crentes com potencial para formar-lhes disposições e visões de mundo que os influenciam na apreensão da realidade imediata — províncias de significado —, bem como os conduzem à comunidade enquanto lugar da vivência e do compartilhamento da fé<sup>120</sup>. Na direção contrária ao que se tem dito sobre destradicionalização e desinstitucionalização, a proposta dessa análise retoma a noção de coletivo como o lugar de circulação e compartilhamento da fé, da experiência, de projetos e de valores entre pessoas de interesses comuns, mas não como iguais. Portanto, postula-se reabilitar o conceito de comunidade no sentido forte de coletivo em que a ritualização dos mitos encontra força para significar a realidade imediata<sup>121</sup> — todavia, uma comunidade contemporânea feita de diversos, com interesses que atravessam o grupo, aproximando-os e distanciando-os eventualmente, uma igreja heterogênea<sup>122</sup>. É nesse sentido, por exemplo, que Velho concebeu o seu texto “O cativo da besta-fera”: recuperando o sentido bíblico de cativo e verificando no que se transformara empiricamente o cativo para comunidades de perfil campesino<sup>123</sup>. Importava-lhe verificar como o texto bíblico,

---

<sup>120</sup> O que se identifica na citação de Ricoeur, feita por Velho: “Minha mais sincera convicção é que só a linguagem poética devolve-nos aquela participação ou pertencimento a uma ordem de coisas que antecede nossa capacidade de nos opormos a coisas consideradas como objetos opostos a um sujeito. Daí a função do discurso poético ser a de ocasionar esse surto de uma estrutura profunda de pertencimento por entre as ruínas do discurso descritivo” (RICOEUR, 1980, p. 101 apud VELHO, 1995, p. 67).

<sup>121</sup> A condição dos símbolos é que são polissêmicos e guardam uma reserva de sentidos que favorece certa maleabilidade interpretativa que lhes permite que sejam sempre atuais e atualizáveis segundo os padrões (sociais, econômicos e culturais) de cada época.

<sup>122</sup> E aqui estamos pensando especialmente na IMPD.

<sup>123</sup> Em sua análise, Velho tomou o cativo como chave analógica e indicou como o sentido bíblico inicial (do Apocalipse 13) de libertação de uma condição de escravidão na Bíblia (evento fundante) assumiu, na prática de comunidades campesinas brasileiras, o sentido de libertação de uma condição histórica real de dominação, marcada pelo liberalismo econômico capitalista expropriador (evento 2). O símbolo do cativo

entendido como evento fundador, dava à luz um fundo de imagens e províncias de significados que, ao serem tomados por outros sujeitos, teriam força para iluminar a compreensão da sua própria existência. A revelação, portanto, tem potencial hermenêutico, posto que, à medida que propicia aos sujeitos chaves para compreensão da realidade imediata, concede-lhes também dispositivos para a formação de certa consciência que os guiará pragmaticamente nas relações e ações sociais.

Dito de outra forma, a experiência religiosa, na condição de perspectiva que revela ao crente “nova” forma de conceber o seu mundo, se não pode ser tomada à parte dos condicionamentos históricos e sociais com que dialoga, igualmente não pode ser ignorada quanto à força que detém sobre o sujeito, uma vez transformada em narrativa fundante, isto é, mito de origem. Isso porque, se há condicionamento histórico-social na formulação de uma narrativa, há também no indivíduo o moderno aspecto da autonomia que lhe dá autorização para cerzir essas referências, acomodando estratos de conhecimento, mesclando significados e entremeando a trama narrativa de novos sentidos. A experiência religiosa, portanto, seria fruto de uma construção que não se processa imediatamente, mas que tem origem numa irrupção culminante — caracterizada por um evento histórico — que provém de lentos e contínuos arremedos de experiências com as quais os sujeitos se depararam aqui e ali e que se acumularam em suas trajetórias biográficas até o ponto de serem existencialmente acionadas em razão de uma situação limite. A experiência religiosa seria emblemática porque alegoriza um encontro com o divino e porque simultaneamente representa um novo horizonte de sentidos, que somente pode ser compreendido nos termos de uma linguagem simbólica e não estritamente racional, mas sempre dramaticamente vivenciada, assim como explicitaremos mais adiante (no capítulo 3), por meio do testemunho do “Grande livramento” experimentado por Valdemiro Santiago. Dessa experiência de irrupção do transcendente na ordem cotidiana, “que a transforma e dá a cada um de seus elementos um significado apresentacional (...) que não existia

---

bíblico, portanto, torna-se fonte de significados que permite ao sujeito compreender e explicar sua própria condição: “do ponto de vista do informante, mais do que uma simples construção analógica, bem como uma concepção de tempo diversa daquela a que estamos acostumados. (...) a ‘cultura bíblica’ em questão o seja num sentido forte, que vai além do mero recurso instrumental a termos e expressões, e atinge o nível das crenças e atitudes profundas” (VELHO, 1995, p. 16).

anteriormente”<sup>124</sup>, emerge uma simbolização que se baseia em outras referências que, embora já constituídas, não existiam sob essa forma: “marcas, indicações, signos ou mesmo símbolos”.<sup>125</sup>

Dito isso, a experiência religiosa teria continuidade na narrativa oral. E a trama se constrói na relação com outras referências, partes distintas, nem sempre observáveis, mas que, acomodadas numa trajetória biográfica por meio de um processo que entressacha diversas experiências, imagens e símbolos, divide-se entre o momento que é historicamente fundante e o momento subsequente da formulação da narrativa em que se elaborará um texto que transformará as referências anteriores. Assim, a experiência religiosa entrepõe passado e presente num jogo de temporalidades que ordena a narrativa do sujeito. Ao lado de Kristeva, compreendemos que a intersubjetividade ou subjetividade que qualificaria a experiência religiosa na concepção de uma ciência social positiva deve e pode ser substituída pela noção de intertextualidade, a fim de que a experiência religiosa seja entendida mais como processo e, como nos convida Velho, perspectiva do que como coisa do reino das emoções esvaziada de objetividade.

O evento da experiência religiosa se amplia dentro da trama. Ela é significada como acontecimento fundante, conforme certa estrutura que envolve dor, sofrimento e exaltação. A tríade que, comparativamente, evoca narrativas modelares de cristãos que a despeito do sofrimento perseveraram na fé e foram socorridos, torna positiva a dor e, se preciso, ressignifica o comportamento pregresso, agora sob a chave da inconsciência, do afastamento de deus e de uma vida vazia, que inverte os sinais. À experiência religiosa se segue o relato que arranja os acontecimentos, reconstruindo-os a partir da nova perspectiva fornecida pela experiência que alinhava a trajetória, elaborando pontes entre passado e presente. As províncias de significado, nesse sentido, correspondem às representações particulares do mundo que não intencionam a exatidão da realidade, mas uma interpretação que faz sentido para quem a formula. A trama se desenvolve intertextualmente no diálogo

---

<sup>124</sup> SCHUTZ, 2012, p. 268.

<sup>125</sup> Ibid., p. 268.

entre as temporalidades, na seleção de memórias, na operação oral de narrá-las e revivenciá-las dramaticamente, quando os acontecimentos são revestidos de novos sentidos. O relato que segue à experiência fala do sublime encontro com o divino, mas, antes disso, situa-o numa narrativa polifônica de conteúdos biográficos, históricos e sociais, construída a partir de um delicado processo de edição que visa ao enredo e à legitimidade das suas ações e da sua experiência, uma “narrativa de si mesmo”<sup>126</sup>. Daí a parceria entre experiência religiosa e testemunho. De ator e sujeito de um enredo, o indivíduo passa a autor que ordena o fluxo de acontecimentos da sua existência, criando para si uma identidade por meio da tensão narrativa que lhe exige cortes, seleções, atribuições de sentidos e “reivindicações”. O encadeamento dessas ações permite ao sujeito-autor, no ato de narrar, posicionar-se diante do relato; assim, a formulação de um discurso tem caráter provisório, pois exprime uma “subjetividade em movimento”<sup>127</sup>. A possibilidade que esse tratamento da experiência providencia está eivada das contribuições de uma hermenêutica que visa ao exame da relação entre linguagem e a produção da subjetividade, que nos ajuda a relativizar o “velho” paradigma de distanciamento e da objetividade científica, o qual nos pede que não levemos a sério o nosso informante e o seu discurso. Sobre isso, servem-nos as observações de Claude Dubar sobre a herança de alguns paradigmas da escola francesa:

O que Durkheim chamava de “pré-noções” e que Bourdieu chama de “ilusão” é o fato de que a subjetividade dos agentes adere necessariamente a crenças coletivas que não são conscientes, e que são ditas em uma linguagem instrumental que dissolve estas crenças na evidência da ação. Para fazê-las aparecer como o que realmente são, é preciso romper com estas evidências, distanciar-se radicalmente destas práticas e transformar seus sentidos subjetivos em pressões objetivas.<sup>128</sup>

Tal compreensão se alia ao entendimento de Geertz, conforme o qual para se falar de experiência seriam necessários “termos mais firmes” porque, no limite, a experiência se constituiria escorregadia e indefinível, uma categoria não objetivável, posto que sempre individual. Outro extremo seria entender o sujeito e a sua experiência como produtos do seu contexto social imediato, assim, na condição de imagem refletida que se submeteria a um

---

<sup>126</sup> DUBAR, Claude. *Agente, ator, sujeito, autor*: do semelhante ao mesmo. Primeiro Congresso da Associação Francesa de Sociologia, França, 2004, p. 63-64.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 65-66.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 59.

conjunto de relações sociais implicadas de poder, que exerceriam sobre ele influências coercitivas, inescapáveis e compartilhadas coletivamente. Portanto, uma subjetividade cravada na ação coletiva.

Diferente desse sujeito determinado seria o *reflexivo*, isto é, um indivíduo no modelo sartriano, existencial, no-mundo, responsável por si e pelas suas ações sociais. Um sujeito criativo que se depara com a contingência da liberdade enfrenta, ainda, a heterogeneidade da sociedade moderna que subjaz às condutas individuais e coletivas por meio de princípios constitutivos a partir dos quais se desenvolvem os processos de construção de sentidos e de práticas sociais dentro desse referente cultural heterogêneo<sup>129</sup>. A experiência religiosa, ela mesma, seria social, mas não determinada irreduzivelmente pela exterioridade, tampouco desprovida de objetividade porque engendrada pelo social e por um *habitus* que a informa completamente. A experiência religiosa seria definidora do eu, elaborada a partir de uma “sequência de acontecimentos e de experiências selecionadas pelo sujeito para se contar a si mesmo e se definir”<sup>130</sup>. A vivência da experiência religiosa performatizada na narrativa agrega ao sujeito religioso a qualidade de autor que reconhece a relevância temporal do que experimentou. Como proprietário da narrativa que traduz a experiência, esse autor, ao professá-la, sustenta pela palavra a legitimidade das suas ações não apenas como agente que tão somente espelha um *habitus* social. Nisto consiste a relevância do testemunho, como meio que concede ao indivíduo oportunidade de “contar sobre si mesmo naquele espaço de tempo, de unir momentos diferentes de sua vida, de justificar bifurcações ou continuidades, de ordenar o fluxo de sua existência (...)”<sup>131</sup>.

Os testemunhos lidam com diferentes condicionamentos que variam entre sociais e emocionais e que expressam papéis, estereótipos e expectativas de reconhecimento e honra. Reconhecer-lhe, o indivíduo que formula um relato de si, como sujeito no-mundo tem a ver

---

<sup>129</sup> “(...) construire la notion d'expérience sociale, notion qui désigne les conduites individuelles et collectives dominées par l'hétérogénéité de leurs principes constitutifs, et par l'activité des individus qui doivent construire le sens de leurs pratiques au sein même de cette hétérogénéité”. DUBET, François. *Sociologie de l'expérience*. Paris: Seuil, 1994, p. 15.

<sup>130</sup> DUBAR, 2004, p. 64.

<sup>131</sup> DUBAR, loc. cit.

mais com perceber em um testemunho de experiência religiosa as articulações que ele opera para mediar as determinações externas e a construção social. O testemunho como relato de si é simultaneamente uma categorização do mundo e a articulação de uma série de argumentos sobre as relações que mantém com a realidade imediata desse mundo e com os outros que o habitam.<sup>132</sup>

Portanto, o que propomos é que a experiência religiosa se compreende também como texto (oral), posto que eivada na linguagem e não como algo da pré-discursividade porque, assim como crença é fato da experiência, a experiência somente se faz cognoscível por meio da linguagem. Não se trata de algo da interioridade ou da exterioridade, porque um não se concebe sem o outro domínio. É um falso problema este, que a experiência seria matéria da subjetividade: a experiência também se produz coletivamente. Van Der Leeuw já dissera que toda exterioridade está ligada à interioridade por meio de relações recíprocas, pois sem uma não haveria outra. O primeiro dos seus pontos sobre a experiência religiosa assume que: “O sentimento (...) não existe sem o discurso ou o gesto; o pensamento não é presente sem forma e ação; mesmo o misticismo requer o uso de palavras”<sup>133</sup>. Dessa forma, não caberia pensar as religiões institucionais em termos de antítese ou de oposição à experiência “interna” da religião, pois os rituais de adoração e mesmo as doutrinas somente assumiriam alguma inteligibilidade na qualidade de reflexos de certa experiência.

Um segundo ponto da compreensão de Van Der Leeuw sobre experiência religiosa é que não necessitaria do contraste entre pessoal e coletivo, uma vez que tanto a religião quanto o que se convencionou chamar experiência não poderiam se manifestar fora de uma dada situação real, de uma realidade imediata ou de uma determinação existencial. Todas essas expressões sinônimas apontam para o coletivo como condição social que circunscreve a experiência humana, tornando indiferente o que é pessoal do coletivo: o que se manifesta faz sentido quando compartilhado segundo um mesmo horizonte de sentidos. Por isso a

---

<sup>132</sup> DUBAR, 2004, p. 64.

<sup>133</sup> VAN DER LEEUW, G. Religious Experience. In: \_\_\_\_\_. *Religion in Essence and Manifestation: A study in phenomenology*. New York: Harper & Row, 1963. v. 2, p. 459 [Publicado em alemão em 1933] (tradução nossa do inglês em todas as citações do autor).

experiência religiosa se manifestaria em termos de expressão (o que aparece) e impressão (o que causa), com ambas implicadas numa relação de reciprocidade. Uma vez mais, Van Der Leeuw enfatiza que a experiência não pode ser objetivada a partir de fragmentos ou domínios separados (dentro/fora, interno/externo), mas que suas dimensões se conhecem na continuidade. Esse entendimento o autor ilustra por meio da imagem de um jardim cuja frente é repleta de flores e ao fundo se veem três árvores próximas da cerca. Noutra perspectiva, alternativamente, ao se lançar o olhar na direção das árvores, veem-se simultaneamente as flores, mesmo que o pretendido seja apenas a visão das árvores<sup>134</sup>. Assim, experiência religiosa não poderia se compreender apenas como sentimento:

Experiência (...) não está nem no sentido de mero sentimento, nem, especificamente, sentimento religioso: sob nenhuma condição qualquer que seja, de fato, pode qualquer “sentimento” ser separado da vida em sua totalidade (...) Conjuntamente ao sentimento, outros constituintes estão sempre presentes: vontade, razão, etc.<sup>135</sup>

Em terceiro lugar, à compreensão da experiência se reputa o conhecimento de um evento. Um acontecimento, isto é, um evento dado na existência é que pode gerar a experiência. Evento e experiência, portanto, possuem o mesmo conteúdo; o primeiro como fato e o segundo como significado. Ambos, indissociáveis. É nesse sentido que se entende que o fenômeno está sempre relacionado à experiência; por isso nos aparece significativamente. Conquanto o fenômeno constituído pelo evento possui um aspecto natural, não completamente apreendido. Pode-se, por exemplo, entender que o altar é uma “localidade”, mas não se pode entender a pedra da qual o altar foi feito<sup>136</sup>. Experiência é, pois, significado e os significados não são atingíveis em sua completude — o que nos conduz ao quarto ponto.

A experiência religiosa remete o indivíduo à experiência de significância de uma totalidade, da construção de uma narrativa de sentido que não se pode entender apenas a partir de um momento. O significado dessa experiência alinha concepções que culminam

---

<sup>134</sup> Cf. VAN DER LEEUW, 1963, p. 459.

<sup>135</sup> Ibid., p. 460.

<sup>136</sup> VAN DER LEEUW, loc. cit.

numa experiência de sentido final. Portanto, sua natureza é escatológica e lhe ultrapassa, enquanto para o ser humano se constitui em espécie de fronteira. Isso ocorre porque essa experiência é referenciada ou orientada por uma ideia de objeto que ressoa como presença, “subsequentemente um encontro e finalmente uma união. E nessa presença não aquele que experimenta é o principal, mas Ele que está presente; pois Ele é o santo, o transcendentalmente Poderoso”.<sup>137</sup>

Os quatro pontos de Van der Leeuw propõem que: (1) A experiência religiosa requer e é constituída pela linguagem, (2) a experiência religiosa se circunscreve pela determinação existencial e seu traço social, (3) a experiência religiosa tem origem num evento (que é primeiramente fato, depois significado) e (4) a experiência religiosa tem natureza escatológica, constituindo-se como orientadora e liminar.<sup>138</sup>

Nisso reconhecemos a dupla dimensão da experiência religiosa, sem nos descuidarmos da sua marca de reciprocidade, que é a social e a ontológica. Social porque inscrita no tempo e no espaço, porque se depreende da linguagem que é igualmente social. Assim, a linguagem se coloca como condição da sua inteligibilidade e compartilhamento no âmbito social. E é ontológica porque é significado e liminar, porque seu conteúdo remete à existência e lhe destina orientação. A experiência religiosa, nesse sentido, deve se entender segundo um conjunto de referências remissivas que servem ao exercício de significar a existência do ser-no-mundo.

Tal concepção Van Der Leeuw formulou no diálogo com, entre outros, Martin Heidegger, em que se lê:

---

<sup>137</sup> Cf. VAN DER LEEUW, 1963, p. 462.

<sup>138</sup> Contemporâneo de Van Der Leeuw, ao discorrer sobre a experiência religiosa Charles Y. Glock também acentuou o aspecto do sentido de uma realidade última como aquilo que fornece ao sujeito que passa por ela, como se houvesse passado por um encontro — experiência sublime de união mística —, algo como um norte: “(...) all of those feelings, perceptions, and sensations which are experienced by an actor or defined by a religious group or a society as involving some communication, however slight, with a divine essence, i.e., with God, with ultimate reality, with tran-scendental authority”. GLOCK, Charles Y. *The Religious Revival in America*. In: ZAHN, Jane (Ed.). *Religion and the Face of America*. Berkeley, CA: University of California Press, 1959, p. 26-27.

(...) o existir humano em seu fundamento essencial nunca é apenas um objeto simplesmente presente num lugar qualquer, e certamente não é um objeto encerrado em si. Ao contrário, este existir consiste de “meras” possibilidades de apreensão que apontam ao que lhe fala e o encontra e não podem ser apreendidas pela visão ou pelo tato. (...) O que o existir como *Da-sein* significa é um manter aberto de um âmbito de poder-apreender as significações daquilo que aparece e que se lhe fala a partir de sua clareira. O *Da-sein* humano como âmbito de poder apreender nunca é um objeto simplesmente presente. Ao contrário, ele não é de forma alguma e, em nenhuma circunstância, algo passível de objetivação.<sup>139</sup>

Assim, as coisas ou os eventos são significados à medida que “usados” pelo ser-no-mundo. Esses significados são remissivos porque sempre se referem a outros significados e funções que conjuntamente constituem um referente. O conjunto desses significados remonta ao *Da-sein*, que é o ser-no-mundo, ponto a partir do qual se interpreta a existência. As coisas significadas por um humano vêm ao encontro de outro a partir de um mesmo referente, mas assumem outros significados e possivelmente funções. Um pedaço de madeira aparece para o artesão como matéria-prima, ao passo que para outro pode aparecer como cadeira. Nisso se reconhece o compartilhamento de um horizonte entre um e outro ser-no-mundo que, por ser aberto, permite a ambos que o signifiquem de maneiras distintas.

Ao dizer da experiência religiosa que se constitui de duas dimensões inter-relacionadas, uma que é social e outra que é ontológica, afirmamos a sua relevância do ponto de vista da elaboração das identidades religiosas e implicitamente admitimos a importância dos coletivos para esse processo de construção. Isso porque a experiência religiosa se daria numa relação dialógica que pressupõe a escuta remissiva de outros relatos de experiência, reminiscências da trajetória biográfica de cada crente e um horizonte de referências compartilhadas que ora admitimos como “cultura bíblica”, ora denominamos “substrato cultural”. Não se trata de reificarmos, portanto, o suposto da prevalência de uma tradição religiosa — a católica — sobre as outras, mas acentuarmos que na modernidade, a despeito dos anunciados processos de desinstitucionalização e destradicionalização, as “condições de crença”, por mais individualizadas que sejam, não excluem em alguma medida a participação dos sujeitos religiosos em coletivos e, nesses âmbitos, o compartilhamento de opiniões, de disposições e de valores. É justamente porque o campo

---

<sup>139</sup> HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Editado por Medard Boss. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001, p. 33.

religioso se pluralizou que as identidades religiosas, algumas com forte apelo moral e sectário, parecem se intensificar.<sup>140</sup>

Por outro lado, a afirmação da experiência religiosa como paradigma para a compreensão da religiosidade desses coletivos também não pretende reafirmar o suposto segundo o qual essas comunidades são caracterizadas pelo emocionalismo. Trata-se de perceber que em tais grupos o acento sobre a experiência indica justamente o oposto da alienação, que é a autonomia de criar para si uma narrativa de sentido, orientadora e fronteiriça. Se no protestantismo histórico ou no pentecostalismo clássico a libertação transcorria à medida que o fiel conhecia a “Palavra” e a “cura”, nessa modalidade de (neo)pentecostalismo, “palavra” e “cura” se unem na experiência e posterior testemunho para libertar o religioso de toda situação de aprisionamento. A palavra, nesse sentido, continua a ter lugar central dentro da dinâmica religiosa, conquanto não como palavra de escrutínio das intenções dos crentes, não como palavra de admoestação moral, mas como palavra que testemunha uma verdade, que expressa um depoimento que assegura uma realidade porque encarnada em pessoas e não apenas representada nos relatos da Bíblia<sup>141</sup>. Veja-se, assim, que se trata de perceber outra forma pela qual as imagens bíblicas e seu conteúdo são mobilizados em prol da religião: a experiência religiosa vivenciada e, subsequentemente, testemunhada atribui à palavra o caráter de concretude e “presentificação” que um sujeito religioso deseja e busca em seu corpo, a fim de que possa seguir individual e coletivamente (ontológica e socialmente). Observa-se aqui outro uso da Bíblia que, de palavra revelada e tradição escrita reconhecida como fonte de reflexão e ordenamento para a vida espiritual e moral dos cristãos, torna-se espécie de recurso de imagens e modelos que revestem as práticas rituais dos crentes numa direção muito

---

<sup>140</sup> Veja-se o caso da Igreja Evangélica Preparatória, com forte presença em Juiz de Fora, com filiais já em São Paulo, Rio de Janeiro e Goiânia (as que se têm conhecimento), cujo código de conduta, embora seja de uma igreja recente, caracteriza-se por um alto nível de restrição que se assemelha somente às orientações da Igreja Pentecostal Deus é Amor.

<sup>141</sup> Silva afirma que, para neopentecostais, a palavra tem força mágica assim como teria para os seguidores de religiões afro-brasileiras. “Ela ocupa lugar central nos processos mágico-religiosos” (p. 220). Pela força da palavra, os crentes determinam bênçãos e expulsões com palavras cheias de ênfase; proximamente a palavra dita emana o axé, que em tradições afro-brasileiras tem força para realizar e trazer boas coisas na vida de um filho de santo como um “mecanismo de movimentação de forças sagradas” (p. 221). Cf. SILVA, 2007b, p. 220-221.

próxima ao que observamos nas religiões afro-brasileiras<sup>142</sup> e, no caso da Mundial, nas expressões católicas mais populares com suas peregrinações a lugares santos, devoções, novenas, ex-votos, benzeções e outros.

Tal fundo de imagens bíblicas propicia aos religiosos significados remissivos que, ao se referirem a outros significados, contribuem para a construção de um referente cultural cujo conjunto remonta ao ser-no-mundo e o ampara na tarefa de interpretar a existência.

Se a experiência religiosa como narrativa e perspectiva de sentido nos parece uma afirmação coerente e de efeito positivo para o seu uso como instrumento analítico de um lado, de outro, coloca-nos diante do difícil desafio de aplicá-la para compreendermos o fenômeno religioso neopentecostal, especialmente representado pela IMPD. Possivelmente, porque muitas abordagens disponíveis que se referem ao neopentecostalismo primam pelas análises que efetuam espécie de clivagem entre fé e negócios, em que se explicita mais o segundo domínio e se explora o tema da crescente adesão de fiéis a essa modalidade religiosa. Assim, como assinalado anteriormente, as abordagens orientadas nessa direção reduzem a experiência religiosa e colocam à parte os processos individuais de “negociação” que efetivamente se formulam no “chão das igrejas”, nas relações que os fiéis constroem entre si e com as suas lideranças e que resultam em interessantes construções narrativas que evidenciam processos de atribuição de sentido, o que para nós parece mais atraente.

## **Considerações**

Neste capítulo, sugerimos que a experiência religiosa se constitui como perspectiva, como meio do indivíduo habitar e ser-no-mundo. Dessa forma, a experiência se expressaria conforme duas dimensões, uma social (da orientação do sujeito religioso no mundo) e outra ontológica (da possibilidade de atribuição de sentido à existência). Dito isso, a experiência religiosa pode se compreender em termos de “revelação”, porque dela emana potencial hermenêutico que ilumina a vida do indivíduo e lhe concede o enredo que o permitirá

---

<sup>142</sup> Conforme salientou também Silva (2007b, p. 221).

evocar livremente “províncias de significado” que constituirão a sua narrativa de sentido. Tal compreensão da experiência flexibiliza o destaque à subjetividade em favor da noção de intertextualidade capaz de conjugar reminiscências e estratos da trajetória biográfica do sujeito religioso, coordenadamente, no interior de uma narrativa. Nesse processo, a experiência religiosa é ampliada pela força da trama que dinamicamente ressemantiza a trajetória do sujeito religioso. Em outras palavras, a experiência religiosa é revelação porque tem significância social e simbólica, porque visa à totalidade escatológica e, por isso, é fundamentalmente encontro e direção. Corresponde ao que Simmel chamou de “ponto fixo” em meio à circularidade da vida.

Pensar a experiência religiosa em termos de sentido e de prática pode ser uma chave para compreender como a religião se expressa e se dissemina na sociedade secularizada. Assumida como uma prática, a experiência da religião confere aos sujeitos a dimensão ontológica que suscita sentido, tanto quanto lhe fornece parâmetros para a orientação no mundo. A consequência imediata desse refinamento epistemológico seria, a nosso ver, a noção de que na vida secular ser-religioso é uma opção entre muitas, com a qual as pessoas podem assentir ou não. Fora da esfera privada, mesmo que a experiência religiosa não seja reconhecida, ela constituirá significado para os indivíduos que habitarão as esferas sociais, conduzindo-os em suas ações, gestos e decisões. Na qualidade de chave para compreensão do ser humano em suas relações intersubjetivas, a experiência religiosa se coloca como uma interface: possui algo de humano e algo que a remete ao Sagrado. Assim, para compreender aquilo que socialmente foi construído como o Incondicionado, precisa-se passar pelas formas finitas, como disse Simmel e como, com outras palavras, disse o teólogo alemão Paul Tillich: “Na ação cultural, portanto, o religioso é substancial, na ação religiosa o cultural é formal”.<sup>143</sup>

Neste capítulo, propusemos compreender o pentecostalismo representado pela Mundial por meio da ênfase na experiência religiosa que simultaneamente resguarda elementos diacríticos do pentecostalismo clássico e incorpora novos horizontes de

---

<sup>143</sup> TILLICH, Paul. *Filosofia de la religión*. Trad. Marcelo Pérez Rivas. Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1973, p. 46.

entendimento religioso sem, contudo, operar necessariamente uma inversão dos termos pela obrigatória negativização do referente incorporado. Daí a importância de nos determos na discursividade da experiência religiosa relatada nos testemunhos, pois nela se evidencia uma narrativa de sentido rotinizada e compartilhada coletivamente que se oferece ao sujeito que procura a Mundial como compósito. Essa composição de caráter biográfico e autorreferida é simultaneamente norte, direção para qual se encaminha a mudança de atitude.

Por fim, a pesquisa etnográfica nos impele a buscar nova maneira de tematizar os processos de conversão e adesão dos sujeitos religiosos à Mundial como expressões da experiência religiosa. Nesse sentido, a conversão é demarcada por algum evento que assinala um momento crucial — de decisão, de convencimento, de comoção — que, gradualmente, é interpretado segundo uma operação de atribuição de sentidos típica da construção de uma narrativa que é assumida pelo converso como de profunda transformação. Dessa maneira, o uso do termo conversão, na atualidade, deve permitir uma flexibilização do significado historicamente embasado na teologia cristã (marcado por certa dualidade estruturante), que desloque a ênfase dada à oposição antigo-novo para uma noção de mediação entre os referentes culturais que compreende a relação desses pares simbólicos, a comunicação entre eles e, conseqüentemente, um tipo de ampliação mútua da significância desses referentes. Dito de outra forma, trata-se de perceber que a (re)conversão pode implicar uma continuidade entre modalidades religiosas que o sujeito, na vivência da religião, operaria pela elaboração de práticas e de rituais similares cujos símbolos são ressignificados. Portanto, o movimento de converter-se a uma religião implicaria a adesão em níveis que variam conforme a experiência religiosa de cada crente, mas sempre, do ponto de vista de quem vive a experiência, como algo totalizante. Assim sendo, a experiência religiosa se entenderia melhor segundo a qualidade de heterogênea, feita da linguagem, de traços socioculturais, originária de um evento prenhe de significado e de natureza escatológica, posto que seu conteúdo é revelatório, orientador e liminar.

No capítulo que se segue, empenhamo-nos em explicitar as relações que se estabelecem entre a Mundial e os seus frequentadores por meio de uma apresentação geral

da igreja que tematiza especialmente como, nas relações práticas derivadas da experiência religiosa de liderança e fiéis, a IMPD se configura numa modalidade de igreja pentecostal, que não se deixa apreender por definições rígidas de pentecostalismo, que não se reconhece como instituição de discurso teológico, que recorre à memória de igreja perseguida como estratégia para alcançar status autoritativo e, simultaneamente, assegura a sua legitimidade pela entrada virtual e pela promessa de cura e de milagres aos que aceitarem ao convite: “*Vem prá cá Brasil!*”



## CAPÍTULO 2

### **Igreja Mundial do Poder de Deus: uma igreja, muitas moradas**

*A cura consistiria, pois, em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos e aceitáveis para o espírito as dores que o corpo se recusa a tolerar. Que a mitologia do xamã não corresponda a uma realidade objetiva, não tem importância: a doente acredita nela, e ela é membro de uma sociedade que acredita. Os espíritos protetores e os espíritos malfazejos, os monstros sobrenaturais e os animais mágicos, fazem parte de um sistema coerente que fundamenta a concepção indígena do universo. A doente os aceita, (...) ela não os põe jamais em dúvida. O que ela não aceita são dores incoerentes e arbitrarias, que constituem um elemento estranho a seu sistema, mas que, por apelo ao mito, o xamã vai reintegrar num conjunto onde todos os elementos se apoiam mutuamente.*

Claude Lévi-Strauss<sup>1</sup>

### **Introdução**

Este capítulo consiste na apresentação da Mundial, o que fazemos desde uma perspectiva mais ampla referente ao campo religioso brasileiro até sua caracterização de igreja. Para tanto, pretendemos situar a IMPD no quadro sócio-histórico das igrejas de herança pentecostal no Brasil, revisitando criticamente a bibliografia disponível sobre pentecostalismo e novos movimentos religiosos à luz da etnografia que realizamos. Pretende-se, ainda, descrever a IMPD no que tange à estrutura, organização das suas

---

<sup>1</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In: \_\_\_\_\_. Antropologia estrutural. 6. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

reuniões (cultos), algumas bases teológico-doutrinárias e público-alvo com a finalidade de, pela sua caracterização, compreendermos melhor o seu discurso e prática.

Assim, primeiramente, elaboramos uma discussão sobre o movimento de pentecostalização situando-o no campo religioso brasileiro, apontando as similaridades, mas principalmente destacando-lhe as operações de troca e ressignificação de símbolos religiosos cristãos à luz da relação entre religião e cultura. Ao delinear a presença do neopentecotalismo no campo, o fazemos primeiramente de um ponto de vista mais geral e buscando ressaltar marcos teóricos com os quais concordamos em alguns pontos, noutros não, mas, sobretudo, reconhecemos a contribuição teórica e metodológica que historicamente serviu para a construção do objeto neopentecostalismo brasileiro e a sua compreensão. Com a discussão sobre campo religioso, portanto, o que pleiteamos é localizar a análise, a fim de que nosso recorte possa ser inteligível tanto quanto sejam evidenciados os nossos limites.

Em segundo lugar, construímos uma descrição da igreja com base na etnografia realizada em igrejas da IMPD em São Paulo (Carapicuíba, Osasco e Brás), de 2009 a 2010, e em Minas Gerais (Juiz de Fora), de 2011-2012<sup>2</sup>, priorizando o universo das práticas, como as orações de cura e de libertação (de exorcismo) e as campanhas pela prosperidade e pelo milagre dos seus frequentadores. Nesse sentido, a caracterização da igreja pela oposição aos outros ministérios neopentecostais com os quais teria alguma semelhança em função de uma matriz comum foi tematizada tanto do ponto de vista dos analistas que tendem a destacar as similaridades dos grupos com uma finalidade — a nosso ver — homogeneizadora, sem se aterem ao que dizem os religiosos, quanto segundo as falas da liderança e seus fiéis, que em função do nosso interesse pela experiência religiosa lançamos luz com a finalidade de lhes destacar as opiniões e as impressões.

---

<sup>2</sup> Juiz de Fora está situada numa mesorregião de Minas Gerais, a Zona da Mata, e é caracterizada por ser um polo de desenvolvimento da região. Ao contrário do Campo das Vertentes, apesar de forte presença católica, as microrregiões que compõem esse perímetro não se apresentam refratárias ao avanço evangélico.

A escolha das cidades em que fizemos a etnografia se deu em função da facilidade de acesso aos templos da Mundial, nas avenidas principais e localizadas próximas aos centros comerciais de intenso fluxo de pessoas (seja por meio de transporte coletivo ou individual), onde transitávamos com frequência. Visitamos templos em São Paulo para observação das reuniões, principalmente aos domingos, conversamos com participantes e obreiros, recolhemos material relativo aos cultos (como jornais, boletins, envelopes, panfletos e pequenos objetos como réplicas de arcas, martelos, travesseiros e outros) e iniciamos um trabalho de monitoramento das reuniões transmitidas pela televisão (Canais Bandeirantes, CNT, Canal 21 e Rede TV) e internet (site oficial da igreja). Com minha mudança para a cidade de Juiz de Fora, Minas Gerais, houve uma redefinição na estratégia de trabalho de campo, antes concentrada em São Paulo: continuamos o monitoramento da programação televisiva e virtual da Mundial e passamos a fazer trabalho de campo nessa cidade. Felizmente, a mudança de Estado e de cidade proporcionou relevantes contribuições à pesquisa. Foi fazendo o trabalho de campo em Juiz de Fora que soubemos da ligação que o apóstolo Valdemiro Santiago possui com essa região, participamos de grandes concentrações públicas, conhecemos membros da igreja, obreiros e pastores, que nos ajudaram com longas conversas, entrevistas e preciosas informações<sup>3</sup>.

Nessa etapa da pesquisa soubemos que Valdemiro Santiago nasceu e foi criado na Zona da Mata, onde se converteu ao evangelho precisamente em Juiz de Fora e, na adolescência, iniciou a sua trajetória religiosa. Nessa cidade ainda vivem alguns dos seus familiares, irmãos e sobrinhos, também evangélicos. De família católica, avó benzedeira e irmãos que após deixarem Cisneiros se tornaram pastores, Valdemiro, ele mesmo, é resultado de múltiplas pertencas religiosas. Após longo período na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), que hoje costuma nomear de “outro ministério” e onde se letrou na arte teológico-retórica e chegou a bispo, o apóstolo passou por Recife (cidade em que até

---

<sup>3</sup> Até abril de 2012, a sede da Mundial em Juiz de Fora reconhecia e auxiliava 93 igrejas nas cidades próximas com alimentos, cestas básicas e roupas aos necessitados. Na ocasião, a igreja-sede tinha completos 6 anos de existência, sendo 2 deles no prédio que visitei (localizado na avenida Rio Branco). Foi com a chegada do bispo Itamar que a Mundial elevou o número de 45 igrejas na Zona da Mata para 93. Cf. entrevista com o 2º pastor auxiliar, Signei Ribeiro, em 28/8/2012.

hoje sua igreja tem forte presença) e retornou ao Estado de São Paulo, na cidade de Sorocaba, local onde fundou oficialmente, em 1998, a Igreja Mundial do Poder de Deus.

Desde então a IMPD tem crescido. E por mais que se diga que o movimento neopentecostal é mais do mesmo, a vivência dessa religião indica que ainda há o que se apurar entre aqueles que a professam, individual e coletivamente, fazendo dela um sistema coerente em que se assentam fundamentos para uma concepção de mundo. É aí que nos encontramos com a epígrafe desse capítulo e a parafraseamos: “*Que a mitologia do apóstolo não corresponda a uma realidade objetiva, não tem importância: a/o doente acredita nela, e ela/ele é membro de uma sociedade que acredita*”. Vivendo num mundo povoado de espíritos maus e anjos celestiais, objetos mágicos e pessoas encantadas, não se coloca sob suspeita a autoridade do apóstolo, mesmo que nos pareça arbitrária. Ele, seus ensinamentos e sua igreja não são contestados, mas as dores, o desemprego, a falência financeira e a vida afetivo-emocional desequilibrada o são. Para o fiel, a frequência à igreja Mundial significa a possibilidade de se reintegrar, de ter algo restituído e de pertencer a um sistema coerente que lhe conceda sentido. Isso posto, para grande parte dos que frequentam essa igreja, pouco importam as acusações que lhe são imputadas, mesmo que desvelem conteúdos de corrupção e charlatanismo. Importam mais os relatos de experiência e os testemunhos de tantas gentes curadas pela mão de Deus. Em busca da realização em suas próprias vidas desses relatos de si e dessas experiências que dia a dia os templos da IMPD conhecem cada vez mais pessoas.

## **1. Considerações teóricas sobre campo religioso brasileiro e o modo “neo” de ser pentecostal na Mundial**

### *1.1. Campo religioso brasileiro: limites teóricos*

As últimas quatro décadas que testemunharam a diversificação das alternativas religiosas no Brasil constituem um período fecundo na produção de personalidades religiosas marcantes que pouco a pouco se tornaram conhecidas também em função da

diversificação dos meios de comunicação e do desenvolvimento de aparato tecnológico de transmissão da informação. Concomitante à diversificação dos meios de comunicação, à popularização de tecnologia e à liberalização do mercado econômico ocorreu, no campo religioso brasileiro, uma espécie de ampliação da visibilidade concedida aos discursos religiosos. Gradualmente, religiosos passaram a ocupar não apenas os horários do sábado pela manhã nas TVs abertas, mas horários noturnos semanais e pequenos espaços diurnos entre um programa de utilidade e outro. Mais tempo na TV, maior alcance de público e maior identidade com o povo brasileiro foram os objetivos que perseguiram lideranças religiosas nos anos de 1990, que desestabilizaram o modo como igrejas tradicionais operavam: igrejas batistas, presbiterianas, metodistas, entre outras, e seus programas importados em formato norte-americano perderam espaço para pregações “renovadas” de nomes que surgiam como o da missionária e profetisa Valnice Milhomens, Pr. Caio Fábio e Silas Malafaia.<sup>4</sup>

Já nesse período, a revelação hierofânica do templo e a beleza arquitetônica das construções religiosas protestantes cedeu lugar para uma compreensão dessacralizante desses espaços de culto, que desvinculou o Sagrado da estética<sup>5</sup>. Os novos espaços de culto visavam receber com praticidade multidões e, para tanto, justificava-se o investimento em infraestrutura, com aparelhagem de som e áudio modernos, bandas musicais bem ensaiadas e “mensagens contextualizadas” que ensejavam um reavivamento da fé e a presença do Espírito Santo. Numa década, tantas e intensas transformações entre protestantes e pentecostais provocaram novos cismas, o acento e a valorização do transitório, do improvisado e do fugidio<sup>6</sup>. Como resultado desse movimento emergiu uma aguda preocupação de alguns protestantes com “a identidade” das igrejas e a migração da população jovem para denominações como Vida Nova e Renascer em Cristo, comandadas

---

<sup>4</sup> Falaremos mais detidamente a respeito do papel da imagem na divulgação da crença neopentecostal no capítulo 4.

<sup>5</sup> Como tratou Edin Sued Abumanssur em sua tese doutoral, “*Moradas de Deus: representação arquitetônica do espaço sagrado entre protestantes e pentecostais*”, de 2011.

<sup>6</sup> MAFRA, Clara. Casa de Deus, casa dos homens. *Análise Social*, n. 182, p. 145-161, 2007.

por lideranças renovadas, conquanto tendessem ao discurso econômico liberal, afinado com novos padrões de consumo e de bem estar de uma classe média emergente.

Esse quadro, entretanto, não estaria completo se passássemos ao largo de denominações religiosas ligadas ao movimento de pentecostalização dos anos de 1960-1970, com maior penetração entre populações empobrecidas, dentre as quais a IURD, que de início concentrou seus esforços na evangelização das minorias que o liberalismo econômico não contemplava, apesar de possibilitar a elas maior acesso a certos bens de consumo não duráveis. Com isso chegamos ao quadro tipológico construído pela sociologia da religião e adotado — em concordância ou crítica — como ponto de partida para situar o movimento neopentecostal, assim designado em função da sua relação com o pentecostalismo e sua caracterização fundamental baseada na glossolalia, possessão de espíritos, cura e teologia da prosperidade, traços atribuídos aos grupos pentecostalizados.

Como se sabe, diferentes áreas do conhecimento têm proposto classificações para as igrejas de origem protestante e pentecostal sem, no entanto, ter obtido consenso. As tipologias mais conhecidas foram propostas por Carlos Rodrigues Brandão (1986), Antonio Gouvêa Mendonça (1989), Centro Ecumênico de Documentação e Informação - CEDI (1991), Paul Freston (1993) e Ricardo Mariano (1999)<sup>7</sup>. Em geral, elas tomam por base a chegada de missionários ou o ano de fundação da igreja. No caso do pentecostalismo, o enquadramento dos grupos é dificultado em decorrência da diversidade dos grupos que atendem a certos critérios de classificação e não se encaixam em outros ou, por vezes, apresentam traços não contemplados por nenhuma tipologia. Mendonça e o CEDI dividem os pentecostais em dois grupos: pentecostalismo clássico (no qual se enquadrariam basicamente Congregação Cristã do Brasil e Assembleia de Deus) e pentecostalismo de cura divina (Evangelho Quadrangular e O Brasil para Cristo) e/ou autônomo para o CEDI

---

<sup>7</sup> MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Um panorama do protestantismo brasileiro atual. *Cadernos do ISER*, n. 22, p. 37-86, 1989; CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Alternativa dos desesperados: como se pode ler o pentecostalismo autônomo*. Rio de Janeiro: CEDI, 1991; FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. 1993. 303 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) — Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993; MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1999.

(no qual, em termos gerais, enquadrar-se-iam Igreja Vida Nova, Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça, Renascer em Cristo, dentre outras). Bittencourt (CEDI) compreende o pentecostalismo autônomo como movimento cuja base se funda no exorcismo, na cura e na prosperidade (deixando de lado a glossolalia).

Com Freston e Mariano, a divisão é realizada com base na ideia de “ondas”, que pressupõe períodos da história e toma por base características gerais, descritoras de cada movimento<sup>8</sup>. Assim, o pentecostalismo poderia ser dividido em três ondas, sendo elas: Primeira onda — Congregação Cristã do Brasil (1910) e Assembleia de Deus (1911); Segunda onda (1950-1960) — Evangelho Quadrangular (1953), O Brasil para Cristo (1955), Deus é Amor (1962), dentre outras; Terceira onda (1970-1980) — Comunidade Sara Nossa Terra (1976), Igreja Universal do Reino de Deus (1977), Internacional da Graça (1980), Renascer em Cristo (1980) e outras.

Um dos problemas que as tipologias apresentam é a rigidez dos seus termos, que não contempla a fluidez das fronteiras entre os coletivos religiosos. Nesse sentido, o termo neopentecostal emerge como categoria própria daqueles que corresponderiam a certa consciência pentecostal e que no seio desse movimento aderiram a uma renovação espiritual. Como neopentecostais atenderiam positivamente ao exorcismo, à cura, aos dons espirituais (como a glossolalia) e, em parte, ao discurso teológico da prosperidade<sup>9</sup>. Apesar de não pretendermos revisar o debate teórico-metodológico sobre as tipologias mais

---

<sup>8</sup> Para uma crítica à categoria descritiva *onda*, ver o artigo de Mendonça, especialmente: “Nos recentes estudos sobre o pentecostalismo, conceitos como neopentecostalismo, pentecostalismo autônomo, inclusive o do próprio pentecostalismo aparecem como fundamentos explicativos para fenômenos religiosos que já exigem maior atenção conceptual. Tais conceitos ganharam extensão demasiada e não alcançam mais compreensão satisfatória dos objetos estudados. O conceito de “ondas” usado por Freston e Mariano, que parece reduzir todo o movimento pentecostal ou das chamadas novas seitas a surtos históricos de uma mesma natureza fenomênica, afigura-se ser inadequado. O conceito de ondas nada diz sob o ponto de vista sociológico porque não conduz nenhum instrumento de compreensão ou explicação. Seu poder não consegue ir além da descrição do fenômeno porque se limita a uma metáfora histórica para designar extensos movimentos históricos sem a necessidade de levar em conta as mudanças internas geradas pelos câmbios sociais”. MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Religião e sociologia do conhecimento. *Estudos de Religião*, ano 18, n. 26, p. 168, 2004.

<sup>9</sup> Ver CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio; São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 1997.

adequadas para a classificação das igrejas protestantes e pentecostalizadas, aqui sucintamente citado, não podemos deixar de considerar que elas nos são úteis como ponto de partida, isto é, mais como um instrumental metodológico que nos permite a aproximação dessas igrejas sem o perigo de confundi-las, espécie de gafe que muitos pesquisadores cometem em campo. Conhecer as linhagens de crença, os rumos de cada denominação, bem como as ênfases doutrinárias e teológicas de cada coletivo, tem a finalidade específica de saber inicialmente que termos empregar na conversa com um pastor, obreiro ou crente mais antigo. Tipologia, portanto, é recurso e não a finalidade desta pesquisa. Por isso nos valem dos termos pentecostalismo e neopentecostalismo sob certa perspectiva plástica que permita tanto aos agentes quanto a nós mesmos uma aproximação atenta à fluidez das suas fronteiras e limites identitários.

Dito isso, outro meio que empregaremos para nos referir ao movimento das igrejas pentecostalizadas é a designação empregada por Emerson Giumbelli nas pesquisas em que tematiza religião, espaço público e laicidade no Brasil para se referir às diferentes maneiras como a religião expressa presença no espaço público<sup>10</sup>. Tomamos de empréstimo os termos “modalidade” ou “modo” de religião associando-os a pentecostal ou pentecostalismo para indicar facetas desse movimento. Ao empregarmos essa categoria descrevemos um modo de ser particular concernente à tradição pentecostal que reproduz características desse grupo, na forma e na prática, manifestando pela reposição de traços, tais como a ênfase na cura divina, uma impressão de continuidade.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Em “Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios” (*Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 47-59, 2004), ao discutir comparativamente a construção da laicidade na França e no Brasil, Giumbelli disserta a respeito de como as religiões se portam, aqui e lá, segundo diferentes modos de expressão de suas crenças e rituais. Noutro texto, ao se referir à relação entre religião e espaço público no Brasil, o autor indica como as religiões desenvolvem processos de legitimação específicos para garantirem a sua presença na esfera pública: “O que procurei destacar foi a constituição de modos de presença que permitem, legitimamente, o reconhecimento do religioso no espaço público, modos que dialogam, mesmo que não se definam apenas por ele, com o princípio da laicidade”. GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

<sup>11</sup> Modo ou modalidade de crença de ser pentecostal ou de religião (ou ser religioso) é uma forma interessante para se referir à tradição, pertença religiosa ou família confessional sem que sejam marcadas certas características de determinadas religiões, às vezes dificultando a vista de outras. Outros analistas da religião, como Sanchis e Birman (na década de 1990), empregaram o termo “modo” para discorrerem sobre tipos de religiosidade. Charles Taylor (*Uma era secular*, 2010) emprega a expressão “modos de crença” como uma

## 1.2. “O povo da Mundial”

A maneira de ser pentecostal caracterizada no início do século 20 se reveste contemporaneamente de novas formas de fazer as coisas, de expressá-las por meio da fala e do comportamento e na própria disposição das pessoas que a admitem. O modo “neo” de ser-pentecostal revive o pentecostalismo acrescentando-lhe formas de crer, de ritualizar a crença e de se comportar social, cultural, religiosa e economicamente. Trata-se de uma modalidade de pentecostalismo que não o nega totalmente, mas o redefine em face das demandas sociais recentes. Pode-se mesmo dizer que o neopentecostalismo consiste numa variação do pentecostalismo que manteve algo da sua substância, mas desenvolveu novas formas de se apropriar dos recursos tecnológicos e midiáticos, de intervenção na política (diretamente, com a eleição de candidatos apoiados publicamente pelas denominações) e participação em questões discutidas na arena pública (algumas vezes com argumentação fundamentalista que prima pela fidelidade literal ao texto bíblico).<sup>12</sup>

O neopentecostalismo apresenta diversidade nos meios de pregação da Palavra, seja pela internet ou em grandes concentrações públicas, utilizando-se profissionalmente de uma “cultura evangélica” que inclui desde músicas *gospel* até o uso de cartão de crédito com bandeira da igreja. Identificar o neopentecostalismo como modalidade de ser pentecostal ou

---

possibilidade da história recente de se viver a religiosidade sem comprometimento exclusivo com uma ou outra tradição, sentido também usado por Camurça no trabalho em que analisou os dados relativos ao Censo de 2000 (A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata [Org.]. *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 35-48).

<sup>12</sup> Lembramos-nos do mesmo artigo de Mendonça, só que em razão daquilo com o que não concordamos nele. Ao falar de fundamentalismo, o sociólogo ressalta o abuso indevido que alguns pesquisadores fariam dele, tornando-o “guarda-chuva” sob o qual repousariam inclusive os neopentecostais. Para ele, essa relação exemplifica um uso inadequado, já que a “observação mostra que as chamadas novas seitas neopentecostais já não mostram sinais evidentes de apego à letra da Bíblia” (MENDONÇA, 2004, p. 169). Essa observação de Mendonça é um dos marcadores de diferença reivindicados por pesquisadores que definem a modalidade neopentecostal como mística e caracterizada por uma religiosidade emocional, que não privilegia o conteúdo bíblico. Para nós, a observação da Mundial nos levou a diferente conclusão, visto que nas reuniões da IMPD há lugar tanto para a emoção quanto para a pregação da Palavra, conquanto à maneira pentecostal, isto é: que não se apoia em interpretação do texto bíblico segundo os critérios da disciplina exegética e da hermenêutica. A interpretação é coisa do Espírito Santo e os pregadores são os seus transmissores. É evidente, portanto, que a Palavra segue com estatuto de relevância, mas não mais que a revelação do Espírito Santo somente possível àqueles que forem verdadeiramente consagrados. Aqui temos, pois, uma inflexão: o caminho se inverte (ou se reverte). A modernidade operou o deslocamento de Deus para a razão; a pós-modernidade parece ter reconduzido da razão para Deus.

como modalidade de igreja pentecostal, portanto, implica de pronto a admissão de que não se trata de algo completamente novo. Conquanto também não lhe reduz a uma classe cujas características determinadas previamente lhe descrevem totalmente. Modalidade de pentecostalismo, nesse sentido, parece-nos uma categoria mais flexível à dinâmica do objeto, pouco concorde às definições harmônicas.

O efeito da classificação, de produzir um conhecimento específico sobre aquilo que é nomeado, confere não apenas a quem elabora a tipologia sensação de controle sobre o objeto. As tipologias também servem aos que são definidos a partir delas e, nesse sentido, também para os pentecostais, dizer que são de primeira, segunda ou terceira onda, tem um efeito “positivo” de reconhecimento ou identidade. Não raro, pentecostais (p. ex., da Assembleia de Deus) afirmam que determinados grupos religiosos são ou não pentecostais pelo uso de descritores que os aproximam das tipologias produzidas no âmbito acadêmico. Assim, falas como “*esse grupo não é pentecostal porque admite a possessão demoníaca de um crente e nós pentecostais não aceitamos isso*” são amparadas na tipificação sociológica como recurso teórico que lhe confere legitimidade e, conseqüentemente, prevalência sobre grupos historicamente mais recentes.

A dinâmica do objeto religião e dos pentecostalismos é tamanha que para descrever e compreender seu movimento foram desenvolvidas, no âmbito das ciências sociais da religião, teorias sobre trânsito religioso e a flexibilização das pertenças identitárias em consonância com análises já feitas em circuitos acadêmicos europeus, sabidamente franceses, que tematizaram essas transformações a partir do eixo religião e modernidade, perguntando pela articulação dessas realidades<sup>13</sup>. O esforço em acomodar as teorias

---

<sup>13</sup> Danièle Hervieu-Léger, diretora do Centro de Estudos Interdisciplinares de Fatos Religiosos (CNRS), ligada à École des Hautes Études en Sciences Sociales, compõe o grupo de sociólogos franceses que se debruçaram sobre temas como a rearticulação de grupos religiosos nas sociedades ocidentais, o movimento de desconessionalização das igrejas, os surtos emocionais e o enfraquecimento das pertenças identitárias em textos como *De l'émotion en religion* (Paris: Centurion, 1990); *Christianisme et modernité* (Paris: Cerf, 1990); *La religion au lycée* (Paris: Cerf, 1991); *La religion pour mémoire* (Paris: Cerf, 1993); *Les identités religieuses en Europe* (Paris: La Découverte, 1996); *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement* (Paris: Flammarion, 1999). Traduzido para o português como *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008), entre outros títulos. A respeito do tema “trânsito religioso”, ver o artigo de

produzidas na Europa suscitou também entre os acadêmicos brasileiros a retomada do paradigma da secularização, a discussão do tema desencantamento e reencantamento do mundo, que resultou em teses como a “revanche de Deus” e congêneres, que procuravam explicar a efervescência religiosa dos anos de 1990 à luz da economia globalizada, do avanço tecnológico e científico e da secularização dos Estados democráticos modernos.<sup>14</sup>

Oscilando entre “o jardim encantado e o clube dos intelectuais desencantados”, com licença para usufruto dessa expressão que intitulou certo artigo de Lísias Nogueira Negrão<sup>15</sup>, as pesquisas de então se dividiram entre: de um lado, aqueles que concordaram que o recorrente projeto de modernização do Estado, a abertura política e o liberalismo econômico contribuíram para que também entre o povo brasileiro a força secularizante da globalização lançasse para as margens da esfera pública as instituições religiosas<sup>16</sup>. No outro extremo, intelectuais se voltaram para estudos mais localizados que apontavam que o “fim da religião” não significava a extinção do sentimento religioso e da experiência de busca pelo transcendente, mas o enfraquecimento do poder centralizado em instituições religiosas fortes<sup>17</sup>. Prova disso seriam as novas formas de religiosidade que explodiam tanto em grandes centros urbanos quanto nas periferias e que davam conta de um tipo de

---

ALMEIDA, Ronaldo; MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. *São Paulo em Perspectiva*, v. 3, n. 15, p. 92-101, 2001.

<sup>14</sup> As análises sociológicas sobre esses temas produziram interpretações que retomaram Weber e o que teria sido a sua profecia falida sobre o avanço do processo de secularização e o declínio das religiões. Tais abordagens apontavam o que seria certo “reencantamento do mundo” ou, ainda, a “revanche de Deus”. Flávio Pierucci foi categórico na defesa de Weber. Segundo ele, Weber teria sido mal interpretado e injustamente acusado de “datado”. As categorias secularização e desencantamento do mundo constituiriam instrumentos de análise úteis para a compreensão da racionalização da modernidade, da burocratização do Estado e da separação entre Estado e Igreja. Cf. PIERUCCI, Flávio. O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003.

<sup>15</sup> NEGRÃO, Lísias Nogueira. Nem “jardim encantado”, nem “clube dos intelectuais desencantados”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 20, n. 59, p. 23-36, 2005.

<sup>16</sup> Conforme se vê exemplarmente em PIERUCCI, Antônio Flávio. “Bye bye, Brasil”: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 17-46, 2004.

<sup>17</sup> Pierre Sanchis, no capítulo “O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões” (In: HOORNAERT, Eduardo [Org.]. *História da Igreja na América Latina e no Caribe: o debate metodológico*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 96-131), encerra seu texto afirmando que o campo religioso não é mais o campo das religiões, na qualidade de instituições, mas elas têm papel fundamental “no equacionamento pacífico do questionamento contemporâneo das identidades” (p. 120) e, com isso, engrossa o caldo dos intelectuais que, a despeito das profecias secularizantes, viam na religião potencial de reconfiguração.

espiritualidade que se caracterizava pelas bricolagens, multipertenças e uma fluida circularidade que permitia aos religiosos maior agência na condução da sua fé.<sup>18</sup>

Assim, autores como Ricardo Mariano (1999), Cristina Pompa (2003), Paula Montero (2006), Emerson Giumbelli (2002), dentre outros, ao tratarem o campo religioso brasileiro do ponto de vista da sociologia e da antropologia, construíram suas análises sobre a composição e recomposição das modalidades religiosas no Brasil, as intermitências dos seus discursos e seus posicionamentos em face à relação com um espaço público laico, moderno e democrático.

Enquanto Mariano destacou o caráter de acomodação do movimento pentecostal à “antropofagia brasileira”, insistindo no paradigma de mercado religioso como categoria adequada para a compreensão dos movimentos pentecostais no Brasil, indicando a penetração de tais grupos na política e sua disseminação por meio das tecnologias midiáticas<sup>19</sup>, Montero providenciou relevante contribuição ao tematizar a questão da interpenetração das civilizações por meio do processo de catequização e evangelização dos índios pelos portugueses no período colonial, questão que foi, ainda, examinada por Pompa<sup>20</sup>. A primeira, contudo, estendeu a abrangência da sua abordagem do fenômeno religioso no Brasil quando buscou compreender os rendimentos do processo de secularização para a reorganização das modalidades religiosas no espaço público moderno. Perspectiva também tomada por Giumbelli, que investigou as expressões religiosas brasileiras — católicas, afro, pentecostais — comparativamente à articulação do campo

---

<sup>18</sup> Em artigo, o antropólogo Giumbelli afirmou: “(...) certas formas de presença da religião no espaço público não foram construídas por oposição à secularização, mas, (...) no seu interior (...) foi no interior da ordem jurídica encimada por um Estado comprometido com os princípios da laicidade que certas formas de presença da religião ocorreram”. GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, v. 28, n. 2, p. 81, 2008.

<sup>19</sup> Cf. MARIANO, 1999; O reino de prosperidade da Igreja Universal. In: ORO, A. P., CORTEN, A.; DOZON, J. P. *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 237-258; Os neopentecostais e a teoria da prosperidade. *Novos Estudos*, v. 44, p. 24-44, 1996 — entre outros textos.

<sup>20</sup> MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006; POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.

religioso francês, a fim de perceber as nuances que distinguem a formação de um Estado laico na Europa e a ideia de Estado laico no Brasil<sup>21</sup>. Com tratamentos diferenciados, outros importantes trabalhos sobre religião no Brasil foram feitos colocando em relevo certa inconstância do comportamento religioso, mais afeito à mistura do que à pureza. Entre 2001 e 2011, Ronaldo Almeida, em trabalhos publicados principalmente pelo CEBRAP, discutiu o trânsito religioso relacionando-o a outros temas como pobreza, desigualdade, redes sociais na periferia e religião nos espaços urbanos.<sup>22</sup>

Sob a luz de uma antropologia crítica que buscava emancipação dos grandes sistemas teóricos metanarrativos, algumas pesquisas foram voltadas para a análise da relação entre religião e os contornos específicos que cada Estado democrático em formação assumia em conformidade com as contingências históricas, culturais e geográficas locais. Uma clara influência da antropologia estrangeira, dessa vez, cujos estudos críticos se voltam contra o universalismo das abordagens ocidentais que afirmam o avanço da secularização e a tendencial saída da religião da esfera público-política.<sup>23</sup>

O movimento de uma perspectiva macro para uma orientação teórica e metodológica que visava à análise de microestruturas se tornou evidente na tematização das relações de troca entre catolicismo, religiões afro-brasileiras e pentecostalismo, então caracterizados pela “doação” e “recepção” de simbolismos e de rituais que teriam proporcionado condições favoráveis à circulação tanto de pessoas quanto das ideias religiosas — uma perspectiva teórica em parte devedora da aproximação entre história e antropologia e que ficou conhecida pelo uso de autores como Marshall Sahlins (*Ilhas de história*, 1990) e

---

<sup>21</sup> Como se vê em GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

<sup>22</sup> ALMEIDA, R.; D’ANDREA, Tiarají. Pobreza e redes sociais em uma favela paulistana. *Novos Estudos*, v. 68, p. 94-106, 2004; \_\_\_\_\_. Estrutura de oportunidades em uma favela de São Paulo. In: MARQUES, Eduardo; TORRES, Haroldo (Org.). *Segregação, pobreza e desigualdades sociais*. 1. ed. São Paulo: SENAC, 2005, p. 195-209; ALMEIDA, R. A religião na metrópole paulista. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 19, n. 56, p. 15-27, 2004; ALMEIDA; MONTERO, 2001; A universalização do reino de Deus. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 44, p. 12-23, 1998; A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade. TEXEIRA; MENEZES (Org.), 2006.

<sup>23</sup> Como se vê em ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

Carlo Ginzburg (*O queijo e os vermes*, 1998), cujas abordagens contribuíram para a problematização das polaridades rígidas entre culturas eruditas e culturas subalternas, dominantes e dominados, religiões e seitas, dentre outras dicotomias, por meio da noção de que entre os grupos pode haver “circularidade” de ideias e processos de (de)formação cultural que retroalimentam sistemas culturais.

Isso posto, fluxos migratórios de crenças e simbolismos não ficariam restritos à dinâmica interna do campo das religiões, mas teriam alcançado notoriedade pública à medida que visibilizados. O que foi possível graças à dimensão comunicativa e seus simulacros do Sagrado por meio dos quais “espetáculos midiáticos que são o correspondente virtual da ocupação de espaços públicos”<sup>24</sup> permitiram à religião oportunidade de rearticulação de seus discursos face às modernas sociedades secularizadas e certo redimensionamento da sua vontade de poder. Assim, grandes reuniões de evangelização, shows de música gospel, passeatas, marchas e musicais produzidos com refinada linguagem cênica passaram a fazer parte da nova agenda dos crentes, agora reunidos numa massa que dissolveria os marcadores de fronteiras e destacaria a imagem como evento. Já não se trataria apenas do uso de tecnologia com finalidade exclusiva de proselitismo. O que se explicaria, segundo Jean Baudrillard, pelo fato de que as massas nunca teriam sido atingidas pela ideia de Deus, essa circunscrita aos círculos de sacerdotes: “O que elas conservaram foi o fascínio dos mártires e dos santos, do juízo final, da dança dos mortos, foi o sortilégio, foi o espetáculo e o cerimonial da Igreja, a imanência do ritual — contra a transcendência da ideia” e mais adiante: “O que elas recusam [as massas] é a transcendência, é a interdição, a diferença, a espera, a ascese, que produzem o sublime triunfo da religião”.<sup>25</sup>

No entanto, mesmo que a intuição de Baudrillard seja interessante, em função do acento no traço espetacular que contemporaneamente parece cada vez mais mobilizar as massas religiosas, parece-nos que o fascínio que exercem as grandes personalidades, os

---

<sup>24</sup> GIUMBELLI, 2008, p. 90.

<sup>25</sup> BAUDRILLARD, Jean Baudrillard. *À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas*. 4. ed. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1985, p. 7.

relatos de feitos sobrenaturais e a grandeza das imagens também carrega algo da “letra da lei”. Seria mesmo possível afirmar que a experiência do Sagrado é mais interessante pelo traço performático do que pelas prescrições que pode suscitar? Grupos religiosos como o da Mundial teriam mais de estética do que de ética? Se for assim, como poderíamos compreender o movimento de grupos religiosos (pentecostais e neopentecostais) em direção ao espaço público por meio das concentrações de fé, marchas e manifestações evangélicas? Esse não seria um movimento de fundo ideológico, com vistas à participação na esfera política e à publicização de crenças, princípios e valores?

No Brasil, o campo religioso é estruturalmente constituído de práticas que envolvem performances, mas que não excluem ações simbólicas de dimensão política que pretendem visibilizar demandas particulares. Como se sabe, o Estado democrático brasileiro se fez relativamente à religião, seja pela oposição, seja pela aliança. Embora não afinada com discursos ideológicos engajados em plataformas políticas, como o foi com expressões católicas e algumas protestantes na época da teologia da libertação e das Comunidades Eclesiais de Base, existem “causas” que sustentam o movimento dos evangélicos rumo aos palanques<sup>26</sup>. Como observado por Gustavo Gilson de Oliveira, “a crise das metanarrativas” e discursos de esquerda podem, em alguma medida, ter contribuído para o enfraquecimento de movimentos cristãos de veia mais progressista<sup>27</sup>, embora cristãos progressistas no Brasil nunca tenham tido representação muito expressiva. Soma-se a essa razão de fundo histórico o avanço no uso das tecnologias de informação e o fortalecimento de uma religiosidade de marca mais prática, voltada para o atendimento imediato de fiéis com curas e milagres que dão cabo das necessidades do agora. Se essas razões, de um lado, ajudam-nos a compreender o movimento do campo religioso em direção às práticas, do outro, também serviram para a elaboração de certo consenso generalizado segundo o qual neopentecostais

---

<sup>26</sup> Agendas que até podem ser consideradas conservadoras, como a oposição ao casamento homoafetivo, a pesquisa com células-tronco e/ou a regulamentação do aborto, mas que indicam a articulação de segmentos religiosos, muitas vezes discordantes entre si, que, em função de pautas “bíblicas”, unem-se como representações políticas legítimas dos evangélicos brasileiros tanto para apresentarem projetos de lei como para se oporem a projetos que elegem como contrários aos princípios e valores da “família cristã”.

<sup>27</sup> Cf. OLIVEIRA, Gustavo Gilson de. *Pluralismo e novas identidades no cristianismo brasileiro*. 2009. 400 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) — Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009.

se entendem exclusivamente pela lógica do espetáculo, do viés midiático e da livre concorrência no mercado religioso. Essa última impressão sobre neopentecostais se recusa ou pretende ignorar outras chaves de interpretação para o repto neopentecostal que não a do emocionalismo ou da crença irracional. Essa suposição negativa, que algumas vezes se revela inconsciente e que circunscreve negativamente o neopentecostalismo, parece repor o que Birman disse a respeito das práticas umbandistas e candomblecistas no seio católico: “pode ser uma forma de pagar tributo aos pressupostos modernos que acompanham certas análises do fenômeno religioso”<sup>28</sup>, como se suas práticas e crenças, por não serem classificáveis dentro dos esquemas de inteligibilidade disponíveis, fossem mais primitivas.

Um índice dessa circunscrição negativa poderia ser a noção difundida entre pesquisadores do protestantismo histórico de que as igrejas protestantes se distinguem das pentecostalizadas porque concedem maior ênfase ao estudo da “Palavra de Deus”, enquanto as últimas seriam menos propícias à reflexão e mais concordes ao êxtase, sendo que por êxtase é pressuposta a ideia de experiência religiosa que não comporta a possibilidade de conteúdo, mas que se define apenas por sensações físicas e, portanto, produz um tipo de conhecimento que seria transitório, como explicitado em nota anteriormente<sup>29</sup>. É como se o conjunto das práticas rituais, acompanhado pela música, dramatizado em pregações inflamadas e testemunhado nos relatos de milagres dos fiéis fosse menos comunicativo e formativo que o conteúdo religioso, dogmático e teológico resultante da exegese do texto bíblico.

De certo que não é a “interdição”, a “espera” ou a “ascese” que mobiliza as pessoas a procurarem a Mundial. A possibilidade da experiência de ser tocado pelo poder de Deus e ter suas questões prementes resolvidas pela transcendência é o fator que exerce maior fascínio sobre aqueles que vão até a IMPD: está em questão, justamente, a virtude que emana da palavra e que instantaneamente resolve os problemas da vida. E não porque as

---

<sup>28</sup> BIRMAN, Patrícia. Modos periféricos de crença. In: SANCHIS, P. *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 168.

<sup>29</sup> Em parte, suposto amparado em certas leituras de MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

pregações não sejam tão laboriosamente preparadas com antecedência como o seriam nas igrejas mais tradicionais, mas, pelo que o campo nos deixa entrever, porque na performance ritual há também muito de moralidade, prescrição social<sup>30</sup> e, sobretudo, o vislumbre de se resolver com praticidade algo que se interpõe e embaraça o transcorrer natural da vida. O que me parece estar em jogo aqui é que o campo religioso moderno e suas características constituintes que permitem aos sujeitos religiosos o direito de seleção não deveriam ser mais interessantes do que aquilo que subjaz às escolhas. Tampouco deveria se afirmar tão imperativamente a suposição de que essa “escolha” é determinação de um mercado que externamente age sobre a experiência religiosa daqueles que frequentam as reuniões da Mundial. Não deveríamos perguntar primeiramente “como” e “em que medida” os processos de atribuição de sentido são feitos e as escolhas são elaboradas no interior da cultura ou mesmo de um “mercado religioso”?

Em vista dessas perguntas, heterogeneidades absolutas como a da prevalência da palavra pregada em detrimento da palavra cantada desvaneceriam, pois muitas vezes marcadores de diferença como esse não se sustentam diante do que revelam os dados empíricos e as articulações intermediárias entre uma ponta e outra. Distinções austeras como essa deixam de considerar, por exemplo, o movimento de pentecostalização interno às igrejas batistas e presbiterianas que, inspiradas no modelo norte-americano fornecido pelo Pr. Rick Warren, visam a públicos cada vez maiores, para os quais propõem cultos menos formais e mais musicais, ambientes convidativos e a flexibilização de prescrições quanto aos costumes<sup>31</sup>. O campo está em constante movimento e exige da teoria que seja igualmente dinâmica.

---

<sup>30</sup> Como nos informa Renata de Castro Menezes ao dizer que a performance não fala apenas a respeito do social, mas também exerce influência sobre ele, em certo sentido, construindo-o e reconstruindo-o. Cf. MENEZES, Renata de Castro. *A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Núcleo de Antropologia da Política da UFRJ, 2004, p. 28.

<sup>31</sup> Lançado em 1995, o livro *Uma igreja com propósitos*, de Rick Warren, chegou ao Brasil publicado pela Editora Vida, em 1998. Pastor da *Saddleback Valley Community Church*, situada na Califórnia, e tendo iniciado o seu trabalho em 1979, Warren afirma ter inspirado e treinado a liderança de mais de 200.000 pessoas por meio dos seminários que oferece em sua igreja e pela divulgação do seu livro. Atualmente, a expansão da igreja a levou à organização em *campi* que estão ligados à Saddleback e reproduzem o seu sistema, cujo foco se ampara em cinco propósitos “bíblicos”: adoração, comunhão, discipulado, ministério e

Ao invés de aplicar paradigmas como modelos absolutos, a problematização do campo se apresenta como caminho para compreender as modalidades pentecostalizadas, principalmente se observadas as recentes relações que têm contraído com a cultura, com a mídia, com a política, etc. Ainda em 1998, Joanildo Burity propôs que, diferente da tematização do retorno do sagrado, o que importaria seria a amálgama da religião com a inovação. Assim, seu procedimento analítico visava responder às questões: “(...) não seria algo novo o que se expressaria como teo-tele-técnica? Como marketing? Como concorrência imperfeita? Como carisma midiático? Como comunidades alternativas, signos de uma nova era?”<sup>32</sup>

Tais perguntas, naquela época como ainda hoje, colocam-nos diante da difícil constatação de que essas questões nos conduzem “ao vazio do nome”, pois ao afirmarmos que a religião é conservadora, emergem múltiplos casos de “mobilização social em nome da religião”, ao se pretender circunscrever o fenômeno religioso nos espaços cúlticos das igrejas, nos antigos templos, outros processos sociais apresentam indícios de elementos característicos de simbologia religiosa e, por fim, “ao se acreditar que a religião estaria fadada a opor-se à modernidade, depara-se com o audaz e competente recrutamento da tecnologia, do marketing e da ciência da administração para gerir verdadeiros complexos religiosos que, entretanto, estão às voltas com o mundo”<sup>33</sup> — uma conclusão que indica como caminho metodológico a desestruturação dos consensos em prol de perguntas que busquem identificar arranjos (continuidades e ou rupturas) capazes de construir representações totais de mundo, a despeito de na teoria congregarem elementos incompatíveis.

---

evangelismo. Segundo Warren, esses são os propósitos que devem nortear os crentes em Cristo na configuração de uma igreja substancial que “faça a diferença!”

<sup>32</sup> BURITY, Joanildo A. *Religião, mercado e política: tolerância, conformismo e ativismo religioso*. VIII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Mesa redonda MR03 “Religião, sociedade e ciências sociais”, São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998 (mimeo).

<sup>33</sup> Ibid. Posteriormente em BURITY, Joanildo. *New Paradigms and the Study of Religion: An Anti-Essentialist Reflection*. *Religião e Sociedade*, v. 1, Selected Edition, p. 1-37, 2006. Disponível em: <[http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872006000100004&lng=en&nrm=iso](http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872006000100004&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 30 abr. 2013.

Se “o campo religioso não é mais o campo das religiões”, estamos diante um novo campo: o de uma ética religiosa intramundana que admite a ampliação das operações de negociações entre universos simbólicos incongruentes em favor da harmonização de expressões de saberes religiosos anteriormente concebidos como excludentes<sup>34</sup>. Se os neopentecostais iurdianos inovaram o seguimento pentecostal ao se apropriarem dos termos de tradições religiosas africanas, mesmo que os invertendo, mas dando continuidade à separação rígida entre protestantes e católicos, os neopentecostais da Mundial inovam pela relação de continuidade que estabelecem com o catolicismo popular. O que, inclusive, parece ter mais sentido em vista de um campo religioso cuja dinâmica interna, se admitirmos o sincretismo como estrutura, historicamente tem na tradição católica o paradigma de religião — com suas referências, imagens e símbolos — que permitiu às outras serem legitimadas socialmente. Então, se quisermos permanecer no grupo dos teóricos que não abrem mão dos recursos weberianos para a análise das modalidades religiosas protestantes e pentecostais, talvez tenhamos que falar de uma ética intramundana-mística. Uso inapropriado ou contraditório dos termos de Weber? Não. As observações de Weber, à luz do estudo de uma comunidade religiosa calvinista, levaram-no a pensar a ascese protestante na chave da disciplina, daquilo que conforma o corpo e o condiciona a agir de determinado modo no mundo<sup>35</sup>. Aquilo denominado por Bourdieu como *habitus*: uma disposição geradora de comportamentos ou

---

<sup>34</sup> Weber falava de uma ética intramundana segundo a qual o protestante se portaria asceticamente no mundo a fim de, pela sua reta conduta moral, acumular riquezas que seriam indícios materiais de algo ainda maior: a salvação espiritual. Nos *Ensaio reunidos de Sociologia da Religião* (GARS — *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*), os capítulos iniciais do volume I compreendiam os ensaios sociológicos mais conhecidos de Weber sobre o protestantismo ascético: “A ética protestante e o espírito do capitalismo” e “As seitas protestantes e o espírito do capitalismo”. O restante da obra possui grande diversidade de estudos de sociologia histórica e comparada das religiões, com três grandes ensaios e a longa “Introdução” (*Einleitung*), conhecida em português pelo título “A psicologia social das religiões mundiais”. A “Consideração intermediária” ficou conhecida no Brasil por “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”, publicada em português em WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 2008, cap. XIII, p. 226-249. Nesse ensaio, Weber disserta sobre o modelo de religiosidade ascética que pressupõe a ação individual no mundo com a finalidade dominá-lo.

<sup>35</sup> Mas isso não quer dizer que toda igreja protestante tenha que, obrigatoriamente, propor aos seus membros uma ética ascética, tampouco que, para ser considerada protestante, uma igreja deva reproduzir a ascese nos termos descritos e tipificados por Weber.

princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural (...), objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social.<sup>36</sup>

Curiosamente, como apontou Velho, a contraface do ascetismo é o misticismo, que apesar das “ricas indicações positivas” presentes na obra de Weber, na academia brasileira “foi quase sempre lida como ausência e falta”<sup>37</sup>. Ora, dada a ampliação do fenômeno religioso neopentecostal, os dados requerem também o alargamento dos instrumentos analíticos em prol de análises menos refratárias ao campo das evidências. Isso posto, a ideia de uma ética intramundana-mística não seria uma contradição dos termos weberianos se pensarmos a “experiência religiosa” do “povo da Mundial” como condição de possibilidade do ser-no-mundo que o ampara da significação da existência e na orientação das suas ações e relações sociais. Constitui-se em ética, portanto. Todavia, uma ética que se compreende ontogeneticamente, posto que eivada na experiência e não na normatividade de um sistema religioso.

Para além de “disposição”, que a acepção do termo lhe prenderia às paredes dos templos ou, como na metáfora usada por José Casanova para explicar a secularização, entre os muros dos monastérios, essa “nova ética” se move primeiramente na seara da linguagem da religião que, antes de ser católica ou protestante, é simbólica, fluida e polissêmica, isto é: uma estrutura do pensamento humano que se expressa indiretamente por meio de metáforas e imagens, da qual a religião faz uso para se traduzir. Portanto, da mesma maneira como os significados das palavras quando foram inventadas se perdem com o passar do tempo — por isso, no uso cotidiano das pessoas, elas são acrescidas de novos sentidos — a fim de se expressarem as religiões, por sua própria natureza, fazem uso da linguagem simbólica sempre fluida e dinamicamente, prontas a contrair novos sentidos e a empregar novas tecnologias de informação para se fazerem entender, pois o que lhes move seria mais o impulso para a coloração da existência do que o discurso dogmático.

---

<sup>36</sup> BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: \_\_\_\_\_. *A economia das trocas simbólicas*. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001 (Col. Estudos), p. 57.

<sup>37</sup> VELHO, Otávio. Religiosidade e antropologia. In: \_\_\_\_\_. *Besta-fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995, p. 47.

Assim, o recurso ao símbolo se entende pelo que ele pode propiciar às religiões e aos religiosos. Uma das características dos símbolos é que eles apontam para algo que os excede, tanto quanto as palavras apontariam para além de si mesmas, para sons e significados. A experiência religiosa se aproxima da linguagem simbólica à medida que os símbolos abrem níveis de realidade que de outra forma seriam inacessíveis ao ser humano. Da mesma maneira, as experiências religiosas se constituem como experiências de abertura que permitem aos que a vivenciam exceder o significado das explicações teológicas. Para Tillich, a linguagem simbólica providenciaria meios de desbloquear dimensões e elementos da realidade que outros discursos não teriam acesso<sup>38</sup>. Para explicar esse ponto, o teólogo usou as artes como recurso para falar sobre linguagem religiosa e comparou tal forma de comunicação à expressão artística de pinturas e poemas, capazes de revelar elementos da realidade que não podem ser cientificamente apropriados: “símbolos não podem ser intencionalmente produzidos”, mas sobrevivem enquanto forem aceitos pelo grupo onde surgiram<sup>39</sup>. Quando não têm mais nada a dizer eles deixam de existir.<sup>40</sup>

Alfred Schutz, lembrado por Otávio Velho, fala do símbolo citando Jaspers:

O símbolo não pode ser interpretado exceto por meio de outros símbolos. Portanto, a compreensão de um símbolo não consiste em se captar a sua significação de modo racional, mas em vivenciá-lo existencialmente, na intenção simbólica, como a única referência a alguma coisa transcendente, a qual desaparece num ponto limite.<sup>41</sup>

Como vimos, essa qualidade da religião que não se deixa apreender e que nas palavras de Tillich é comparável ao que uma obra de arte desperta e não pode ser expresso somente por meio de palavras também foi tema de Simmel, quando afirmava que a religião

---

<sup>38</sup> Cf. TILLICH, Paul. *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Row, 1957, p. 42.

<sup>39</sup> Em outro texto Tillich explicou a diferença entre símbolos e sinais: enquanto os primeiros teriam participação direta na realidade simbolizada, os sinais não o têm. Embora ambos indiquem algo para fora deles, os símbolos têm participação no poder e no sentido do que representam, como é no caso de uma bandeira que participa no sentido e no poder do grupo social que representa. As letras do alfabeto, por outro lado, não têm participação no som que indicam. Cf. TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 98-99.

<sup>40</sup> Cf. *Ibid.*, p. 102.

<sup>41</sup> SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 244.

se formula com base na realidade, mas a traduziria de forma singular<sup>42</sup>. Para ele, as noções de alma, existência, destino, culpa, felicidade, sacrifício etc., constituiriam um mundo religioso em que

tudo isso é colorido por juízos de valor, tonalidades emocionais que lhe atribuem dimensões diferentes e lhe impõem ajustes de perspectiva, exatamente como quando o mesmo material é moldado pela filosofia, pela arte ou pela ordem empírica<sup>43</sup>.

Assim, a vida religiosa representaria a existência “numa clave particular”<sup>44</sup>, que para o pensador alemão seria uma modelagem. Tal percepção nos conduz ao entendimento de que a experiência religiosa (compreendendo-a como heterogênea), seja de conteúdo revelatório ou de (re)conversão, traduz-se em termos inteligíveis e impõe ajustes à perspectiva de vida de quem a vivencia a partir de uma linguagem que se adapta à demanda de quem a acionou. Os conteúdos da experiência religiosa a antecedem. É o evento, primeiramente, e a significação dele, na sequência, que concederão ao sujeito religioso as chaves que o subsidiarão no nível existencial e no social. A concepção de símbolo tillichiana, portanto, ajuda-nos a pensar a experiência considerando-a, como na poesia, a sua função cognitiva e lógica. Para ilustrar esse ponto, Velho cita Otávio Paz, para quem “o poema nos faz recordar o que esquecemos”<sup>45</sup>, num sentido complementar ao que dissera Tillich sobre a abertura que o símbolo providencia.

Por conseguinte, recrutar o valimento da “tecnologia”, do “marketing” e de modernas técnicas de gestão representa mais do que o desvio de um modelo ideal de protestantismo “da Palavra” ou a perversão do cristianismo influenciado pelo princípio de livre concorrência da economia liberal. Nem tanto um, nem somente o outro. A IMPD representa

---

<sup>42</sup> Ao falar da experiência religiosa e dos símbolos como chaves de interpretação do religioso que abrem novas possibilidades analíticas, Velho lembrou que em um simpósio realizado em 1969, sob a responsabilidade do Secretariado do Vaticano e coordenado por Peter Berger, Robert Bellah “(...) declarou acreditar que com a ajuda de pensadores como Buber e Tillich, a ciência social começava a poder lidar com a riqueza da realidade tal como vista pela religião” (VELHO, 1995, p. 76).

<sup>43</sup> SIMMEL, Georg. *Religião* (1912). In: \_\_\_\_\_. *Religião: ensaios*. São Paulo: Olho d'Água, 2010. v. 1/2, p. 24-25.

<sup>44</sup> Cf. SIMMEL, loc. cit.

<sup>45</sup> VELHO, 1995, p. 65.

“uma” modalidade de pentecostalismo, isto é, “um” modo de religião que se faz presente na sociedade. Ela é, portanto, um meio de expressão da religiosidade pentecostalizada. Emblematicamente, ela também representaria, em algum nível, uma forma de relação entre o crente e seu deus que supera o binarismo da interpretação moderna, que não admite a coexistência ou concomitância do pré-moderno e do moderno. Por isso o recurso metodológico à linguagem simbólica e à experiência religiosa para a compreensão dessa modalidade de ser “neo” pentecostal: porque a abertura hermenêutica que a experiência permite, assim como o símbolo, permite-nos alcançar as relações de continuidade e as rupturas entre universos simbólicos aparentemente díspares que os sujeitos operam na prática religiosa. Daí a relação entre religião e cultura: a religião não se furta de lançar mão dos recursos disponíveis em seu tempo para se fazer sempre atual e, com isso, palatável ao gosto dos seus contemporâneos.

Se entendermos a experiência religiosa dos crentes da Mundial não simplesmente como resultado de uma orientação absoluta externa pré-existente, mas com base num impulso interno, uma disposição humana que no jogo das vivências cotidianas se apresenta também como modelagem para a vida social na qualidade de experiência religiosa, então, complementarmente, talvez fosse mais acessível o entendimento sobre “como” essa experiência se espraia tornando-se objetiva e atravessando todas as outras vivências do indivíduo, atribuindo-lhe significado. Uma operação possível em decorrência da ampliação do horizonte de sentidos e pelo alargamento ontológico que a experiência religiosa é capaz de operar, colocando em contato diferentes referentes culturais, às vezes opostos, como no caso do universo simbólico católico e do pentecostal que, na experiência religiosa neopentecostal de adeptos da IMPD, deixam de ser excludentes e passam a ser horizontes complementares. Ora, é preciso destacar, entretanto, que essa possível continuidade não pressupõe espécie de disposição equilibrada entre as partes ou uma relação de congruência. As relações entre diferentes universos simbólicos pressupõem uma tensão que é sempre disjuntiva, ou seja, embora ligada por alguma operação de síntese que os aproxima, ainda se preserva algo de fronteiro, de separado.

Assim, no âmbito do campo religioso brasileiro ser “neo” pentecostal e consentir com as práticas e crenças religiosas da Mundial tem mais a ver com a admissão tácita de que essa igreja se abre à diversidade religiosa e, simultaneamente, não prescinde de um conjunto de traços que a identificam com um pentecostalismo clássico de cura e milagre muito próximo das práticas mágicas de benzeção, de peregrinação e de devoção santorial. Tal possibilidade de leitura do campo permite pensar a Mundial mais em termos de continuidade do que de cisão, mais do que se deter à discussão sobre os rituais que reproduz de outras neopentecostais, especialmente dos iurdianos. É sobre essa igreja internamente diversa (que reúne crentes de todas as espécies), que procura se apresentar como discursivamente homogênea (em função da pretensa vocação bíblica) e que parece se projetar no campo religioso brasileiro como expressão de uma religiosidade prática e contemporânea que pretendemos discorrer a seguir.

## **2. O “ministério” Igreja Mundial do Poder de Deus: cura e perseguição**

Na cidade de Sorocaba, localizada a 90 km da cidade de São Paulo, Valdemiro Santiago iniciou um trabalho de evangelismo que culminou com a fundação do primeiro templo da Igreja Mundial do Poder de Deus, em 9 de março de 1998. Segundo o site da igreja, hoje existiriam mais de 1.400 igrejas distribuídas pelo território nacional, todas operando sob a administração da sede em São Paulo, chamada Grande Templo dos Milagres.

Em São Paulo, o ministério teve início num espaço de aproximadamente 43.000m<sup>2</sup>, no antigo bairro operário conhecido como Brás. Nele foi fundado o Grande Templo dos Milagres que, após certo período de fechamento, passou por reformas e foi reinaugurado<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> O episódio do fechamento do Templo dos Milagres, no Brás, deu-se em cumprimento à determinação da juíza Maria Gabriella Pavlopoulos Spaolonzi (13ª Vara Cível de São Paulo), no dia 19 de agosto de 2010, a fim de que a igreja obtivesse licença de funcionamento para uso definitivo, regularização do edifício-pavilhão e implementação de medidas para reduzir o impacto do tráfego na região, levou a liderança da IMPD a realizar suas reuniões em espaços como ginásios esportivos até 12 de dezembro de 2010, quando sua sede foi reinaugurada com êxtase tanto do apóstolo e sua equipe quanto das pessoas que o frequentam assiduamente. Na ocasião em que redigimos este texto, o Templo dos Milagres passa por novas reformas e se encontra fechado para a realização de reuniões e recebimento do público.

Nessa região, além da recente Mundial, estabeleceram-se a Congregação Cristã do Brasil (em 08/03/1910), inicialmente a sede da Universal do Reino de Deus (fundada em 1977) e, numa região próxima, chamada baixada do Glicério, a Deus é Amor (de 1962). Trata-se de uma localidade conhecida pela forte imigração italiana, principalmente a partir de 1886, em que a circulação de operários era acentuada. No local em que funciona hoje o Templo dos Milagres, antes um galpão de fábrica, ao centro o líder e apóstolo Valdemiro Santiago dirige reuniões nas quais prega mensagens espirituais e promove milagres. Os cultos chamados mais corriqueiramente de “reuniões” ocorrem de segunda a domingo, divididos em três períodos e distribuídos em diferentes horários ao longo do dia. Durante a realização das reuniões, além do período de louvor caracterizado por músicas e cantos, há orações e mensagens que podem ser sobre variados temas, com referências a textos bíblicos e situações relativas à vida da igreja e dos que a frequentam. Além das reuniões existem as chamadas “Grandes concentrações de fé”, que podem ocorrer na sede ou em outros lugares do Brasil, como estádios esportivos e áreas públicas ao ar livre, onde o apóstolo, acompanhado da sua “equipe de fé”, recebe pessoas de toda sorte. As concentrações de fé geralmente recebem grande contingente de fiéis-devotos do apóstolo, pessoas que buscam auxílio e curiosos.

Nas pregações que realiza no Templo dos Milagres, nas Cidades Mundial e nos megaeventos da igreja, Santiago assegura que as pessoas tendem a gostar mais da religião do que de Deus, o que ficaria indicado na procura por certas “filosofias de vida” e na crença em espíritos muito presente entre os brasileiros. Citação dele: “(...) *mal aparece um espírito maligno adivinhando a vida das pessoas, elas vão atrás*”. Nesse caso, uma crítica direta à ênfase dada ao demônio nos cultos promovidos pela IURD. Nos discursos que acompanhamos e nas reuniões transmitidas pela TV e internet, o apóstolo discorda abertamente do pluralismo sincrético promovido pela IURD, que incorpora entidades das religiões de tradição afro-brasileira. Entretanto, mesmo desqualificando as práticas de adivinhação e de exorcismo público, Santiago não prescinde da crença no diabo. As mazelas da vida como o desemprego, falência, tristeza e depressão, bem como os infortúnios causados por doenças, especialmente aquelas que a “*ciência não pode*

*alcançar*”, são atribuídos ao demônio. A responsabilidade do Estado pelo desenvolvimento de políticas públicas que supram as demandas dos setores empobrecidos e erradiquem a miséria social não é anulada, mas se a esfera política e a ciência não conseguem responder a essas necessidades satisfatoriamente, a IMPD se apresenta como “*verdadeira igreja*” capaz de supri-las e contribuir para a realização do reino de Deus na Terra. Tarefa que seria concretizada nas reuniões com as curas e a restauração de vidas, mas também por meio de ação social desenvolvida principalmente pela AMAS (Associação Mundial de Assistência Social).

Assim, nos templos e nas concentrações de fé o eixo interpretativo para obtenção da cura é a “*mão de Deus*”, que operaria com mais poder na Mundial. A mão que retira o mal das pessoas por ele atingidas. Não é o pastor, não é o bispo, não é a religião. O milagre é provisão de Deus para aquele que tem fé no poder sobrenatural. Onde o Estado não chega, quando a ciência nega uma resposta e o clamor do oprimido é abafado, o “*milagre urgente*” emerge como solução para os problemas do pobre e instrumento de legitimação da IMPD diante da opinião pública, especialmente frente aos marginalizados. Todavia, não se trata do milagre obtido por meio do exorcismo performático em que os demônios testemunham o poder dessa ou daquela religião. Nos termos nativos, milagre e cura são frutos da graça divina e o alcance dessas benesses independeria da religião, pois seria algo decorrente da fé e da crença no poder de Deus, se necessário, intermediado pelo apóstolo. Nos dizeres dele: “*Religião nenhuma presta, não. Só Jesus Cristo salva!*” Mas, se caso o necessitado na plateia ou diante a TV não acreditar mais, o apóstolo desafia: “*Venha pela minha fé!*”, expressão que se revela contraditória se comparada ao dito anterior: “*Não é o pastor, não é o bispo, nem a religião...*”. Mas “*cair em contradição*” não parece ser a maior das preocupações do apóstolo. Seu destaque é que “*a mão de Deus está aqui*”, na Mundial, porque para se obter a cura, o indivíduo não necessitaria “*determiná-la*”. Referência ao missionário R. R. Soares da IIGD que, em suas pregações calcadas na chamada teologia da prosperidade, orienta o seu grupo a não aceitar nada menos que a excelência.

Em referência também negativa à IURD, que apelida de “*igreja da fogueirinha*” ou “*outro ministério*”, o apóstolo ensina que não é necessário carregar consigo sal grosso ou

ser atendido por pessoas de “roupa branca” para se receber orientações espirituais. Para obter um milagre bastaria que o indivíduo se dirigisse até a igreja do apóstolo — sede ou filiada — com fé e, em caso de ser um descrente, nas palavras dele, “*pela minha fé*”. Nesse sentido, opera um deslocamento: a cura outrora viabilizada pelo discurso teológico da religião passa a ser possibilitada pela fé (1) na pessoa do apóstolo Valdemiro Santiago e (2) no poder de Deus.

Nesse caso, o apóstolo se torna o intermediário que agencia a cura. Assim, caso alguém não se julgue sincero ou puro o bastante para obter uma benesse, o “milagre urgente” pode ser obtido por meio da fé do apóstolo, que dá a própria palavra e vida como garantias de que o milagre se realizará. A eficácia simbólica, portanto, é realizada pela crença coletiva no carisma do apóstolo. Para tanto, ele realiza com periodicidade indeterminada peregrinações aos montes onde realiza jejuns e vigílias que visam garantir-lhe a condição de consagração necessária ao santo homem. Como alguém “*que não pode dar o que não tem*”, busca nesses retiros o estado de pureza que torna possível participar da natureza sagrada de Deus, a fim de transmiti-la aos que lhe buscam. Diz ele que, embora criticado por essa prática, fazer vigília, jejuar e ir ao monte eram costumes de Jesus que ele apenas imita como meio de se tornar apto para clamar pelo seu povo<sup>47</sup>. Como aquele que representa o povo da Mundial, Santiago recolhe as benesses em nome daqueles que clamam pela ajuda de Deus e como, ele mesmo, coisa consagrada, assume o papel de intermediário entre os que clamam e a divindade, pois é suposto dessa relação que, em razão do pecado, o “*homem e deus não estão em contato imediato*”<sup>48</sup>. O restabelecimento dessa relação necessita de um intermediário, razão pela qual a sua tarefa e a “missão” da IMPD é pregar e expandir o evangelho por meio da divulgação da Bíblia. Noutras palavras, seria o

---

<sup>47</sup> Mauss esclarece que a ideia de consagração está vinculada ao sacrifício, tendo em vista que “em todo sacrifício, um objeto passa do domínio comum ao domínio religioso; é consagrado”. E lembra: “nem todas as consagrações são da mesma natureza”; há algumas em que esgotam seus efeitos no objeto consagrado, como é no caso da unção. No sacrifício a consagração excede a coisa consagrada alcançando, inclusive, a pessoa moral que faz a cerimônia. O fiel que cedeu a vítima, objeto de consagração, ao fim da operação não é mais o mesmo, pois adquiriu caráter religioso ou se desembaraçou de algo mal que o angustiava. Está religiosamente transformado: “elevou-se a um estado de graça e saiu de um estado de pecado”. MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício (1899). In: \_\_\_\_\_. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 147.

<sup>48</sup> *Ibid*, p. 149.

evangelho a sua bandeira, independentemente da família confessional, grupo social ou étnico.

A IMPD tem como foco principal obedecer todos os mandamentos e preceitos deixados por Deus encontrados na Bíblia, expandir o evangelho divulgando a manifestação de Deus no ministério através de curas e testemunhos. Este foco tem sido aplicado de uma maneira exata que trabalha o processo com ajuda de bispos, pastores, obreiros e membros voluntários, onde procuram evangelizar qualquer tipo de pessoa seja ela de qualquer classe social, de diferentes entidades religiosas, mantendo o respeito e evitando o rompimento de suas respectivas culturas, por exemplo: ciganos, índios, africanos e outras demais culturas, diferenciando o evangelho de religião (...).<sup>49</sup>

Assim, pela “fé do apóstolo” é possível obter um milagre, mas para que a totalidade da vida das pessoas seja restaurada é preciso ter atenção ao evangelho, observá-lo e praticá-lo, bem como contribuir para que ele seja amplamente conhecido. Tal empreendimento se desdobra em (1) contribuição financeira (para a manutenção do ministério, das horas de transmissão na TV, na web, programas de rádio, etc.) e no (2) testemunho de mais milagres e curas. Implícita nessa concentração da tarefa de consagração que o apóstolo assume está a compreensão teológica própria do pentecostal de que o milagre acontece na vida de quem busca a santidade. O ensino, contudo, antes estendido a todos os crentes, de certo modo é flexibilizado na pregação do apóstolo, que exime seus seguidores da santidade e assume ele mesmo o estereótipo de santo que media a intervenção divina na ordem natural da vida dos seus “filhinhos”, pobres pecadores<sup>50</sup>. Destaca-se aqui uma importante característica da liderança carismática de Valdemiro: uma espécie de forte personificação da crença, ou seja, ele pessoalmente assume o dom da cura e a transmissão dela.

Em entrevista cedida a uma revista evangélica, o apóstolo negou haver circulação ou trânsito de fiéis na IMPD e atribuiu a fidelidade dos seus seguidores à pregação e ao ensino da Bíblia, práticas incomuns em igrejas mais voltadas para a realização de campanhas e que

---

<sup>49</sup> Disponível em: <<http://www.impd.com.br/missao.asp>>. Acesso em: 30 jun. 2010.

<sup>50</sup> Do ponto de vista da teologia protestante, isso seria tal qual “retrocesso”, tendo em vista que um dos pontos que constituiu a crítica da Reforma Protestante (séc. 16) recaía na autoridade centrada na figura do Papa e na hierarquia eclesiástica distante dos fiéis católicos.

apresentariam Jesus como “dono de supermercado”<sup>51</sup>. Por outra via, a IMPD, portanto, retornaria para a exigência de um compromisso do fiel, não com a instituição, mas em obediência ao evangelho e segundo uma atitude subjetiva que consideraria mais importante a disposição pessoal daquele que vai ao encontro da igreja. Para esse fiel seria pregado o evangelho, de modo especial, espelhado na vida do apóstolo Valdemiro Santiago. Afirma o apóstolo que a sua igreja não seria religião ou instituição, mas ministério. Sua ênfase não seria o demônio ou as campanhas, mas o evangelho puro e simples. E, finalmente, como visionário cuja experiência com anjos o salvou, sua pregação e seu grupo são perseguidos tanto por autoridades seculares quanto religiosas. Um segundo destaque, então, seria o tema da perseguição.

Em pregação, Valdemiro comparou as religiões institucionalizadas a uma gaiola. Os pássaros seriam as pessoas que se deixam escravizar por elas. Ele ressaltou que “*seitas, religiões, filosofias*” são invenções criadas com a finalidade de justificar a entrega humana à “*imundícia, caprichos e glamour*”. Vaidade, hipocrisia e prazeres da carne, apontados como comportamentos negativos pelo evangelho, tornariam os indivíduos “prisioneiros de Satanás”. Na ocasião, o apóstolo apontou que há quem não se afaste dessa forma de vida, influenciado pela opinião dos amigos e dos parentes, temendo represália quanto à decisão de frequentar uma igreja ou mudar de religião. Há quem prefira “*(...) viver sofrendo, gemendo, escravizado numa religião que não tem nada a ver com a Palavra de Deus, uma filosofia de vida (...)*”, a viver conforme o evangelho: o que, segundo ele, é desperdício. Religião, tanto quanto drogas, bebidas, “baladas” e costumes seculares, permite ao demônio controle sobre a vida das pessoas.

---

<sup>51</sup> “(...) Igrejas que normalmente fazem grandes movimentos, não têm tempo para pregação e ensino. Apenas realizam campanhas. (...) e Jesus é apresentado a elas como o dono do supermercado, do depósito, ao qual o interessado vai para comprar. Garanto que não temos problema de grande rotatividade. Atribuo isso à pregação. Ensino que o principal não pode ser o milagre físico ou financeiro, mas a salvação. Senão, quando estiver no deserto, sem milagres, o crente corre o risco de ficar igual aos hebreus no deserto e murmurar. Para permanecer na presença de Deus, temos que nos agradar dele como diz o Salmo 37 e nunca atribuir a Deus seus fracassos ou problemas. Com quem nos identificamos? Com Jó ou com sua esposa? Bênçãos e milagres são consequências da comunhão que temos com ele” (cf. *Revista Ecclesia*, ed. 126).

Ao contrário dos líderes religiosos que possuem medo de ensinar a Bíblia, pois perderiam prestígio, membros e dinheiro, ele não temeria nada, por isso a sua pregação seria dura e contrária a todos os tipos de vícios e religiões que não seguissem o evangelho. Ele diz não se importar com o capital cultural e/ou financeiro, bem como o poder político que algumas pessoas possuem<sup>52</sup>. Ele assegura: “*O evangelho não é do apóstolo, de um líder de religião, de igreja... é de Cristo. (...) Eu não tô nem aí com esse negócio de religião. Pode me criticar se quiser, eu fui chamado para pregar o evangelho. Eu não vou parar de pregar*”<sup>53</sup>.

Portanto, nos termos do apóstolo, a pregação do evangelho tal como na Bíblia é que lhe confere autoridade. Tal autoridade e legitimidade são necessárias porque há demandas sociais que precisam ser atendidas e nisso consistiria a necessidade da presença da Mundial nas instâncias que compõem o espaço público. O poder de cura e a perseguição, então, par e passo, emergiriam como consequências da atuação do apóstolo e sua igreja, bem como resposta às necessidades dos carentes. Se, de um lado, a Mundial preencheria uma lacuna deixada pelo Estado e pelas autoridades competentes, por outro, como resultado dessa determinação, Santiago seria alvo de críticas recebidas tanto de outros líderes religiosos quanto pela mídia em seu esforço de levantar suspeitas, o que resultaria em sua perseguição associada, por exemplo, ao fechamento do templo-sede em 2010. Ele explica que os ataques da mídia secular e religiosa seriam reações à atuação social da IMPD, ao crescimento da popularidade de seu líder e à expansão de sua igreja pelo território nacional. Aos seus acusadores, os quais chama de “doutores”, como o próprio Jesus em seu tempo chamaria os seus opositores, Santiago dirige discursos fortes: “*(...) não adianta poder político, não adianta diploma, canudinho debaixo do braço, não adianta conta bancária*

---

<sup>52</sup> “Se você se humilhar no pó e na cinza, não interessa dinheiro, não interessa o poder aquisitivo seu, não interessa o grau de instrução. Ah, eu sou, você sabe tá falando pra quem? Eu tenho tantas faculdades. É? Que bom! Ah! Que bom! Sabe porque que é bom? De repente eu to falando pra gente que tem muita cultura, dinheiro, influência, política, poder político... E aí o sujeito fala não to entendendo, por que eu to ouvindo esse homem se eu tenho isso, tenho aquilo, aquilo outro? Porque você chegou à conclusão, tá lá dentro de você, que o que você tem, o que você sabe não vale absolutamente nada sem isso que eu to oferecendo pra você. Nada” (apóstolo Valdemiro Santiago).

<sup>53</sup> Concentração realizada em Rondonópolis-MT. Culto exibido pela TV Mundial em 22/09/2010, 9h55min.

*cheia se Jesus Cristo não estiver na sua vida. Não adianta! Isso só é bom se você tiver Jesus, se não, não vale nada! Aprende isso. É.”*

### **3. Fazer campanha, fazer “oração forte”**

A observação dos discursos inflamados de algumas lideranças evangélicas e, especialmente, de Santiago, permite-nos dizer que não é a religião institucionalizada, isto é, a religião caracterizada por um sistema moral de dogmas e de cosmologia específica que persiste na fundação do campo religioso brasileiro, mas certo substrato de representações avesso à formalização e à delimitação de identidades fixas. Portanto, chegar nesse indivíduo que experiencia a sua religiosidade na Mundial é o que nos permite encontrar algo que, em escala maior, parece refletir um fenômeno coletivo muitas vezes constituído de gostos e opiniões conflitantes.<sup>54</sup>

Sanchis tratou o campo religioso brasileiro a partir do que para ele era a chave mais evidente: a relação entre religião e cultura. “Religião”, no entanto, como *experiência*, como subjetividade, como trajetória.

(...) a entrada pela experiência e a emoção bem poderia ser um caminho eficaz para guiar o pesquisador até a efetiva realidade “religiosa” contemporânea, mais feita de redes que de instituições, de “bricolagens” individuais que de sínteses globalizantes, mas que sabe também organizar trajetórias individuais e referências fluidas aos grandes filões tradicionais da história religiosa precisamente pelo cultivo sistemático — e diversificado — de experiências emocionais coletivas.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Com lembrou Sanchis ao citar Domench. Cf. SANCHIS, P. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Org.). *Globalização e religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997, p. 104.

<sup>55</sup> SANCHIS, P. Estudos de religião: academia e instituições religiosas, um diálogo em construção. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; GOUVEIA, Eliane Hejaij; JARDILINO, José Rubens Lima (Org.). *Sociologia da religião no Brasil*. São Paulo: PUC/UMESP, 1998, p. 50.

Portanto, diferente da religião institucional demarcada pela ideia de igreja que na definição durkheiminiana aparece como central<sup>56</sup>. Nesse sentido, distinguiu a experiência do “Sagrado” das “religiões institucionais”, que organizam socialmente a experiência dos agentes religiosos. Por isso, ao usar identidade, fê-lo associando-a à noção de porosidade<sup>57</sup>. Esse caminho indicado por Sanchis nos interpela a compreender a Mundial permeada e permeável não apenas por um tipo de pentecostalismo de cura divina que se reconhece nos idos dos anos de 1950, mas também a um conjunto de práticas provenientes de diferentes qualidades de repertórios de crenças derivadas de outros modos de religião no Brasil, inclusive, historicamente, tidos como contraditórios. A associação com práticas católicas populares acaba por enrobustecer essa condição de autonomia criada pela modernidade que não admite o cerceamento da subjetividade individual pelo controle das instituições e seus sistemas exclusivos. O que não deixa de ser paradoxal, visto que a abertura da modernidade que permitiria a aclamada modernização e que teria nas religiões de matriz protestante o paradigma da racionalização, inequivocamente, providenciou suficiente liberdade para que as pessoas pudessem escolher ter fé. Isso pode ser, como é para Sanchis, considerado sob a perspectiva de uma crítica do pentecostalismo à “emergência da modernidade que se faz vigorosamente presente no campo religioso brasileiro”<sup>58</sup> por meio da ruptura com a instituição prevalente (a católica) e a adesão pela experiência individual. O que, entretanto, acrescentaríamos é que essa ruptura não significa completo rompimento com um universo simbólico, por assim dizer, imaginário. Na experiência religiosa individual as referências da

---

<sup>56</sup> “(...) uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem”. DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 32.

<sup>57</sup> Diferentemente, a compreensão de identidade como categoria descritiva para um tipo que se define segundo traços característicos de uma cultura, de um dado contexto histórico, social e político remete a concepções antinômicas. Nessa perspectiva, Mary Douglas assinalou que “a sociedade não existe num vácuo neutro, sem comando. Está sujeita a pressões externas; o que não está com ela, não é parte dela e não está sujeito a suas leis, é potencialmente contra ela” (*Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976, p. 15). Tal compreensão resulta na concepção da sociedade a partir de antinomias que pressupõem valores, hábitos, crenças, comportamentos e ações peculiares a determinados grupos sociais construídas em oposição aos sistemas classificatórios de outros grupos. Assim, o que não se classifica de acordo com esse esquema é contrário a ele: identidade, portanto, definir-se-ia pela antítese, pelo que se opõe ao outro. Isto é, a partir da negação “do outro” e da afirmação de complexos ideológico-simbólicos próprios.

<sup>58</sup> SANCHIS, 1997, p. 107.

crença de origem têm continuidade. Nessa linha é que se faz relevante o argumento da porosidade quando aplicado para a análise da IMPD. É esse traço que Sanchis atribuiu à configuração histórico-social da sociedade brasileira pela via da cultura que chegaria ao modo de ser neopentecostal por meio dos indivíduos. Neles é que tem lugar o processo de articulação dos universos simbólicos das tradições religiosas, mesmo que díspares em alguns dos seus ritos e nas suas intenções simbólicas preliminares.

Mas o comportamento fluido apontado na conduta dos fiéis como peculiar ao costume pós-moderno de ecletismo e bricolagens e, alternativamente, considerado uma herança cultural estruturante do *ethos* e do campo religioso brasileiro é também notório como elemento constituinte na trajetória dos próprios líderes da Mundial, a começar pelo que testemunha o apóstolo.

Católico de nascença, Valdemiro Santiago se converteu ao pentecostalismo ainda jovem, numa igreja cujo nome não revela, mas entre linhas dizem algumas pessoas que se trataria da Igreja Tabernáculo Evangélico de Jesus, conhecida como Casa da Bênção, bastante atuante em Juiz de Fora<sup>59</sup> e que pode ser considerada a segunda importante referência de religião com a qual o apóstolo Valdemiro teve contato<sup>60</sup>. Depois disso, como dissemos anteriormente, foi para uma Igreja Universal do Reino de Deus, ainda no Estado

---

<sup>59</sup> O município conta com 36 igrejas da Casa da Bênção. É a cidade em que a igreja está mais representada, seguida por 9 em Timóteo, 6 em Caratinga e em Nanuque, 5 em Governador Valadares e 4 em Três Corações. Em todo Estado de Minas Gerais a igreja tem presença marcante. Disponível em: <<http://www.supremoconcilio.org.br/portal/images/endereosdaitejnobrasil/MG.pdf>>. Acesso em: 12 out. 2013.

<sup>60</sup> A igreja Casa da Bênção (Igreja Tabernáculo Evangélico de Jesus, ITEJ) foi fundada pelo apóstolo Doriel de Oliveira em 9 de junho de 1964, na cidade de Belo Horizonte-MG. Ao lado da missionária e esposa Ruth Brunelli de Oliveira, durante um período aproximado de cinco meses o apóstolo desenvolveu atividades de pregação na praça pública conhecida como Vaz de Melo (hoje, onde se encontra a Rodoviária) até que conseguiram um templo provisório. Já em 1970, a igreja transferiu a sua sede nacional para o Distrito Federal, em Taguatinga. A construção da sua sede teve início em 1983 e foi finalizada em 1985, então inaugurada como Catedral da Bênção e considerada o maior templo evangélico da região central do Brasil. O seu crescimento a levou à expansão para países como Paraguai, Estados Unidos, Portugal, África e Japão. Ainda hoje permanece sob o comando do apóstolo Doriel e conta com o apoio do deputado e pastor Marco Feliciano que, semanalmente, realiza cultos de avivamento na Catedral de Taguatinga e parece ser, hoje, o rosto da igreja. Em 2014, a igreja comemorará o seu Jubileu de Ouro — 50 anos — com uma viagem que foi denominada Caravana Apostólica para Israel. Atualmente, a Casa da Bênção contabiliza pouco mais de 3 mil igrejas e cerca de 1,1 milhão de fiéis em todo o país. Intitula-se uma denominação cristã, evangélica, apostólica e pentecostal.

de Minas Gerais. Nessa igreja atuou durante 18 anos, tempo em que foi obreiro voluntário, destacou-se pelos serviços prestados à igreja, aprendeu o ofício de pastor e chegou ao episcopado. Doutrinado e na função de especialista religioso, conheceu com profundidade práticas rituais e o estilo de gerência da igreja que, em alguma medida, podem ser hoje identificados em sua igreja. Nesse período, estudou a Bíblia e tomou conhecimento da teologia da prosperidade que, mesmo não sustentando formalmente, pode ser entrelinhas identificada em seus ensinamentos e pregações.

A teologia da prosperidade é algo relativamente novo na história da igreja. As origens históricas a situam no movimento pentecostal norte-americano, de 1950, pelo avivamento da fé. Nas décadas de 1980-90, o tele-evangelismo contribuiu para a sua divulgação principalmente por meio dos ministérios de cura e libertação que, pouco a pouco, tornaram-se populares. Com bases bíblicas geralmente endereçadas no Antigo Testamento (especialmente o livro do Profeta Malaquias), essa teologia sustenta que Deus tem um pacto com os seus filhos, com base no qual “tudo o que Lhe for pedido, será dado”. O pedido, no entanto, é interpretado como direito, visto que, na condição de “filho e filha do Rei”, aquele que pede está reivindicando algo que é seu por direito de herança. Daí a proximidade da chamada “confissão positiva”, por meio da qual aquele que afirma seu direito o terá realizado. A prosperidade é resultado desse pacto com Deus que assegura que nem doenças, nem problemas financeiros decorrem da vontade de Deus para os seus filhos. Desse modo, o cristão que porventura passe por problemas — de ordem física, espiritual ou material — indica que vive em pecado e ou que a sua fé é insuficiente. Ele não pode admitir isso, razão pela qual deve reivindicar imperativamente a resolução dos seus problemas diante Deus, que o atenderá mediante o cumprimento de sua parte no pacto, espécie de oferta de sacrifício<sup>61</sup>. Assim, o ensino sobre a prosperidade está presente na Mundial na qualidade de norte para alguns de seus rituais, o que está documentado na Bíblia editada pela Sociedade

---

<sup>61</sup> Sacrifício aqui se entende como prática que requer algum grau de sofrimento, que estabelece uma relação comercial entre o ofertante e a divindade e que requer dele, ainda, uma atitude de consagração. Oferta-se a devoção, a frequência na igreja, a fidelidade que se concretizará nas contribuições financeiras (dízimos, ofertas, propósitos, campanhas, pagamento de carnês, etc.) em troca do favor de Deus materializado na cura, no milagre, no benefício que se recolhe por meio do apóstolo.

Bíblica do Brasil, publicada especialmente para os fiéis da Mundial e que registra em suas páginas iniciais como doutrina: “A prosperidade como uma das promessas de Deus”.<sup>62</sup>

### *3.1. As campanhas e os propósitos*

A despeito da crítica às igrejas que vivem de seguidas campanhas, esse conteúdo não aventado nos púlpitos da IMPD nomeadamente como “teologia da prosperidade” é implementado por meio de ritos como campanhas espirituais subordinadas à reunião maior, que ilustraremos por meio do caso da “Carteirinha das doze semanas”.

Com os dizeres impressos “hora do clamor”, ela se destinava especialmente às pessoas endividadas, prestes a “bancarota”, vivendo uma “vida de miséria”, ameaçadas de falência, com títulos protestados e nome sujo “na praça”. Na terça-feira chamada “Reunião do milagre urgente”, dia 07/09/2010, na sede regional em Guarulhos, o apóstolo Santiago motivou os presentes enquadrados numa dessas situações (ou todas) que adquirissem essa carteirinha e se engajassem na campanha de doze semanas em prol da prosperidade. Durante esse período, as pessoas deveriam frequentar as reuniões da igreja com a especial finalidade de clamar pela prosperidade financeira. A fidelidade daquele que seguisse a campanha é o que garantiria a obtenção da prosperidade desejada. A oração voltada para esse objetivo, a lembrança constante possibilitada pela posse da carteirinha e a fé positiva que Deus o atenderia seriam os instrumentos que garantiriam a eficácia do ritual.

A prosperidade de que falam o apóstolo e sua equipe de fé também pode ser considerada a restauração da saúde, uma vaga no mercado de trabalho ou a libertação das drogas de um ente querido. Ainda em setembro de 2010, dia 22, foi exibida no programa “O Poder Sobrenatural da Fé” (transmitido pelo site oficial da Mundial na Web) uma reunião dirigida pelo apóstolo em que, durante o louvor, dirigiu-se à audiência e tocou objetos variados erguidos pelos presentes na direção dele. Enquanto o apóstolo tocava e

---

<sup>62</sup> BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*: Antigo e Novo Testamento. Trad. João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

abençoava os tais, a banda executou uma música cuja letra versava a respeito do poder de Deus e suas promessas de prosperidade, de cura e de libertação. Após o louvor, palmas foram solicitadas para Jesus e se seguiu a pregação baseada no evangelho de João, capítulo 14, versos 14-16 (“Se me pedires alguma coisa em meu nome, eu o farei. Se me amais, guardareis os meus mandamentos. E eu rogarei ao Pai, e ele vos dará outro Consolador, a fim de que esteja para sempre convosco...”).

O conteúdo destacou, sobretudo, que Deus atenderia àqueles que o procurassem. Todavia, diferente das pregações de viés teológico voltado exclusivamente para o financeiro, aqui seria sinal de prosperidade o indivíduo e seus entes próximos serem saudáveis, estarem empregados ou com boa margem de lucro em negócios próprios e desfrutarem de equilíbrio psicoemocional que lhes garantisse semblante de ordem e paz no ambiente familiar. Foi dito que esse quadro seria possível apenas a quem não estivesse “em pecado” e que cada qual saberia dizer da sua própria condição. Por fim, o apóstolo conclamou: *“Aquele que estiver vivendo em pecado, a partir de hoje vai deixar essa vida!”* e convidou a igreja a cantar, na qualidade de filhos de Deus: *“bendito serei, onde eu tocar, abençoado será, quando eu obedecer a sua voz!”*. A letra da música falava ainda sobre as bênçãos de Deus que alcançariam os que o obedecessem: estes seriam benditos sobre a terra. Portanto, prósperos.

Na Mundial as campanhas ocorrem de modo concomitante. Enquanto a “Carteirinha das doze semanas” corria entre os sujeitos religiosos, outras categorias de campanha também seguiam e em todas era indiretamente tematizada a prosperidade. A ideia de ser próspero significa ter dinheiro, mas não apenas isso: cabe ao fiel expressar essa riqueza nas diferentes áreas da sua vida, maneira que expressaria afirmativamente a bênção divina. Admite-se aqui um sistema coordenado de crenças que legariam ao fiel a sensação de estabilidade que necessita para conduzir a vida cotidiana. Por isso não apenas uma, mas muitas campanhas podem ser realizadas pelo fiel, a fim de que as áreas da sua vida sejam reintegradas num sistema que se supõe ordenado e coerente. Nesse sentido, a noção de cura divina se amplia de modo parecido com o que ocorreu por ocasião da marcha da Cruzada Nacional de Evangelização, nos anos de 1950, em que se ofereciam todos os tipos de cura.

Noite após noite, massas compostas de todos os tipos de gentes, mesmo católicos, procuravam nesse movimento a cura para os seus males<sup>63</sup>. Quadro semelhante ocorre na Mundial, onde encontramos pessoas de diferentes credos com a finalidade de obter a cura, sem que necessariamente prescindam das suas pertencas religiosas de origem. Uma pessoa, mesmo não pertencendo aos quadros da igreja, pode participar das campanhas até de forma indireta, quando um amigo, familiar ou conhecido o inscreve nas orações e ou lhe entrega o objeto símbolo da campanha (uma rosa, uma toalha, panfleto, etc.) como um objeto ungido/abençoado, que carrega a virtude da unção.

Portanto, as campanhas ou correntes são movimentos de fé que reúnem pessoas engajadas em nome de um motivo. Essa causa tanto pode ser coletiva como individual, mas circunda um tema geral compartilhado pelo grupo, que em torno do objetivo de realiza-lo se dedica votivamente por meio de orações, jejuns e “propósitos” com deus. Nesse sentido, as campanhas podem ser inscritas num tipo de relação entre fiel e divindade que se expressa no nível comercial: em troca de algum benefício, o crente oferece à divindade algo e, portanto, estabelece-se uma aliança que pode ser entendida em termos de reciprocidade e dádiva. Em teoria, as campanhas são voluntárias, mas à medida que certos “presentes” são dados (as orações, os jejuns, os propósitos), é suposto que haja retribuição e, na sequência, a contradádiva. As campanhas, então, podem ser lidas na chave da prática social, da transação entre ser humano e deus a partir da qual circulam bens materiais e imateriais. Nada mais do que se pode ler em Mauss, quando descreve os elementos constitutivos do *potlach*: o *mana* (do prestígio que o ganho favorece) e o da obrigação absoluta de retribuir a dádiva, sob pena de, caso não feita a retribuição, perder esse talismã<sup>64</sup>. As bênçãos concedidas por deus, as dádivas por assim dizer, ao circularem entre aqueles que aderem às

---

<sup>63</sup> Segundo Mendonça, a “Cruzada Nacional de Evangelização, depois institucionalizada com seu nome original nos Estados Unidos de Igreja do Evangelho Quadrangular, é matriz de todo o movimento de cura divina e na qual se inspiram [admite o sociólogo], embora com muitas mudanças, as chamadas igrejas neopentecostais” (MENDONÇA, 2004, p. 170).

<sup>64</sup> Cf. MAUSS, Marcel. Da dádiva e, em particular, da obrigação de retribuir os presentes. In \_\_\_\_\_. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 185-210.

campanhas exigem da relação de aliança pressuposta a reciprocidade e, com isso, materializam-se os vínculos em que estão implicados seres humanos e espíritos.<sup>65</sup>

Assim sendo, a relação com deus mediada pelo apóstolo e ritualmente representada nas campanhas tem grande importância para a compreensão da experiência religiosa do ponto de vista da dinâmica que gera no seio da igreja. Os milagres urgentes que se buscam nas reuniões acionam a relação com a divindade e remontam ao ganho das causas solicitadas. O testemunho, então, deve ser entendido como a verbalização que testifica a relação entre o fiel e deus, articulada sobre a base fornecida pelo pedido e pelo milagre alcançado. Essa dinâmica lembra o que foi dito por Menezes sobre a relação com os santos no interior do Convento de Santo Antonio no Largo da Carioca, Rio de Janeiro. Cito: “(...) a relação com os santos envolve trocas rituais, isto é, um sistema de prestações e contraprestações, que as visitas ao convento visam inaugurar ou re-alimentar”<sup>66</sup>. O ato de pedir ao santo, entretanto, é classificado distintamente do ato de fazer promessa, pois essa última implicaria o pagamento, enquanto o ato de pedir requereria o conhecimento das especificidades e das qualidades daquele a que se vai pedir. O que chama atenção nessa abordagem é a ideia de “experimentação dos santos”, que envolve uma forma apropriada de lhes pedir algo, com o uso de fórmulas e artifícios capazes de convencer o santo a conceder a graça alcançada. Nas palavras de Menezes, “Deve acontecer, portanto, em cada pedido, uma certa sedução do santo, no sentido de torna-lo propenso a conceder a graça demandada”<sup>67</sup>.

A ideia de experimentar o santo bem pode ser aproximada da noção de “por deus à prova”. Assim, como as pessoas podem procurar esse ou aquele santo com a intenção de experimentá-lo, mas sem ter nele a figura de devoção central, colocar deus à prova constitui desafio muitas vezes incentivado por alguém que teve o seu milagre urgente atendido. Apóstolo, bispos e pastores convidam as pessoas para que façam os seus pedidos a deus,

---

<sup>65</sup> Cf. MAUSS, 2003, p. 200.

<sup>66</sup> MENEZES, 2004, p. 208.

<sup>67</sup> Ibid., p. 209.

senão por si mesmos, ancorados na fé deles, a fim de que façam a prova em suas vidas do quanto Ele é poderoso para lhes atender. Não é requerido desse sujeito que seja membro regular da igreja, que seja cristão ou evangélico. O princípio que regula essa relação é mais a necessidade que o leva a experimentar, nessa igreja, o poder de deus do que um vínculo formal<sup>68</sup>. Se caso não for atendido, o sujeito não terá nada a perder. Então, entram em cena as campanhas e os propósitos com deus.

A expressão “propósito com deus” é conhecida no meio evangélico sob duas acepções. (1) Pode ser lida como decisão de fazer ou não alguma coisa para deus, caso ele responda positivamente o pedido do fiel. Trata-se de um acordo em que o sujeito realiza algo para deus, em vista de algo que pediu a ele e por ele foi atendido. O propósito pode ser de oração periódica, de jejum (como forma de sacrifício votivo para agradar a deus), de uma doação financeira específica, de um testemunho público, entre outros. Ao realizar um propósito com deus, o sujeito se relaciona diretamente com a divindade por meio de um pacto. Por isso, quanto mais genuína a oferta numa tentativa de atrair o favor de deus, maior a possibilidade de ter o seu pedido realizado, o que se liga ao segundo sentido. (2) É possível entender o propósito como um objetivo que se tem em vista e que necessita da intervenção divina para se realizar. Portanto, o propósito é também objetivo que o fiel busca solicitando a ajuda de deus. Exemplo: um sujeito pode desejar deixar de fumar e, para tanto, faz um propósito com deus. Caso Ele o ajude, o sujeito se compromete a ajudar alguém, ser um evangelizador, doar mais na igreja ou, como ocorre muitas vezes na Mundial, dar testemunho sobre o poder de deus. Podemos aproximar a ideia de propósito com a de promessa, mas não compará-la completamente, visto que uma promessa se paga e o propósito se cumpre. Quando uma das partes realiza o que estava implícito no tratado, a outra deve cumprir igualmente a sua parte. Nesse sentido, tanto deus pode ser o primeiro a realizar a sua tarefa quanto o sujeito que fez o propósito pode ser o primeiro a fazer a sua parte. Nas campanhas, por exemplo, quando um propósito com deus é alcançado mediante

---

<sup>68</sup> Até porque, se o sujeito alcançar o objeto de seu pedido, o milagre urgente, pode se tornar adepto da igreja, visto que pela prova real das virtudes de deus pode vir a ser convencido da eficácia do seu poder.

o esforço comprometido do sujeito, é costume dar testemunho em sinal de reconhecimento: é como se a graça alcançada merecesse o agradecimento público.

No mesmo período em que ocorreu a campanha da “Carteirinha”, nos programas transmitidos pela TV e internet foi promovido o “materlinho” (réplica de dez centímetros da ferramenta martelo) como símbolo da justiça de Deus. Em seu interior o martelo continha óleo que fora consagrado pelo apóstolo num monte. Aquele que o obtivesse testemunharia a justiça de Deus em sua vida. O martelinho foi mencionado pela primeira vez por ocasião do fechamento do Templo Maior, até então localizado no Brás, em São Paulo. Para os que cressem, o martelinho simbolizaria a providência de Deus, a ação Dele em favor dos seus filhos. Quem o tivesse consigo deveria “bater o martelo” para decidir questões que julgasse cruciais em sua vida. A martelada em pessoas, em partes específicas do corpo, em coisas, em negócios para serem fechados resultaria na resolução de qualquer problema e traria a justiça de Deus para a solução da causa reivindicada. Curiosamente, o sentido atribuído ao martelo naquela ocasião era de que o objeto seria semelhante à Palavra de Deus que, como pedra, esmiúça. O martelo, na condição de algo que tem poder para quebrar coisas, esmiuçaria o que fosse preciso para que a justiça fosse feita.

A metáfora do martelo como símbolo de justiça nos levou a pensar que, se a palavra falada se caracteriza por certo lapso entre o pensamento e o que se quer dizer quando a acionamos, um objeto quando eleito símbolo materializaria sinteticamente nele, por meio da imagem, o sentido que se quer evocar sempre que o objeto é tomado. Explicou o apóstolo a respeito do martelo: *“Você que está acompanhando pela TV, nós temos aqui o martelo. O martelo que é símbolo, né? Da justiça divina, do poder de Deus. Na verdade, a determinação, aonde será tocado esse martelo, estará sendo determinado. O poder de Deus vai tocar, vai tocar e Deus vai se manifestar de tal maneira que você vai dar testemunhos grandes. Grandes livramentos, esse mês agora que vamos entrar”*<sup>69</sup>. A associação entre o objeto martelo, o simbolismo da justiça e a ideia de que Deus é o único juiz de fato justo, aliados à imagem que a figura do martelo evoca (de insistência e

---

<sup>69</sup> Programa de televisão, canal CNT, exibido em 26/8/2010.

repetição), amparam outros significados de ação que o martelo produz e que consiste em discriminar algo e resolver situações com exatidão. Daí que se pode fazer a relação desse símbolo com a noção de “determinação” que é típica da teologia da prosperidade e consoante à confissão positiva. Interessante notar que a qualidade de animar o martelo, atribuindo-lhe uma virtude pessoal de ação, isto é, de desembaraçar um processo na justiça, de solucionar um problema financeiro no banco ou de curar uma parte doente do corpo transforma a réplica do martelo num instrumento que carrega em si o próprio espírito de Deus (de justiça). Mais do que isso, a réplica substitui a palavra totalmente e assume a função de tornar realidade a promessa de prosperidade. Portanto, o símbolo representado materialmente comunica a mensagem. Pode-se dizer que a materialidade dessa relação com deus, portanto, não dispensa a imagem como instrumento pedagógico que subsidia a comunicação do conteúdo teológico, mas permanece como símbolo porque aponta para algo que vai além dele mesmo.

Durante as reuniões, diferentes objetos são acionados como complementares às campanhas. Eles são distribuídos após a pregação, geralmente quando a reunião se encaminha para o encerramento. O que nos atrai atenção nesses objetos é que eles têm agência e função, a despeito de não serem animados essencialmente. Mas, ao serem acionados no contexto de uma campanha, passam a exibir poderes e qualidades excepcionais de cura, transformação e agenciamento de milagres. Desse modo, a natureza do objeto, quando ungido, transforma-se numa natureza que o excede e o torna magicamente divino, ou seja, veículo do poder de deus. Fora desse contexto, volta a ser mero objeto inanimado, mera representação.

As pessoas saem da reunião com esses objetos em mãos, os quais lhes acompanharão durante a semana na bolsa, na carteira ou no bolso da roupa, prolongando e desdobrando a experiência da reunião para o restante da semana. Mesmo que tenham ouvido explicações sobre essas pequenas réplicas dando conta de que representam algo, existem fiéis que carregam os objetos com reverência e afeto. Alguns os exibem como *souvenirs*, outros como se fossem amuletos. Um pouco dessa forma de devoção ocorre exemplarmente com relação à “toalhinha”, sobre a qual discutiremos mais adiante. Por ora, basta-nos a

lembrança de certos testemunhos em que são mencionadas situações como a de uma pessoa enferma que teve colocada sob o seu travesseiro uma toalhinha unguida, quando ainda estava no hospital, e lá mesmo teria recebido a cura. A sensação diante desses objetos é de que se trata de algo abstruso, que em si contém um poder oculto somente acessível a quem tiver fé. O objeto, portanto, deixa de ser passivo e, à medida que circula não apenas durante as reuniões, mas também nas mãos dos fiéis e dos obreiros em diferentes ambientes, circula igualmente a expectativa de milagre e de cura que por eles pode ser providenciada. Os objetos assumem, então, a conotação de expressão material de devoção na medida em que em torno deles gravitam formas de culto e práticas rituais projetadas em nível nacional por meio das igrejas Mundial. Ao serem empunhadas com devoção no decorrer das reuniões, das concentrações de fé ou ainda levadas junto ao corpo dos homens e no interior das bolsas particulares das mulheres, as toalhinhas atuam contribuindo para elaboração dos modos de crença individualizados, tornando a fé material, visível, presentificada. Outra qualidade de objetos como panfletos da Mundial, convites com dizeres bíblicos, filipetas com fotos do apóstolo e da bispa, pequenas lembrancinhas como chaveiros, ímãs de geladeira, réplicas pequenas de chapéus de vaqueiro, sabonetes etc., também podem expressar um tipo de relação devocional que tem materialidade e, parece-nos, pode ser comparável à maneira como alguns católicos se relacionam com “santinhos” e “ex-votos”, por exemplo.

Nem sempre a relação com o objeto é marcada pela reverência, mas o ato de possuir um deles e/ou colecioná-los é prática comum entre muitos dos que frequentam a igreja. Uma senhora me confidenciou alegremente: “*Quanto mais, melhor!*”, razão pela qual parecia colecionar tudo o que lhe ofertavam, principalmente aqueles que mais lembravam *souvenirs* para os quais não havia custo<sup>70</sup>. Ao discorrer sobre a complexidade do campo religioso brasileiro e descrever certa “plasticidade dos modos de ser católico no Brasil”, Faustino Teixeira atribuiu esse traço à “genuinidade brasileira”, que amplia o leque de

---

<sup>70</sup> Esse diálogo me fez lembrar certa ocasião em que entrei no carro de um amigo que se dizia ateu. Notei um terço dependurado no retrovisor, bem como uma fita de Nosso Senhor do Bonfim, dessas que se obtém na Bahia de todos os santos. A curiosidade não me deixou quieta e perguntei a ele a razão de colecionar esses símbolos se não acreditava em Deus. Abrindo o porta-luvas, apontou um pequeno saco onde havia sal grosso e arrematou: “*Nunca é demais. Só por precaução!*”

possibilidades de comunicação com o sagrado por meio de inusitadas formas de proteção, o que não seria comum aos católicos romanizados, tampouco protestantes históricos, mas algo peculiar do universo das crenças e das práticas que muitas vezes se deixa escapar.<sup>71</sup> Isso, como lembrou Teixeira, Guimarães Rosa expressou por meio de uma das suas personagens de *Grande Sertão: Veredas*: “Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito todas. Bebo água de todo rio... Uma só, pra mim é pouca, talvez não me chegue...”. Assim, o uso a materialidade da devoção expressa por meio dos objetos e o que esse estrato literário nos permite perceber é que a inventividade do religioso excede até mesmo a polissemia do símbolo.

Algumas vezes as explicações sobre campanhas e a entrega de objetos (ou venda) ocorrem na parte final da reunião, pouco antes da última oração que abençoa e despede os fiéis. As explicações dão conta de que os objetos são consagrados e por si só não significariam nada, apenas representações. Mas a despeito da pontual e simples explicação, é emblemático que essa modalidade neopentecostal se preocupe com a fluidez característica dos símbolos, embora seus frequentadores e fiéis pareçam pouco se importar com tais interpretações. Outros esclarecimentos se seguem para justificar a venda de produtos e mercadorias. Eles também seriam necessários, tendo em vista a dinâmica física que impõem ao ambiente assim que distribuídos pelos obreiros. O efeito de explicar visa ao possível desembaraço que aquela real situação de comércio dentro do espaço, há pouco sagrado, pode gerar em alguém ali pela primeira vez. Esclarece-se, então, que a renda obtida através dos produtos vendidos seria o meio de manter a estrutura da igreja, para o pagamento do aluguel do local de reunião e outras despesas relacionadas, por exemplo, à impressão de panfletos e cartazes que promovem os dias e horários das reuniões. Mas se, de um lado, é possível detectar um possível embaraço por parte de alguns presentes, a mutação do lugar sagrado para lugar profano não causaria em todos essa má impressão. A transformação da morada de Deus em comércio é operada de maneira descontraída e se justifica invertendo o ensino: “*nem só de pão ‘espiritual’ viverá o homem*”.

---

<sup>71</sup> TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro. In: PEREIRA, João Baptista Borges (Org.). *Religiosidade no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2012, p. 25.

Portanto, na parte final das reuniões, os obreiros circulam entre as cadeiras e corredores abastecidos de, primeiramente, objetos consagrados pelo apóstolo para a realização das campanhas e para a venda em prol da manutenção das igrejas. Em seguida, distribuem-se envelopes de dízimo ou de oferta, sactéis para “propósitos” com deus (sacos para oferta em dinheiro) e, por fim, produtos ligados ao que podemos denominar cultura evangélica. São Bíblias, livros, CDs, camisetas, chaveiros, etc. Em outras palavras, essa talvez seja a parte da reunião mais controversa e que lhe faz render o paradigma do mercado religioso, pois à medida que avançam os obreiros, sob orientação do oficiante, rumo aos presentes na audiência, observa-se desde a aceitação pacífica desse momento — como parte constituinte da reunião — até uma reação de desconforto por parte de alguns, percebida no relativo esvaziamento do espaço<sup>72</sup>. O *status* do ambiente passa por tamanha alteração que a diferença pode ser visualizada na disposição dos corpos que se antes, no período da reunião, guardavam alguma aparência de reverência, contrição ou excitação religiosa, agora, no período de circulação dos objetos, tornam-se menos formais e desprendidos. O ambiente, portanto, volta a transparecer o clima inicial da chegada.

### 3.2. A “oração forte”

Antes disso, o momento da libertação é um dos mais aguardados. O momento da “oração forte” ou da “oração de poder”, como descrevem alguns fiéis. De fato, grande parte dos que frequentam a Mundial o fazem tendo em vista o recebimento dessa oração que, conforme creem, trará a resolução dos seus problemas: a libertação. A libertação é aqui objetivada como algo que se pretende para o espírito e para o corpo, pois o que impede alguém de ter sucesso na vida é entendido como decorrência de certo espírito maligno

---

<sup>72</sup> Certa feita, enquanto circulavam os obreiros entre cadeiras e corredores com as mãos repletas de produtos para venda, uma senhora com pouco mais de 70 anos de idade que estava ao meu lado comentou não se sentir a vontade com aquele período da reunião e reconheceu: “*É por isso que se fala mal dos evangélicos! Porque de lá de fora é só isso que eles veem!*” A senhora era de origem católica, casada com marido católico, que embora não participasse da reunião, levava-a todos os domingos de carro até a igreja. Ela me contou que conheceu a igreja por meio da TV e, ainda que estivesse sendo muito abençoada, não podia dar testemunho em razão dos seus filhos e neto, que não lhe permitiam. A despeito disso, o neto de apenas 5 anos já havia sido abençoado devido às suas orações na Mundial. Antes ele tinha problemas para dormir, mas agora dormia tranquilamente.

alojado no indivíduo, responsável por impedi-lo de progredir ou simplesmente passar bem. Isso posto, verificamos que os ritos de exorcismos, considerados centrais na liturgia da IURD<sup>73</sup>, apesar de figurarem na IMPD em todas as reuniões, ocorrem segundo diferenças performáticas que não acentuam a figura do diabo e, conseqüentemente, retiram dele o foco das atenções.

A prática de expulsão de demônios é geralmente realizada após louvores, testemunhos e pregação. Às vezes, observam-se orações de libertação antes da pregação, mas o mais comum é que a libertação ocorra após, quando o apóstolo ou oficiante procede a uma prece, ao longo da qual efetua a expulsão dos demônios que estiverem alojados na vida dos presentes e ou de familiares e amigos. Portanto, a libertação pode ser extensiva e se dirigir a terceiros não presentes no ato da oração. Enquanto, do altar, o oficiante pede a intervenção sobrenatural na vida das pessoas, livrando-as da ação demoníaca, ordenando aos espíritos malignos que se retirem do corpo, da vida financeira, da família, etc., os anjos de deus (metáfora para pastores/as e obreiros/as) desfilam entre as cadeiras e corredores onde as pessoas, com mãos no coração, na cabeça, outra parte do corpo ou segurando objetos, de olhos fechados seguem a oração, confirmando-a em voz alta com palavras como “amém” e “aleluia”. O oficiante, portanto, orquestra a ação de expulsão dos demônios, que ocorre coletivamente, com o auxílio dos obreiros e dos pastores auxiliares. Nesse momento é possível ver mãos erguidas empunhando a toalhinha e ou pessoas a segurando sobre a parte do corpo em que consideram haver algum mal ou demônio alojado causando enfermidade.

Em geral não há alarde ou gritaria, com exceção dos momentos em que se ordena aos demônios que deem seus “gritos de horror” e abandonem o corpo em que outrora estavam alojados, provocando o mal. Nesse momento se ouvem alguns sons mais agudos e, por vezes, a movimentação de obreiros em direção às pessoas possuídas, nas quais o demônio teria se “manifestado”. Durante a oração, o oficiante anuncia a presença de anjos de Deus e a ministração do sopro divino. Do altar ele conduz: “*Presta atenção pastor!*”, “*Olha aí*

---

<sup>73</sup> Cf. ALMEIDA, R. *A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009, p. 59-98.

*obreiro!*”, referindo-se aos casos de possuídos. Em tais ocasiões a orientação do apóstolo e dos bispos é que rapidamente a pessoa em que tenha havido manifestação espiritual seja atendida e que o espírito seja imediatamente expulso. Por isso obreiros e pastores circulam atentos aos que aparentam necessitar de oração, aos que manifestam o demônio ou aos que pedem a imposição de mãos. O critério de escolha é subjetivo. Em geral a aparência de sofrimento, um olhar pedinte, um gesto. Eles se aproximam das pessoas em oração, impõem-lhes as mãos com segurança (mão direita sobre a fronte e esquerda na região da nuca), oram com palavras e gestos fortes e, por vezes, sopram. Eles representam os anjos de Deus<sup>74</sup>. Como se trata de uma reunião religiosa pensada para o recebimento de pessoas de diferentes procedências e diversos credos religiosos ou não religiosos, os pastores e obreiros não têm preocupação quanto à escolha da pessoa sobre quem imporão as mãos. É possível que um crente antigo receba essa oração tanto quanto alguém que nunca tenha entrado num templo da Mundial. Em qualquer dos dois haveria possibilidade de manifestação. Diferentemente, em templos pentecostais considerados mais clássicos, como na Congregação Cristã, crê-se que um crente verdadeiramente converso jamais cairia pelas mãos do demônio. O postulado em denominações como essa é que crentes batizados no Espírito Santo não podem ser tomados por força demoníaca alguma.

De todo modo, não faz parte dos cultos da IMPD a cena em que o oficiante dialoga com o demônio e o expulsa do corpo e da vida de pessoas consideradas possuídas após entrevistá-lo longamente. Não há exposição do endemoniado, tampouco se pede ao espírito que expresse os motivos pelos quais escolheu aquela vida para possuir. Como diria o apóstolo, nos templos da Mundial “*o diabo não tem vez!*”. A ênfase é dada não no processo que conduziu uma vida à opressão, mas na possível libertação espiritual, somente conseguida através do poder divino. Dessa forma, tudo o que existe na realidade — um pedaço de papel, uma réplica de travesseiro ou martelo, ou uma rosa — pode ser alçado à condição de símbolo, que faz a mediação entre humano e divindade, estabelecendo

---

<sup>74</sup> Eu mesma recebi uma dessas orações e, na ocasião, um pouco sem jeito, tentei ouvir com atenção o que dizia o homem que segurou a minha cabeça entre suas mãos. Ele rogou ao Deus que sabia de todas as coisas que ouvisse minha prece e atendesse meus pedidos. Em seguida, segurou mais forte minha cabeça e ordenou que todo “mal” saísse do meu corpo, da minha vida e da vida dos meus familiares. Por fim, repousou uma das suas mãos em minha fronte e disse: “*fica em paz, filhinha!*”

“relações especiais da mente com seu fundamento e significado supremos”<sup>75</sup> e colaborando para a libertação do indivíduo que o mantiver.

Como dito, não raro, durante o período de oração pela libertação os presentes se agarram nas toalhinhas consagradas pelo apóstolo e as posicionam sobre alguma parte do corpo enferma. Se a oração do oficiante é livre, isto é, pronunciada conforme lhe parecer melhor, a audiência o segue, ora repetindo o que é dito por ele, ora confirmando as suas palavras. O apóstolo, bispo ou pastor fala em nome do povo que o acompanha e, assim, curiosamente, a oração coletiva parece se sobrepor à moderna oração individual, em detrimento de um tipo de oração que Mauss chamou oração materializada: “simples objeto material: o terço, a árvore de orações, o amuleto, os filactérios, os mezuzoth, as medalhas com fórmulas, os escapulários, os ex-votos são verdadeiras orações materializadas”.<sup>76</sup>

Ao centro, portanto, não está o demônio, mas a oração de expulsão do diabo que, na dinâmica da reunião, faz-se pela oração de libertação. Essa prece, que por vezes soa algo como brutal, é em si um rito, pois se manifesta em vista de coisas sagradas e aguarda por resultados sem se esquivar da relação intrínseca que lhe é característica: de depender da crença. E aqui aparece a relevância da palavra falada, pois como disse Mauss, “Na prece o fiel age e pensa”<sup>77</sup>. A ação de expulsar o demônio depende da palavra falada e da crença na eficácia dessa palavra pronunciada dentro de um rito. Nesse caso específico, a crença que valida esse rito é que um espírito mal está agindo de modo a embarçar a vida do fiel em alguma das suas instâncias; por isso ela é plena de sentido e de imagens, força e eficácia. Caracteriza-se como ato coletivo que na IMPD resiste à individualização, cujo procedimento — dirigido pelo oficiante — é realizado em meio à massa de fiéis, os quais conjuntamente obedecem aos comandos do líder à frente e mimetizam os seus movimentos, como descrevemos a seguir.

---

<sup>75</sup> TILLICH, 2009, p. 103.

<sup>76</sup> MAUSS, Marcel. A prece. In: \_\_\_\_\_, 2009, p. 236.

<sup>77</sup> Ibid., p. 230.

Na medida em que o louvor foi terminando e o volume da música diminuindo, o bispo iniciou, com tom rígido na voz, uma nova oração, essa de libertação. O bispo pediu para que todos colocassem as suas mãos sobre a cabeça e imediatamente os obreiros se espalharam pelos corredores da igreja. Com leves acordes ao fundo, que lembravam entrementes uma melodia de suspense, o bispo ordenou que os demônios saíssem dos corpos das pessoas ali presentes. Ele nominou os demônios e eram muitos: paralisia, câncer, cegueira, úlcera, cisto, nódulos no seio ou noutras partes do corpo, dores na cabeça, no fígado ou no estômago, inchaços e incômodos, doenças uma a uma foram citadas. O bispo repetiu aos demônios “*desaloja dela, desaloja dele*”, “*dá o seu grito de horror e sai dela/dele!*”. Ele ordenou ao espírito mal que destruía os caminhos das pessoas e que não permitia que elas dessem certo que saíssem, que abandonassem a vida dessas pessoas, em nome de Jesus Cristo. Pediu-se, então, que todos os presentes erguessem suas mãos e em conjunto ordenassem ao diabo a retirada. Com as mãos erguidas, com gestos vigorosos como se estivessem espantando alguém, as pessoas gritaram: “*Sai! Sai! Sai!*”.<sup>78</sup>

A cura, portanto, segue-se após a libertação, como se resultasse de um processo de limpeza, quase um “*passé*” espiritual.<sup>79</sup>

Diante do exposto, mesmo que se admita a dupla evolução da prece — de mecânica e coletiva à subjetivada e individual — conforme ressaltado por Mauss<sup>80</sup>, também esse autor chama à atenção para a qualidade especial da prece, a oralidade, como aquilo que lhe permite essa natureza dupla em que coexistem a possibilidade da prece individualizada própria à liberdade protestante e a prece feita pelo grupo reunido em que há encantamento. Ademais, não se poderia perder de vista que a oração, mesmo que imbuída da particularidade do indivíduo, na medida em que professada oralmente, revela algo que em alguma medida a determina: o social. A linguagem está em franca relação com social, mesmo que o inverso, i.e., o social como fruto da linguagem, seja postulado. O que se pretende ao dizer que existe alguma determinação do social na oração é apontar a contingência dessa palavra mágica.

---

<sup>78</sup> Descrição etnográfica. Reunião em Juiz de Fora, realizada pelo bispo Itamar Pereira da Silva, em 25/3/2012.

<sup>79</sup> O termo “*passé*” aqui empregado nos parece propício, tendo em vista nomear uma prática espírita (kardecista) segundo a qual as mãos têm papel central na captação ou transmissão de energias, negativas ou positivas. Comparativamente, a oração com imposição de mãos tem a propriedade de expulsar o mal do corpo de alguém ou de transmitir a bênção de deus para alguém. A mão é, então, veículo de uma energia espiritual.

<sup>80</sup> Cf. MAUSS, 2009, p. 233.

Por isso o pensador francês a chamou de fenômeno social, pois seu procedimento se desenrola segundo a lógica da igreja, das suas ideias, dogmas e crenças como resultado de uma disposição geral que pontualmente se projeta como fragmento de um todo coordenado de mitos e ritos com relação ao ideal de sagrado que reconhece: “A oração é social não somente por seu conteúdo, mas ainda por sua forma”<sup>81</sup> e, acrescentamos, porque tem uma historicidade. Nesse caso, a oração de libertação integra um ritual que desde o início elabora o seu discurso com base num suposto de troca, isto é, de comércio entre fiel e deus que estabelece a sua base tanto no princípio mesmo da religião — de contato com a divindade que objetiva um comércio — como na realidade social contemporânea em que comércio se faz na base da troca de moedas e não de colares.

A oração de libertação, entretanto, não é coisa apenas do sacerdote (apóstolo, bispo ou pastor). Ela também pode ser feita pelos fiéis, desde que as palavras de ordem sejam revestidas da autoridade do Espírito Santo e em nome de Jesus. Elas podem ser feitas nos domicílios, nos hospitais, em lugares públicos e outros locais em que se faça necessária a intervenção divina. Para esses casos, em especial, servem os objetos consagrados como meios em que se apoiar para que a oração seja eficaz. É preciso que aquele que ora tenha consigo uma fração do Sagrado. Nesse sentido, os objetos são aliados da oralidade e das formas construídas socialmente para evocar a Deus solenemente, a fim de que a oração de libertação desempenhe a função de reintegrar o indivíduo a um sistema coerente de ideias no qual assenta certa concepção de vida. Um sistema partilhado com outros que têm a mesma fé, mas também com quem igualmente busca a cura para aquilo que não apenas na igreja, mas também na sociedade secular se acredita ser inadmissível, dado os avanços da ciência e da tecnologia: as dores e as desordens de diferentes espécies.

Assim, entende-se que a oração que determina a cura e o “milagre urgente”, entrelinhas, constitui um tipo de expressão de uma mentalidade contemporânea generalizada segundo a qual o indivíduo não deve admitir menos do que lhe é de direito para que goze plenamente sua vida. A postura contrária, ou seja, de convivência com a dor,

---

<sup>81</sup> MAUSS, 2009, p. 245.

reflete alguma coisa semelhante ao sentimento de derrota, de passividade. Tal impotência é incompatível com a possibilidade de consumo de tudo o que lhe facilita os dias, otimiza o seu tempo e se reverte em benefício: de tudo que está à disposição das pessoas para que tomem posse.

Isso dito, a oração de libertação faz parte de uma operação, de um rito que pressupõe troca: o favor de deus por algo que o fiel possa oferecer, desde a devoção até os seus sortimentos. Ora, esse comércio não é de todo desconhecido na história das religiões, tampouco a prece desenvolvida com finalidade socioeconômica<sup>82</sup>. E se ela tem uma dimensão de caráter individualista, no sentido da introspecção, não deve ser desprezada a relação que mantém com a forma oral, com a convenção religiosa e seu caráter social. Esses níveis constituem, por assim dizer, a matéria-prima da oração. Assim, se a estrutura da prece está em relação aos fenômenos religiosos e atua sob essa orientação, também depende da estrutura social responsável por influências na sua forma e em seu conteúdo — traço geral aplicável à oração de libertação e às demais partes das reuniões da Mundial, conforme procuraremos indicar em seguida.

#### **4. Igreja Mundial: “É hoje que você sai daqui com a vitória!”**

No início das reuniões ou das concentrações de fé, apóstolo, bispos e pastores costumam anunciar durante a oração inicial que “*Deus trará libertação*”. Essa é a expectativa que motiva os fiéis a, desde a sua chegada aos templos, formarem filas — sentados ou em pé — aguardando pelo atendimento que virá dos obreiros, pastores e, em alguns casos, do bispo local. Em algumas igrejas-sede, seguindo o exemplo do apóstolo, os bispos costumam chegar mais cedo para ouvir fiéis, impor as mãos e orar pelos que dizem precisar de ajuda espiritual. Esse período de orientações espirituais e orações, que lembra

---

<sup>82</sup> Como se vê em Mauss (2009, p. 249): “Ela se relaciona com a organização da família no ensejo da iniciação, do matrimônio, etc. Cimenta as alianças, as adoções. Intervém em toda a vida judiciária com o juramento. Associa-se à moral na confissão, na oração expiatória, na culpa. Chega a ter funções econômicas. Efetivamente, as preces são muitas vezes verdadeiros valores, pois contribuem para fazer a riqueza das classes sacerdotais. Ademais, há civilizações inteiras onde são tidas com fatores da produção. Eficácia que se lhes atribuiu é análoga à do trabalho ou das artes mecânicas”.

um aconselhamento pastoral e ou confissão de pecados, acontece antes do início da reunião, mas também após o seu encerramento, conforme o costume de diferentes denominações religiosas. Entre aqueles que buscam esse apoio se revela comum a crença de que a imposição de mãos desses agentes tem mais poder capaz de efetivamente possibilitar alívio, cura e milagre<sup>83</sup>. Tal prática não pode ser identificada como proveniente das igrejas de tradição protestante, para as quais somente o Espírito Santo poderia promover cura mediante a fé individual em Deus. Nelas é mais comum o discurso em que Jesus figura como único intercessor. Não o padre, não o santo, não o pastor, não o xamã ou qualquer outro mediador teriam condições de promover salvação ou cura.

Entre modalidades pentecostais, entretanto, desde os anos de 1950 os ritos de “cura divina” se tornaram prática corrente. Mendonça afirmou ter usado esse conceito com o objetivo de salientar o *leitmotiv* do movimento inspirado na marcha Nacional de Evangelização, cuja ênfase era a oferta de todas as formas de cura<sup>84</sup>. Esses movimentos, após a efervescência inicial, ilustrada pelo fenômeno das curas realizadas em tendas que recebiam grande e variado público, chegaram à estagnação com processos de institucionalização que envolveram desde a sistematização teológica até a construção de templos. Antes disso, a “cura divina” foi um dos princípios fundantes da Cruzada Nacional de Evangelização (1953) promovida principalmente pela Igreja do Evangelho Quadrangular (1951). Foi motivo também da campanha “O Brasil para Cristo”, transformada em igreja, em 1956, pelo seu fundador, Manuel de Mello, ex-evangelista da Assembleia de Deus e ex-pastor da IEC. Nesse escopo, merece destaque ainda a Igreja Pentecostal Deus é Amor (1962), fundada por David Miranda, ex-congregado mariano, convertido ao

---

<sup>83</sup> Em certa ocasião, estava entrevistando um pastor quando fomos interrompidos por um fiel angustiado. Sem cerimônia, ele se aproximou e disse que precisava conversar com o pastor, que o atendeu na mesma hora e não solicitou que me retirasse, de modo que pude ouvir e presenciar o aconselhamento. O fiel lhe disse que estava com dúvidas em razão de uma macumba que poderiam ter feito para ele. Ele perguntou como deveria proceder e o pastor respondeu que, se ele estivesse com Jesus, nenhum mal o atingiria. O homem não pareceu satisfeito, de forma que o pastor lhe perguntou sobre a sua fé, se ele era convertido a Jesus, de fato, e se tinha fé firme Nele. Em seguida, orou pelo fiel impondo-lhe as mãos e pediu a Deus que o libertasse de toda maldição. Logo em seguida, foi procurado por outro e, novamente, fez oração de libertação pela pessoa que o impelia. Quando se viu livre, o pastor se desculpou pela interrupção, pediu-me compreensão, pois essa era a sua responsabilidade, e seguimos a nossa conversa. Juiz de Fora, 5/9/2012. Terça-feira do Milagre Urgente.

<sup>84</sup> Cf. MENDONÇA, 2004, p. 170.

pentecostalismo ainda na juventude após o falecimento do pai e a conversão de todos os familiares. Em tais denominações pentecostais a cura mobilizava multidões e os seus líderes se destacavam por suas personalidades fortes e polêmicas, de falas contundentes sobre a realidade social brasileira e trajetórias biográficas marcantes com as quais grande parte das massas se identificava. Em tais movimentos se observa a recorrência do traço pessoalista na relação entre os fiéis e os líderes de evidência. Uma relação caracterizada pela intimidade, mesmo que virtual (pois nem sempre o contato entre a massa e seu líder era possível), pelo afeto e pelo respeito que muitas vezes se traduzia em obediência e plena confiança no que diziam tais líderes.

A igreja se constitui, portanto, tendo como fundamento crucial uma figura carismática de liderança, que repõe a centralidade do mediador preterida pelos protestantes e tão comum à religiosidade do catolicismo popular e santorial<sup>85</sup>. A esse respeito vale a lembrança das observações feitas por Ricardo Mariano e Regina Novaes, para quem as práticas de cura entre os neopentecostais são comparáveis aos rituais desenvolvidos por um catolicismo popular baseado em certo sistema de crença mágico<sup>86</sup>, que tem maior recorrência entre as camadas mais empobrecidas e se revelaria avesso e crítico dos poderes públicos. Novaes completa sua análise acentuando que do lado das autoridades políticas haveria alguma desconfiança quanto à disseminação desses grupos, cujas pregações revelam um retrocesso do ponto de vista do incentivo ao curandeirismo e da reificação das superstições<sup>87</sup>. Esse traço mágico, que estaria tanto no catolicismo popular quanto no neopentecostalismo, expresso tanto no culto aos santos quanto na devoção à figura central do bispo ou do apóstolo, poderia ser compreendido como traço cultural que privilegia a prática em detrimento da teologia e da doutrina, para o que Faustino Teixeira, ao explicar,

---

<sup>85</sup> Cf. designação usada por CAMARGO, Cândido Procópio. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 32; BRANDÃO, Carlos. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. 3. ed. Uberlândia: EDUFU, 2007, p. 125-126; OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. Religiões populares. In: BEOZZO, José Oscar (Org.). *Curso de verão II*. São Paulo: Paulinas, 1988.

<sup>86</sup> Cf. MARIANO, Ricardo. Entrevista ao *Jornal do Brasil*, em 9/5/2002.

<sup>87</sup> Entrevista à *Folha de São Paulo*, em 13/5/2002 (Opinião que atualmente teria alguma dificuldade de respaldo, tendo em vista a aproximação estratégica neopentecostal da arena política pelo contrato de alianças muitas vezes inusitadas e que excedem à Bancada Evangélica).

referindo-se exclusivamente ao catolicismo santorial, usou a expressão de “muita reza e pouca missa, muito santo e pouco padre”, indicando a tendência não institucional desses movimentos, alinhados com a ênfase na ideia de poder especial e sobre-humano “que penetra nos diversos espaços da vida e favorece, numa estreita aproximação e familiaridade com seus devotos, a proteção diante das incertezas da vida”.<sup>88</sup>

Ao garantir-lhes que sairão da reunião com a vitória, ou seja, tendo concretizada a cura ou alcançado o milagre pelo qual foram à Mundial, o apóstolo e seus bispos assumem o compromisso pessoal de que as demandas particulares de todos ali serão atendidas. Pela fé neles ou pela simples menção do nome do apóstolo se farão grandes coisas, como segue no exemplo que descrevo de um testemunho dado no templo do Brás: uma fiel declarou ter obtido a libertação do alcoolismo de seu marido por meio do chá feito de uma folha de jornal que teria a foto do apóstolo, seu nome e os nomes da bispa Franciléia e do bispo Josivaldo (então braço direito do apóstolo). Segundo afirmou a fiel, mesmo sem saber do que fora feito o chá, seu marido tomou dele e foi curado.<sup>89</sup>

Sabemos que o catolicismo santorial de que falam os especialistas tem como referência a insubmissão e a irreverência de certo ramo do catolicismo que não se ateu ao processo de romanização da Igreja Católica na tentativa de controlar o ímpeto inventivo dos católicos, a devoção aos santos e a busca por milagres. Trata-se de uma devoção baseada na materialidade e que busca respostas para questões do dia a dia. Baseado nesse suposto mais amplo sobre essa religiosidade da prática, o que nos chama atenção é uma modelagem religiosa presente na busca e devoção ao primaz da Mundial (e alguns dos seus bispos), comparável à devoção dos fiéis católicos aos seus santos. A “teia de símbolos e valores católicos” de que falara Teixeira e que tradicionalmente seria responsável por alguma oposição ao avanço pentecostal em regiões brasileiras tais como norte e nordeste<sup>90</sup>, afinal, parece servir hoje mais como flanco aberto para a passagem do expugnável

---

<sup>88</sup> TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. *Revista USP*, n. 67, p. 17, 2005.

<sup>89</sup> Templo Maior, Brás-São Paulo, 26/8/2012.

<sup>90</sup> Cf. TEIXEIRA, 2005, p. 18.

neopentecostalismo. As multidões que seguem o apóstolo e a bispa, assim como alguns dos seus bispos, são comparáveis às multidões que se deslocam para a devoção de alguns santos do clero popular. As caravanas, além de movimentar o comércio local, também carregam toda sorte de provisões, faixas de seus lugares de origem e presentes para o “*santo homem de deus, Valdemiro Santiago*”. Ele as recebe com sorriso largo no rosto, chapéu de vaqueiro e palavras de acolhimento paternal como “*meu povo*”, “*meus filhinhos*”. Comovidas, as pessoas choram por conseguirem vê-lo. Muitas atravessam grandes distâncias e alegres, quando chamadas ao palco, testemunham que o sacrifício feito valeu a pena.

O Censo 2010 revelou a redução de católicos em todas as regiões, com destaque para o Nordeste, que de 79,9% em 2000, passou para 72,2% em 2010. A maior redução teria ocorrido no Norte, de 71,3% para 60,6%, enquanto entre evangélicos o número teria aumentado de 19,8% para 28,5%<sup>91</sup>. Se, como sugere Marcelo Camurça, a sutileza estaria em fazer a passagem de uma sociometria para uma semântica dos números<sup>92</sup>, em busca de uma interpretação mais sofisticada das estatísticas capaz de iluminar o que subjaz às respostas dos entrevistados, parece-nos que a chave mais adequada para nos subsidiar a compreender a resiliência dos modos de crença pentecostalizados seja a chamada destradicionalização não da religião, mas dos religiosos, o que nos remete novamente à cultura e às práticas religiosas como práticas sociais.

#### *4.1. As caravanas rumo às grandes concentrações de fé e de milagres*

Já foi dito aqui que uma das ocasiões de culto da IMPD é chamada “Grande Concentração de Fé e de Milagres”. Essas ocasiões constituem grandes eventos e periodicamente ocorrem em diferentes lugares do país (também organizadas pelas igrejas IMPD no exterior). Elas são anunciadas na agenda de programações da igreja que consta no

---

<sup>91</sup> Disponível em:

<[http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia\\_impresao.php?id\\_noticia=2170](http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_impresao.php?id_noticia=2170)>. Acesso em: 29 jun. 2012.

<sup>92</sup> Cf. CAMURÇA, Marcelo. A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000. In: TEIXEIRA; MENEZES (Org.), 2006, p. 46.

*site* oficial da Mundial e nas igrejas locais, que começam os preparativos para a concentração e vinda do apóstolo com grande antecedência. As concentrações, por serem realizadas em locais que recebem grandes multidões, exigem a mobilização de muitas pessoas. Uma verdadeira estrutura é requerida para a realização do evento — do bispo local e sua equipe de fé (pastores auxiliares e obreiros) até aqueles fiéis fixos (considerados membros e colunas de fé). Os convocados para a execução do planejamento feito pela liderança local são pessoas cujas redes de relacionamentos podem efetivamente contribuir para a realização do evento. Portanto, a rede se amplia para além do círculo religioso. Assim, autoridades locais são acionadas (prefeitura, departamento de trânsito, corpo de bombeiros e SUS), mídias locais são comunicadas, o comércio é convocado para o apoio e, eventualmente, outras igrejas evangélicas que expressem simpatia à Mundial. Em geral, o que se pede às prefeituras e seus departamentos para a realização de eventos religiosos como esse é o apoio logístico. Impedidos de solicitar apoio financeiro ao Estado em decorrência da prescrição na Constituinte de 1988 que proíbe que religiões, quaisquer que sejam, possam ser subvencionadas ou subsidiadas pelas instituições públicas, as igrejas solicitam às prefeituras que acionem, principalmente, departamento de trânsito e policiamento, a fim de organizar a chegada e saída dos fiéis ao evento, assim como prestar socorro, caso necessário<sup>93</sup>. Portanto, para a concretização do evento os recursos financeiros arrecadados provêm da própria igreja que o organiza, ou seja, das ofertas e dos dízimos. Deles se retirará o pagamento do aluguel do local do evento, da aparelhagem audiovisual, da infraestrutura de comunicação, do transporte e da recepção do apóstolo, da divulgação em mídia impressa, rádio e TV, da equipe de apoio e logística, entre outros. Nas reuniões semanais (de terça-feira a domingo), bispos, pastores e obreiros promovem o evento por meio da distribuição de panfletos promocionais em que se pode ver a imagem do casal líder da igreja (em oração de clamor) e outros ícones, como cantores evangélicos, que abrilhantarão o evento. A panfletagem se estende para fora das reuniões e segue por meio

---

<sup>93</sup> No Distrito Federal, o governador Agnelo Queiroz, em 2012, sancionou uma lei que regulamentou o repasse de recursos financeiros para a promoção de eventos de instituições religiosas nesse Estado. O Projeto de Lei nº 906/2012 foi aprovado pela Câmara Legislativa do Distrito Federal (CLDF) em 19 de junho de 2012. No texto foi definido que o governo do DF pode oferecer duas formas de suporte aos eventos religiosos: repasse de recursos e prestação de serviços. Disponível em: <<http://www.df.gov.br/noticias/item/2660-concess%C3%A3o-de-recursos-a-eventos-religiosos.html>>. Acesso em: 18 out. 2013.

dos seus frequentadores para as ruas paralelas à igreja, bairros e comércios locais. Os dizeres geralmente chamam atenção para os objetivos do evento e a promoção de grandes milagres: *“Ele vem aí... Juiz de Fora vai parar!!! Apóstolo Valdemiro Santiago e Bispa Franciléia. Através deles JESUS fará grandes milagres. Salvação. Cura. Prosperidade. Libertação. Milagres”*. Esses dizeres, espalhados pela cidade na forma de panfletos e cartazes, anúncios em mídias eletrônicas e jornais, mobilizam mais do que os cidadãos locais envolvidos com a igreja ou atingidos pelos programas de TV. O volume de atividades que envolve o preparo de uma Grande Concentração é ainda ampliado à medida que a sua divulgação corre a região que receberá a caravana do apóstolo. Entram em cena, então, as igrejas Mundial distribuídas no perímetro próximo: cidades vizinhas e Estados se inscrevem para participação e representação no evento. Então são organizadas frotas de ônibus, vãs e pequenos grupos. Para a chegada de toda essa gente, o “povo da Mundial”, é que se faz necessário o preparo de uma estrutura que atenda o megaevento.

Concomitante a esse movimento grandioso de planejamento e execução há a mobilização dos grupos de pessoas que seguem o apóstolo em caravana. Esse movimento, articulado no seio das igrejas, geralmente não necessita do apoio direto do bispo ou pastor local, pois a articulação é interna aos fiéis, conversos, membros batizados e frequentadores assíduos das reuniões da igreja, estudo bíblico e programações locais. Essas pequenas lideranças leigas se articulam e convidam a participar da caravana todos os que em alguma medida se interessem pela reunião. Assim como ocorre em Juiz de Fora, esses grupos acompanham a agenda do apóstolo e o seguem nas “ministrações” que ele faz nas regiões mais próximas das suas cidades de origem. Organizados em grupos que financiam o aluguel de seus ônibus/vãs, com periodicidade definida por eles mesmos, deslocam-se para as reuniões do apóstolo viajando, se preciso, por dias e noites. No percurso, animados como se em excursão, compartilham as bênçãos recebidas, os milagres alcançados e os propósitos e desafios *“feitos com Deus”*. As narrativas de si, os testemunhos já ali enunciados, variam desde as participações em campanhas até as causas que os movem na busca do milagre urgente. Há, portanto, quem participa do movimento em busca de algo e quem pertença ao grupo em razão do simples desejo de estar mais próximo do apóstolo para *“vê-lo de perto”*.

As motivações que mobilizam o grupo são também aquilo que os une e provoca sensação de totalidade. Naquele coletivo, o indivíduo se projeta momentaneamente e fortalece certo senso de moralidade que o habilita para o retorno à vida ordinária. Ir para a Grande Concentração significa, ao mesmo tempo, a participação num evento social e uma ocasião de testemunhar as conquistas e bênçãos obtidas desde que se comprometeram a viver com Deus, na Mundial. Essa ocasião de testemunho sugerimos traduzir pela compreensão de pagamento ou de um dever que o fiel assume para com aquele que providenciou o objeto do seu desejo: no caso dos católicos seria para com o santo, no caso do “povo da Mundial” seria para com o apóstolo. Novamente, aqui observamos em operação um sistema de reciprocidade segundo o qual, p.ex., um propósito com deus (desafio) pode ser o equivalente da promessa que é uma obrigação ritual para reativar laços entre as partes, no caso, ser humano e divindade. Para muitos fiéis da Mundial, a presença nesses grupos, a frequência em concentrações e a ida ao Templo Maior no Brás (ou Cidades Mundial) tem o significado de uma obrigação, que é garantir a reciprocidade e a manutenção da relação com a divindade, para a qual seguirá clamando por curas e milagres. Ao mesmo tempo, a obrigação se materializa na devoção ao apóstolo, não como preocupação com o pecado, mas como necessidade de honrá-lo. Isso nos faz colocar de lado o suposto de que estaria implicado nessa relação algo de caráter estritamente instrumental.

Em 1958, quando Maria Isaura Pereira de Queiroz publicou a sua pesquisa sobre a dança de São Gonçalo entre baianos e alagoanos, destacou que o estudo das religiões populares indicava que as suas práticas superavam a ideia então aventada de uma religião instrumentalista. As exigências que se faziam no âmbito da festa, a fim de que os festeiros pudessem dançar e os músicos pudessem tocar seus instrumentos, isto é, apresentassem as condições “morais” necessárias para compor a dança e dramatizar o mito, eram imperativos que representavam preocupações originárias da moral da vida ordinária tanto no que diz respeito à vida sexual dos casais quanto no que se considerava ser certo para a vida familiar<sup>94</sup>. Zaluar entendeu que por meio da dança os valores do grupo eram lembrados:

---

<sup>94</sup> QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Sociologia e folclore: a dança de São Gonçalo num povoado baiano*. Salvador: Progresso/Fundação para o Desenvolvimento da Ciência na Bahia, 1958 (Col. de Estudos Sociais).

“Uma das finalidades explícitas da dança, revelada por seu mito de origem, era manter os padrões de recato e pureza das mulheres, preparando para o seu papel de esposas”<sup>95</sup>. A função dos símbolos corresponderia à reprodução dos valores implícitos aos grupos e redes sociais, pelos santos e grupos religiosos. Por isso, ao falar de catolicismo popular, Zaluar afirmou que o significado cosmológico das festas se construía em diálogo com o social: “elas são parte de um sistema de reciprocidade com as divindades do cosmo construído socialmente pelos homens”<sup>96</sup>. O exemplo de Queiroz e o de Zaluar nos servem como contraponto reflexivo para pensar o que está em jogo quando, no nível coletivo, caravanas são movidas em direção às concentrações e, no nível individual, as pessoas se engajam nessas caravanas.

Nas décadas de 1970-1980, emergiram novos grupos pentecostais em que a centralidade da cura continuaria não relacionada ao compromisso permanente como forma de crença ou ética, mas especialmente ligada a um “homem de deus” ou ministério independente. Em igrejas como a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976), Universal do Reino de Deus (1977), Igreja Internacional da Graça de Deus (1980) e Igreja Renascer em Cristo (1986), a cura voltaria a ser tematizada por meio dos seus pregadores atentos ao enfraquecimento dos discursos institucionais, ao processo histórico de abertura política e redemocratização e, por fim, às demandas sociais do momento, que concediam cada vez mais ênfase às liberdades individuais em oposição às tradições religiosas e pertencas exclusivistas.

Por outro lado, nota-se que o movimento dos evangélicos e o tipo de religiosidade que desenvolveram não colocaram à parte modelos antigos. Pode-se mesmo dizer que se trata, como é comum às religiões, de um movimento sem homogeneidade, pois ao mesmo tempo em que se dilatavam sob os auspícios de uma expressão de religiosidade popular que buscava a cura por meio da crença em processos mágicos (ilustram esses casos a IURD e a IIGD), almejavam serem reconhecidos pela sociedade como grupo religioso, mas instruído

---

<sup>95</sup> ZALUAR, Alba. *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983, p. 64.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 80.

conforme uma cultura pop parceira das pretensões modernizantes típicas dos anos de 1990 (como Sara Nossa Terra e Renascer em Cristo). De um lado, pois, avançavam os evangélicos em número, diversificavam-se as denominações, mas, do outro, mantinha-se um escopo de formas ou estruturas pelas quais se reproduziam antigos costumes, seja de um legado católico popular, seja de uma matriz protestante liberal e individualista.

Parece-nos que peregrinar rumo ao apóstolo, um centro móvel de devoção, ao mesmo tempo em que concede ao indivíduo oportunidade de se realizar coletivamente na participação em um grupo que se reconhece pelo compartilhar de uma fé e de uma cosmologia, portanto, fortalecendo uma moralidade, também providencia a esse sujeito a continuidade da ligação com o seu deus. O que estaria em jogo aqui, então, seria a complementaridade entre reciprocidade social e reciprocidade simbólica que, na experiência religiosa da devoção ao apóstolo e na materialidade da crença realizada nas curas e milagres, encontram assento.

A ambiguidade do fenômeno religioso, então, permite-nos verificar em meio ao movimento de pentecostalização das últimas décadas a possibilidade de coexistência de três lógicas que Sanchis nomeou como pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade<sup>97</sup>. Assim, na medida em que certos grupos religiosos manteriam elementos de uma tradição (como recurso à preservação ou reconstrução identitária), acenariam positivamente para o individualismo moderno, reinterpretando-o livre e autonomamente à luz da oferta pós-moderna. Isso nos inspira a dizer sobre o neopentecostalismo da Mundial que mantém traços que remontam à tradição católica, especialmente um tipo de prática popular de plasticidade simbólica e inventividade ritual apegada à figura central de uma personagem profética e caracterizada por uma devoção material. Diacronicamente, essa religiosidade se expressaria no nível da experiência individual e da possibilidade de atribuição de sentido que se constrói autonomamente, à luz do conjunto de imagens disponíveis na trajetória biográfica do sujeito religioso.

---

<sup>97</sup> SANCHIS, 1997, p. 104.

Portanto, o que se afirma ser marca desses novos pentecostais, desinstitucionalizados, dados ao trânsito religioso e criadores de um tipo de “membresia flutuante”, no Brasil e, especificamente, a partir dos dados obtidos na IMPD, merece maior atenção porque amiúde seus trajetos e operações internas revelam traços que desdizem a uniformização do movimento pentecostal indicando, ao contrário, que o que caracterizaria “o” pentecostalismo seriam mais as formulações tipológicas e esquemas classificatórios — resistentes às nuances e às ambiguidades da religião — do que o universo das práticas religiosas mostra. Não deveria importar tanto o que dizem os esquemas classificatórios, mas, se levarmos a cabo a proposta simétrica, o que dizem os neopentecostais. Assim, a intermitência e a contradição fazem parte daquilo que os constitui e os identifica como grupo religioso mais do que aquilo que os analistas dizem sobre eles.

Pode soar inconsistente que na Mundial se admita o elemento tradicional do ser pentecostal, mas que nenhuma ascendência histórica seja reivindicada. Ao mesmo tempo em que se proclamam igreja, recusam o caráter de instituição preferindo a imagem de profética e se autodesignando “ministério”. Pedem fidelidade aos seus frequentadores, ensinam a recusa do “mundo” e a busca por uma vida santificada no interior da igreja, mas são consortes à linguagem administrativa empreendedora e à lógica do consumo do mercado.

Como ligar o que parece estar em duas pontas opostas: o coletivo e o indivíduo, a lógica da tradição e a lógica do moderno?

O que pretendemos apontar adiante é que nas reuniões, campanhas e orações ou nas grandes concentrações, caravanas e obrigações, o que está em jogo é mais do que isso ou aquilo. Não a dualidade, mas a continuidade entre universos simbólicos diversos que na experiência religiosa e na materialidade da crença encontram lugar. Portanto, não haveria o englobamento de uma posição pela outra, pois para o fiel o primado é a experiência.

## 5. Quando o paradoxo gera identidade

Pode-se, então, dizer — por mais evidente que isso possa soar — que quando se fala em destradicionalização ou desinstitucionalização, o que se pretende descrever não é a quebra das igrejas com a força dos nomes das antigas tradições, mas o rompimento do indivíduo com um tipo de vínculo institucional exclusivo. A tradição, portanto, foi subjetivada na experiência religiosa e reaparece no que ele, o sujeito religioso, inventivamente, postula como ideal, que tem a ver mais com a eficácia das suas práticas do que com a trajetória histórica de antiguidade que legitimaria essa ou aquela religião.

Assim, ao falarmos em desinstitucionalização é pertinente que a pensemos em dois níveis: o nível decorrente da autonomia conquistada pelo sujeito e o nível que se caracteriza pela recusa das denominações em assumirem laços de parentesco. No caso da IMPD, geralmente colocada lado a lado com igrejas como a Universal e a da Graça, é comum o apóstolo e sua equipe não assentirem com essa vinculação ou a comparação das suas práticas com as dos grupos mencionados.

De fato, o apóstolo Valdemiro se fia no seu carisma e satiriza os outros grupos cujos rituais apenas mimetizariam práticas não cristãs e trariam para dentro da igreja as “*coisas do diabo*”, segundo afirma. Esse seria o caso dos já mencionados “ex-mães” e “ex-pais de santo” na IURD, convocados para esclarecerem a associação estreita que práticas das religiões afro-brasileiras manteriam com o diabo e que corresponderiam às maldições espirituais que necessitariam ser quebradas. A esse respeito, o apóstolo pergunta ironicamente se tais esclarecimentos não deveriam ser buscados no próprio terreiro, visto que alguém que se intitula “ex” não teria autoridade para dar explicações sobre aquilo com o que não compactua mais. Ademais, trazer “ex” sacerdotes de cultos não cristãos para falar significaria, inversamente ao que deveria ser, dar mais crédito ao diabo do que para Deus. Ora, se é para perguntar ao diabo, melhor seria “*ir direto à fonte*”.

As afirmações de diferença feitas pelo apóstolo não podem ser colocadas à parte, como se nada tivessem a dizer. É suposto de nossa pesquisa que as similaridades e recorrências destacadas no discurso dos religiosos, especialistas ou leigos, não podem ser

desprezadas. Essa tensão entre ser ou não-ser da mesma seara das conhecidas igrejas neopentecostais se projeta como problema para os líderes da Mundial. Razão pela qual é possível verificar que, perfiladas na arena pública, Universal, Igreja da Graça e Mundial empregam como recurso o discurso de autonomia identitária com a finalidade de legitimação, bem como tentativa estratégica de fugir à crescente animosidade que tais grupos geram em certos círculos sociais, principalmente em função das acusações de uso indevido dos dízimos dos fiéis.

Nesse sentido, a observação dessas intermitências e contrariedades discursivas consiste num exercício metodológico que, na qualidade de procedimento, procura realçar as similaridades, mas não deixa de conceder ênfase ao contingente. Muito das tais similaridades se pode explicar com base num conjunto de grandes temas cristãos alocados em narrativas bíblicas que referenciam as práticas e as crenças tanto do apóstolo quanto dos fiéis e que representam, tanto para um grupo religioso como para outro, um lugar comum.

### *5.1. A “perseguição” como chave interpretativa*

O tema da perseguição representa um mitema peculiar às igrejas cristãs em processo de legitimação identitária, que por meio da reivindicação dessa origem pleiteiam autoridade. Essa “metanarrativa” bíblica fundante que atravessa o cristianismo e chega até os nossos dias é também a matéria prima que fornece ao neopentecostalismo um lugar simbólico, cuja função é respaldar a experiência (possível) de cura e milagre dos que procuram a IMPD. A expressão perseguição desliza do discurso do apóstolo e encontra pouso na experiência mesma dos fiéis que, orientados por essa chave plástica, entendem a perseguição como evento que aponta o quão injustiçados são aqueles que têm a verdade. Portanto, como foram perseguidos e injustiçados os cristãos, como o foi o próprio Cristo, aqueles que seguem o apóstolo sofrerão as consequências de admitir esse vínculo. Em contrapartida, serão prósperos se firmes no propósito de seguirem os ensinamentos recebidos na igreja. Perseguição e bem-aventurança são, portanto, uma dupla chave analógica para

interpretar tanto os infortúnios da vida quanto as acusações que enfrentam liderança e fiéis da Mundial.

Uma das pregações que presenciei em campo sobre a perseguição sofrida pela IMPD, especialmente pelos evangélicos da Universal, desenvolveu-se com base na narrativa de I Samuel, capítulo 30, versos 1-8. A pregação foi feita uma semana após um episódio recentemente marcante, qual seja o da reportagem exibida na Record, em seu programa dominical Domingo Espetacular, cuja duração excedeu pouco mais de 26 minutos e versava principalmente sobre as propriedades relacionadas ao nome de Valdemiro Santiago que, em conjunto, somariam a quantia de 50 milhões de reais, cravadas na região centro-oeste do Brasil<sup>98</sup>. A chamada da reportagem colocava sob holofotes a suspeita de que o líder da IMPD usaria dinheiro dos fiéis para enriquecimento próprio<sup>99</sup>. Por ora, o que nos interessa nesse episódio é a reação que as acusações amplamente divulgadas na TV e internet provocaram entre lideranças e adeptos da igreja.<sup>100</sup>

Na pregação de que falávamos aparece Davi, angustiado por ter perdido as suas esposas e por causa do sofrimento do seu povo, que teve filhos e filhas cativos enquanto ele e seu exército estavam fora. Davi consultou Yahweh sobre se deveria perseguir e alcançar os seus inimigos e, com a resposta positiva do seu Deus, levantou-se e os buscou para

---

<sup>98</sup> Disponível em: <<http://noticias.r7.com/brasil/noticias/exclusivo-o-apostolo-milionario-20120318.html>>. Acesso em: 18 out. 2013.

<sup>99</sup> Dias após a exibição da reportagem, o Ministério Público Federal em Mato Grosso abriu processo com a finalidade de investigar a suspeita de enriquecimento ilícito do apóstolo e desvio de finalidade (quanto aos dízimos dos fiéis) que recaiu sobre ele após a exibição da reportagem no Domingo Espetacular. Disponível em: <<http://noticias.r7.com/videos/ministerio-publico-federal-abre-investigacao-contra-valdemiro-santiago/idmedia/4f691b28b51aa10b32e722d9.html>>. Acesso em 18 out. 2013.

<sup>100</sup> Semanalmente, o apóstolo realiza reuniões com obreiros destacados, pastores e bispos das igrejas Mundial distribuídas no território nacional. Nessas reuniões, ele e seus bispos principais, como Josivaldo Batista, dão orientação para os demais quanto à administração das igrejas, às ações sociais e políticas no âmbito em que estão inseridas, às doutrinas de fé, campanhas e rituais. O apóstolo, portanto, procede segundo um padrão centralizador e de São Paulo estabelece as diretrizes orientadoras para todas as igrejas Mundiais. Após a reportagem exibida pelo Domingo Espetacular, na quinta-feira subsequente ao ocorrido, todos os bispos, sem exceção, foram convocados para reunião com o apóstolo. Lá teriam recebido orientações sobre como deveriam reagir às possíveis críticas e questões que seriam levantadas tanto pelas autoridades quanto por fiéis e cidadãos comuns. Embora não tenhamos tido acesso ao conteúdo dessa reunião (de caráter exclusivo para a liderança), por intermédio da pregação do dia 25 de março, em Juiz de Fora, soubemos pelo bispo Itamar que o apóstolo Valdemiro apresentava sinais de tristeza pelo “falso testemunho”, mas a despeito do momento difícil, aconselhara a sua equipe a se manter firme e pacífica, pois a resposta seria dada por deus em tempo.

tomar-lhes aquilo que levaram. Na ocasião dessa pregação, o então bispo de Juiz de Fora, Itamar Pereira, enfatizou a angústia de Davi, exemplar servo de Deus, e assinalou como essa sensação era parte da vida. Ao enfrentar um dia de luta, perguntou ele, “*quem não havia sentido isso?*” Mas, afirmou em seguida, Davi se reanimou e esse era o exemplo que deveriam seguir. “*Depois de uma pancada, imagina se você vai se recolher? Isso é tudo que o inimigo quer. Mas é nessa hora que o filho de Deus se levanta e diz: ‘eu tenho Deus’. Essa semana você fará como Davi e consultará a Deus a cada passo!*” E afirmou que seriam abençoados durante aquela semana.

Curiosamente, o bispo se lembrou de um episódio emblemático da história recente da Universal: “*Eles esqueceram que há tempos atrás, um bispo deles chutou uma santa e eles foram massacrados pela mídia. Eles sumiram com ele [referindo-se ao bispo]. Mas depois daquilo, a igreja explodiu [a respeito do crescimento de membros]! Eles estão sendo bobinhos porque isso vai acontecer aqui!*” E prometeu aos seus ouvintes que, embora houvesse um grupo de evangélicos atirando-lhes pedras, a partir daquela semana, se consultassem a Deus a cada passo, a vitória seria maior! E então orou: “*(...) Sua palavra não volta vazia! Os inimigos vieram com tudo. Teu povo tem sido perseguido, mas as lágrimas são vencedoras. Não estamos sendo fracos, não! O Senhor está aqui (...)*”<sup>101</sup>. A cada frase a comunidade presente vibrava e os aplausos e manifestações de apoio na forma da expressão “aleluia!” se tornavam mais fortes.

A referência ao “chute na santa”, de 12 de outubro de 1995, foi imediatamente reconhecida por grande parte da audiência. Especialmente porque o episódio que causou comoção generalizada pelo desrespeito ao símbolo católico reconhecido como padroeira nacional fortaleceu uma imagem negativa para a IURD, desde então ainda mais associada com a noção de intolerância religiosa. A reportagem exibida pelo Jornal Nacional, então apresentado por Cid Moreira, destacava os gestos agressivos com os quais o bispo da Universal, Sérgio Von Helder, atacou a representação de N. Sra. Aparecida. As cenas reproduzidas repetidas vezes durante a programação da Rede Globo se, por um lado,

---

<sup>101</sup> Juiz de Fora, reunião de domingo, 25/3/2012.

causaram indignação e desprezo de muitos cidadãos católicos e não católicos, por outro, também causaram algum tipo de comoção entre evangélicos em apoio ou crítica à atitude do bispo. A reação de evangélicos que se solidarizaram à perseguição que o bispo passou a sofrer por seus gestos agressivos se deve compreender a partir de certo quadro mais amplo de referências, constituído por uma série de outras acusações que a Rede Globo imputava à IURD. As pregações que se seguiram ao evento do “chute” na Universal passaram a tematizar principalmente as injustiças e as injúrias cometidas contra os justos de Deus. Irmanados na dor causada pela perseguição que sofreram, os quadros de membros da igreja oscilaram entre perdas e ganhos, mas um norte ficou definido: o estabelecimento de uma forte estratégia de mídia que fizesse frente ao monopólio da Rede Globo e servisse aos propósitos da igreja.<sup>102</sup>

Assim, ao lembrar o que ocorrera com a “igreja da fogueirinha” há dezessete anos, tanto os bispos quanto o apóstolo questionavam ironicamente: “como” e “por quê” a denominação evangélica que sofrera perseguição impiedosa de uma rede de televisão secular poderia repor, nos mesmos termos, aquela situação de injúria e difamação à IMPD? Simples. O diabo, como o pai da mentira, estaria usando-os como usou anos atrás a Rede Globo para minar a obra de deus e o motivo se explicaria de forma igualmente simples: em razão do crescimento e avanço da igreja Mundial que despertava o ciúme de muitos evangélicos. Eles seriam perseguidos porque “a luz não pode ser escondida”, porque a “mentira era do diabo” e porque “os filhos de deus seriam reconhecidos pelos seus frutos” (cf. o evangelho de São João, capítulo 5). Sendo assim, aqueles ligados à videira verdadeira, isto é, Jesus, seriam exaltados por Deus, o agricultor. Mas aqueles que não dessem bons frutos seriam cortados pelo agricultor.<sup>103</sup>

Para além desse episódio específico da reportagem exibida pela Rede Record, já se conhecia o discurso persecutório da Mundial de outros eventos, dentre os quais o fechamento do templo-sede, no Brás. Valdemiro Santiago coleciona ações na justiça contra

---

<sup>102</sup> Objetivo que começou a ser concretizado já em 1989, por ocasião da compra da Rede Record de Televisão pelo bispo Edir Macedo, líder da IURD.

<sup>103</sup> Conteúdo relativo à pregação do dia 1º de abril de 2012, na reunião intitulada “Domingo da verdade”.

ele e sua igreja, muitas em decorrência do não pagamento dos aluguéis de imóveis em que funcionam tempos da IMPD, mas também em razão das promessas que faz ao público e que seus acusadores afirmam ser charlatanismo. Em São José dos Campos, por exemplo, o apóstolo compareceu no dia 21 de fevereiro de 2011 para depor numa delegacia em função de uma denúncia que teria falseado um milagre. Segundo Valdemiro, o milagre referido dizia respeito à cura de um menino com leucemia. O apóstolo foi à delegacia prestar depoimento e teria sido surpreendido pelo respeitoso tratamento que recebeu do delegado que, inclusive, declarou que sua mãe era sua fã e havia sido abençoada pela TV. A denúncia foi anônima, de alguém que deixou o nome João Silva. No dia 22 de fevereiro, o apóstolo, durante a “Reunião da terça-feira pelo Milagre Urgente”, referiu-se ao denunciador como “o perseguidor” e disse mais: *“Não tem jeito de contestar, se fosse um, ou dez ou mil, mas não tem jeito de contestar... Não sei como tem gente que tem coragem de contestar o que Deus tem feito aqui!”* Em seu programa de TV, após retornar da delegacia, o apóstolo disse estar “injurado” e quanto mais o perseguissem, maior seria a quantidade de milagres que realizaria.

As acusações mútuas de perseguição resultantes de conflitos que envolvem IURD, IIGD e IMPD podem ser conhecidas por intermédio dos cultos transmitidos pela TV e internet, vídeos postados no Youtube ou programas de rádio. As discussões públicas entre essas igrejas despertam mais atenção pelo aspecto da concorrência no mercado religioso e disputa por fiéis do que pelas questões concernentes à exegese, teologia e doutrina. Mas o que nelas nos retém atenção é justamente o recurso ao texto sagrado e à discussão quanto a quem teria mais qualidade na interpretação e cumprimento desses ensinamentos bíblicos.

Em 2007, Ricardo Bitun defendeu uma tese doutoral sobre a Mundial<sup>104</sup>. A abordagem procurou demonstrar as rupturas e continuidades da Mundial em relação à IURD, salientando a ênfase na produção de cura (como bem simbólico) e o consequente trânsito religioso (intra e inter-religioso) facilitado pelo processo de secularização e pela

---

<sup>104</sup> BITUN, Ricardo. *Igreja Mundial do Poder de Deus: rupturas e continuidades no campo religioso neopentecostal*. 2007. 200 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

condição dada na modernidade de livre escolha e oferta de sentidos. Orientado por leituras de Weber e Bourdieu, Bitun propôs compreender a Mundial como movimento de remasterização da IURD que se somava ao vertiginoso crescimento evangélico e carismático confirmado nas pesquisas do ISER, IBEG e Censo 2000. Apoiado em Freston (1993) e Mariano (1999), Bitun engrossou a corrente dos sociólogos que asseguram ser a Mundial mais uma igreja de tradição pentecostal que tem como mote a cura. Essa importante referência, desde onde pudemos apurar, somada às duas dissertações de mestrado<sup>105</sup>, artigos em periódicos, comunicações em congressos e capítulos de livro, partiu de uma caracterização da IMPD que pontuou marcos relativos à pertença institucional, destacando com pertinência mais as continuidades discursivas do que as rupturas. O recorte teórico-metodológico do autor, filiado ao entendimento bourdiano do campo religioso, primou pela análise do mercado religioso e, em razão disso, deixou à parte os processos de trocas e ressignificações, contraídos não exclusivamente no seio da tradição protestante e pentecostal. Essa compreensível lacuna, visto que não se pode dar por acabada uma pesquisa sobre religião, optou por um viés interpretativo que lançava luz sobre uma face do fenômeno religioso Mundial e deixava brecha para que outras faces fossem exploradas.

Entendemos que o conjunto de imagens que o tema da perseguição providencia propicia não apenas instrumental para atribuição de sentido aos que frequentem a Mundial, mas esse referencial “atinge o nível das crenças e atitudes profundas”, como salientou Velho ao se referir ao significado de cativo-libertação em grupos camponeses no Brasil<sup>106</sup>. A ideia da perseguição produz um efeito de identidade coletiva no grupo que resulta num tipo de unidade, mais do que fragilização ou perda. Não se trata, portanto, de um discurso que alcança a homogeneização do grupo, porque as pessoas não estão dispostas a relativizar completamente as consequências da possibilidade de estarem sendo enganadas. Mais do que se pensa, muitos dos frequentadores da igreja (batizados e não

---

<sup>105</sup> NUNES, Éber. *Da burocracia para a profecia: mudanças no neopentecostalismo brasileiro*. 2007. 101 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2007; ZANINI, André Luis. *Messianismo e neopentecostalismo: uma análise da “práxis” religiosa de Valdemiro Santiago na Igreja Mundial do Poder de Deus*. 2009. 105 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2009.

<sup>106</sup> VELHO, 1995, p. 16-17.

batizados) estão atentos ao possível uso de má fé com relação ao dinheiro entregue na forma de ofertas e dízimos. A esse respeito, por exemplo, uma senhora me confidenciou: “Ah, ele tá pedindo X, mas eu vou dar Y... O que importa não é o quanto a gente dá, mas o que está dentro do nosso coração!”. E, de outro informante, ouvi: “O dízimo é obrigação com Deus. Eu faço a minha parte. Mas o que o pastor faz com o dinheiro depois que eu entrego, ah, isso é problema dele com Deus”. Em outras palavras, “ele que se vire”, pois é ele quem responderá por suas ações diante Dele. E aqui entra um interessante elemento da “crença” pós-moderna, a consciência. O indivíduo vivencia ou não determinadas práticas, cumpre ou não determinados ritos, assente ou não com determinadas orientações dominicais à depender dos critérios estabelecidos pela sua consciência formada pelo quadro de referências, i.e., as províncias de significado que têm ao seu dispor para evocar diante de situações decisórias.

Nesse sentido, podemos afirmar que a questão não finda na concorrência entre neopentecostais, na flexibilização das fronteiras identitárias ou no trânsito religioso propiciado pela diversificação das tradições religiosas. Esses são aspectos que descrevem o fenômeno e nos ajudam a entendê-lo, mas o traço contextualista desse tipo de análise se, por um lado, metodologicamente, permite-nos inscrever o fenômeno em sua historicidade, por outro, deixa de considerar que, em se tratando de religião, a perspectiva sincrônica oblitera uma característica fundamental do fenômeno: ela se ramifica em várias direções (âmbitos existenciais ou esferas sociais) e, à medida que recebe delas influências, circularmente as transforma produzindo novos significados. Portanto, podemos conceder maior ênfase ora na continuidade, ora na ruptura. Mais importante do que essas opções de análise seria captar os significados atribuídos às práticas religiosas. As evidências providenciadas por, entre outros, fiéis da Mundial indicam que há espaço para reflexão sobre as identidades religiosas e as experiências que produzem. Refletir a respeito desses efeitos, no sentido de descodificá-los e interpretá-los, tem uma objetividade fundamental

para o fazer antropológico que é problematizar o conhecimento construído, desde que se saiba que as fronteiras produzidas pelos conceitos e categorias são ficcionais.<sup>107</sup>

Embora não nos pareça útil fixar uma identidade confessional para a Mundial, as insistentes falas do apóstolo e dos bispos no que se refere às diferenças do seu ministério em relação aos outros indicam a preocupação “nativa” com a delimitação de fronteiras identitárias entre a IMPD, IURD e IIGD, principalmente como estratégia de diferenciação que não lhes impute a mesma malquerença dirigida à Universal.

A preocupação, contudo, não é generalizada. Do lado dos fiéis, o tema da identidade não é reivindicado, em parte, porque formam um coletivo diversificado constituído por católicos, evangélicos de outras denominações e, em menor quantidade, por oriundos de religiões afro-brasileiras. Muitos deles são egressos das religiões mencionadas, “desviados” que encontraram conforto na massa de frequentadores da Mundial ou devotos do apóstolo. Em geral, atendem à pregação do apóstolo transmitida pela TV e internet e, embora passem a frequentar as reuniões da IMPD, permanecem em seus grupos de origem. Para os últimos, ir a Mundial representa um recurso, visto que os comentários gerais sobre essa igreja asseguram que o poder de Deus atua mais fortemente nela do que em outras.

Certa feita, uma senhora de 50 anos de idade aguardava ao meu lado por sua colega. Ambas costumavam comparecer às reuniões em dupla, a fim de se sentirem mais à vontade. Ela me dizia que frequentava há 6 meses a Mundial e que saíra da IURD porque na IMPD encontrara a cura. A colega, no entanto, vinha até a Mundial, mas continuava a seguir outras duas: a Igreja Evangélica Preparatória durante a semana e a Católica, aos domingos. Minha parceira de conversa não fazia o mesmo porque considerava isso errado e desde 6 meses se mantinha fiel à Mundial<sup>108</sup>. A cura pode, então, ser entendida como aquilo que mobiliza os fiéis a permanecerem na IMPD, mas, novamente, não se trata de pensar essa

---

<sup>107</sup> Cf. HARAWAY, Donna. *Modest\_Witness@Second\_Millennium*. London: Routledge, 1997, p. 125-274.

<sup>108</sup> Em 06 de abril de 2012, Juiz de Fora. A Igreja do Evangelho Preparatório é uma recente denominação pentecostalizada cujo código de conduta e costume se assemelha ao rigorismo da mais antiga e conhecida Igreja Deus é Amor. É interessante que a senhora mencionada transite entre duas modalidades distintas de pentecostalismo e, aos domingos, simbolicamente persevere no ritual católico.

motivação como se de cunho apenas instrumentalista. Esse pressuposto não problematiza algo da constituição da relação entre religioso e sua divindade, que é a troca. A troca se torna base sobre a qual se erguem outras relações — sociais e econômicas — a partir das quais a existência mesma tem ou não sentido. Portanto, ao falarmos dessa religiosidade como de caráter prático é porque supomos que o simbólico não paira sobre o social, mas o margeia e define, estabelecendo contornos para o fluxo de sociabilidades e se tornando condição de possibilidade para a existência desse sujeito. A perseguição como chave interpretativa, pois, reveste-se de outro sentido.

Entretanto, quando no nível da discursividade teológica se fala de perseguição, o fardo opressivo da recriminação é tido como resultado da animosidade social para com os grupos religiosos e suas crenças, mas, entre adeptos da Mundial, a perseguição é tomada não somente no nível dos argumentos teológicos que expressam preocupação com o processo de construção identitária e, sobretudo, legitimação política. Quem se sente perseguido o sente pessoalmente. Assim, individualmente, sente-se perseguido. Para alguns, não importam tanto os ataques à instituição, mas são caluniosos os ataques contra a fé pessoal que têm e que os conduz a buscar a deus e a realização das suas “promessas” naquela igreja. Promessas que são como garantias para o bem-viver e que, de tempos em tempos, necessitam ser reafirmadas, por isso se transformam em obrigação: a obrigação do testemunho. Eis em ação o tempo mítico e o tempo ritual.

De todo modo, então, caracteriza-se como notável que dentre aqueles que frequentam a Mundial existe uma parcela significativa de crentes que, assim como o apóstolo que seguem, admitem já ter experimentado a vida religiosa em outras denominações ou “ministérios” — predominantemente católicos e evangélicos. Essa presença cristã de católicos e evangélicos egressos ou que ainda mantêm laços com as pertencas de origem, possibilitada pelo aceno positivo aos seus filiados e o deslocamento do discurso bélico, antes dirigido às religiões afro, agora apontado para igrejas neopentecostais, conduz-nos a perguntar pelo tipo de intercâmbio simbólico que se realiza na Mundial.

## 6. A (re)criação: Mundial e universos simbólicos

O que um horizonte de explicação nos impele a pensar é que a incorporação de práticas rituais com tônica na materialidade dos símbolos angaria do lado do catolicismo popular, mágico e imagético, uma parcela de simpatizantes e, do lado dos evangélicos pentecostais, outro grupo de fiéis convertidos ao evangelho. Mas como poderíamos compreender esses processos de acomodação de distintos repertórios simbólicos e imagéticos historicamente concebidos em oposição?

A experiência de estar presente numa reunião da IMPD pela primeira vez gera diversas sensações. A primeira delas diz respeito à impressão que se tem no meio da massa de fiéis. A consciência provocada pelos estímulos externos dos que chegam e, pouco a pouco, tomam os assentos, repletos da expectativa de “ver o apóstolo”, tocá-lo e receber dele a bênção não é algo que se possa desprezar. Eles vêm de todas as partes, de variados cortes geracionais e de classe e, seja pelo desejo de conhecer o apóstolo, seja pela vontade de pô-lo à prova, ainda imbuídos de alguma dúvida, a atmosfera criada externamente se refrata internamente a ponto de se tornar verdadeira marola quando da chegada do apóstolo. Mesmo nas reuniões previstas para a condução dos bispos, o movimento crescente de esperança e positividade é identificável naqueles que enchem os templos da Mundial ou peregrinam em caravanas atrás das Grandes Concentrações (públicas) de fé em busca do “milagre urgente”.

A participação e o envolvimento com essas gentes deixam evidente que o elemento aglutinador de tantas e variadas expectativas é o seu líder religioso, responsável pela grande adesão de fiéis. A sua “bênção” seria o veículo por meio do qual se produzem não apenas serviços, mas símbolos de solidariedade e redes de socialidade, conferindo coesão ao coletivo religioso por meio da produção de narrativas fundadas em testemunhos de experiências que concedem sensação de unidade, mesmo que em seu interior pululem contradições, intermitências e indeterminações. Em Juiz de Fora, como em outras sedes que visitamos, membros frequentes da Mundial que admitem essa pertença religiosa como exclusiva se organizam em grupos (de jovens, de idosos, de obreiros e outros) para de

tempos em tempos — às vezes, quinzenalmente, outras, mensalmente — irem ao Templo dos Milagres no Brás-São Paulo ou numa das Cidades Mundial, localizadas em São Paulo e Rio de Janeiro<sup>109</sup>. Por ocasião dessas mobilizações são alugados ônibus de viagens e articulados grupos que, muitas vezes, encontram-se na madrugada para viajarem durante horas, assistirem à reunião e, no mesmo dia, retornarem às suas cidades de origem. As alegres caravanas funcionam, como explicitado anteriormente, como um lugar propício à sociabilidade e ao fortalecimento daquilo que os une, o conjunto de crenças, de ideais e de princípios que os animam no cotidiano. Tais relações se fortalecem afetivamente com a agência do elemento centralizador, a personalidade carismática de Valdemiro Santiago de Oliveira. Assim, é importante esclarecer que por “traços emocionais” ou “comunidades afetivas” não se pretende reificar o estereótipo de comunidade religiosa articulada pela irracionalidade, mas se entende emoção e afeto como marcadores que acionam o sentido de pertença a um grupo, que compartilha fé e expectativas semelhantes porque amparadas num mesmo conjunto de crenças, mitos e práticas rituais. Mesmo que esse sistema absorva e crie novos símbolos, o que se pretende ao inventá-los é a semelhança. Por isso a relevância atribuída às narrativas, pois ao formulá-las — tanto para quem produz, quanto para quem ouve — se exercita o potencial de ordenamento das ideias e das imagens, dentro de um quadro de plausibilidade. Nesse caso, admite-se que o lugar de referência para essa construção é, de antemão, as narrativas sagradas da Bíblia que lhes fornece os símbolos abertos à resignificação. Em segundo lugar, mas não menos importe, emerge a figura do apóstolo como aquele que catalisa esse potencial imagético e o “performatiza”. Como um *bricoleur*, Santiago reúne dialeticamente interesses opostos. Para que a sua autoridade seja reconhecida, é necessária a sua tradução para uma linguagem social acessível que lhe atribua a prerrogativa de liderança legítima porque, em detrimento das outras, teria sido instituída por Deus e reconhecida pelos homens, tendo em vista a sua vida pregressa de sofrimento e superação.

---

<sup>109</sup> Até o momento em que redigimos este capítulo existem Cidades Mundial em Guarulhos-SP, Rio de Janeiro, Belo Horizonte e projetos de ampliação dessa estrutura para outros grande centros.

A figura do apóstolo Valdemiro evoca a lembrança de outro apóstolo, talvez menos conhecido, mas não menos fundador e centralizador do ponto de vista da paternalidade que sua imagem suscita nos fiéis que o seguem. O apóstolo Doriel de Oliveira, que fundou a já citada Igreja Casa da Bênção-ITEJ na cidade de Belo Horizonte, em 1964, é hoje na região do Planalto Central uma das autoridades religiosas mais respeitadas. A liderança do ex-ministro da Igreja O Brasil para Cristo atualmente não desperta tanto interesse como a de Valdemiro Santiago<sup>110</sup>, conquanto sua forma paterna de dirigir a igreja e o costume de acompanhar pessoalmente os trabalhos e ministérios da Casa da Bênção espalhados pelo território nacional parecem espelhados no procedimento do líder da IMPD<sup>111</sup>. Embora não existam muitos estudos sobre essa igreja, vale lembrar o artigo “O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor”, de autoria de Ricardo Mariano e Antonio Flávio Pierucci, em que mencionam o apoio declarado do apóstolo Doriel ao então candidato à presidência da República, Fernando Collor de Mello<sup>112</sup>. O tema do artigo era a presença relevante de pentecostais nos bastidores da campanha eleitoral de Collor, especialmente na orientação massiva aos seus adeptos que apoiassem o candidato<sup>113</sup>. O que nos chama atenção é o papel central dessa figura na religiosidade dos que compõem a comunidade de membros da Casa da Bênção e a possibilidade de, em termos comparativos, tomarmola como contraponto reflexivo para pensar a centralidade de Valdemiro Santiago na Mundial mais do que a liderança de Edir Macedo. As viagens do apóstolo Doriel pelo Brasil a fim de

---

<sup>110</sup> Tampouco se compara a aparição midiática do deputado pastor Marco Feliciano (PSC-SP), pastor da Igreja Assembleia de Deus, na qualidade de presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados. Eleito como candidato único, em sessão feita com portas fechadas em 7 de março de 2013, Feliciano é apoiado pelo apóstolo Doriel e com frequência prega e ministra louvores na sede da Casa da Bênção do DF.

<sup>111</sup> A *Rede Gênese de TV*, iniciada em 1997, cuja programação está disponível on-line (<<http://www.redegenesis.com>>), é de propriedade da Comunidade Sara Nossa Terra e tem a sua sede no Distrito Federal. Atualmente, ela transmite a sua programação por meio de trinta emissoras em rede aberta. Durante anos, essa rede foi um dos canais de comunicação de programações relativas à Catedral da Bênção, do apóstolo Doriel de Oliveira, assim como se tornou um veículo importante de transmissão dos programas do apóstolo Valdemiro Santiago (<[http://www.redegenesis.com/portal/?page\\_id=123](http://www.redegenesis.com/portal/?page_id=123)>).

<sup>112</sup> Um trabalho sobre essa igreja foi produzido por RODRIGUES, Neusa Caminha Cascudo. *A Casa da Bênção de Deus: experiência social e prática religiosa em Brasília*. 1984. 156 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) — Universidade de Brasília, Brasília, 1984.

<sup>113</sup> MARIANO, Ricardo; PIERUCCI, Antonio Flávio. O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. *Novos Estudos*, n. 34, p. 95, 1992.

realizar ministrações e dirigir convenções da igreja são realizadas semanalmente<sup>114</sup>. Nessas ocasiões, o apóstolo não apenas realiza pregações de caráter espiritual e doutrinário, como também avalia os ministérios regionalmente com as suas lideranças e dá instruções sobre o conjunto de ações que estas deverão encaminhar na arena pública e política. Sendo assim, as orientações atendem a duas importantes esferas que, como propomos, são complementares: a esfera da vida social e a dimensão da atribuição de sentidos, que é a simbólica.

O carisma, nesse sentido, é aqui entendido como a qualidade pessoal que lega ao profeta, ao mágico, ao curandeiro, bem como ao apóstolo, qualidades e poderes sobrenaturais da ordem extracotidiana que o tornam guia, a ponto de reunir sob seu comando diversas trajetórias individuais com suas camadas de crenças<sup>115</sup>. Essa é uma leitura já tradicional do conceito de carisma que descende de Max Weber, para quem o traço da personalidade caminharia par e passo com a capacidade profética de se rebelar contra uma ordem estabelecida e seu sistema de organização econômica e burocrática<sup>116</sup>. Enquanto o carisma pessoal se compreenderia melhor ao lado da ética mística, que pressupõe a noção de separação do secular, um modelo de liderança não carismática, mais afinado com a secularidade do mundo, requereria uma autoridade burocrática e racionalizadora que, em termos teológicos, realizar-se-ia melhor na figura do sacerdote. A liderança carismática e profética tipificada bíblicamente na personagem Amós do Antigo Testamento, por exemplo, caracterizar-se-ia pela insurreição ao domínio externo, do mundo e das suas autoridades, revelando-se crítica e solidária das classes e grupos desafortunados. Mas essa tipificação também aqui necessita ser ampliada, visto que a separação do mundo é parcial, isto é, desejável em termos doutrinários (quanto às regras de conduta), mas não dirigida na contemporaneidade às esferas econômica, política e social. Assim, o modelo que melhor atenderia à compreensão desse comportamento neopentecostal seria o da ética-

---

<sup>114</sup> Conforme se pode acompanhar em sua agenda, disponível em: <<http://www.catedraldabencao.org.br/portal/brasil/agenda-do-apostolo>>. Acesso em: 23 out. 2013.

<sup>115</sup> Cf. WEBER, Max. Os tipos de dominação e sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: \_\_\_\_\_. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensível*. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora da UnB, 2000. v. 1, p. 158 e 159.

<sup>116</sup> Cf. WEBER, Max. Sociologia da dominação. In: *Ibid.*, p. 323-327.

intramundana, da ascese como vocação, mas que vislumbra para agora o desfrute das irrestritas bênçãos de Deus como forma de glorificá-lo. Valdemiro Santiago não requer dos seus seguidores que se afastem “do mundo”, tampouco lhes autoriza a viverem “no mundo”. A ética que pleiteia é entremeada por um ideal de santidade e pela impossibilidade de não se contaminar com o mundo. Por isso ele, pessoalmente, assume o compromisso da santidade e se entrega pelos seus “filhinhos”, dando-lhes permissão para que vivam uma ética da margem ou da dobra que lhes permite serem santos e pecadores ao mesmo tempo.

É nessa perspectiva que o traço carismático do apóstolo recorre à narrativa como meio de perpetuar o seu controle sobre a massa (heterogênea) de fiéis. A narrativa biográfica alçada à qualidade de testemunho pessoal é o que lhe confere autoridade para exercer a missão de apóstolo. O carisma está na narrativa da sua trajetória. A estrutura que compõe a narrativa do seu testemunho circula entre os fiéis e se reproduz nas histórias de milagres e de curas que cada um deles afirma ter experimentado. Da situação de miséria à situação de vitória, da condição de perseguido à condição de superioridade, o trajeto que os fiéis da Mundial perseguem é o mesmo percorrido por Valdemiro Santiago. E nisso se constitui o carisma do apóstolo, que tanto cativa quanto mantém em torno de si aqueles que o procuram. A cada reunião dominical, a cada terça-feira do Milagre Urgente ou a cada Grande Concentração de Fé, portanto, o que presenciamos é o que Weber teria nomeado rotinização do carisma e que, por fim, intenta a manutenção de um ideário de vida (cristã, pentecostal) ou de uma cosmologia que, coordenada às práticas religiosas da Mundial, confira aos seus sujeitos plausibilidade para a vivência cotidiana.

Todavia, diferente do que propôs Weber ao dizer do carisma que é qualidade pessoal que visa ao reconhecimento do líder em função de sua vocação e não apenas em razão das pretensões de legitimidade<sup>117</sup>, ao empregarmos carisma para o caso de Santiago necessitamos de alguma plasticidade no uso do conceito, visto que com o apóstolo há, de fato, a necessidade de legitimação — considerando a gama de outras lideranças que florescem no campo religioso brasileiro — e a criação do senso de identificação entre o fiel

---

<sup>117</sup> Cf. WEBER, 2000, p. 159.

e o apóstolo como aquilo que caracterizará a relação pessoal, pois, antes de liderança, o exemplo do apóstolo deve ser tomado como modelar, i.e., que inspira a devoção e o vínculo quase íntimo de que falávamos anteriormente.

Brandão, em *Os deuses do povo*, já afirmara que o protestantismo no Brasil travestido em “muitas moradas” não teria uma forma, mas se basearia em histórias, mitos e acontecimentos de maravilhas, próximos de forças em constante revitalização. Isso estaria ilustrado na vida de católicos convertidos às religiões evangélicas que, de trabalhadores simples e “invisíveis”, passaram a figuras de autoridade em alguma denominação evangélica<sup>118</sup>. O destaque, portanto, recairia sobre o fato de que, desde o catolicismo, pode-se reconhecer espécie de religiosidade que prima tanto pela pessoalidade na devoção com o santo ou com o líder religioso, a quem se busca sempre que se tem necessidade de consulta, quanto à materialização dos símbolos religiosos. Não seria incorreto afirmar que se trata de uma religiosidade que se apoia em “casos” e que por isso valoriza testemunhos. Esses “acontecimentos de maravilhas” é que revitalizam a fé e, por conseguinte, a religião.

Os testemunhos excedem o registro pentecostal ou católico e permitem o deslizamento de um ao outro, sem que os religiosos se desliguem de um fundo comum proporcionado pelas referências religiosas judaico-cristãs. Nisso se verifica que a mudança de um modo de crença para o outro, do catolicismo para o pentecostalismo, por exemplo, não diz muita coisa para quem está no trânsito: para alguns daqueles que frequentam a Mundial, ser católico e buscar pelo milagre não corresponde a uma ação contraditória: “(...) as formas de crença supostas pela literatura (...) não parecem dar conta do modo como os sujeitos circulam entre as casas de culto e se apropriam das práticas rituais disponíveis”<sup>119</sup>. As práticas, os ritos e a eficácia dessas performances falam por si mesmas. Se admitirmos isso, é igualmente possível inferir que a referência católica popular permaneceu

---

<sup>118</sup> Brandão nos diz, por exemplo, do caso de um pastor da Assembleia de Deus que foi católico praticante, amigo do padre e com três filhos batizados na Igreja Romana que, após ter sido trabalhador rural durante anos, mudou-se para São Paulo, onde se converteu e passou a exercer a função de presbítero. Quando migrou para Itapira, tornou-se funcionário público — do mundo urbano — e pouco tempo depois se tornou proeminente pregador pentecostal (cf. BRANDÃO, 2007, p. 109).

<sup>119</sup> MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 74, p. 63, 2006.

historicamente não apenas como referência jurídica, mas principalmente como substância simbólica das religiosidades<sup>120</sup>. Um referencial de convertibilidade que institui e populariza a linguagem religiosa judaico-cristã, constituída de metáforas e símbolos cheios de significância tanto para tendas de umbanda, terreiros de candomblés e centros espíritas como para protestantes tradicionais, pentecostais e neopentecostais. Isso parece ser provável a partir do caso da IMPD, visto que entrar para essa igreja não propõe abandonar o antigo *ethos* ou substituí-lo por um novo, tampouco a canibalização da alteridade, mas significa um tipo de mergulho num jogo intertextual que tem no cristianismo, em geral, e no catolicismo, em particular, uma pauta comum composta de narrativas de referência, da Bíblia e da experiência dos fiéis. Assim, se um universo simbólico se apresenta irreduzível a outro, o universo das práticas promove arranjos que os deformam. Nas práticas é que se podem observar as continuidades entre universos simbólicos.

Portanto, o que tornaria a Mundial caso interessante não seria a remasterização dos seus rituais, mas a revitalização da crença nos rituais (copiados ou não) e das práticas, elas mesmas. Isso nos conduz a outra perspectiva de abordagem das religiões neopentecostais, cuja ênfase pousa mais na performance e menos na doutrina.

Há análises elaboradas a partir da observação de cultos de louvor em que o dom de línguas (glossolalia) aparece como central. Tais estudos supõem haver nesses encontros espirituais espécie de efeito estético que produziria o exorcismo da pobreza<sup>121</sup>. De modo geral, além de, em certo sentido, essas análises desprezarem o aspecto simbólico da experiência do falar em línguas, tais abordagens destacam o estabelecimento de pentecostais pela oposição ao catolicismo, típico de um momento em que se pensava a constituição das identidades religiosas no campo por meio das oposições duras, como do

---

<sup>120</sup> Se as “fronteiras” religiosas perdem muito de sua consistência empírica quando analisadas do ponto de vista da luta concorrencial entre os agentes, quando o foco se desloca para a experiência dos frequentadores e usuários das casas de culto elas simplesmente parecem não existir. (...) o campo dessas práticas foi ganhando forma e inteligibilidade no interior de um universo jurídico-legal que definiu o “religioso” em referência ao católico. Nesse sentido, a “crença em Deus”, unidade mínima do que pode ser aceito como “religião”, é um referente universal de todas as práticas (...) (cf. MONTERO, 2006b, p. 65).

<sup>121</sup> CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 151.

catolicismo *versus* o protestantismo tradicional, enquanto um novo tipo de demonização do outro emerge e ele se dirige às igrejas “coirmãs”. Portanto, revela-se como interno ao neopentecostalismo, como consequência da diversidade interna ao movimento — diversidade observada em análises dos últimos Censos (principalmente nas análises relativas aos dados de 2000)<sup>122</sup> e que apontam também para o fortalecimento dos movimentos católicos carismáticos e grupos de jovens atuantes no seio do catolicismo, em que já não se pode afirmar a antiga e dura oposição entre os modos religiosos, católicos e evangélicos.

Do lado católico, o quadro histórico recente indica que a sua diminuição de percentual não representa “falta de vigor”:

(...) desde os anos 1990 vimos um gradual arrefecimento da presença do “catolicismo social” na esfera pública, [quando] outras formas de expressão católicas têm ganhado maior visibilidade nos últimos anos. Grosso modo, poderíamos falar do crescimento de fenômenos tais como o Movimento de Renovação Carismática, as aparições marianas, o catolicismo midiático (referido às TVs católicas e aos padres cantores) e o culto aos santos.<sup>123</sup>

O arrefecimento da religiosidade prática também entre católicos emerge como fenômeno que se revitaliza na materialidade dos símbolos, quando crenças católicas atribuídas ao popular e ao oficioso vício criativo da experiência excedem à doutrina e à tradição histórica do catolicismo romanizado. Da liga entre o antigo e o moderno, também aqui a religiosidade dos fiéis se revigora a ponto de constituir não uma, mas várias identidades religiosas pulverizadas em experiências que carregam em si frações do catolicismo. Portanto, há de se perceber que, mais do que um sistema econômico que padroniza o mercado e fornece um modelo concorrencial para pautar a relação entre as religiões, existe um conjunto de evidências socioculturais que atravessa as religiões e irá emergir nas práticas dos seus adeptos.

O nosso jeito de ser católico é bem peculiar, com malhas bem largas e diversificadas. Há um catolicismo santorial, bem característico de nosso país,

---

<sup>122</sup> CAMURÇA, 2006, p. 35-48; PIERUCCI, 2004, p. 17-46.

<sup>123</sup> MENEZES, Renata. Uma visita ao catolicismo brasileiro contemporâneo: a bênção de santo Antônio num convento carioca. *Revista USP*, n. 67, p. 24-35, 2005, especialmente p. 26.

possibilitando uma rica ampliação das possibilidades de proteção. É um catolicismo relativamente livre e autônomo, com “*muita reza e pouca missa, muito santo e pouco padre*”. Há também a presença de outras malhas, como o catolicismo institucional, o catolicismo de reafiliados e o crescente catolicismo midiático, com seu substantivo vigor.<sup>124</sup>

Se do ponto de vista da experiência os adeptos que circulam entre as modalidades religiosas nem sempre entendem que estão mudando de crença, para nós se torna evidente que estão operando com repertórios que se adéquam melhor a essa ou aquela situação conjuntural. Diria Sanchis, trata-se de um suposto moderno (de autonomia) interpretando a lógica pré-moderna (de sincretismo), de um campo religioso composto com base na coexistência das três lógicas subjacentes aos períodos históricos pré-moderno (do pensamento tradicional), moderno (do pensamento racional) e pós-moderno (do pensamento eclético caracterizado pelas bricolagens)<sup>125</sup>. *Insight* que nos permite postular que, camada sobre camada, na experiência religiosa dos frequentadores da IMPD não há negação de registros do catolicismo popular. Pode até haver no discurso do apóstolo, mas não no nível das práticas dos fiéis, pois como lembrou Sanchis: “O homo religious profundo não ‘é’ sempre aquele que seus pastores lhe ensinaram que ele é”.<sup>126</sup>

A complexidade das experiências religiosas caracterizadas de “surtos emocionais” não comporta análises que as essencializem.

## Considerações

Neste capítulo pleiteamos, por meio da caracterização do campo religioso brasileiro e a localização da Mundial dentro desse quadro, construir espécie de reflexão sobre essa

---

<sup>124</sup> SBARDELOTTO, Moisés. “*Muita reza e pouca missa, muito santo e pouco padre*” — o catolicismo plural. Entrevista com Faustino Teixeira e Renata Menezes. Instituto Humanitas Unisinos, 14/1/2010. Disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/28849-%60%60muita-reza-e-pouca-missa-muito-santo-e-pouco-padre%60%60-o-catolicismo-plural-entrevista-especial-com-faustino-teixeira-e-renata-menezes>>. Acesso em: 16 jun. 2010.

<sup>125</sup> SANCHIS, P. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões. In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe: o debate metodológico*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 96-131.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 110.

igreja e sua presença que, em certa medida, transpusesse o dualismo intrínseco às análises que destacam as semelhanças em detrimento das especificidades. Com isso, mais do que corroborar à lógica binária que tipifica as modalidades de igrejas pentecostalizadas em um-  
dois, pretendemos colocar em evidência as multipertenças que constituem o neopentecostalismo brasileiro sem nos esquivar das contradições discursivas internas ao próprio movimento, que podemos compreender como recusa inerente da religião em ser apreendida.

Parafraseando Guilles Deleuze e Félix Guatarri, na relação que a IMPD apresenta com o campo religioso brasileiro, atualmente ela está no meio: sem início, sem fim<sup>127</sup>. Não abre mão do tradicional, mas não se furta à modernização. A sua atualidade consiste em proporcionar àqueles que a procuram os meios adequados ao atendimento das demandas particulares de cada clamor. E as demandas são tão antigas quanto o é a religião. Trata-se, portanto, de verificar que a oração de quem clama reúne temas recorrentes: necessidades materiais, busca pela cura de doenças (físicas e espirituais) e a intervenção divina na ordem profana por meio do milagre. Mas se trata também de verificar que a linguagem da religião se renova; por isso a criação de novos mitos e a redefinição de práticas rituais. A modelagem religiosa toma os conteúdos da vida e os interpreta em termos diacríticos que, embora distingam o sagrado do profano ou o místico do secular, possibilitam-lhes a tradução por meio de uma religiosidade prática que se materializa em símbolos, objetos e pessoas. Uma é a igreja, mas abriga várias formas de experimentar a religião.

A Mundial representa uma modalidade de pentecostalismo que abriga várias moradas, diferentes pertencas e múltiplos credos. Àquele que pretende o milagre ou a cura, cumprir fé em Deus. Ao que deseja ser liberto (de um espírito, diabo, encosto, mal olhado, macumba ou outro congênere), basta a imposição de mãos de alguém consagrado cuja oração seja forte. Para aquele que quer prosperidade, cabe-lhe a devoção expressa nas campanhas, nos firmes propósitos e, finalmente, no exemplo máster da igreja, o apóstolo Valdemiro Santiago. Não há uma linha definidora, mas a coexistência de lógicas, portanto,

---

<sup>127</sup> “Um platô está sempre no meio, nem início nem fim. Um rizoma é feito de platôs”. DELEUZE, Guilles; GUATARRI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2004, p. 33.

uma classe não comportaria com precisão o neopentecostalismo da IMPD que, ao mesmo tempo, consegue ser religião de finalidade pragmática e ontológica. E não que seja exclusiva nisso, mas porque, diferente das que a precederam, deixa de demonizar o catolicismo e naturaliza em seu meio práticas que o lembram: da novena à campanha, da peregrinação às caravanas, da devoção aos santos ao apóstolo, dentre outros comportamentos. A ética intramundana se abre ao “espírito” do catolicismo popular e lhe dá concessão para aproximações inesperadas, mas que, desde que feitas, permite-nos ver conexões não apenas com o movimento pentecostal de cura divina, mas com os catolicismos populares tematizados nos anos de 1950.

Assim, se isolarmos alguns rituais praticados na Mundial — como a consagração e entrega de pãezinhos no dia 13 de junho, a consagração de rosas vermelhas, a unção frontal com óleo consagrado, a imposição de mãos do apóstolo/ou bispo sobre centenas de pessoas que passam por eles em fila, dentre outras — bem possivelmente não saberíamos distinguir à que coletivo religioso pertencem essas práticas: católicas, pentecostais ou espíritas? A ordem filiativa é descentrada não como dano, mas em favor de algo que a antecede e que a atravessa: a cultura religiosa de um cristianismo que, no Brasil, fez-se conhecer pelo catolicismo. Então, não nos referimos ao catolicismo como religião, como única matriz, mas à cultura católica e seu legado imagético e ritualista que serviu igualmente ao protestantismo, às religiões africanas e aos novos movimentos religiosos. No próximo capítulo seguiremos com o desenvolvimento desse ponto.



## CAPÍTULO 3

### Um apóstolo, uma igreja

*Realmente é verdade que a vida religiosa não pode alcançar um certo grau de intensidade sem implicar uma exaltação psíquica que tem algo a ver com o delírio. É por essa razão que os profetas, os fundadores de religiões, os grandes santos, em uma palavra, os homens cuja consciência religiosa é excepcionalmente sensível, apresentam com muita frequência sinais de um nervosismo excessivo e mesmo propriamente patológico: essas taras fisiológicas os predestinavam às grandes tarefas religiosas.*

Émile Durkheim

#### **1. Preâmbulo teórico. *Reveses e reversos* da pesquisa**

Dentre as propriedades do trabalho etnográfico se revelam surpreendentes os *reveses* e *reversos* da investigação. O campo de pesquisa muitas das vezes se apresenta como desfavorável, principalmente quando o nosso quadro teórico está pressuposto. Quando as categorias nativas não se encaixam em nossas categorias analíticas está colocado um novo problema: o que fazer com a questão inicial? É nessa hora que o reverso da pesquisa se impõe, pela necessidade de repensar o quadro teórico, retroceder nas afirmações racionalmente construídas e recompor o itinerário da pesquisa.

Neste capítulo, procuramos construir uma interpretação que conjugue noções teóricas e de fundo etnográfico, articulando dialogicamente o campo interno das ideias e pressupostos às evidências empíricas. Esse exercício implica que, às vezes, essas noções se combinam harmoniosamente, outras, a relação se constrói numa tensão disjuntiva que

aproxima, dialoga e reorganiza as noções com base no que revelam os dados empíricos. O itinerário desta pesquisa, portanto, foi construído a partir de uma lógica circular, sujeita às transformações do campo, dos contextos de embate internos a ele e, ainda, em face às mudanças da pesquisadora na relação (nem sempre tranquila) com o campo e a teoria.

Essas tensões estão projetadas nos pares, mais afins do que opostos, *mito e história*, *ritual e prática*, *segredo e publicidade* trazidos à baila pela etnografia. Esses domínios são caracterizados por um tipo de intertextualidade que excede às clássicas distinções porque não se excluem mutuamente: o mito contém história e a história é feita de mitos. Da mesma maneira, o ritual insinua uma prática e a prática regulariza o ritual. Segredo e publicidade, pensados com base na reconfiguração do espaço público e sua flexibilização face à modernidade, revelam-se intercambiáveis na medida em que o segredo nutre práticas realizadas publicamente a partir de sugestões subjetivas. Com isso, estabelece-se um jogo entre interior e exterior, sentidos e ações que não poderiam ser decifrados unicamente pelo viés fenomenológico, tampouco apenas pelo paradigma estrutural-funcionalista.

A saída (ou entrada) desse imbróglio se deu por meio da seguinte intuição:

(...) a entrada pela experiência e a emoção bem poderia ser um caminho eficaz para guiar o pesquisador até a efetiva realidade “religiosa” contemporânea, mais feita de redes que de instituições, de “bricolagens” individuais que de sínteses globalizantes, mas que sabe também organizar trajetórias individuais e referências fluidas aos grandes filões tradicionais da história religiosa precisamente pelo cultivo sistemático — e diversificado — de experiências emocionais coletivas.<sup>1</sup>

Essa pista que Sanchis nos forneceu balizou a costura das evidências empíricas e nos obrigou a pensá-las a partir das categorias trajetória e biografia. Ao descrever a relação entre a vida do apóstolo Valdemiro Santiago e a emergência da IMPD, foi preciso lançar mão de outras categorias analíticas que nos amparassem na análise. Elas estão distribuídas ao longo do texto. Contudo, foi a “experiência mística e religiosa” do apóstolo que pontuou a matéria principal deste capítulo, fornecendo-nos temas nuançados aqui e ali que

---

<sup>1</sup> SANCHIS, P. Estudos de religião: academia e instituições religiosas, um diálogo em construção. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; GOUVEIA, Eliane Hejaij; JARDILINO, José Rubens Lima (Org.). *Sociologia da religião no Brasil*. São Paulo: PUC/UMESP, 1998, p. 50.

procuramos articular sem preocupação linear, mas atenta ao campo interno das ideias e das relações tecidas entre seus atores-agentes.

Assim, ao empregarmos a noção de trajetória, propomos o exercício de articulá-la aos conceitos de campo e de *habitus* utilizados por Bourdieu. Segundo essa perspectiva, as trajetórias se constituem ordenadamente a partir de eventos e de posições ocupadas por um agente em certo campo, cronologicamente. Isso implica que a sua narrativa dos eventos se dará em relação a esse campo, amparada pelo acúmulo de memórias e reminiscências do passado imbricadas numa trajetória de vida que o constituirão e influirão sobre novas condutas. A trajetória é construída no interior de determinado campo onde expectativas de diferentes atores estão em jogo, disputando a legitimidade dos seus argumentos e a definição do próprio jogo.<sup>2</sup>

Em outras palavras, o campo [religioso] é o lugar onde práticas e ações sistematizadas em *habitus* são socializadas e conhecidas numa relação que se caracteriza pela tensão e pela disputa<sup>3</sup>. Os *habitus* representados no campo correspondem a diferentes corpos constituídos segundo estruturas imanentes e objetivas de um mundo que cria disposições<sup>4</sup>. Nas palavras de Csordas, para além de uma coleção de práticas, trata-se de um “sistema de disposições duráveis, princípio inconsciente e coletivamente inculcado para a geração e a estruturação de práticas e representações”<sup>5</sup>. Por outro lado, ao pensarmos a história de vida do agente se colocam em jogo narrativas biográficas construídas autonomamente e a que se recorre para justificar condutas presentes sem preocupação cronológica. Essas narrativas biográficas consideram eventos selecionados aos quais os sentidos atribuídos são justificados por meio de relações logicamente construídas.

---

<sup>2</sup> BOURDIEU, Pierre. A dissolução do religioso. In: \_\_\_\_\_. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 119-120.

<sup>3</sup> BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1996, p. 160.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>5</sup> CSORDAS, Thomas. *Corpo, significado, cura*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008, p. 109.

No que tange à religião, para usarmos uma categoria analítica de Danièle Hervieu-Léger, o primado da experiência sobre o discurso é uma condição de possibilidade dada por meio da secularização, quando o indivíduo passa a construir a sua “linhagem de crença particular” a partir da sua trajetória individual. Portanto, não se trata de entender trajetória no sentido de ciclo linear de vida, mas como narrativa que seleciona temporalmente acontecimentos, informações, experiências, etc. Razão pela qual narrativa e trajetória se apresentam como conceitos indissociáveis.<sup>6</sup>

Como procuraremos demonstrar, em grande parte a fundação da IMPD, bem como os seus arranjos específicos de crenças e práticas rituais estão relacionados à trajetória do apóstolo Valdemiro Santiago, em especial, à seleção de trechos da sua experiência religiosa que o autorizam a falar “em nome” de deus e dos seus filhos, portanto, como mediador sacralizado, a criticar outras religiões e a desenvolver certos usos da Bíblia que justificam o papel de sua igreja na sociedade. Essas três situações delineadas resultam de uma complexa elaboração discursiva que encadeia elementos místicos e estruturas profundas do cristianismo (reproduzidas em diferentes modalidades religiosas) que remontam a temas já conhecidos da antropologia e dos estudos de religião, tais como reciprocidade, dádiva, prece, religiosidade *versus* institucionalização e, finalmente, apropriação e ressignificação de sistemas simbólicos.

Nesse sentido, buscaremos demonstrar que Valdemiro leva consigo para o campo religioso, onde disputa o carisma com outras lideranças neopentecostais, a sua peculiar trajetória de vida, constituída das memórias e das lembranças típicas da “roça mineira”, que para além de justificar as suas práticas, representa o seu capital simbólico, com o qual detém poder de mobilização e identificação coletivamente eficaz. Se isso, inicialmente, não nos parecia uma questão para a etnografia, a etnografia a revelou como uma questão persistente.

---

<sup>6</sup> KOFES, Suely. *Uma trajetória, em narrativas*. Campinas: Mercado de Letras, 2001, p. 15, 123, 126.

## 2. O Gênesis

A história da IMPD começa com a trajetória biográfica do seu fundador e líder Valdemiro Santiago de Oliveira, nascido em 02 de novembro de 1963. Conforme relatos colhidos durante a pesquisa, nas reuniões para culto, nas concentrações públicas, nas publicações próprias da IMPD (Jornal *Fé Mundial*), em revistas dedicadas ao público evangélico e em revistas de circulação comum<sup>7</sup>, o hoje conhecido apóstolo Valdemiro foi católico e se converteu ao pentecostalismo ainda jovem, após o falecimento da mãe e sua saída de casa, quando passou pela situação de rua e fez uso de drogas.

Antes disso, contudo, passou a infância em Cisneiros, distrito de Palma-MG, onde nasceu e de onde herdou as referências rurais. Localizada na chamada Mesorregião da Zona da Mata, cuja capital regional é Juiz de Fora, Cisneiros é comparável a uma pequena vila às margens do Rio Pomba, por onde outrora circularam coronéis e fazendeiros. Atualmente conta com aproximadamente 800 habitantes<sup>8</sup>. A infância empobrecida teria sido vivida a

---

<sup>7</sup> Reportagens: CARDOSO, Rodrigo; LOES, João. O homem que multiplica fiéis. *Revista ISTO É*, v. 35, ed. 2151, 28 jan. 2011. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI129503-15223,00-MILAGRES+E+MILHOES.html>>. Acesso em: 27 mar. 2010; SANCHES, Mariana; MENDONÇA, Ricardo. Milagres e milhões. *Revista Época*, 27 mar. 2010. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI129503-15223,00-MILAGRES+E+MILHOES.html>>. Acesso em: 27 mar. 2010; STEFANO, Marco. Nos bastidores da Igreja Mundial do Poder de Deus. *Revista Eclésia*, edição 126, 15 jul. 2010. Disponível em: <[http://www.eclesia.com.br/revistadet1.asp?cod\\_artigos=788](http://www.eclesia.com.br/revistadet1.asp?cod_artigos=788)>. Acesso em: 10 out. de 2010.

<sup>8</sup> Cisneiros é um distrito pequeno e rural, uma pequena vila. Recebeu esse nome como homenagem ao médico e senador, Dr. Bernardo Cisneiros da Costa Reis, de origem portuguesa. A fundação desse distrito está ligada à formação de Palma, caracterizada como região cafeeira e de veios auríferos, organizada por uma forte oligarquia rural “em cujo seio se consubstanciaram os hábitos da família mineira: austeros, de moral impecável, costumes tradicionais, honestidade exemplificante”.

### “DISTRITO DE CISNEIROS.

No lugar anteriormente denominado Itapiruçu foi criada a sede de um novo distrito do município de Cataguazes. Tomou o nome de Aliança, denominação da fazenda existente na povoação. Por um decreto estadual de número 87, de 2 de junho de 1890, confirmado por Lei nº 2, de 14 de setembro de 1891. Próximo ao lugarejo se formou a povoação de Itapiruçu, quilômetros abaixo, à margem do Rio Pomba. Passou a atual Cisneiros a denominar-se Arraial Novo. Prestando homenagem ao Dr. Bernardo Tolentino Cisneiros da Costa Reis, Senador e Chefe Republicano, proprietário na localidade, e um de seus grandes beneméritos, a sede distrital recebeu o nome de Cisneiros, por lei mineira de 11 de junho de 1892. O texto da Lei Estadual nº 843, de 7 de setembro de 1923, e publicação oficial desse mesmo ano, apresentam o distrito de Cisneiros figurando no município de Palma, assim permanecendo em publicações oficiais datadas de 31 de dezembro de 1936, 31 de dezembro de 1937, no quadro anexo ao Decreto-Lei Estadual nº 88, de 30 de março de 1938, para o

maior parte do tempo nesse lugar, “na roça” como diz, onde lidava com tarefas cotidianas típicas, como o capinado e a lida com animais. Com a perda da mãe, teria ficado responsável pelos demais irmãos, o que fez com que procurasse trabalho na cidade de Juiz de Fora como, aliás, o fazem os habitantes da região que desejam trabalhar em outros ofícios que não os do campo ou aqueles que querem e podem estudar. A história de Cisneiros é marcada pela figura de Firmo de Araujo, de quem o distrito rememora com gratidão o trabalho e a dedicação que lhe renderam amizades e inimizades. Por causa do vigor político e ideal republicano de progresso para Palma, morreu assassinado pelas mãos de seus inimigos, em 15 de junho de 1912. Como ele, outras importantes personagens da região morreram numa trama que envolve disputa e interesse ligados a oligarquias rurais e coronéis que detinham o monopólio da terra, café, ouro e famílias imigrantes recém-chegadas.

Memórias que constituem parte da trajetória de Valdemiro, que gosta de contar histórias de sua meninice quando dirige reuniões e concentrações de fé pela IMPD. Usando chapéu estilo sertanejo, calça e camisa bem cortadas, relógio e anel — recordando a figura de um antigo coronel — ele caminha de um lado para outro no palco enquanto prega com sotaque carregado de expressões típicas da roça mineira. Sua passagem pela cidade não é citada com frequência. Sabe-se apenas que desempenhou funções como a de pedreiro e que pelas dificuldades de então não pôde concluir o ensino fundamental, que cumpriu até o 5º ano.

---

quinquênio de 1939-1943. Em virtude do Decreto-Lei Estadual nº 1058, de 31 de dezembro de 1943, que fixou o quadro territorial de 1944 a 1948, o Distrito de Cisneiros figura igualmente no município de Palma. A mais recente lei que determinou, em 1948, a última revisão administrativa e judiciária do Estado de Minas Gerais, não modificou a anterior, com referência ao Distrito de Cisneiros” (cap. III, grifo nosso).

“Candidato ao cargo de Senador mineiro, o Dr. Bernardo Tolentino Cisneiros da Costa Reis foi eleito. Conjugando os anseios da zona, tornou-se o Senador Costa Reis, que se revelara um ardoroso republicano, um defensor da ideia de criação do município de Palma. Os esforços foram coroados de êxito. (...) O Dr. Bernardo Cisneiros da Costa Reis faleceu em 10 de setembro de 1908. Deixou viúva a Sra. Julieta Magalhães da Costa Reis”. ARAÚJO, José Marinho de. Monografia histórico-corográfica do município de Palma. *Jornal A Defesa*. Palma, 13 abr. 1952. Disponível em: <<http://joaquirmachado.blogspot.com/search?updated-min=2006-01-01T00%3A00%3A00-08%3A00&updated-max=2007-01-01T00%3A00%3A00-08%3A00&max-results=50>>. Acesso em: 20 ago. 2011.

Nos cultos que dirige, a lembrança da vida em Cisneiros é recorrente. Fala da Serra da Onça, próxima ao Rio Chopotó. Nesse lugar ficava a “Fazenda do Onça”, que fora propriedade de um francês, Guido Thomaz Marlière, que chegou ao Brasil em 1907 e, após sua morte, ficou conhecido por ter aberto estradas, “pacificado” índios e fundado cidades como Cataguazes<sup>9</sup>. Nas concentrações de fé realizadas em Minas, quando Valdemiro retorna à sua região de origem, essas histórias arrancam sorrisos dos presentes e estabelecem uma relação de identidade com a audiência, fortalecida pela forma direta e caçoadada como se dirige aos presentes.

Comumente ele comenta que seu passado simples e humilde não o impediu de se tornar “homem de Deus”, um escolhido para pregar ao povo igualmente humilde e menosprezado pelas autoridades. De Cisneiros para o mundo. Nessa condição, mesmo sem ter estudo, diploma ou ser de família importante, hoje ele teria acesso aos “maiores palácios conhecidos”. Nesses lugares, para os quais é convidado e por onde entra, como costuma dizer, “pela porta da frente”, é sempre acompanhado de sua esposa, Franciléia de Castro G. Oliveira, para o encontro de importantes personalidades políticas. Ele afirma, entretanto, que não é a eles que recorre quando tem qualquer necessidade, mas ao Deus que o colocou nessa posição de privilégio. Ao contrário do que se pensa, seriam essas personalidades que o procuram, principalmente em tempo de eleição, quando se lembrariam do “povo humilde”. Ele, diferentemente, esteve e está com o povo sempre, porque teria conhecimento real das suas necessidades adquirido ao longo da vida e das privações que conheceu.

Além da experiência de pobreza, da dependência química e das dificuldades que enfrentou, foi desacreditado pelas lideranças religiosas “do outro ministério” (alusão à IURD), estigmatizado por ser negro e da roça. O que à essa época não poderiam supor, afirma, tampouco ele imaginava, é que Deus o “exaltaria” e o transformaria em apóstolo, título que lhe fora atribuído em consonância com o texto bíblico da 2ª Carta aos Coríntios, capítulo 12, verso 12: “Pois as credenciais do apostolado foram apresentadas no meio de vós, com toda a persistência, por sinais, prodígios e poderes miraculosos”. Sua consagração

---

<sup>9</sup> ARAÚJO, G. P. Documentos inéditos. *Revista Chico Boticário*, ano I, n. 1. Disponível em: <<http://joaquirmachado.blogspot.com/search?q=on%C3%A7a>>. Acesso em: 20 ago. 2011.

é justificada ainda pelo apoio de bispos da IMPD e líderes de outras denominações evangélicas que reconheceram nos milagres apresentados pela TV as condições requeridas no texto bíblico para a consagração a apóstolo.<sup>10</sup>

A sua trajetória no campo religioso teve início em 1976, quando se converteu ao pentecostalismo. Aos 16 anos de idade, já como parte da Igreja Universal do Reino de Deus, fez escola passando pelas funções de obreiro-pregador, pastor, missionário e bispo. Trajetória bem sucedida e acompanhada de perto pela liderança atenta ao seu carisma. Na companhia de sua esposa Franciléia e como membro da IURD, foi enviado para a África (1993-1994) na função de missionário e pregador. Permaneceu como membro dessa igreja durante 18 anos e se desligou dela em 1997.

Na África, Moçambique, desenvolveu o trabalho de bispo pregando e batizando pessoas que se convertiam ao movimento evangélico. Paralelamente, segundo ele, ocupava-se de trabalho social que consistia em fornecer alimentação para a população miserável que o procurava. Com licença para caça cedida pelas autoridades locais, o então bispo Valdemiro caçava e pescava regularmente. Essas atividades, além de lhe trazerem à memória sua terra natal, renderam-lhe popularidade a ponto de ser parado nas ruas em que passava por pessoas que buscavam ajuda nele. Afirma que o resultado da sua caça era destinado à elaboração de “sopões” e grandes quantidades de comida que eram distribuídas entre as pessoas que procuravam a ajuda da igreja. Dentre os casos que conta durante as reuniões que realiza, afirma que na região onde morava com a família, por causa da legislação favorável ao corte de animais e por não haver Sociedade Protetora dos Animais, os bichos eram abatidos sem piedade. Nas palavras dele: *“Por que é melhor matar bicho e dar de comer às pessoas do que deixar o povo passar fome. Lá não tem esse negócio, essa mesquinha que tem aqui [sobre a preservação de espécies animais]... Eu matava mesmo e dava para as pessoas comerem”*. A popularidade que obteve e o aumento significativo de pessoas que o seguiam, segundo ele, mais de 25.000, despertou a inquietação de alguns políticos locais, amedrontados com uma possível naturalização de Valdemiro e candidatura

---

<sup>10</sup> Embora não se saiba exatamente que lideranças religiosas sejam essas.

política. Essa preocupação o tornou manchete e alvo de perseguição dos jornais da região, que o acusavam de charlatão. O conflito, entretanto, não permaneceu no âmbito discursivo. Valdemiro foi, segundo conta, alvo de atentados: o primeiro “à bala” e o segundo, “sabotagem”. A terceira tentativa frustrada, entretanto, marcaria definitivamente a sua trajetória religiosa.

### **3. “O Grande Livramento”**

No dia 21 de maio de 1996, acompanhado por outros três pastores saiu em pescaria num barco adquirido pela associação de pastores que trabalhavam naquela região. Após algumas horas, embora houvesse sido anteriormente alertado sobre o peso no barco, descobriram que o barco havia sido sabotado, provavelmente, segundo o apóstolo Valdemiro, por pessoas descontentes com a sua atuação religiosa e social na África. O barco sofreu naufrágio. Os pastores receberam dele os únicos salva-vidas disponíveis na embarcação e foram por ele orientados a permanecer num bote enquanto ele nadaria em busca de ajuda. Um deles permaneceu no bote, mas os outros decidiram segui-lo mesmo que em alto-mar. Depois de sete horas de nado, tendo ele 160 quilos (algumas versões alegam 153 quilos), com dores e câimbras pelo corpo e os olhos sangrando devido ao sal das águas, Valdemiro escapou dos tubarões comuns naquela região e finalmente foi retirado do mar, já próximo à praia. Após ter discutido com Satanás, dado ordem ao mar que se acalmasse e ter sido levado por ondas que inverteram o seu curso até a praia, sem forças Valdemiro chamou por Deus para que o sustentasse. Foi quando dois homens o tomaram nos braços e o conduziram até a areia. Esses homens seriam anjos designados por Deus para o seu livramento. Logo após ter sido deixado na areia pelos anjos, outros dois homens africanos o encontraram na praia e prestaram os primeiros socorros. Os africanos disseram para Valdemiro que foram alertados sobre um naufrago por outros dois homens que desapareceram. Para o apóstolo, esses seriam os mesmos anjos enviados por Deus que o retiraram do mar. O pastor que ficara na boia foi salvo. Os outros dois que o seguiram desapareceram no mar, provavelmente devorados pelos tubarões.

Quando todos pensavam que ele teria falecido e os jornais noticiavam a sua morte, Valdemiro, ainda ferido, retornou ao ginásio onde costumava pregar, encontrou as pessoas que o seguiam e testemunhou o milagre que Deus teria feito. Segundo ele, após o seu salvamento o mar, que normalmente é agitado, ficou parado ainda outros 15 dias e as autoridades locais reconheceram que o Deus do apóstolo era forte e poderoso. Incrédulo, o jornalista que mais o perseguia naquela região o procurou para que concedesse satisfações públicas sobre o ocorrido. Ele aventara que tudo não passava de uma farsa, assim como os milagres que aconteciam pelas mãos de Valdemiro. O apóstolo, então, desafiou-o a ir até a região em que o naufrágio ocorreu para ele mesmo tentar sobreviver naquelas condições. Segundo conta, na mesma hora o jornalista se evadiu. Valdemiro teria dito naquele dia que a “mão de Deus pesava” sobre o jornalista. Anos depois soube, por intermédio de outro pastor, que o jornalista africano estaria com AIDS, o que interpretou como sinal da ira de Deus por ter sido férreo perseguidor do ministério de Valdemiro na África. Com muito mais detalhes, relatados emotivamente por Valdemiro, essa experiência foi registrada num livro intitulado “O grande livramento”, editado pelo selo da IMPD. Também pode ser encontrado na forma de arquivo mp3, disponível para download na web.

O relato de Valdemiro acerca desse episódio narra diálogos com Satanás que a todo tempo perguntava ao então bispo pelo milagre de Deus, pelo salvamento e pela manifestação do poder divino. A cada pergunta, a cada parte de seu corpo que doía, o bispo prosseguia com fé e persistência. Sua motivação teria sido as “multidões” que o seguiam e que precisavam dele na África. A despeito do descontentamento político que suscitava nas autoridades, Valdemiro reconhecia a importância do seu trabalho e o motivava o retorno à pregação do evangelho e à sua família. O “grande livramento” testemunhado pelo apóstolo se configurou como acontecimento liminar na trajetória religiosa de Valdemiro. Desde então ele afirma a presença e a intervenção de seres celestiais, anjos especificamente, que podem ser enviados por Deus com o propósito de amparar os seus servos.

No meio evangélico, entretanto, essa não é uma convicção incomum. O seu depoimento evidencia campos semânticos recorrentes da tradição judaico-cristã, em que as experiências místicas, a ascensão do espírito, as visões, os êxtases e os transe são

compreendidos em narrativas legitimatórias de autoridade para personagens como visionários e profetas. Os mitemas pescaria e naufrágio, discípulos que creem e não creem, provações (tentações) malignas e visões de anjos (angelomórficas<sup>11</sup>) emergem na literatura judaica e cristã como estruturas míticas profundas em que a atuação de espíritos malignos, demônios que podem intervir na vida das pessoas causando desordem e maldições, ocorre tanto quanto a intervenção de espíritos divinos, anjos que atuariam para a proteção dos fiéis.

O que é notável nesses mitemas é que são estruturantes dessas fontes, como um fio condutor que entrelaça conteúdos de revelação, conhecimento e apreensão da verdade divina. Conforme essas tradições, aquele que experimenta tais realidades possui acesso privilegiado ao divino em contraposição à dimensão ordinária e mundana. Trata-se de uma literatura específica, de relevância histórica e social, que contribui para a compreensão de profundas estruturas do cristianismo que se repetem sob novas questões, demandas e contextos sociais ressignificados pela teologia e experimentados visceralmente nos corpos dos sujeitos de diferentes modalidades religiosas, tanto católicas quanto evangélicas.

#### **4. História social e literatura sagrada: das visões à experiência com anjos**

Os apocalipses, alguns extratos neotestamentários da Bíblia (classificados sob o gênero literário evangelho, do grego *evangelion*, cujo sentido é “boa notícia”), os textos gnósticos e o misticismo judaico, dentre outros temas, falam a respeito de realidades secretas e de conteúdo revelatório por meio de narrativas que envolvem visões de seres celestiais, ascensão aos céus, descida aos infernos, criaturas monstruosas e conflitos

---

<sup>11</sup> Por angelomórfico (de “angelomorfa”), entende-se um adjetivo inclusivo que descreve um fenômeno que tem formas variegadas e funções de um anjo a ponto de a figura poder não ser identificada como um anjo. Nas fontes literárias judaicas cristãs, anjos aparecem como criações de Deus, como homens identificáveis a anjos (Melquisedec e Cristo, por exemplo) ou como o próprio Deus. *Cristologia angelomórfica* é a expressão empregada para se referir somente aos retratos visuais de Cristo na forma de um anjo. É a identificação de Cristo com formas e funções angélicas, seja antes ou depois da encarnação. Cf. GIESHEN, Charles A. *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence*. Leiden: Brill, 1998; HANNAH, Darrell D. *Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

protagonizados pelos filhos da luz *versus* os filhos das trevas. Em especial, os apocalipses são constituídos com base numa linguagem simbólica recheada de elementos sobrenaturais que os distingue da literatura profética mais caracterizada pela denúncia de governos corruptos, o apontamento dos desvios cometidos pelo povo de Deus e críticas que exigem a justiça social para crianças, viúvas e velhos. Nesses casos, os ímpios são avisados do julgamento divino e o conteúdo revelatório é mediado pelo profeta, personagem que representa um porta-voz de Yahweh e responsável por guiar o povo de Deus de volta à retidão.<sup>12</sup>

Diferentemente, o apocalipse corresponde a um gênero literário de conteúdo revelatório, cuja estrutura narrativa apresenta uma mensagem que é mediada por um ser angelical ou ser humano. O conteúdo da mensagem (como explicitado no capítulo 1) revela a “realidade transcendente” que, simultaneamente, é temporal e espacial, pois objetiva a salvação escatológica e a conquista de um mundo sobrenatural<sup>13</sup>. O Apocalipse de João, que cedeu o nome ao gênero literário (livro bíblico, neotestamentário), é geralmente o mais conhecido. Embora o senso comum atribua ao gênero apocalipse o imediato sentido de “fim do mundo”, “julgamento” e “últimos dias”, esse tipo de narrativa é intrinsecamente comunicativo na medida em que, por meio da revelação dada a um visionário, coloca em relação imanência e transcendência. Assim, as características típicas de um apocalipse compreendem: (1) uma revelação que é dada por Deus, (2) por meio de um mediador (que pode ser um anjo, uma figura como Melquisedec, Enoque, Jesus Cristo ou o próprio Deus),

---

<sup>12</sup> “Ouvi esta palavra que Yahweh falou contra vós, filhos de Israel, contra toda a família que eu fiz subir da terra do Egito (...) eu vos castigarei por todas as vossas faltas” (Amós 3.1-2). Exemplo de profecia, o livro da Bíblia Hebraica intitulado *Amós* relata a ira de Deus contra Israel por ter se corrompido moral e politicamente. Amós foi o profeta escolhido por Yahweh para alertar o povo de seu desvio. Segundo a tradição, Amós foi pastor de ovelhas e homem simples: “Mas o Senhor me tirou de após o gado e o Senhor me disse: Vai e profetiza ao meu povo de Israel” (Amós 7.15). Sua profecia contra o povo de Israel requeria a justiça e dentre as imagens que o profeta conheceu em sua visão se destaca a do instrumento de trabalho prumo (“Assim me fez ver: Eis que o Senhor estava de pé sobre um muro e tinha em sua mão um fio de prumo. E Yahweh me disse: ‘Que vês, Amós?’ Eu disse: ‘Um fio de prumo’. O Senhor disse: ‘Eis que vou pôr um fio de prumo no meio do meu povo, Israel, não tornarei a perdoá-lo. Os lugares altos de Isaac serão devastados, os santuários de Israel serão arrasados e eu me levantarei com a espada contra a casa de Jeroboão”, Amós 7.7-9), sobre a qual se assenta a qualidade de “homem simples”.

<sup>13</sup> COLLINS, J. J. *Apocalyptic Literature*. In: KRAFT, Robert A.; NICKELSBURG, George W. E. (Ed.). *Early Judaism and its Modern Interpreters*. Philadelphia: Fortress Press, 1986, p. 346.

(3) a um visionário, a respeito de (4) eventos futuros. A maioria dos apocalipses parece se originar em contextos de perseguição com a finalidade de revelar aos humanos uma visão de mudança e de glorificação (Daniel 12.1).<sup>14</sup>

Existem outros apocalipses na literatura judaica que correspondem à definição citada. Os livros de Dn 7-12 (livro da Bíblia Hebraica), partes de 1 Enoque 14-15, 4 Esdras e 2 Baruque (pseudoepigrafa e Manuscritos do Mar Morto) podem ser considerados apocalipses, embora também apresentem características de outras formas literárias. Desde a Bíblia Hebraica, o misticismo na tradição judaica tem desdobramentos que o conduzirão até a interpretação da revelação (Ex 34; Ez 1; Is 6) e migrarão até o cristianismo das origens (em Ap 4 e 5). Nesses extratos, as experiências de êxtase religioso como viagens celestiais e visões de transformações angelomórficas emergem como estruturas profundas do Antigo Mediterrâneo absorvidas pelo judaísmo e transmigradas para o movimento cristão.

Na literatura de Qumran, uma grandiosa biblioteca resguardada por um grupo de judeus sectários e preservada em cavernas do deserto de Judá desde o ano 68 do 1º século E.C.<sup>15</sup>, portanto contemporânea da literatura bíblica canônica, existem diversas menções a seres angélicos, experiências extáticas e visões. Em tais textos haveria pelo menos três tipos de figuras angélicas distribuídas em diferentes narrativas que discorrem a respeito de certo sacerdote ideal. Os tipos de anjos descritos são: em forma humana (1QapGen), em forma de anjo com caráter real (4Q‘Amram) e sacerdotal (4QShirShab) e como o próprio Deus, designado sob o título de “Rei da justiça”(11QMelq).

Esses tipos de anjos apontados em diferentes tradições literárias revelam o desenvolvimento da esperança — no sentido de crença — na vinda de um “messias-sacerdote”, agente da salvação escatológica. As principais fontes que refletem essa expectativa estão relacionadas à figura de Levi, documentada nos fragmentos do *Testamento Aramaico de Levi*, no *Testamento de Levi* e em *Jubileus*. Mas além “(...) da

---

<sup>14</sup> Cf. HANSON, Paul D. “Apocalypse, Genre” and “Apocalypticism”. In: CRIM, Keith (Ed.). *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*. Philadelphia: Abingdon Press, 1976 (Supplementary Volume), p. 27-34.

<sup>15</sup> MARTÍNEZ, Florentino García. *Textos de Qumran*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 8.

apresentação de figura de Levi, Melquisedec, o sacerdote do Deus altíssimo, é também uma figura utilizada para apresentar uma figura messiânica sacerdotal do final dos tempos”<sup>16</sup>. Joseph T. Milik, apoiando-se em sua interpretação do Salmo 110.4 (“Yahweh jurou e jamais desmentirá: ‘Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedec’) e na identificação de Deus e seu anjo numa série de passagens bíblicas, conclui:

Milkî-sedeq [Melquisedec] é alguma coisa mais que um anjo criado, ou mesmo o chefe de bons espíritos, identificável à Miguel. Na realidade, uma hipóstase de Deus. Em outras palavras, o Deus transcendente presente no mundo. Deus ele mesmo em sua forma visível num lugar onde aparece aos homens e não mais um anjo criado distinto de Deus (assim como em Ex 23.20: “*Eis que envio um anjo diante de ti para que te guarde pelo caminho e te conduza ao lugar que tenho preparado para ti*”).<sup>17</sup>

Esse tipo de misticismo envolve culto a seres entronizados, teofanias, câmaras secretas, referências à glória de Deus e à *merkavah*, meio estenográfico para designar o misticismo do tipo *trono-carruagem*, modelado na narrativa de visão registrada em Ezequiel 1. Nesse sentido, o uso da palavra misticismo se liga a Ez 1 porque descreve a forma religiosa com que Deus se apresenta diretamente ao humano por meio da visão, que lhe confere uma experiência de unidade com o divino. Duas formas de misticismo emergem do cristianismo: uma delas é descritiva e visionária e a outra deriva do Pseudo-Dionísio, considerado teologicamente mais sofisticado<sup>18</sup>. Ambas, de algum modo, indicam a impossibilidade de se conhecer completamente os atributos de deus ou dos deuses.<sup>19</sup>

Portanto, a evocação da figura de anjos dentro de uma situação de crise interpretada como de provação e emoldurada pela narrativa de certa experiência mística que transcende a realidade natural e permite a união com a divindade por um efêmero instante tem ressonância imagética e simbólica que remonta às tradições literárias judaicas e cristãs.

---

<sup>16</sup> ADRIANO FILHO, José. *Expectativas messiânicas sacerdotais no judaísmo e as origens da cristologia*. Relatório de Pesquisa, 2003 (impresso). Especialmente em 4Q1’Amram, observa-se um mediador angélico de existência ativa cuja finalidade é salvífica e exprime a intervenção de Yahweh, de absoluta transcendência.

<sup>17</sup> MILIK, Joseph T. 4Q Visions de ‘Amram’ et une citation d’Origène. In *RB*, n. 79, p. 77-79, 1972.

<sup>18</sup> Autor do *Corpus Areopagiticum*, conjunto de textos datados do 1º século E.C. Segundo a tradição, convertido ao cristianismo pelas mãos do apóstolo Paulo (Atos 17.34).

<sup>19</sup> Cf. ROWLAND, Christopher. *Apocalíptica, misticismo da merkavah, misticismo das hekhalot*: definições e história da pesquisa. IV Seminário de Apocalíptica, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2º semestre de 2002 (impresso).

Esse arcabouço de estruturas transmigradas do judaísmo antigo e do cristianismo originário validam experiências religiosas ainda hoje porque estão respaldadas não apenas na qualidade de fontes históricas, mas, e principalmente para os que creem, como textos de caráter sagrado e, portanto, de cunho autoritativo.

A imagem de alguém que na condição de náufrago debate com o diabo sobre a fé em Deus e a sua providência reproduz o imemorable conflito entre luz e trevas, entre bem e mal, prefigurado no Armagedom e que se materializa na vida de homens chamados para pregar e profetizar em nome de Deus<sup>20</sup>. Desde santos até mártires da fé cristã, entre católicos, mas também entre protestantes, há a produção e reprodução de narrativas em que tais estruturas estruturantes ocorrem como reminiscências da tradição que evocam memórias de trajetórias marcadas por periodizações de sofrimento necessário e glorificação recompensante.

A personagem Jó, que figura nos textos da Bíblia Hebraica entre os livros identificados como *Escritos (N<sup>o</sup> bíâm)*, do gênero sabedoria, tipifica o homem que, a despeito das adversidades, mantém-se fiel a Deus. As provações permitidas por Deus o atingiram em todas as áreas da vida e aqueles que o conheciam imaginavam que os infortúnios eram resultado de pecado. Mesmo questionado quanto à sua integridade, ele teria permanecido fiel e reto diante Deus e não o amaldiçoou. Perguntado pela esposa se persistiria íntegro frente a tanta desgraça Jó respondeu: “(...) se recebemos de Deus os bens, não deveríamos receber também os males?” (Jó capítulo 2, verso 10). Em certa medida,

---

<sup>20</sup> A ideia cristã de Armagedom tem ligação com o termo *escatologia* (do termo grego *escaton*), que aponta para temas como a segunda vinda de Cristo, a ressurreição, o juízo final, a divisão entre céu e inferno que ocorrerá no “fim dos tempos”. Em outras palavras, o Armagedom significa *batalha escatológica*, uma alusão ao enfrentamento que haverá entre os filhos da luz e os filhos das trevas. Expressões-chaves como: “virá o fim” (Mt 24.14; I Co 15.24), “dia do juízo” (Mt 10.15; II Pe 2.9; I Jo 4.17) e “naquele dia” (Mt 7.22; II Ts 1.10; II Tm 4.8) alocadas no Novo Testamento são recepções de tradições judaicas mais antigas segundo as quais na planície de Jesreel ou Esdraelom — também chamada de Armagedom, montanha de Magedo ou Megido — haveria um campo de batalha (situado entre três vales, entre os montes da Galiléia e os da Samaria, é considerado a mais bela planície. Devido à sua posição estratégica, entre Damasco e o Mediterrâneo, foi palco de várias batalhas) onde ocorreram lutas entre os israelitas e os inimigos do povo de Deus (Jz 4-5 e 7; 1 Sm 31.8; 2 Rs 23.29-30; 2 Cr 35.22). Esse local histórico faz uma associação simbólica com o campo de batalha profético, onde os reis da terra se reunirão para a batalha escatológica no grande dia do Senhor (2 Cr 35.22; Ap 16.16).

essa é uma resposta inquietante aos que professam crença na obrigatoriedade da prosperidade. Contudo, a dificuldade de harmonização entre essa tradição literária e a determinação da bênção é amenizada pela convicção de que se o mal procede do diabo, o bem procede de deus e tanto as ações de um quanto as do outro têm reverberações aqui e agora.

Entre modalidades religiosas protestantes renovadas, pentecostais e neopentecostais, essa é uma possibilidade dada numa dimensão não terrena, em que os seres espirituais se enfrentam numa “Batalha espiritual”<sup>21</sup>. Nesse conflito cósmico, anjos e demônios se enfrentam em duelo, a fim de abençoar ou amaldiçoar os humanos. Os que acreditam nessa guerra entendem que as ações desses seres são projetadas ao nível social, a ponto de causar materialmente a destruição (caos) ou a consagração (sucesso) das pessoas. A fim de evitar o prejuízo dos filhos de Deus, seus anjos estão em constante conflito com os demônios. Uma guerra que ocorreria também na realidade terrena, entre os crentes e os não crentes — os primeiros perseguidos pelos últimos. Portanto, diante de situações de conflito e de perseguição, a experiência religiosa de conteúdo revelatório pode emergir como evento em que deus se comunica com seus justos por meio de um mediador, que pode ser um anjo ou um visionário. O que mais nos importa é que o visionário, impelido pela sua experiência, acredita ter a função de perpetuar a mensagem, tornando-se porta-voz de deus ante outras pessoas ao transmitir a elas os conteúdos — simbólicos e sociais — que atendem às necessidades prementes do “seu povo”, especialmente, dando-lhes as orientações quanto às posturas que devem adotar diante dos infortúnios e das perseguições. Eis o lugar em que se aproximam as noções de “batalha espiritual” e “revelação”. Um dos desdobramentos dessa crença é que os males espirituais devem ser combatidos com armas espirituais e não físicas.

Para o missionário R. R. Soares, fundador e dirigente da Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD) e a quem o apóstolo faz críticas em seu programa de TV,

---

<sup>21</sup> Nas tradições judaicas Yahweh, o Deus de Israel que luta contra as nações vizinhas e suas divindades, é imaginado segundo o modelo fornecido pelos *mitos de combate* das religiões do Oriente Médio — tal como Baal, o deus cananeu que lutou contra as águas para submetê-las à sua vontade (Sl 74.13-14), e Marduk, a divindade babilônica que subjugou as rebeldes águas cósmicas simbolizadas pela serpente ou os dragões Leviatã e Raab (Sl 29.3-10).

(...) nervosismo, dores de cabeça, insônia, medo, desmaios, desejo de suicídio, ódio, inquietude e tantos outros males aparentemente comuns podem muito bem significar que a pessoa está sendo circuncidada pelos espíritos (...) para problemas espirituais, as respostas têm de ser espirituais.<sup>22</sup>

Perguntado acerca desse assunto em entrevista que concedeu para a revista Eclésia (destinada ao público evangélico), Valdemiro declarou que o conhecimento dessas realidades era importante, mas que havia aqueles que acabavam complicando o evangelho. Ele, diferentemente, procurava simplificá-lo. Embora se considerasse o menor em conhecimento, lia a Bíblia cotidianamente, a fim de se alimentar: “(...) Você prega uma hora, duas horas, fala com eloquência e arranca aplausos e choro da plateia. Depois vem outra pessoa, que fala um português sofrível, mas, pela fé, faz o paraplégico andar. Qual terá mais credibilidade diante do público? Eu prefiro ser este último homem”. Ele segue a sua resposta sem falar diretamente do tema batalha espiritual, mas retoma o tempo de Jesus para dizer que homens de grande conhecimento como sacerdotes e escribas não realizaram sinais (curas e milagres) como os de Cristo: “Tem gente que é muito inteligente para inventar formulas. Dou graças a Deus por não ter inteligência para isso. Não falo em sabedoria, pois a pessoa sábia não fica buscando e se preocupando com isso”.<sup>23</sup>

Indiretamente se comparando a Cristo e nivelando lideranças evangélicas opositoras dele aos sacerdotes e escribas, os profissionais religiosos “burocratas” dos tempos de Jesus, Valdemiro não teoriza a respeito do tema batalha espiritual. Essa desconfiança em relação aos discursos teológicos, doutrinas e convicções partilhadas pelas religiões evangélicas pode ser interpretada como marca das religiosidades contemporâneas avessas à institucionalização. A aversão aos “especialistas”, responsáveis pela intelectualização das crenças e das experiências, relegaria a importância da experiência contrariando a finalidade da comunidade e quebrando a singularidade dos percursos pessoais que se exprimem nela<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> SOARES, R. R. *Espiritismo, a magia do engano*. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 2001, p. 102, 104.

<sup>23</sup> STEFANO, 15 jul. 2010. Disponível em: <[http://www.eclasia.com.br/revistadet1.asp?cod\\_artigos=788](http://www.eclasia.com.br/revistadet1.asp?cod_artigos=788)>. Acesso em: 10 out. de 2010.

<sup>24</sup> HERVIEU-LÉGER, Danièle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? *Religião e Sociedade*, v. 18, n. 1, p. 33, 1997.

Se a experiência é caracterizada por efêmera e fluida, por outro lado, as doutrinas se mostram afinadas com a homogeneização.

Tal distinção se expressa na antinomia emocional (experiência) *versus* institucional. Noções dadas numa tensão disjuntiva: a primeira em razão de ser fundadora e anterior à formalização e a segunda porque necessita perenizar a primeira, a fim de assegurar a permanência da religião. Contudo, a experiência fundadora desencadeia sentimentos efervescentes e afetivos que constituiriam uma religiosidade autêntica, não redutível à racionalidade teológica, à formalização doutrinária e à moldura litúrgica. Esses enquadramentos desmitologizantes são obras dos especialistas e pontuam duas espécies de religiosidade: a primeira, da experiência intensa e a segunda, da experiência que passa pela institucionalização.

A experiência de livramento que o apóstolo narra, nesses termos, pretende ser anterior à formalização e, entretanto, recuperar certa dimensão de cristianismo “autêntico” em que os sinais e as curas ocorriam à revelia das lideranças religiosas. Assim, a experiência entendida como princípio que dinamiza as relações e as redes de socialidade na Mundial seria constituída com base em dois eixos interpretativos que reproduzem o conflito entre filhos da luz e filhos das trevas.

No primeiro, ele protagoniza um enfrentamento com o diabo desde o momento em que seus colegas de barco duvidam que ele possa nadar e, conseqüentemente, salvar-se, até o momento culminante em que é tentado pelas dúvidas que o cercam, já em alto-mar, cercado pelos tubarões e acometido de dores e “lágrimas de sangue”. Literalmente, o apóstolo teria descido aos infernos e ascendido aos céus. É nesse instante, quando declara a sua fé incondicional, que o mar cessa o seu movimento e ele é conduzido à praia por anjos enviados na forma de homens. Esses seres celestiais constituiriam a representação do próprio Deus que manifestou a sua transcendência ao salvá-lo da morte, intervindo na ordem mundana. É simbólico que os anjos medeissem essa manifestação de Deus na terra, ligando momentaneamente as esferas do sagrado e do profano, o que lembra o seu famoso bordão: “*a mão de Deus está aqui!*”

O segundo eixo pode ser indicado na recorrência de imagens que remontam aos relatos sobre a vida de Jesus, colecionados nos evangelhos neotestamentários. Essas narrativas retomam mitemas da Bíblia Hebraica ao indicarem em Jesus qualidades dos patriarcas da fé judaica em episódios semelhantes quanto ao conteúdo e a forma da narrativa. Em decorrência, a figura de Jesus Cristo nos evangelhos é associada a Moisés, Isaías e outros pais da fé judaica. Exemplo disso que nos serve é que no cristianismo a imagem do profeta sobre o monte declarando bênçãos e dando direcionamentos para seu grupo emerge de um *topos* judaico: uma estrutura recorrente que concede reforço à imagem de Jesus subindo e ensinando no Monte (Mt 5; Mc 3; Lc 6) por meio da memória da revelação sinaítica, quando Moisés sobre o monte recebeu de Yahweh o *Decálogo* (Ex 20), cuja função era orientar espiritual e socialmente o povo de Israel.

Tal sentido é bastante provocativo na medida em que evoca ainda a memória de Isaías sobre o Monte Sião e lembra a narrativa pseudoepigráfica *A Ascensão de Isaías* (IV.2-14), obra judaica com interpolações cristãs<sup>25</sup>. Em função da sua provável redação entre o fim do 1º século e início do 2º, é possível que *A Ascensão de Isaías* seja material contemporâneo aos escritos cristãos canonizados como evangelhos, cartas e o Apocalipse de João<sup>26</sup>. Se esse material foi produzido no fim do 1º século, ele não seria completamente

---

<sup>25</sup> Cf. KNIBB, Michael A. *Martyrdom and Ascension of Isaiah: A New Translation and Introduction*. In: CHARLESWORTH, James H. (Ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha: Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*. New York: Doubleday, 1985. v. 2, p. 147-156.

<sup>26</sup> De acordo com M. Ottermann, a "Visão de Isaías é um documento extremamente importante para a reconstrução das raízes do cristianismo e para o entendimento do imaginário religioso plural na época em que se formaram as raízes das doutrinas cristãs". Do capítulo 1-5 — constituído pelo "Martírio de Isaías" — encontra-se a parte judaica que narra a morte violenta do profeta a mando do rei Manassés (cf. Is 6). Embora a datação seja incerta, é possível que a sua tradição fosse conhecida no 1º século E.C. (cf. Hb 11.36-37). Nesse trecho se encontra a interpolação cristã (3.13-4.22). A "Visão de Isaías" (6-11) é de origem cristã e foi acrescida do "Martírio de Isaías" pelo redator final, que criou o capítulo 6 e a conclusão 11.41-43. Cf. OTTERMANN, Monika. *A revelação do Cristo oculto: hierarquias celestiais e salvação na Ascensão de Isaías*. *Oracula*, v. 1, n. 1, p. 1-19, 2005. Disponível em: <<http://www.oracula.com.br/numeros/012005/artigos/otterman.pdf>>. Acesso em: 18 mai. 2012. Ver também: OTTERMANN, Monika; LECH, Leszek. *Viagens extáticas entre o sétimo céu e os quintos do inferno: a Ascensão de Isaías e o Apocalipse de Pedro*. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.) *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 297-340.

estranho ao conhecimento das comunidades cristãs originárias<sup>27</sup>. Moisés protagonizou várias tradições como personagem divinizada e entronizada. Há tradições sobre essa personagem na Bíblia Hebraica, na literatura judaica não canônica (pseudepígrafos Ezequiel de Tragédias e Órfica), nos rolos do Mar Morto (fragmentos de Qumran 4Q374 e 4Q377), nos deuterocanônicos (Sirácida 45.1-5) e no Novo Testamento.<sup>28</sup>

Fundada nessa recorrência semântica, a imagem de Jesus sobre o monte se liga à de Moisés e Isaías, pois assim como os primeiros subiram ao monte para receber iluminações, revelações e ou ditar normas para seus grupos, no Sermão do Monte Jesus concedeu instruções sobre como seus seguidores deveriam ser e em que deveriam pautar suas ações. Também à semelhança de Isaías e Moisés, ele tomou para si a responsabilidade de guiar ao reino dos céus os “bem-aventurados” que nele cressem e cumprissem a Lei nos seus corações. Essas evidências literárias constituem a base para a construção de uma estrutura profunda e recorrente entre cristãos, principalmente de modalidades renovadas e pentecostais, que buscam na prática de orar no monte a iluminação, a consagração e a condição de pureza necessária para o que consideram uma “vida correta”, assim como teriam feito Moisés, Isaías e Jesus. Seria, portanto, uma reminiscência literária que migrou no imaginário cristão e teve eco na prática religiosa contemporânea.

Mas para além do repertório imagético que a literatura judaica e cristã apresenta como substrato para a compreensão dos campos semânticos articulados no discurso do apóstolo, como, na prática, essas estruturas estruturantes se relacionam? Em outras palavras, como essas imagens expressam determinados tipos de relações e elaboram representações simbólicas que conferem legitimidade ao apóstolo Valdemiro Santiago? Em que medida as regularidades discursivas expressam mais do que um sentido interno para a

---

<sup>27</sup> James H. Charlesworth procura detectar a relevância e possíveis convergências entre os relatos do Novo Testamento, os pseudepígrafos do Antigo Testamento, Qumran, Nag Hammad e Flávio Josefo no artigo “Research on the Historical Jesus” Today: Jesus and the Pseudepigrapha, the Dead Sea Scrolls, the Nag Hammadi Códices, Josephus, and Archaeology”. *The Princeton Seminary Bulletin*, n. 6, p. 98-115, 1985.

<sup>28</sup> MACHADO, Jonas. O mito de Moisés divino entronizado nos céus: ensaio sobre leituras míticas da figura de Moisés na literatura judaica e sua recepção nas origens do cristianismo. *Oracula*, v. 1, n. 2, p. 27-40, 2005. Disponível em: <<http://www.oracula.com.br/numeros/022005/artigos/27machado.pdf>>. Acesso em: 18 mai. 2012.

narrativa, isto é, evidenciam uma estrutura que faz sentido para quem ouve a história, a despeito de ser membro assíduo da IMPD ou não?

## 5. A invenção de um mito

Com base em Durkheim, Bourdieu assegurou que sistemas simbólicos entendidos no sentido de sistemas de conhecimento e comunicação, também como língua, constituem espécie de poder estruturante e estruturador. Contidos pela moldura dos sistemas simbólicos, símbolos, imagens e metáforas religiosas assumem a função de integração social, conferindo sentido e consenso à sociedade e aos grupos por meio de um ordenamento. À medida que o poder simbólico impõe significações tomadas por legítimas e que subsidiam a dominação, isso lhes confere também função política.<sup>29</sup>

Caracterizando os movimentos religiosos contemporâneos, Hervieu-Lèger propôs compreendê-los com base em certo tipo de comportamento que expressa tendência ao emocionalismo comunitário, mesmo em diferentes confissões ou igrejas. Acompanhando a descrição de Weber (*Economia e sociedade*), a socióloga francesa afirma que a religião de comunidades emocionais se caracteriza pela adesão dada em função de um carisma.<sup>30</sup>

Numa comunidade religiosa voluntária cada membro desenvolveria um compromisso pessoal, fundado no testemunho, cujo conteúdo principal é a experiência do indivíduo evocada como narrativa validatória com a finalidade de estabelecer laços entre ele e a comunidade. Tal laço de adesão se fortalece afetivamente, principalmente quando da presença de um elemento centralizador, a figura de uma personalidade carismática. Assim, é por meio da experiência que são tecidos sentimentos de pertencimento e redes de sociabilidade, concepções e relações são sustentadas e as distinções no campo religioso neopentecostal são demarcadas.

---

<sup>29</sup> BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: \_\_\_\_\_. *A economia das trocas simbólicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001 (Col. Estudos), p. 28.

<sup>30</sup> HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 31-47.

O processo de construção dessa figura central se dá a partir de articulações de sentidos e de imagens que, na condição de reflexivas e pela profunda força que têm, investem de autoridade aquele que as projeta. Numa das suas pregações em Juiz de Fora (2011), Valdemiro Santiago comparou a sua saída da Zona da Mata e do seio familiar com a narrativa de José que, vendido com desprezo pelos irmãos como escravo para mercadores, chegou até o Egito e se tornou mordomo do senhor que o comprou. José fez o seu senhor prosperar, mas traído foi preso. Tempos depois, porque conquistou também a confiança do Faraó, José foi feito administrador do Egito e, nessa condição, voltou-se para a sua família e trouxe salvação para os de sua casa. Como José conquistou o Egito, Valdemiro teria saído de Cisneiros para o mundo:

(...) aqui em Juiz de Fora, o irmão mais velho [referindo-se ao seu irmão], ele diz... Ele mora nessa região aqui. Ele costuma dizer que eu sou o José do Egito lá da família, porque ele conhece a minha história. Na verdade eu não fazia por onde também. Eu era o errado, mas era muito difícil gostar de mim. E hoje tem tanta gente que me ama! Tudo por causa da participação de Deus na minha vida. Quando Deus participa da sua vida, a sua história muda. E não importa circunstâncias, não importa obstáculos, adversários, adversidades (...).<sup>31</sup>

O recurso às narrativas bíblicas torna autêntica a biografia do menino que se tornou apóstolo, tanto quanto se tornou autêntica a autoridade de José sobre o povo hebreu. Tais narrativas, além de serem referenciais, são validatórias e constituem as províncias de significado que constroem a liderança de Valdemiro, semelhantemente às lideranças das grandes personagens bíblicas.

No documentário intitulado “De Miro a Valdemiro. De menino pobre a apóstolo de Deus” é narrada a trajetória de Valdemiro Santiago com depoimentos de familiares, amigos e antigos conhecidos da pequena Cisneiros que, emocionados, contam a respeito da infância pobre que tivera o apóstolo e de como, a despeito de todas as adversidades, hoje eles reconhecem nele uma autoridade religiosa constituída por Deus. O filme sequencia imagens da roça, do arado que o menino usava para preparar a terra, entre outras, com fotos antigas e com reconstituições que, intercaladas, visam delinear a biografia do menino doente e

---

<sup>31</sup> Concentração de Fé e de Milagres realizada em Juiz de Fora em setembro de 2011.

sofrido que se tornou apóstolo<sup>32</sup>. Dentre as imagens selecionadas para a narração dessa história, uma chama especial atenção. Trata-se de uma cena do antigo filme “Os dez mandamentos”, gravado em preto e branco em 1956 e dirigido por Cecil B. DeMille que, baseado no mito bíblico, conta a história dessa personagem que libertou o povo hebreu escravizado no Egito. A cena do filme que integra o documentário sobre a vida de Valdemiro é aquela em que a princesa do Egito, junto de sua criada, retira das águas o bebê dentro de um cesto deixado por sua mãe biológica nas águas do Rio Nilo.

A imponente narração do documentário diz:

E como já tinha tirado Moisés das águas para libertação do povo hebreu, Deus fez Valdemiro nadar por mais de 8 horas em um mar infestado de tubarões e barracudas sem que nada o tocasse. Um homem que estava pesando cerca de 150 quilos teve forças para nadar durante todo esse tempo sem saber em que direção estava indo, mas ele chegou à praia e foi salvo. E O PROPÓSITO DE DEUS ESTAVA MANIFESTADO! [Pausa] Esse homem escolhido salvou-se contra tudo e contra todos que o queriam morto. De volta ao Brasil, mais perseguições *de* parte do próprio ministério onde atuava. E chegava o momento de arrebentar os grilhões da teologia da prosperidade que se ensinava e contra a qual ele se batia. Valdemiro queria mesmo era continuar fiel a Deus, à Palavra, colocar-se inteiramente a serviço do Pai sem nenhuma interferência de congregações. E assim, como aquele menino que um dia saiu de casa, Valdemiro saiu do ministério opressor. E sem nada, sem dinheiro, sem ajuda, apenas com sua fé inquebrantável e com sua inseparável Franciléia, começou a sua caminhada na Igreja Mundial do Poder de Deus! (...).<sup>33</sup>

A analogia que o documentário faz entre Moisés e Valdemiro Santiago coloca em destaque a similaridade entre a liderança de Moisés saído das águas e a emergência do apóstolo, retirado também das águas. Como dito anteriormente, Moisés ocupou lugar central nas narrativas do Antigo Testamento (Bíblia Hebraica) na qualidade de personagem divinizada e entronizada, mas o simbolismo da imagem de alguém saído das águas não deixa dúvidas quanto à analogia entre Valdemiro Santiago e a figura judaico-cristã do salvador que emerge das águas para uma vida dedica à libertação de outros. Não à toa o documentário traça esse paralelo: representar o que foi Moisés para o povo hebreu, hoje,

---

<sup>32</sup> Esse documentário, na forma de DVD, circula principalmente entre os que frequentam a igreja. É mais umas das mercadorias produzidas pela Gráfica e Editora WS Music, empresa de Valdemiro que produz e distribui livros, CDs, Bíblias, camisas, entre outros produtos da marca Mundial (veja em <<http://www.wsmusic.com.br/>>).

<sup>33</sup> Grifo nosso.

em relação ao povo da Mundial é, no mínimo, uma grandiosa tarefa que somente poderia ser desempenhada por alguém reconhecido por Deus que, como Moisés, tivesse tido uma experiência religiosa fundante que resultasse na profunda transformação de sua trajetória biográfica.

De José a Moisés, chegando a Jesus, amplia-se ainda mais a possibilidade do sentido salvífico, pois no mito cristão, ao ser batizado nas águas pelo profeta João Batista, o Espírito Santo repousou sobre o Nazareno tornando-o Cristo e, do céu, uma voz confirmou: “Tu és meu Filho bem-amado, aprouve-me escolher-te” (Cf. evangelho de Marcos, capítulo 1, verso 11). Depois do batismo nas águas Jesus, agora Cristo, recebeu o comissionamento para exercer o seu ministério de levar a salvação para a humanidade. Escolhido como Moisés e Jesus, “o propósito de deus estava manifestado” na vida de Valdemiro Santiago e, como eles, também fora incumbido de salvar um povo.

Dessa forma, o testemunho de grande livramento de Valdemiro o qualifica como apóstolo, reveste-o de autoridade e o comissiona para as funções religiosas que exerce. As narrativas validatórias que chama à memória dos seus ouvintes apontam para as similares propriedades entre essas figuras do imaginário judaico-cristão e a liderança de Valdemiro Santiago. Essa percepção bem poderia justificar a conclusão de que a pregação do apóstolo se dirige fundamentalmente àqueles de memória cristã. Mas tal ilação teria que perder de vista a abertura que o discurso inclusivista do apóstolo, seus bispos e pastores proclama de púlpito e que visa arrebanhar não apenas cristãos católicos e evangélicos, mas também cristãos que professam o espiritismo, adeptos de religiões afro-brasileiras e outras. Contudo, parece que a centralidade da mitologia judaico-cristã não deve ser subestimada.

A experiência mística de salvamento narrada pelo apóstolo se acomoda à linguagem das experiências cristãs originárias ao incorporar algumas das suas estruturas densas. O empréstimo dessas estruturas reproduz uma experiência fundadora que gera representações coletivas, ocasionalmente, galvanizando e conduzindo a comunidade não apenas ao frenesi, mas também à identificação de uma liderança. Como é próprio do mito contado e recontado, pretende ser uma memória permanente que unifica, concede sentido e pereniza a

experiência. Um movimento que permite a construção e manutenção de uma memória afetiva para o grupo e coopera para o estabelecimento de uma pertença, contudo, não como uma identidade fixa, mas no sentido de uma amálgama que incorpora, reestrutura e propõe novos sentidos. Para que essa lógica continue funcionando, a negação da institucionalização é fundamental, a fim de que a formalização do discurso não distorça a experiência originária, mumificando-a e esvaziando-a do elemento mágico.

Como observamos a seguir, as partes do relato do apóstolo destacam: (a) um período de solidão, (b) o momento da provação, (c) a resistência, (d) a intervenção sobrenatural na ordem natural e (e) a aparição de anjos.

	Mateus 4.1-11	Mateus 8.23-27	
1.	Jesus se retira para o deserto, conduzido pelo Espírito. Lá permanece durante 40 dias.	Jesus entra num barco acompanhado de discípulos.	Valdemiro se retira para pescar acompanhado por três pastores.
2.	Ele tem fome, sede, sente-se só.	Houve grande agitação no mar.	Em alto-mar o seu barco começa a naufragar.
3.	Ele está sozinho no deserto.	Jesus dormia quando foi acordado pelos discípulos aterrorizados.	Os pastores que o acompanhavam sucumbem. Ele nada sozinho em alto-mar.
4.	O diabo o desafia: 1) a saciar fome e sede, 2) obter toda a riqueza, 3) usar o seu poder.	Os discípulos pedem a salvação (o desafiam).	Enquanto nada com dificuldades é desafiado pelo diabo a desistir.
5.	Sucessivamente, Jesus recusa comida, riqueza e poder.		Ele persiste com fortes dores e sem visão, pois os olhos sangram.
6.		Coloca-se em pé e dá ordem ao vento e ao mar que cessem. Houve bonança.	Ele dá ordem ao mar que pare, pois não consegue mais nadar. O mar lhe obedece (e nesse estado permanece ainda outros 15 dias).
7.	Chegam anjos enviados por Deus e o servem.		Deus o salva. Anjos o carregam nos braços até a praia.
8.		Os discípulos se espantam.	Surpresos, dois homens avisados pelos anjos o encontram na praia.

Cada bloco da narrativa elaborada obedece a uma estrutura simples, composta a partir de uma breve introdução, quando o sujeito da ação é localizado dentro de um contexto físico-geográfico, o desenvolvimento, em que o sujeito é provado, e a conclusão, quando após ter resistido à tentação é magicamente salvo por meio de uma experiência angelomófica. Os cinco temas elencados a partir dessa estrutura mobilizam subtemas religiosos como o recolhimento para um lugar separado e o sofrimento que martiriza o corpo.<sup>34</sup>

As recorrências:

Primeira linha: O sujeito da ação se *desloca* para um lugar ermo.

Segunda linha: O sujeito é acometido de *dificuldades*.

Terceira linha: Ele se encontra *e/ou* se sente *solitário*.

Quarta linha: O sujeito é *desafiado, provocado* (pelo diabo ou pelos discípulos).

Quinta linha: O sujeito *persiste*, a despeito das dificuldades.

Sexta linha: O sujeito intervém na ordem natural. A natureza atende a sua voz de comando.

Sétima linha: A visão e o salvamento por *anjos*.

Oitava linha: É admirado por terceiros.

Com base nessa interpretação, propomos que o testemunho de Valdemiro representa espécie de força sobre a qual se assenta a sua autoridade. Ao obedecer ao seu Deus e ter consigo, segundo crê, a superação de episódios naturais (da vida sofrida) e sobrenaturais (das narrativas de livramento), “aborda o mundo com confiança e com o sentimento de uma

---

<sup>34</sup> A compreensão da narrativa que propomos não tem o objetivo de seguir o sistema de classificação proposto por Antti Aarne e Stith Thompson (*Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*. Helsinki: The Finnish Academy of Science and Letters, 1961) no início do século 20. Não se trata aqui de classificarmos a narrativa a partir do trinômio tipológico unidade temática, tipo de enredo e personagem. Apesar de o sistema mencionado ter validade para reconhecer similaridades entre mitos, mais do que fragmentá-lo entendemos ser necessária a compreensão da dinâmica interna da narrativa, de como os temas se articulam e como podem servir a determinadas funções simbólicas e sociais.

energia acrescida”<sup>35</sup>. Segurança que nos ajuda a compreender o tipo de relação que busca estabelecer com a multidão de seguidores. As suas formas de se comunicar, que noutro contexto poderiam ser ridicularizadas, são amplificadas em meio à multidão, tornando-se grandiloquentes e dominadoras. Mas, em parte, essa eloquência somente encontra lugar porque validada pelas províncias de significado que uma cultura cristã incrustada no seio do campo religioso brasileiro permite. Nas palavras de Durkheim que, nesse caso, parecem “cair como uma luva”:

É que ele sente dentro de si como que uma plethora anormal de forças que transbordam e tendem a se espalhar ao redor; às vezes, inclusive, dá a impressão de ser dominado por uma força moral que o ultrapassa e da qual é apenas intérprete. (...) Os sentimentos que ele provoca com sua fala retornam para ele, mas acrescidos, amplificados, e reforçam ainda mais seu sentimento próprio. As energias passionais que ele desencadeia repercutem nele e fazem aumentar seu tom vital. Não é mais um simples indivíduo que fala, é um grupo encarnado e personificado.<sup>36</sup>

## 6. A sacralização de um apóstolo

A trajetória do apóstolo, assim como declarada em seus testemunhos na TV, internet e concentrações de fé, conduziram-no de uma condição de simplicidade à exaltação, como consta no título do DVD que protagoniza: “De menino pobre a apóstolo de Deus”. Entretanto, a conquista desse privilégio não teria vindo sem percalços. Além das condições precárias vivenciadas ao longo da infância e adolescência, sua vida devotada ao ministério da igreja rendeu-lhe inveja e, desde então, o apóstolo relata que convive com a perseguição “dentro e fora da igreja”. À semelhança de Jesus, como não letrado, foi ridicularizado a ponto de ter sido rejeitado por pastores que o julgaram “grosseiro” demais para o ofício de pastor. Memórias que com certa regularidade evoca enquanto realiza reuniões e concentrações de fé, além de destacar sem rodeios quando perguntado em entrevista. Lembra-se dos tempos em que criava marrecos e fazia omeletes com ovos de anu, distribui explicações sobre a lida na roça e, quando presenteado com queijo ou doce, presentes que

---

<sup>35</sup> DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 214.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 215.

agradece com entusiasmo evidente, faz brincadeira com a sua origem mineira e o gosto pelas comidas típicas da sua terra.

Certa feita ouvia o testemunho de cura de uma mulher quando avistou uma escultura em madeira que reproduzia um carro de boi. Imediatamente interrompeu a fala da fiel e pediu que o ajudassem a receber o presente. Enquanto a escultura deslizava pelas mãos dos fiéis aglomerados no galpão da igreja, passando de mão em mão, o apóstolo perguntou aos presentes: “*Cê sabe o que é isso? Carro de boi... Sabe pra quê serve? Tem muito disso na roça... é... eu sei*” — e se dirigindo ao escultor perguntou: “*Cê já me deu um desse, né? Eu to lembrado... era menor...*” Enxugando as gotas de suor, com sorriso fanfarrão, olha para a pessoa que antes falava ao microfone e diz: “*Vai fia, vai!*” Ele recebe o presente e o entrega a um dos pastores que o assistem durante a realização do culto. Não se faz de rogado. Agradece, brinca com os presentes e assegura que, embora goste dos agradados, a salvação, a cura e a bênção de Deus não podem ser obtidas com barganhas.

A oferta de presentes aos líderes da Mundial não é exclusividade do apóstolo, embora para os bispos a incidência seja menor<sup>37</sup>. Na IMPD de Osasco-SP, ao convocar algumas mulheres a darem seu testemunho, o bispo Silvio Camargo foi surpreendido por um presente de gratidão<sup>38</sup>. Uma das mulheres escolhidas previamente pelos pastores para dar testemunho durante o culto relatou ter ficado 22 dias na UTI e, por meio da intercessão de familiares e de uma campanha feita na IMPD, recebera a cura. Por essa razão estava ali para relatar o poder de Deus que a havia curado e para cumprir, em agradecimento, uma promessa feita. A mulher entregou ao bispo um pacote de meias, que simbolizavam o seu agradecimento a Deus. O bispo agradeceu as meias, fez brincadeiras a respeito do presente que poderia indicar alguma coisa e em seguida pegou uma cadeira e se sentou enquanto a mulher narrava as bênçãos recebidas: “*É tanta bênção que é melhor ouvir sentado!*” Tomou as meias nas mãos e as entregou ao pastor que o auxiliava. Também ele assegurou que os

---

<sup>37</sup> Entre carisma, volume de milagres e quantidade de presentes recebida por cada líder parece haver certa equivalência. Se for assim, Valdemiro lidera o *ranking*.

<sup>38</sup> Homem de aproximadamente 40 anos de idade, pele clara, levemente calvo, cabelos pretos, forte, alto e vestindo camisa listrada azul/branco, calça social (preta) e gravata, com voz forte e rouca. Reunião realizada em 6/10/2010.

presentes não eram necessários, que era Deus quem realizava os milagres e a condição era ter fé. Embora não exigidos, então, vê-se que, na prática, os presentes podem ser compreendidos na mesma chave da obrigação católica, isto é, daquilo que o fiel entende ser necessário entregar materialmente ao mediador, pastor, bispo ou apóstolo, a fim de que a relação entre fiel e divindade — de reciprocidade — se mantenha intacta.

A despeito dessa orientação, as pessoas que chegam para assistir aos cultos realizados pelo apóstolo, seja na sede ou Cidades Mundial, assim como as caravanas organizadas que se deslocam até os locais das Grandes Concentrações de Fé e Milagres por todo Brasil, carregam consigo faixas que homenageiam o apóstolo e indicam os seus lugares de origem, além de presentes que podem ser esculturas, roupas, chapéus e até alimentos, como sacos de laranja e feijão. Como assinalado anteriormente, em ônibus de excursão e vans lotadas, as pessoas chegam de todos os lados munidas de marmitas, água, câmeras fotográficas-filmadoras, bancos para assentar durante a celebração, guarda-chuvas (quando em locais ao ar livre), toalhas (que podem servir para forrar o chão ou para recolher o suor do apóstolo) e objetos variados para que sejam abençoados. As pessoas chegam para ver, ouvir e tocar o apóstolo. Elas se amontoam, choram, gritam pelo seu nome e estendem as mãos.

Quando uma delas é chamada ao palco-altar e atendida por Valdemiro, corre sem titubear na sua direção e é recebida com um abraço. Valdemiro costuma pegar os seus fiéis pela cabeça e encostá-la em seu peito. Chama-os de “*filhinhos*”, pergunta se há dor, qual a razão do choro e se a pessoa “*está feliz*”. Brinca, faz piada e se despede do fiel, que satisfeito volta ao seu lugar não sem antes tirar uma foto abraçado com o apóstolo ou solicitar-lhe uma bênção. Ele abraça as pessoas que visivelmente estão mais emocionadas. No telão, cenas sucessivas de pessoas comovidas são transmitidas.

Encara uma delas e pergunta: “*Quer dizer que você estava entrevada?*”. Com uma toalha sobre os ombros ele enxuga o suor e questiona sobre a cura, pergunta pelos exames e pede à mulher que ande, enquanto se direciona para a câmera e diz risonhamente: “*Se eu ficar ouvindo os milagres, vou ficar a manhã toda! Eu tenho que trabalhar [referindo-se à pregação]... e ainda tem gente que fica perguntando se tamos dando pelo menos uns 50*

*reais por cada milagre! (...) Aqui é milagre, milagre e milagre nesse ministério! Olha o olhar de alegria dessa mulher! (...) Eu não sou inteligente, mas não tem jeito do sujeito olhar isso na TV e achar que é mentira*”. Ao deixar a sua toalha de lado, pessoas atentas aos seus movimentos estendem as mãos e a pedem. Há certa disputa para obtê-la. Embora não tenha presenciado, ouvi relatos a respeito de pessoas que foram curadas por intermédio de toalhas que continham o suor do apóstolo. Sem receio, ele as entrega à multidão.

Foi por causa da disputa entre os fiéis pela toalha molhada do suor do apóstolo que algumas pessoas da igreja passaram a produzir em tecido pequenas toalhas com o logo da igreja, o endereço do Grande Templo dos Milagres, os números de telefones e, em letras maiúsculas, os dizeres “Sê tu uma bênção” seguidos do verso: “Ora, disse o Senhor a Abraão: Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, e vai para a terra que te mostrarei” (Gênesis 12.1). As toalhas consagradas pelo próprio apóstolo ficam à disposição de quem vem até a igreja. Geralmente espalhadas em mesas e em balcões, elas também podem ser entregues pelos obreiros e pastores antes do início das celebrações. Esses pequenos tecidos integram a liturgia das celebrações quando durante as orações, por exemplo, os fiéis são convidados a colocarem-nos sobre a parte do corpo enferma.

Há pessoas que vão à igreja para adquirirem essas toalhas, outros as levam consigo em grande quantidade, a fim de distribuí-las entre familiares e amigos. A posse desses objetos pode ser compreendida como uma forma de troca, além de estrategicamente servirem para a construção de identidades sociais na medida em que, ostentadas, simbolizam uma convicção<sup>39</sup>. Esses objetos consagrados resistem mesmo quando não sustentados (pela crença) pelo restante da sociedade, pois são transformados em objetos transmissores da bênção que, colocados em circulação, veiculam também valores morais e historicidades<sup>40</sup>. Nesse sentido, podem ser considerados simbólicos porque,

---

<sup>39</sup> “The possession of things must manifest links to recognizable types of action, the forms of ceremonial exchange which are central to the construction and maintenance of valuable social identities”. KEANE, Webb. The Value of Words and the Meaning of Things in Eastern Indonesian Exchange. *MAN New Series*, v. 29, n. 3, p. 613, 1994.

<sup>40</sup> Cf. BAUDRILLARD, Jean. O objeto e seu destino. In: \_\_\_\_\_. *As estratégias fatais*. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

emblematicamente, por meio deles são tecidos sentimentos de pertencimento e redes de socialidade.

Somados à fantástica narrativa de livramento, os casos de pessoas curadas por tocarem o suor do apóstolo (magia por contágio), por terem resvalado nele, sido visitadas por ele ou dele terem recebido oração atribuem a ele uma condição de pureza e especialidade que culmina na sua sacralização. As narrativas produzidas se retroalimentam e, disseminadas boca a boca, resultam em verdadeiras massas de pessoas que de todas as partes o procuram para receber “uma graça”. A sua autoridade se funda num tipo de carisma que lhe confere domínio sobre as pessoas que creem em sua “qualidade extraordinária” de homem escolhido, de “*homem santo*”<sup>41</sup>. Trata-se, portanto, de um carisma que é primeiramente decorrente de uma revelação divina de livramento e uma visão angelomórfica e, em segundo lugar, atribuído socialmente.

“Autoridade carismática” (...) refere-se a um domínio sobre os homens (...) a que os governados se submetem devido à sua crença na qualidade extraordinária da pessoa específica. O feiticeiro mágico, o profeta (...) são desses tipos de governantes para os seus discípulos, seguidores, etc. A legitimidade de seu domínio se baseia na crença e na devoção ao extraordinário, desejado porque ultrapassa as qualidades humanas normais e originalmente considerado como sobrenatural. A legitimidade do domínio carismático baseia-se, assim, na crença nos poderes mágicos, revelações e culto de herói.<sup>42</sup>

Na qualidade de um profeta, Valdemiro Santiago subverte o discurso teológico porque não atribui à religião as curas e os milagres como condição para que sejam realizados. A cura dependeria unicamente da fé despida da força secularizante da formalização das religiões. Assim como a ação sobrenatural de Deus invadiu a esfera

---

<sup>41</sup> No capítulo V, “Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas)”, de *Economia e sociedade*, Weber descreve tipos de comunidades religiosas, bem como de profissionais religiosos (o sacerdote, o profeta e o mago). Segundo ele, as comunidades religiosas se constituem a partir da associação livre de leigos em torno de um profeta ou sacerdote que expresse *carisma* e que, fazendo uso de tal qualidade, zela por uma tradição, obrigando-se e obrigando outros a assegurarem a continuidade da revelação e da graça. À medida que essa permanência é garantida, poder e autoridade dos profissionais religiosos são legitimados. Carisma, por sua vez, é a qualidade pessoal que lega ao profeta, ao mágico, ao curandeiro ou outro qualidades e poderes sobrenaturais, da ordem extracotidiana, que o tornam líder a ponto de reunir adeptos sob o seu comando. Cf. WEBER, Max. *Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas)*. In: \_\_\_\_\_, 2004, p. 279-418.

<sup>42</sup> WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982, p. 340.

ordinária e mundana em favor do apóstolo, as curas realizadas na IMPD visam a fins específicos que privilegiam pessoas nesse mundo e não no vindouro. Enquanto as religiões se dedicariam à salvação eterna da alma, a IMPD preocupar-se-ia primeiramente com o bem-estar do corpo, razão pela qual o “poder de Deus” (no sentido de magia) é instrumentalizado, mas não totalmente coagido.

Sob esse ponto de vista, pode-se dizer que a IMPD se estabeleceu e conquistou visibilidade com base no carisma do apóstolo construído sobre sintagmas distribuídos entre palavras e ações. Uma mistura da imagem de herói abnegado que salva, do pai ideologicamente arquitetado para proteger e suprir a necessidade do povo e do messias que sabe apontar o caminho para a “terra prometida”. Ele *stricto sensu* não é um mago, mas se aproxima de um profeta que

não nasce das fileiras sacerdotais. Não é, pois, o homem do culto. Mas alguém que proclama uma revelação recebida do alto. A mente, a palavra, o poder do profeta estão ancorados num dom pessoal dado gradativamente por uma divindade.<sup>43</sup>

Comparativamente, embora a IURD tenha a pessoa do bispo Macedo como elemento que confere unidade à igreja, como líder, Macedo delega o carisma a outros sacerdotes. Ele os ensina a desenvolver o carisma em função da religião e da sua expansão. Portanto, trata-se de um carisma institucionalmente transmitido que se propõe a manipular os espíritos. Esse ponto nos convida a refletir sobre a distinção bruta segundo a qual, de um lado, o mago tem como atitude manipular e instrumentalizar o poder sobrenatural e, do outro lado, o sacerdote como autoridade religiosa se relaciona com a transcendência com base no respeito, devoção e submissão.<sup>44</sup>

A IURD sintetizaria atributos tanto de um tipo de liderança sacerdotal quanto de um tipo afeito ao mago, mas não assentiria com a irrupção do profetismo carismático. Nela o discurso institucional estaria mais fortemente presente, principalmente em suas décadas

---

<sup>43</sup> ROLIM, F. Cartaxo. *A religião em uma sociedade em transformação*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 73.

<sup>44</sup> As tipologias — *sacerdote, profeta e mago* — inicialmente definidas por Weber estão presentes também na discussão de Bourdieu (2001) [1971].

iniciais, quando pelo confronto aberto com o catolicismo e modalidades religiosas afro-brasileiras afirmava “a superioridade da sua relação com o Deus cristão”<sup>45</sup>. Especialmente ao acusar as religiões umbanda, candomblé e espiritismo kardecista de espaços privilegiados da ação demoníaca “disfarçada” em entidades espirituais como exus e pombagiras e, ao protagonizar o episódio conhecido como “o chute na santa”<sup>46</sup>, a IURD constituiu a sua plataforma de expansão a partir de uma conduta religioso-institucional proselitista que depreciava católicos e não cristãos<sup>47</sup>. Entrementes, nos anos iniciais a década de 1990, Edir Macedo afirmou, assim como o faz hoje Valdemiro Santiago, não ter religião e não assentir com a religiosidade — um discurso recorrente entre evangélicos que buscavam se distanciar do estereótipo do crente engravatado, com a Bíblia sob o braço.<sup>48</sup>

Da mesma maneira, o apóstolo e os bispos da IMPD afirmam regularmente: “*Eu não prego religião! Eu prego Jesus*”. Entretanto, os ataques desferidos às igrejas que seriam “coirmãs” revelam uma crítica que se caracteriza por ser interna ao neopentecostalismo, dada com base numa disputa pelo carisma. Nos termos nativos, a polêmica ocorre em função do preconceito e do descrédito em relação ao crescimento da Mundial, mas o que percebemos é que a incorporação e a maximização do uso de tecnologias midiáticas pela IMPD têm promovido uma nova expansão neopentecostal, em detrimento do arrefecimento das denominações que emergiram nos anos de 1990, já capaz de alçar a Mundial a um lugar de visibilidade expresso nos dados do Censo 2010. Contudo, como dito no capítulo

---

<sup>45</sup> “A Igreja Universal, como igreja cristã — por mais que alguns questionem sua cristandade =, não escapou desse gradiente de comportamento religioso-institucional. Sua posição é de belicosa intolerância e intenso proselitismo”. ALMEIDA, R. *A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009, p. 19.

<sup>46</sup> *O Globo*, 1/8/1989; *O Estado de S. Paulo*, 27/8/1992. Cf. MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 120.

<sup>47</sup> MARIANO, 2005, p. 121-127.

<sup>48</sup> Em reportagem da *Revista da Folha* (n. 109, 22 mai. 1994), a bispa Sônia Hernandes, então pastora, protagonizou a matéria de capa intitulada “A perua de Deus”. Nessa matéria histórica, é significativo que um novo perfil estético dos crentes fosse o enredo principal. Embora a repercussão da reportagem tenha gerado algum desconforto para os evangélicos, na ocasião uma nova imagem de crente estava sendo veiculada nas igrejas evangélicas que, pouco a pouco, prescindia das práticas ascéticas e separatistas em relação ao que é “mundano” que caracterizavam a conduta social de protestantes e pentecostais históricos. Faziam parte do movimento que propunha a flexibilização de “usos e costumes” nas igrejas evangélicas denominações como a Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus, Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra e Renascer em Cristo.

anterior, melhor que a analogia com a liderança eclesiástica exercida pelo bispo Macedo, a composição do perfil de liderança carismática do apóstolo Valdemiro parece mais bem construído em comparação com a figura do apóstolo Doriel e sua liderança, há quase 50 anos, da Casa da Bênção. Quanto a esse ponto, aproximam-se os perfis na medida em que colocamos lado a lado Valdemiro e sua esposa bispa, Doriel e sua esposa missionária. Valdemiro e sua “equipe de fé” pessoalmente orientada, Doriel e a liderança centralizada que exerce desde a fundação da igreja. Todavia, as similaridades apresentadas, dentre outras possíveis, cessam no que diz respeito ao discurso plástico de Valdemiro em relação ao pentecostalismo de primeira geração, que admite processos de adesão à Mundial sem a exigência de exclusividade.

Nas páginas iniciais da Bíblia que produziram em parceria com a Sociedade Bíblica do Brasil, apresentada nas versões de luxo, prata ou ouro e em versão traduzida para o português por João Ferreira de Almeida (tradução a que o público protestante-evangélico concede preferência), a IMPD desfila o seu embasamento teológico e doutrinário em síntese. Classifica-se como uma “igreja evangélica neopentecostal” cuja “fonte de inspiração e fé” é a Bíblia Sagrada e sob o subitem “Obra” cita o evangelho de Marcos 16.15 (“E disse-lhes: Ide por todo mundo e pregai o evangelho a toda criatura”) com a finalidade de justificar um caráter inclusivista que ressoa nas palavras do apóstolo: “*Esse ministério não fala de religião, já que se trata do braço de Deus... o braço de Deus está estendido para todos. (...) Onde o braço humano não alcança*”<sup>49</sup>. Em seu altar Valdemiro Santiago afirma que o seu ministério está aberto a todos: católicos, espíritas, evangélicos, judeus, muçulmanos e ateus. Afirmando ser Jesus o seu modelo, ele declara que a obra de Deus não pode fazer acepção de pessoas e que “*apenas talento não é o bastante; é necessário, portanto, que haja uma renúncia, um despojamento da nossa parte. Isso significa servir a Deus sem apego a nada desse mundo*”<sup>50</sup>. Nisso o apóstolo rende parte de sua audiência. Como observamos em conversa com uma fiel: “*Esse homem é uma bênção!*”

---

<sup>49</sup> Programa “O Poder Sobrenatural de Deus”, exibido na IMPD TV (on-line), Canal 21 e CNT, exibido em 2/9/2011.

<sup>50</sup> *A visão espiritual do apóstolo Valdemiro*. In: BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada. Trad. João Ferreira de Almeida. São Paulo: SBB, 2010.

*Se eu puder, onde ele for eu vou. É um homem de Deus!*” Não tão diferente seria o sentido da frase se os termos usados fossem: “Esse é um homem santo”.

## **7. Continuidades, deslocamentos e ressignificações**

Mas se por um lado a IMPD parece se distanciar da IURD na conduta institucional, isso não significa a ausência de proselitismo da primeira. Tampouco ela deixa de lado a “incorporação” de simbolismos que remontam a aspectos da liturgia, das práticas e das crenças afro-brasileiras, o que se percebe em frases como esta: “*Vamos orar forte pela sua vida, se há algum mal amarrando sua vida, hoje nós vamos acabar com isso!*”.<sup>51</sup>

Nesse contexto, “orar forte” equivale a receber uma reza ou um passe que liberta a pessoa de qualquer mal<sup>52</sup>, seja ele um espírito maligno, um “mal olhado”, uma amarra ou qualquer impedimento fruto de trabalho espiritual. Discursivamente, as práticas como essas que remontam à lembrança de crenças espíritas não são desqualificadas, mas, como na IURD, são incorporadas às práticas rituais neopentecostais por meio de um processo que as dissocia da relação religiosa e histórica com a matriz afro-brasileira, esvaziando-as de certos sentidos que antagonizariam as crenças cristãs da IMPD.<sup>53</sup>

Nesse sentido, embora não se possa assegurar verossímil a total igualdade entre IURD e IMPD, as continuidades são numerosas. Os pontos de rugas com respeito à teologia, no tocante à centralidade da cura e não do exorcismo, do poder de Deus e não do diabo, na ênfase institucional e não bíblica indicam que a ruptura se concretiza, de fato, na relevância do carisma centralizador do apóstolo Valdemiro em oposição à gestão burocrática do bispo Edir Macedo. Contudo, esse argumento não encerra a discussão. A

---

<sup>51</sup> Bispo Antonio José, IMPD Lapa-SP (grifo nosso).

<sup>52</sup> Esse é um interessante ponto de comparação, visto que nos centros espíritas, após a reunião coletiva quando uma mensagem ou palestra é ministrada, as pessoas são organizadas em filas para receberem o passe espiritual cuja finalidade é também a liberação de alguma energia ou mal que, alojado na pessoa, possa estar dificultando-lhe os dias.

<sup>53</sup> Cf. SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *MANA*, v. 13, n. 1, p. 207-236, 2007.

relevância da cura em tradições pentecostais está presente em outras denominações como a Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA), fundada em 03/06/1962 pelo missionário Davi Miranda. Nessa igreja, marcada tanto pela cura quanto pelo exorcismo performático, destaca-se ainda a exacerbação de um discurso rígido quanto à condução do comportamento significativamente distante da postura adotada pelo apóstolo.

Segundo Mariano,

Com seu rigor e acentuado contraculturalismo na área dos costumes, praticamente não converte indivíduos de classe média. Apesar dos prejuízos que a preservação dos costumes de santificação acarreta, líderes pentecostais desta e de outras igrejas que os enfatizam parecem pouco dispostos a ceder um milímetro sequer à força ou às imposições do mercado religioso.<sup>54</sup>

Na IPDA, a ascese e a separação do mundo são prerrogativas do crente em Jesus e orientações tomadas no sentido restritivo. Aquele que não se converteu a Jesus, “jaz no maligno” e nessa condição está suscetível à atuação demoníaca. Por essa razão o exorcismo é justificado: a fim de que o indivíduo seja livre das amarras do diabo e possa desfrutar a vida em sentido pleno. Contudo, sentido pleno não equivale a poder fazer tudo. Trata-se de viver a vida conforme prescrições rígidas de comportamento, inspiradas na interpretação literal da Bíblia, que o manterão puro, irrepreensível e correto diante Deus. Receber a cura, portanto, é consequência da libertação e a manutenção desse estado depende da entrega a Jesus e da permanência nessa igreja que seguiria a verdadeira doutrina.

Ao retomar a cura como importante parte do culto, Valdemiro remonta aos movimentos pentecostais dos anos de 1950-1960, que é um traço dos movimentos religiosos avivados. Ele, no entanto, descarta o exorcismo teatralizado, no qual o exorcista conversa com o demônio, identifica-o pelo nome, faz perguntas e o humilha publicamente — prática que ocorre tanto na IPDA quanto na IURD.

Significativo é, ainda, o fato de que o missionário Davi Miranda relata ter tido, em visão, a revelação respectiva à fundação da sua igreja. Na sessão *Histórico da Igreja*

---

<sup>54</sup> MARIANO, 2005, p. 201.

*Pentecostal Deus é Amor*, alocada no site da igreja, é narrada em primeira pessoa a experiência que o missionário teve após 4 horas de oração ininterrupta. Durante esse período, o quarto onde orava de joelhos esteve repleto de “seres celestiais” e “arcânjos” que encheram o lugar de um som incomparável. A narrativa apresentada recorre a um conjunto de referências bíblicas que ajudam a descrever o cenário e as sensações que o missionário teria experimentado. A certa altura, Deus revela a ele a sua vontade: que seu ministério seja desenvolvido na igreja chamada “Deus é Amor”. Para a sua surpresa, após ter procurado tal igreja percebeu que a sua missão seria fundá-la.<sup>55</sup>

Assim surgiu a liderança do missionário Davi Miranda, cuja conversão do catolicismo ao pentecostalismo foi relatada em sua autobiografia, “De congregado Mariano a pregador do evangelho de Cristo”<sup>56</sup>. Extratos desse texto mencionam a origem interiorana do missionário, criado numa região agrícola do Paraná com outros irmãos, os quais ficaram sob seus cuidados após o falecimento do pai. Esse acontecimento conduziu a família até a cidade de São Paulo onde, um a um, os membros da família se converteram à modalidade evangélica. Apesar do conflito inicial que não o liberava da antiga religião do pai, também ele se rendeu ao evangelho. Uma analogia simples, de início, permite-nos estabelecer algumas similaridades entre Miranda e Santiago. Do título de sua biografia “De congregado Mariano a pregador do evangelho de Cristo” ao DVD do apóstolo “De menino pobre a apóstolo de Deus”, ambos atestam a transformação que a conversão ao evangelho operou em suas vidas. Da mesma forma, ainda, tornaram-se expoentes do movimento evangélico, um como pregador-missionário e outro, como apóstolo. Como pessoas de origem pobre e órfãs (o primeiro de pai e o segundo, de mãe) assumiram a responsabilidade do sustento familiar e, igualmente, sucumbiram aos prazeres da carne. Mas após o vale das sombras veio a bonança e se tornaram “escolhidos”. Novamente, para justificar a autoridade que

---

<sup>55</sup> Disponível em <<http://www.ipda.com.br/>>. Acesso em: 26 jul. 2011.

<sup>56</sup> Livro que somente pode ser adquirido nas livrarias da igreja ou sob encomenda no site oficial da IPDA. Contudo, há partes dessa biografia publicadas na internet, em sites que disponibilizam conteúdos para download. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/2095797/autobiografia-missionario-david-miranda-ipda>>. Acesso em: 26 jul. 2011.

lhes foi divinamente atribuída, ambos narram experiências místicas com a presença de elementos fantásticos como “seres celestiais”.

Valdemiro, entretanto, distancia-se radicalmente de Davi Miranda no que tange ao uso dos aparelhos de comunicação. Enquanto na IPDA o aparelho de televisão é considerado veículo de divulgação do diabo, na Mundial a compra de horários em emissoras de TV e a aquisição de equipados estúdios de comunicação é estratégia imprescindível para a expansão da igreja. Enquanto a Deus é Amor utiliza as ondas de rádio e, modestamente, a internet por meio de um limitado site, a Mundial emprega, além desses meios, as redes sociais da web, cultos on-line, DVDs, CDs e outros tipos de mídias disponíveis. Em resumo, diferentemente, a IMPD não segue um rígido código de comportamentos, não exige a mudança de religião ou de comportamento e, com isso, assegura a inclusão de todas as pessoas em suas celebrações. A ausência de proibições e tabus de comportamento explícitos foi substituída pela prevalência do livre-arbítrio como critério individual para a escolha de parâmetros aplicáveis à condução da vida social.

Na Mundial estão ausentes as ideias de filiação e de permanência no “rol de membros” (tão caras ao protestantismo histórico). A participação se funda no desejo dos interessados e na realização das experiências que procuram. O laço é fundado, pois, na experiência de cada membro, que é critério para a permanência ou não dentro do grupo. A participação é baseada na afetividade, que embora seja uma qualidade de sentido transitória, quanto mais impregnada de emoção, mais autêntica diante do grupo.

Embora não fale abertamente a respeito de como a liderança da IURD recebeu e interpretou os acontecimentos relacionados à experiência do Grande Livramento, sabe-se que após esse episódio aconteceram conflitos entre o apóstolo e a liderança da igreja. Motivos possíveis seriam ciúmes das lideranças da IURD em relação à sua popularidade, discordâncias teológicas e doutrinárias entre o alto escalão da IURD e Valdemiro, mas, principalmente, certa discordância sobre o seu relato de livramento e experiência de salvamento com presença de seres celestiais. Ademais, como dito anteriormente, Valdemiro Santiago desfia forte crítica em relação à incorporação de símbolos e práticas religiosas da

matriz afro-brasileira aos cultos da IURD, tais como uso de sal grosso e a figura de ex-pais e ex-mães de santo<sup>57</sup>. Críticas também dirigidas ao missionário R. R. Soares, que daria maior ênfase à prosperidade em detrimento do que ele chama de “vida consagrada”.

Com respeito a essas divergências com a IURD o apóstolo disse: “*Nunca pensei em começar outra igreja, mas já não podia ficar em um lugar que não guardava mais a Palavra como tinha aprendido no começo de minha caminhada cristã*”. Nos cultos e concentrações de fé da IMPD, o momento da Palavra — quando um texto bíblico é lido e com base nele é feita uma pregação — toma cerca de 20 a 30 minutos. A massa de fiéis nem sempre tem em mãos um exemplar da Bíblia, razão pela qual o texto “do dia” é projetado em telões distribuídos pelo espaço onde se realiza a reunião e, enquanto o apóstolo prega, os versículos que embasam a sua mensagem são mostrados por uma caneta que desliza sobre o texto à medida que a leitura é efetuada. Não raro, o apóstolo brada contra aquele que o segue com a caneta na página Bíblia: “*Mostra aí oreiudo [orelhudo]! Presta atenção! Mostra a Palavra!*” e se dirige à audiência dizendo: “*Não sou eu quem tá dizendo, ó... tá na Palavra!*”, apontando a Bíblia e atribuindo-lhe caráter subsidiário que sustenta a sua autoridade para a realização das curas e dos milagres.

Na entrevista que cedeu à revista Eclésia, o apóstolo afirmou que “*Eles [referindo-se à IURD] ensinam que os anjos existem, mas não podemos vê-los ou senti-los fisicamente. O que vivi me mostrou que isso não é realidade*”. O que é significativo nessa afirmação é que etnografias realizadas na IURD descrevem a presença do “diabo no templo” em reuniões dedicadas ao exorcismo. Nessas situações, o diabo é associado a entidades espirituais — principalmente nas projeções de cenas em que a possessão espiritual é retratada, comparativamente, no terreiro e no templo<sup>58</sup> — incorporadas nas pessoas, isto é, fazendo-se fisicamente presentes e, em alguns casos, provocando males que podem ser sentidos pelo corpo. A centralidade que o demônio exerce no culto da IURD Valdemiro Santiago desloca

---

<sup>57</sup> Nas palavras do apóstolo: “(...) *sal grosso? Sal grosso a gente usa pra fazer churrasco! (...) Se é para consultar gente vestida de branco, eu vou logo é na fonte! Se é ‘ex’ é porque não tem mais eficácia, ou se tem não é de Deus!*”

<sup>58</sup> ALMEIDA, 2009, p. 69.

para a atuação possível de seres celestiais (da parte de Deus) que poderiam assumir a forma humana e ou serem sentidos fisicamente por terceiros no momento de uma cura, o que implica a intervenção da transcendência na imanência em favor dos necessitados.

### *7.1. Geografia mítica: batalha espiritual, exorcismo e circulação do dom*

Na IURD, a ressignificação do exorcismo faz referência à personificação de exus, pombagiras e outras entidades (orixás e guias) associadas ao diabo. A expulsão dos tais desloca a lógica simbólica do feitiço do domínio humano para a “batalha escatológica”, que atualiza a luta cósmica entre bem e mal no plano imanente. Assim como nos antigos mitos de combate, o conflito entre as entidades espirituais têm implicações no mundo social. A prática do exorcismo performatiza essa guerra e intenta libertar do domínio “das trevas” os filhos “da luz”. Sob o domínio dessas entidades o sujeito estaria irrefutavelmente separado de deus. Exibida publicamente, essa prática se torna um rito religioso que supõe uma linguagem bélica de conflito e de embate cuja finalidade é a “libertação” do fiel, cativo pelo diabo. Portanto, a prática da entrevista comumente realizada em cultos iurdianos, que consiste em identificar o demônio no corpo da pessoa possuída, saber seus objetivos para com aquela pessoa e tomar ciência do que esse demônio já provocou, além de ter um caráter instrutivo — pois indica aos presentes na plateia a extensão do poder do inimigo e quais as suas estratégias de destruição dos filhos de deus — objetiva humilhá-lo publicamente, assim o envergonhando e exaltando o nome daquela divindade que seria maior e mais poderosa: o deus cristão<sup>59</sup>. Embora essa linguagem remonte a um quadro de referências judaico-cristão, portanto, tenha como recurso a apropriação e a negativização do universo simbólico do outro, i.e., das entidades afro-brasileiras e espíritas, ela é feita segundo termos internos das religiões sob ataque: transe e incorporação (possessão). O eixo

---

<sup>59</sup> Acerca do tema da batalha espiritual, Silva explicita a estruturação do ritual segundo a “1) identificação das divindades do panteão afro com o demônio; 2) libertação pelo poder (maior) do sangue vivo de Jesus (em oposição ao sangue ‘seco’ ou ‘fétido’ da iniciação ou oferendas) e, em consequência da libertação; 3) a conversão”. SILVA, Wagner Gonçalves da. *Entre a Gira da fé e Jesus de Nazaré: relações sócio-estruturais entre neopentecostais e religiões afro-brasileiras*. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007, p. 196.

de compreensão desse fenômeno é deslocado somente mediante a distinção teológica dos religiosos: enquanto para adeptos das religiões afro incorporar um orixá é desejável (principalmente durante o início da vida religiosa e sob cuidados e prescrições específicas da tradição), para evangélicos a incorporação (preenchimento) deve obrigatoriamente ser realizada apenas pelo Espírito de Deus, o que justifica a busca pelo “descarrego” e, na via contrária, o desejo pelo “encher-se” ou ser “tomado” pelo Espírito Santo<sup>60</sup>. Silva propõe:

(...) o diabo (exu) quando nele se manifesta fala a língua dos homens e de sua cultura (compreensível), enquanto a pessoa está inconsciente, narrando suas façanhas malévolas. Moralmente, esse “Eu” é visto, portanto, como essencialmente bom e certo e, a princípio, não poderia ser responsabilizado pelos atos maus e errados cometidos sob a influência dessa outra “persona” que o invade. Da mesma forma, esse “Eu”, ao ser visitado pelo Espírito Santo e falar a língua dos anjos (incompreensível aos homens), não perde sua consciência, ou, se quisermos, tal como a trindade divina torna-se “várias pessoas em uma”.<sup>61</sup>

Portanto, Silva entende “por adição” o fenômeno segundo o qual, ao descer num de seus filhos, o orixá acresce à pessoa individualmente, ao passo que para um (neo)pentecostal essa entidade deve ser subtraída para que nele tenha lugar a experiência religiosa com o Espírito Santo. Nesse sentido, mas diferente de Silva, podemos entender que também aqui a noção de pessoa se constrói pela adição, visto que o Espírito Santo, ao ser experimentado pelo crente, deixar-lhe-ia marcas que a narrativa do testemunho tenta perenizar ao ressaltar o conteúdo da revelação que o Espírito deixa a quem tomou.

Outro ponto da apresentação do antropólogo que poderíamos discutir é que, a nosso ver, embora os (neo)pentecostais de fato entendam que na experiência de possessão de um exu a pessoa inconsciente esteja à mercê da entidade que consideram maligna — e isso ficaria expresso no ato da entrevista feita durante o exorcismo, quando o demônio (exu) é

---

<sup>60</sup> Ao discorrer sobre transe e sacrifício (duas práticas religiosas presentes entre modos pentecostais e religiosos afro), Silva fala a respeito de como tais processos dizem respeito à elaboração das identidades socio-religiosas, que ele chama noção de pessoa, de quem vivencia tal experiência. Se entre adeptos das religiões afro esse rito colabora para um tipo de construção da noção de pessoa por “adição”, quando a entidade espiritual acresce à vida individual do sujeito, diferentemente, entre pentecostais e neopentecostais o transe e o preenchimento pelo Espírito Santo e o exorcismo — que Silva descreve pelo termo sacrifício — visa à construção da noção de pessoa por “subtração”, que se dá por meio da expulsão do espírito associado ao demônio. Nesse sentido, o “eu” se torna divino à medida que se aproxima da purificação, libertando-se da entidade maligna. Cf. SILVA, 2007b, p. 228.

<sup>61</sup> SILVA, loc. cit.

entrevistado e não a pessoa incorporada —, a inconsciência também seria traço da possessão ou preenchimento pelo Espírito Santo, visto que no ato do falar em língua ou do transe no Espírito o fiel perde a consciência dos seus atos (a ponto de cair, pular, gesticular, gritar) e igualmente ficaria à mercê dessa entidade<sup>62</sup>. Dito isso, vale lembrar que os sons que profere e a experiência do falar em línguas, embora ininteligíveis aos outros, deixa impressões no crente que permanecerão nele na forma de disposições norteadoras, características da relação que o religioso passa a ter com sua experiência, desde então fundadora de sentidos.

Na IMPD, o exorcismo ocorre sem a mesma centralidade litúrgica que tem na IURD. Conforme a discussão do capítulo anterior, propomos como aspecto central das reuniões da Mundial os testemunhos de cura e milagre e, nessa perspectiva, o destaque dado à agência do poder sobrenatural de Deus mediado pelo apóstolo. Enquanto na IURD o momento da libertação é aguardado com ansiedade, havendo seções dedicadas especialmente ao “descarrego”, na Mundial a libertação é feita como preâmbulo ao momento culminante da reunião, que corresponde à comunicação das narrativas de curas e milagres. Decorre dessa compreensão que o exorcismo de toda força maligna é feito durante a oração (adjetivada em alguns contextos como “forte”), como dissemos, sem a prática da entrevista ao demônio incorporado, pois entrelinhas se entende que o diabo pode “tocar” e “amaldiçoar” um fiel de Deus, mas, desde que convertido, não pode mais possuí-lo<sup>63</sup>. Assim sendo, a experiência religiosa mais esperada procede da cura e do recebimento do milagre urgente, que se obtêm por meio da relação entre fiel e Deus caracterizada pelo acordo de reciprocidade entre as partes: da parte dos sujeitos a fidelidade simbólica (adoração) e material (gratidão) exclusivas à divindade e, da parte de Deus, a misericórdia e concessão de bênçãos. Assim,

---

<sup>62</sup> Alguns evangélicos tomados pelo Espírito Santo relatam, após terem tido a experiência, que não se lembram exatamente dos seus atos durante a ocasião de êxtase, mas que lhes permanece uma sensação interior de alegria e de preenchimento positivo.

<sup>63</sup> Nesse sentido, em diálogo com um membro da Assembleia de Deus me chamou atenção que entre alguns pentecostais de 1ª geração a prática do exorcismo somente seria justificada se o exorcizado não fosse converso. Em outras palavras, um convertido ao evangelho, de fato, pela confissão de fé em Jesus e segundo o batismo no Espírito Santo, jamais necessitaria ser exorcizado, visto que, na condição de crente confesso em Deus, o diabo não teria como possuí-lo. Nas palavras do informante: “*Um crente em Jesus não pode ser possuído pelo diabo!*” (em 23/10/2013).

se na IURD como na IMPD há exorcismos, somente na primeira os possuídos são entrevistados e nomeados (exu tranca rua, pombagira, entre outros) para serem amarrados e expulsos. Na Mundial o maligno atende pelo nome de diabo e a prática mais comum é a libertação por meio da oração, que visa banir todos os malefícios que o diabo e seus demônios causam ao indivíduo, de modo externo a ele. Assim, segundo uma compreensão teológica mais afinada com pentecostais de 1ª geração, quando possuído por uma entidade maligna, é suposto que o sujeito pode não ter real comprometimento com Deus.

## *7.2. Ideologias à parte: “dai a César o que é de César” e aos deuses, o que lhes agrada*

Operações de ressignificação também são feitas no que diz respeito à compreensão do uso do dinheiro. No judaísmo antigo, a entrega do dízimo correspondia a um imposto empregado para o sustento do clero. Não se tratava de um ato generoso, mas uma obrigação prevista pela lei religiosa que foi reproduzida no contexto cristão como tradição herdada<sup>64</sup>. É nesse sentido que parte das igrejas evangélicas, protestantes e pentecostais, adotaram a lei do dízimo.

Nos templos da IURD, o sentido da entrega de dinheiro estaria mais próximo do entendimento relativo às oferendas endereçadas aos orixás (nos terreiros de candomblé e de umbanda). Na IURD, a “doação” ou “oferta” é compreendida como

demonstração de fé endereçada diretamente a Deus para desafiá-lo. A oferta instaura uma aliança entre Deus e o homem, pela qual aquele fica obrigado a uma imediata restituição (...) Deus não pode subtrair-se ao jogo, (...) a oferta cria uma pretensão que deve, impreterivelmente, ser alcançada, um direito.<sup>65</sup>

Se no terreiro o dinheiro deve permanecer mediador invisível do sacrifício, na IURD o próprio dinheiro é objeto de sacrifício, uma vez que sacrificar dinheiro e bens significaria colocá-los em risco e ou aceitar o risco de privação, esperando pela restituição divina.

---

<sup>64</sup> Cf. Malaquias 3.8b-11; Deuteronômio 14.22; Levítico 27.30s; Números 18.21-31.

<sup>65</sup> MONTERO, 2006b, p. 60.

Quanto maior for o risco, maior a fé e, em consequência, maior a recompensa. Segundo Montero,

A ideia de troca implícita nessas relações entre homens e Deus é pois ressignificada. Nos códigos afros são ofertados presentes — velas, bebidas, cigarros, comida — para agradar os deuses, torná-los generosos com os homens. Essa circulação demasiadamente humana de bens, o caráter metonímico do sacrifício, que muitas vezes implica a morte de animais, sofre a suspeição de animismo ou selvageria. Já o modo sacrificial que o dinheiro assume nos ritos da Igreja Universal retira do sacrifício seu caráter violento e bárbaro e o transmuta em uma abstrata relação de risco, como em um investimento econômico. (...) Sacrificar ritualmente o dinheiro (reduzir incertezas mediante risco) e exorcizar o feitiço (indexar os demônios pagãos à ideia de salvação) são formas de discursos práticos que negociam com outras proposições, o que repõe em jogo as fronteiras entre magia e religião.<sup>66</sup>

A esse respeito se pode dizer que ambas as religiões são “caras”. No candomblé como na umbanda as oferendas são centrais para a obtenção do axé tanto quanto entre modalidades pentecostais as ofertas em dinheiro estabelecem relação de troca com deus, segundo a qual o grau de dedicação do fiel (sacrifício) será reconhecido pela divindade que lhe restituirá em favor, recompensando-o material e espiritualmente. Comparativamente, pois: “Quanto mais o iniciado gasta com o culto de seu orixá, maior será a expressão do seu axé. Quanto maior for o ‘donativo’ dado a Deus, maior será o empenho na bênção aguardada”<sup>67</sup>. No entanto, segundo Silva, nesse ponto seria necessária certa distinção quanto ao tipo de circulação que efetivamente se processa no interior de cada grupo religioso. Do lado das tradições afro-brasileiras, as oferendas deveriam ser compreendidas com base na “lógica do dom”, enquanto entre (neo)pentecostais, tomando o caso iurdiano por evidência, a base estaria na “lógica do mercado”. Para assegurar tal afirmação, Silva se vale dos argumentos desenvolvidos por Pedro Oro e Ricardo Mariano, para os quais a semântica da circulação entre neopentecostais e a divindade — e aqui Silva deixa de se referir exclusivamente à IURD e passa a se referir aos neopentecostais genericamente — se compõe na base do dado quantitativo que exacerba o sacrifício pessoal, aproximando o dinheiro do mercado liberal e do “dom”<sup>68</sup>. Isso posto, as ofertas seriam mais bem

---

<sup>66</sup> MONTERO, 2007b, p. 60.

<sup>67</sup> SILVA, 2007b, p. 217.

<sup>68</sup> SILVA, loc. cit.

compreendidas se a construção do significado atribuído a elas fosse considerada sob a luz do que culturalmente ensina o sistema capitalista na diferenciação entre valor de uso (das diferentes bênçãos que podem ser requeridas por um fiel) e valor de troca (da única mercadoria que Deus requer, a fé, que precisaria ser quantitativamente representada sob o maior número possível, a fim de corresponder as necessidades do fiel):

(...) o neopentecostalismo, ao enfatizar o dinheiro (medida comum do valor de troca de todas as mercadorias) como meio de troca com o sagrado, parte da sua ‘quantificação’ em termos da lógica de mercado ‘convertendo-o’ em ‘valor de fé’, ou na lógica da reciprocidade. No mercado, dez reais vale menos do que quinhentos, mas o que represente esses valores proporcionalmente na vida de cada um, pobres e ricos, e aos olhos de Deus é outra coisa. É esse ‘valor de fé’ que Deus quantifica em relação ao dinheiro total do sacrificante e o troca por bênçãos (...).<sup>69</sup>

A diferença entre tradições afro-brasileiras e neopentecostais, então, segundo afirma Silva, é que ao usar dinheiro na relação com orixás, o povo-de-santo o faria, primeiramente, para comprar as oferendas e, em segundo lugar, para pagar os serviços dos sacerdotes e da casa. Assim, não importaria quanto o fiel despense no mercado para pagar a oferenda, tampouco se o iniciado oferta dois ou mais galos para o seu orixá quando ele come apenas um. As oferendas são cumpridas segundo preceitos específicos que importa serem atendidos com acuidade por quem entrega a oferenda. As mercadorias devem ser entendidas, por conseguinte, segundo o seu “valor de uso religioso”; são mercadorias caras porque sagradas.<sup>70</sup>

O problema desse argumento é que se erige de uma base ideológica, nesse caso, explicada pela defesa dos interesses dos grupos religiosos afro-brasileiros, alvos de ações intolerantes (de agressão simbólica e física) por parte de frações evangélicas. Se até agora as continuidades foram apontadas eficientemente, o foram no sentido de explicitar como neopentecostais iurdianos se valeram da apropriação-ressignificação de universos simbólicos das outras religiões, a fim de comporem um sistema simbólico plausível e compartilhável como estratégia de autolegitimação no campo religioso brasileiro. Nesse

---

<sup>69</sup> SILVA, 2007b, p. 217-218.

<sup>70</sup> Ibid., p. 218-219.

sentido, a lógica do “dom quantificado”, em certa medida, explica-se pelo imperativo de diferenciação dos afro-brasileiros em relação aos neopentecostais iurdianos, estabelecido numa relação assimétrica entre tais grupos que, a nosso ver, quer colocar à parte a questão de como o poder está disseminado em todas as práticas religiosas (que tomamos como sociais), não importa de quais grupos. Como consequência dessa opção, o autor concede maior ênfase à dominação dos líderes neopentecostais sobre os fiéis, como se apenas essa relação fosse sempre exercida de cima para baixo. Mas se lá — entre os afro-brasileiros — como no seio neopentecostal as relações entre religiosos-especialistas e religiosos-leigos são atravessadas pelo poder, é bom que se perceba que “não há poder que se exerça sem uma série de fins e objetivos”<sup>71</sup>, nem lá e nem cá. Por isso se justifica o nosso interesse menos no poder e mais em como o sujeito lida com ele nas suas relações religiosas (sociais)<sup>72</sup>. Parece-nos que ofertas em dinheiro podem ser “caras” porque aos olhos de quem as dedica são sagradas, visto que por meio das tais circula o dom.

Isso dito, se o dinheiro é usado para comprar mercadorias alçadas à qualidade de oferendas ou entregues dentro de um envelope na forma de dinheiro ou cheque, quanto à questão do valor que o produto carrega ambos são significados na experiência religiosa do fiel:

- 1) na oferenda, a mercadoria comprada e ofertada conforme os desígnios e preferências do orixá é revestida de significado pelo ofertante, o filho do santo. Se, de um lado, não é importante a quantidade de galos na oferenda, de outro, vale a lembrança quanto à regra prescrita pela tradição.
- 2) na oferta, o dinheiro é ele mesmo a mercadoria que o fiel significa. Se para o pastor-bispo-apóstolo importa o valor absoluto (R\$ 10,00 ou R\$ 100,00), para o fiel importa o sentido que imprime à oferta, que não está evidenciado no dado quantitativo, mas no que sugere a intenção do seu coração (como no

---

<sup>71</sup> DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 125.

<sup>72</sup> Seguindo a pista fornecida em FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 232.

caso relatado em nosso capítulo 1, da senhora que me confidenciou: “*Eu não vou dar tudo isso que ele tá pedindo... Eu vou dar aquilo que Deus tá falando no meu coração. O que eu posso dar, né? Se é simbólico o que vale é minha intenção mesmo*”).

Em diferentes níveis e em ambas as práticas o fetiche da mercadoria está para a oferta assim como está para a oferenda. A relação estabelecida é de “barganha” em uma e em outra, mesmo que os produtos na relação de troca sejam diferentes. Mais importa a intenção da oferta/oferta do que o produto em si (uma ou mais que uma unidade). Não se oferta ao santo uma comida estragada, assim como — na Mundial — é clara a orientação bíblica que subjaz ao ensino neopentecostal “*trazei integralmente o dízimo*” das primícias de tudo o que deus conceder aos seus filhos. Isso significa levar à casa de deus o que o sujeito religioso tem de melhor. Mesmo que sobressaia aos olhos do analista a quantidade do dinheiro despendida na prática dos dízimos e das ofertas, na análise das relações que se estabelecem entre sujeitos religiosos, fé, negócios e dinheiro, tomando por base o caso da IMPD, parece-nos de essencial importância destacar, também aqui, (1) o que vai no nível da experiência religiosa e (2) o que vai no nível da materialidade da devoção, i.e., do que representa o dinheiro simbólica e pragmaticamente.

Isso significa que se trataria de conceder mais atenção para a relação entre exorcismos e donativos, ou libertação e “obrigação”, como práticas de certa religiosidade que se pauta no intercâmbio (ou comércio) entre divindade, liderança da igreja e seus fiéis do que no suposto de autonomia protestante que estreita a relação entre indivíduo e deus, responsabilizando o primeiro pelos seus atos e relativizando a figura da autoridade eclesiástica.

Para nós é sintomático que essa “nova” mediação feita pelo religioso (especialista) liberaria o crente (leigo) da sua responsabilidade quanto ao destino do dinheiro após a sua doação — de pensá-lo racionalmente com uma finalidade futura — e nisso o fiel subverteria o imperativo da moderna autonomia: não mais ele é responsável pelo que ocorre com o emprego do dinheiro, mas o especialista contratado para gerir esse recurso.

Ao que em termos gerais se caracterizaria por uma relação de manipulação — do pastor evangélico que manipula e extorque dinheiro de seus fiéis — poderíamos interpretar inversamente: do fiel que usa a mão de obra do profeta-mágico em favor de si mesmo e do alcance das benesses pretendidas. Se ele cumpre simbolicamente a sua obrigação com deus, que o pastor-bispo-apóstolo cumpra com sua responsabilidade de gerir os bens de deus. Assim, a vocação do recurso material, do ponto de vista do religioso (leigo) se entenderia mais adequadamente, a nosso ver, se concebida duplamente, como o é a própria experiência religiosa: (1) de significado ontológico (da esfera simbólica) e (2) de significado social (da esfera econômica), como pretendemos indicar a seguir.

## 8. Dádiva e circulação do dom

Na igreja tem dois tipos de cristãos: aqueles que se convertem a Cristo pelos benefícios e aqueles que se convertem e criam raízes e não largam mais. Qual tipo agrada a Deus? O segundo. Deus quer que sejamos como o segundo. Deus se incomoda quando você coloca acima dele o milagre... Nenhum bem pode ficar acima de Jesus. Todos querem ter família abençoada, mas e Cristo? Cristo tem que estar acima dos milagres.<sup>73</sup>

Antes da oração final, segue-se o momento das ofertas e dos donativos. Além dos envelopes disponíveis em todos os templos, nas cores bronze, prata e ouro, para ofertas de diferentes valores, existem envelopes destinados exclusivamente ao dízimo — em que é explicitada a porcentagem 10% — e carnês cuja finalidade seria manter os programas de TV, transmitidos pela internet, CNT, canal 21 (22 horas de programação), Bandeirantes (manhãs de sábado) e outras emissoras de TV e rádio. Inicialmente, os carnês intitulados “Coluna da obra de Deus” eram obtidos nos templos ou por encomenda. A folha do carnê indica um valor inicial de R\$ 50,00 e, em seguida, a alternativa “outros valores”, que podem ser depositados em contas correntes discriminadas em suas folhas. Todos os exemplares são levados ao monte e consagrados pelo apóstolo Valdemiro e bispa Franciléia, acompanhados de perto por um grupo de bispos e pastores da igreja, a fim de que transmitam bênçãos aos pagantes assim que distribuídos nas igrejas Mundial.

---

<sup>73</sup> Apóstolo Valdemiro Santiago, 45, Templo dos Milagres, Brás (7/9/2011).

Outra modalidade de carnê foi implementada mais recentemente. O “carnê da multiplicação” foi instituído com a finalidade de assegurar o pagamento da Cidade Mundial. Um amplo espaço situado na cidade de Guarulhos, dentre outras finalidades, destinado aos estúdios de televisão. O pagamento por meio desse carnê confere ao fiel o direito de ter o seu nome registrado no livro da “Cidade Mundial”. Ele é, geralmente, obtido com uma ligação para a chamada Central de Oração. Ao receber o carnê da multiplicação segue também um “martelinho” (espécie de *souvenir* em forma de martelo), que simbolizaria a justiça de Deus. Esse objeto contém óleo ungido e, junto com o carnê, foi consagrado.<sup>74</sup>

Os “dízimos e as ofertas voluntárias a Deus” estão previstos na doutrina e embasamento da IMPD<sup>75</sup>. As pessoas são motivadas a adquirir envelopes e carnês quando a reunião está em vias de encerrar. O ministrante solicita aos pastores e obreiros presentes que circulem entre os fiéis para receber as ofertas e ou distribuir os materiais para que em, outro momento e individualmente, as pessoas possam estabelecer o valor que podem entregar para a igreja. Valores sugeridos iniciam na marca de R\$ 50,00, mas à medida que transcorre o tempo, a margem pode variar para mais ou para menos. Os pedidos são justificados com a explicação que se trata do sustento da obra, especialmente a manutenção da estrutura de transmissão dos cultos pela TV. Explica-se que os valores solicitados, em geral, visam cobrir os altos custos dos horários comprados, o cumprimento de contratos, o aluguel dos templos e o pagamento das equipes que trabalham na produção dos programas.

---

<sup>74</sup> Segundo o apóstolo e seus bispos, a Palavra de Deus (i.e, a Bíblia) é semelhante à pedra que esmiúça e o martelo representa aquilo que quebra e esmiúça. Assim, o martelinho é o objeto que simboliza a justiça, seja no fechamento e/ou na resolução de negócios. Aquele que tiver consigo esse martelo será favorecido. Portanto, simboliza a providência de Deus. Segundo testemunhos acompanhados pela TV em 07/09/2010, a martelada em pessoas, em partes específicas do corpo, em coisas, em negócios a serem fechados, resultaria na resolução de problemas diferenciados. O martelo, quando “batido” em algo, liberaria uma bênção ou quebraria maldições, doenças, intempéries, tropeços, problemas de saúde. Na ocasião em que foi pela primeira vez veiculado, o martelo simbolizava a justiça de Deus em relação ao fechamento do Templo Maior. Em 2/9/2011, o apóstolo retornou ao monte para orar e consagrar os carnês da Cidade Mundial e os martelinhos.

<sup>75</sup> Nas páginas iniciais da versão comemorativa da Bíblia Sagrada impressa pela IMPD.

Os pedidos de dinheiro executados nas reuniões e nas concentrações de fé não são realizados com tanta insistência e técnicas persuasivas quanto na TV. Nessas situações, as pessoas são lembradas do compromisso de retribuir a Deus o que ele tem proporcionado a elas. Diferente da forma como é na TV, o momento é menos dramático — considerando os episódios em que o apóstolo, ao pedir contribuições em seus programas, chora e faz pedidos emocionados ao público — e seguido de nova oração, quando pela terceira vez é determinado que toda a expressão maligna seja extirpada da vida dos presentes — momento em que as pessoas geralmente participam com suas mãos, seja para sinalizar a expulsão ou para estendê-las na direção de quem estiver precisando de libertação. Esse exorcismo homeopático não tem tanta visibilidade quanto a sua finalidade, que é a comprovação de que na Mundial “*o milagre acontece*”. E é por causa desses sinais que díizimos e ofertas são interpretados como expressão de gratidão a divindade, quando pela referência mútua das duas ações (i.e., obediência a deus e milagre) se estabelece uma relação que envolve reciprocidade.

Nesses termos, então, a reciprocidade envolve a noção de credibilidade que corresponde ao ato de dar crédito, ou seja, acreditar. Nas palavras de Birman, “o que está em questão não é a existência, (...) mas o crédito que se expressa na confiança que tal ou qual segmento religioso merece”<sup>76</sup>. Quando há correspondência na relação que se objetivou estabelecer, o crédito foi contraído. Portanto, as igrejas determinam o que querem (ou “pedem”) as suas divindades, a fim de criar certa relação de reciprocidade que deve ser renovada cotidianamente.

O gesto de entregar dinheiro para a igreja, portanto, concretizaria a fé tornando-a pública e respondendo à obrigação de retribuir a “graça alcançada”. Entretanto, na relação de entrega está pressuposto o retorno: “A dádiva funciona tanto como causa de uma relação quanto como seu efeito (...) conceber um objeto como o resultado e uma transação

---

<sup>76</sup> BIRMAN, Patrícia. Modos periféricos de crença. In: SANCHIS, P. *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 193-195.

pressupõe sua existência no contexto da transação”<sup>77</sup>. Nesse sentido, a relação se torna retrospectiva porque o objeto entregue, o donativo, assume a natureza de algo a ser extraído e conseqüentemente tem a sua peculiaridade alterada tornando novas relações visíveis, dentre as quais, de compulsão — da parte dos deuses (representados pela igreja), a fim de receber glória e, agora, dos doadores transformados em receptores passivos na relação da troca — e de assimetria, porque a desigualdade é essencial para a manutenção da relação.<sup>78</sup>

Recuperando uma linguagem tipicamente empregada pelas denominações protestantes e pentecostais históricas, a referência ao dízimo e às ofertas na IMPD é colocada em termos de “ajuda” ao ministério, “subsídio”, “sinal de gratidão” ou, se quisermos retomar um ponto assinalado anteriormente, como pagamento pelos serviços do sacerdote prestados no templo. Quando perguntados a respeito das enormes cifras arrecadadas, os líderes deslizam, mas garantem que o maior gasto é empreendido com a estrutura de comunicação. Estimar o valor do patrimônio não é nosso interesse. Sabemos que existem aeronaves, carros, imóveis e outros bens em nome de diferentes pessoas, entre família, pastores e bispos que são apontados nos jornais e na mídia televisiva<sup>79</sup>. Embora diferente da linguagem empregada pela IURD para o tratamento do dinheiro, expressa em termos de investimento de capital (em linguagem econômica e metáforas oriunda da área de gestão empresarial) que aponta o “risco” de aplicação em mercados não seguros<sup>80</sup>, não se pode negar que o elemento persuasivo no discurso da Mundial é suficientemente capaz de render-lhe milhões, no que se distancia radicalmente de igrejas protestantes e pentecostais históricas.

Destarte, a despeito de compreendermos a suspeita quanto ao uso (abuso?) dos pedidos de dinheiro em certos coletivos religiosos, a observação desse ponto nos conduz a perguntar pela relação desses donativos com a cura e o milagre, isto é, sobre como a

---

<sup>77</sup> STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora Unicamp, 2006, p. 329.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 330-331.

<sup>79</sup> Como assinala a reportagem exibida pela TV Record, mencionada anteriormente.

<sup>80</sup> ALMEIDA, R. A universalização do reino de Deus. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 44, p. 12-23, 1996.

experiência sobrenatural da intervenção divina em favor do “fraco” e do “necessitado” implica o crédito de que falávamos anteriormente. Parece-nos que o que está em jogo aqui e que nos deveria ser mais caro — no sentido do interesse que deveria despertar — é mais a dádiva do que a exploração, tanto para aquele que está “afastado de Deus” e dele necessita a ponto de clamar pela sua intervenção e, com isso, *religar-se* a ele quanto para aquele indivíduo que frequenta assiduamente a igreja e participa da sua rotina. A dádiva funcionaria como método de distribuição à medida que, tributando (no sentido de dizimar), o indivíduo é abençoado na família (nas relações afetivas), no trabalho (na carreira profissional e nos negócios), na saúde (física, sua e dos entes mais próximos) e em outras esferas sociais. Um fato social total, lembrando Mauss. O sinal concretizado em sua vida, por meio de fantásticas curas e milagres, conferiria a condição de credibilidade à relação com a divindade e o impeliria a continuar contribuindo. Estabelece-se, assim, a circularidade constituída pela entrega do que o fiel produziu e, em troca, a recepção de novas dádivas. Dádiva e contradádiva. Nesse contexto, a dádiva se caracteriza por responder a uma demanda que não é, em primeira instância, individual e privada, mas é, antes de tudo, socialmente convencionada<sup>81</sup>. Na IMPD e para os seus adeptos, esfera privada e pública se imiscuem: os pedidos para que haja intervenção divina na realidade das pessoas dizem respeito às questões derivadas da esfera doméstica (problemas de saúde, dificuldades econômicas e outras anomalias) que se interpõem ao desfrute de uma vida pública harmoniosa, conforme os padrões estabelecidos em sociedade por intermédio das pressões e das expectativas de outras pessoas.

Nas palavras de Sanchis, a quem reivindicamos em lugar de Oro e Mariano:

(...) por um lado, o dinheiro continua funcionando como elemento de uma radical lógica simbólica, imergindo numa significação “sagrada”. É quando, para os fiéis, no ato da oferta, ele **simboliza e realiza** a entrega de si a Deus por Jesus, através da Igreja. Meio eficaz para fazer valer a exigência do fiel sobre os ‘bens’ de Deus que o Cristo lhe conquistou. Trata-se, sem dúvida, de um universo totalizante de sacralidade: o dom é consequência de uma experiência do sagrado e, na sua

---

<sup>81</sup> Isso se considerarmos que os padrões de qualidade de vida, saúde, beleza e consumo têm mais a ver com desejos e necessidades “imprescindíveis”, construídas no interior de relações sociais marcadas pela cultura do consumo. Cf. DOUGLAS, Mary. O mundo dos bens, vinte anos depois. *Horizontes Antropológicos*, v. 13, n. 28, p. 25, 2007.

natureza material, é mediador sacramental (...) se, do lado do fiel de que se desprende, ele vive e atua a nível da razão simbólica, do lado da Igreja, onde se concentra, ele começa imediatamente uma carreira racional, plenamente conforme a lógica prática do 'sistema mundano' contemporâneo.<sup>82</sup>

Essa entrega de si é muitas vezes entendida como sacrifício, termo que a cristandade conhece em função da referência do Cristo morto e ressurreto para a salvação da humanidade, que teria sido entregue por Deus com a finalidade de estabelecer de forma definitiva e insuperável uma aliança entre humanidade e divindade. O entendimento comum entre os que frequentam a Mundial é que a doação na forma de oferta os coloca diante da divindade, aproximando-os e conferindo-lhes crédito para que possam solicitar aquilo que necessitam. Ao doarem o que têm de melhor, parte daquilo que são, isto é, da sua natureza, coloca-se à disposição de deus como meio de reconhecer-lhe a grandeza e pedir-lhe igual reconhecimento. Portanto, pleiteia-se certo reconhecimento mútuo. Ora, se deus é infinito, a mutualidade requer profundo esforço, espécie de equivalência que se entende possível somente mediante o sacrifício na condição de abnegação ou desprendimento.

Os entendimentos do sacrifício que envolve o dom — do ser humano para deus até o movimento contrário, no caso judaico-cristão, de deus para a humanidade — apresentam como traço fundamental certo viés que é comunicativo, visto que por meio desse rito se estabelece uma relação de comunicação entre divino e humano. Mas à medida que o refinamento teológico exacerbava a diferença entre um e outro, maior teria que ser o dom do homem para deus, a fim de satisfazê-lo; daí a construção da noção de abnegação/renúncia: do desprendimento irrestrito que reconhece na divindade o maior dom. Assim, o movimento do conceito de sacrifício consiste na passagem da ideia de dom como presente, que conferia direito do fiel sobre deus, para a noção de sacrifício de si<sup>83</sup>. Um sacrifício que na tradição judaico-cristã se tornou entrega de deus, do maior presente possível, para a humanidade.

---

<sup>82</sup> SANCHIS, P. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Org.). *Globalização e religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997, p. 110 (negrito do autor).

<sup>83</sup> MAUSS, 2009, p. 142.

Os ritos sacrificiais expiatórios, cuja característica marcante consistia na eliminação do objeto sacrificado (pelo derramamento de sangue) para o restabelecimento de uma aliança rompida, gradualmente deixaram de fazer sentido à medida que se distinguiu natureza humana e animal. Não havendo mais parentesco entre homens e animais, o sangue animal não garantiria a reconciliação com a divindade eficazmente. Não sendo capaz de recuperar a aliança entre divindade e humanidade pelo sangue, passou-se a dar maior ênfase ao sentido de sacrifício como dom e como meio de apaziguar a deus quando desagradado. Destarte, a ideia geral que está por trás do sacrifício coloca lado a lado termos como comunhão, purificação, propiciação e expiação. Palavras que sempre gravitaram em torno do tema reconciliação entre as partes até que, finalmente, expiação teria sido absorvida pela comunhão, conquanto a comunhão requereria para a sua completude algo parecido com o exorcismo, de expulsão de um caráter mau e, por oposição, a purificação daquele que oferece o sacrifício<sup>84</sup>. Emerge a associação do sacrifício com a ideia de consagração que se vê na caracterização: “(...) em todo sacrifício, um objeto passa do domínio comum ao domínio religioso; é consagrado”. Contudo, “nem todas as consagrações são da mesma natureza”, há algumas em que esgotam os seus efeitos no objeto consagrado, como é no caso da unção<sup>85</sup> (um rei consagrado não tem a sua natureza mudada, apenas a personalidade religiosa). No sacrifício, a consagração excede a coisa consagrada alcançando, inclusive, a pessoa moral que faz a cerimônia. O fiel que cedeu a vítima, objeto de consagração, ao fim da operação não é mais o mesmo, pois adquiriu caráter religioso ou se desembaraçou de algo mau que o angustiava. Está religiosamente transformado: “elevou-se a um estado de graça e saiu de um estado de pecado”<sup>86</sup>. Humanidade e divindade, embora não em contato direto, em vista de um sacrifício passam a ter, momentaneamente, contato imediato por causa da coisa consagrada que assume a função de intermediária entre as partes<sup>87</sup>. Por fim, Mauss define o sacrifício como “(...) ato religioso que, pela consagração de uma vítima, modifica o estado moral da pessoa que o realiza ou de certos objetos pelos quais ela se

---

<sup>84</sup> MAUSS, 2009, p. 145.

<sup>85</sup> Ibid., p. 147.

<sup>86</sup> MAUSS, loc. cit.

<sup>87</sup> Ibid., p. 148-149.

interessa” e, ainda, sacrifícios pessoais como “aqueles em que a personalidade do sacrificante é diretamente afetada pelo sacrifício, e sacrifícios objetivos, aqueles em que objetos, reais ou ideias, recebem imediatamente a ação sacrificial”.<sup>88</sup>

A breve incursão pela teoria maussiana do sacrifício se justifica tendo em vista que na prática religiosa de adeptos da Mundial é estabelecida relação entre oferta, sacrifício de si e consagração. Mauss nos permite compreender, com base no exame de um conjunto de fontes recentes — do *corpus* literário hindu e do Pentateuco (Levítico e *Priestercodex*) judaico-cristão —, que as ideias mencionadas acima são margeadas por uma compreensão religiosa antiga, segundo a qual a aproximação de uma divindade, assim como a obtenção de algum favor de tal deus, pode ser alcançada mediante a entrega de algo que seja parte de si — da natureza humana ou daquilo que importa a um crente — a esse deus. A coisa que se entrega, pois, no ato da entrega tem potencial de instaurar um meio de comunicação entre a divindade e a humanidade, colocando-as em contato imediato e, portanto, (r)estabelecendo uma aliança. A oferta de sacrifício, categoria que emerge nos contextos religiosos evangélicos, reúne em si as propriedades daquilo que se quer, simultaneamente, entregar a deus como precioso dom em retribuição aquilo que se reconhece ter recebido dele e, pela intermediação dada no objeto, alcançar a aprovação total da divindade capaz de lhe fazer merecedor da graça pretendida, desde o início, com a oferta.

Ademais, a ideia do sacrifício deve se entender semanticamente no interior das relações estabelecidas entre fiéis e liderança da igreja. Doar-se é o que faz o apóstolo dia a dia para que seus “filhinhos” sejam atendidos. Ele clama, ora, jejua, abençoa o “povo da Mundial”. Nas suas palavras, um homem “*não pode dar daquilo que não tem*”, por isso afirma buscar a santidade durante as madrugadas, nos períodos de oração no monte, nas ocasiões de jejum. A abnegação e o sacrifício de si é que o revestiriam de poder — da virtude que emana de deus — para transmitir a cura e o milagre aos que nele procuram atendimento. Seu testemunho, portanto, projeta aquilo que deve ser a busca de cada pessoa: uma relação de fé e de compromisso com deus (expressos materialmente nas doações) que

---

<sup>88</sup> MAUSS, 2009, p. 151.

resulta em bênçãos (sobrenaturais) para aquele que crê, revertendo-se em sinais materiais manifestos nas diferentes áreas da vida do indivíduo.

Desse modo, o dom antes mobilizado pelo humano para a manipulação das forças transcendentais em seu favor pouco a pouco cedeu lugar para uma concepção segundo a qual, principalmente entre cristãos, o dom procede da divindade. Assim sendo, na lógica de sociedades de ascendência cristã, a circulação desse dom depende da misericórdia divina (ou, nos termos protestantes: é fruto da graça unilateral de deus) que excede a vontade humana, podendo apenas ser realizada mediante uma prova de dignidade. Em outras palavras, agradar a divindade supõe uma prova ou ser colocado à prova, ação que exige do crente atitude de extrema renúncia. Tal entendimento está presente nas bordas da religiosidade daqueles que frequentam a Mundial. Trata-se de uma orientação geral que, no entanto, traduz-se em comportamentos específicos e que nos ajuda a compreender possíveis razões para as devoções materiais que necessitam do objeto como recurso para expressar objetivamente a fé, que necessitam da entrega de algo — como dinheiro — para o estabelecimento de uma comunicação com a divindade e, finalmente, que precisam de alguém, como o apóstolo “pai dos pobres”, para que a virtude de deus chegue até eles.

## **9. Prece, reza ou oração forte?**

Como apresentamos anteriormente, às igrejas neopentecostais como a IMPD é atribuído como traço geral o discurso teológico da prosperidade<sup>89</sup>. A teologia da prosperidade se baseia na ideia de que o crente deve ter “posse” daquilo que é direito inalienável da pessoa humana. Saúde, riqueza e amor são considerados bens que correspondem ao que o ser humano deve gozar em vida. O usufruto de cada um desses benefícios seria vontade de Deus para todo ser humano. Nesses termos, “tomar posse” é o

---

<sup>89</sup> A esse respeito ver: MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. 1995. Dissertação (Mestrado em Sociologia) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995; O reino de prosperidade da Igreja Universal. In: ORO, A. P.; CORTEN, A.; DOZON, J. P. *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 237-258; FRESTON, Paul. *Protestantismo e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. 1993. 303 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) — Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

ato por meio do qual essas situações se realizam concretamente na vida das pessoas, situações para as quais todos estão destinados. Sendo assim, a igreja prima pela efetiva integração de posse a que as pessoas têm direito. Tal procedimento teria início com o “desamarrar”, isto é, a liberação das pessoas de todo e qualquer impedimento causado espiritualmente (por demônios) e que esteja interferindo no desfrute da vida.

Como um “demarcador simbólico”<sup>90</sup>, a teologia da prosperidade advogada pela IURD, IIGD, entre outras “neo”, reverberaria em contextos socioeconômicos caracterizados pela ausência do Estado e de políticas públicas voltadas para as populações carentes. Contextos em que a precarização das relações de trabalho impulsionaria o trabalho autônomo<sup>91</sup>. Em tais situações, a oração dirigida a Deus se caracteriza por verbos como “determinar” e/ou “reivindicar”: “*Nós determinamos a cura na vida dessa mulher; Eu [bispo] determino a justiça de Deus!*”. *Strictu sensu*, essa oração não se adéqua ao tipo súplica porque realizada em tempos verbais imperativos, no sentido de uma necessidade absoluta. Embora na IMPD o tom usado oscile entre clamor e determinação, entretentes, afirmam buscar o sentido bíblico, entendido como válido porque originário.

Assim como se explica a função do dízimo, débito obrigatório, a oração é explicada como meio eficaz para se comunicar com Deus, dois sentidos comuns às tradições evangélicas. Nas reuniões, há de três a quarto períodos intensos de oração. No início, após os testemunhos, em seguida à pregação e ao término do culto. Em geral, são dirigidas pelo ministrante e acompanhadas coletivamente, mas não de modo homogêneo. Cada participante ora, segundo o grau de comoção, liberdade e/ou discricção que lhe é característico. Em pé, de joelhos ou sentadas, as pessoas falam ao mesmo tempo e fazem diferentes gestos com as mãos, algumas vezes erguidas para o alto, outras sobre o coração, unidas pelas palmas ou simplesmente em repouso ao lado do corpo. As vozes se projetam em diferentes alturas, assim como os olhos podem estar fechados, semicerrados ou

---

<sup>90</sup> Cf. MARIANO, 1996.

<sup>91</sup> ALMEIDA, R. *A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade*. Disponível em: <[http://www.centrodametropole.org.br/pdf/Pentecostalismo\\_\\_\\_circula\\_\\_o\\_e\\_flexibilidade\\_1\\_.pdf](http://www.centrodametropole.org.br/pdf/Pentecostalismo___circula__o_e_flexibilidade_1_.pdf)>. Acesso em: 20 mai. 2011.

totalmente abertos. Não há um padrão, mas performances singularizadas que incorporam paradigmas imagéticos que se fizeram conhecidos na e pela experiência religiosa ao alcance de todos.

### 9.1. Etimologia

Com a finalidade de compreender a construção dessas performances, recorreremos à gênese do conceito oração na expectativa de identificar possíveis relações entre os significados implícitos ao termo e as práticas de oração dadas na Mundial. Por isso, especialmente, recorreremos ao conjunto de sentidos atribuídos à oração que se elaboraram dentro de um quadro de referências que é cristão. Entendemos que o conjunto de significados e imagens fornecido pela cultura religiosa cristã constitui um rescaldo mantido nas práticas de fazer prece e “oração forte” que tomamos conhecimento na IMPD.

No evangelho de Mateus, capítulo 6, verso 6, é narrado o episódio em que Jesus dá orientações aos seus discípulos quanto à maneira de orar (“Tu, porém, quando orares, entra no teu quarto e, fechando a tua porta, ora a teu Pai que está lá, no segredo; e o teu Pai, que vê no segredo, te recompensará.”). Nos versos seguintes, 7-8, ele afirma não serem necessárias repetições, visto que Deus saberia a respeito das necessidades de cada um antes mesmo que fossem pronunciadas em forma de pedido. Dos versos 9-3, Jesus apresenta um modelo de oração que foi interpretado tanto pela tradição católica quanto pela tradição protestante como a “Oração do Pai Nosso”. Por católicos ela é recitada como reza (“Vamos rezar o Pai Nosso”) e por protestantes e evangélicos ela é também recitada conforme as palavras registradas no texto bíblico, com algumas diferenças de tradução (“Vamos fazer a oração do Pai Nosso”). No verso 6 de Mateus 6, destacam-se duas chaves para a compreensão do que seria oração conforme a interpretação cristã: a discrição e a recompensa divina para quem o fizer dessa forma e o conhecimento prévio da divindade a respeito das necessidades de cada um, mas que não dispensa a comunicação em forma de pedido.

Nesse trecho, a palavra grega προσεύξομαι (*proseuxomai*) foi empregada genericamente para se referir ao ato de “falar” ou “fazer pedidos a deus”, assim, orar, falar, perguntar a deus sobre algo. Essa palavra é constituída pelos termos πρός (*pros*), que é uma preposição (= contra, para) — ligado com πρό (*pro*), cujo significado fundamental é “perto”; sucessivamente: diante de, na presença de, etc.<sup>92</sup> — e σεύξομαι (*seuxomai*), palavra que pode ser usada para se referir (a) à oração como ato de “pedir” (cf. 2ª Carta aos Coríntios, capítulo 13, verso 7<sup>93</sup>) e (b) ao ato de “orar”, falar (cf. evangelho de Mateus, capítulo 14, verso 23<sup>94</sup>). O léxico analítico propõe que se trata de “um termo técnico religioso para conversar com a divindade a fim de pedir ajuda, usualmente, na forma de um pedido, voto ou desejo de *orar*”.<sup>95</sup>

A forma προσεύχομαι (*proseuxomai*) deriva do substantivo deverbativo προσευχή, ἥς (*proseuchē*), que apresenta como sentidos (a) oração, súplica (cf. Mt 7.21<sup>96</sup>); se acompanhado da expressão τοῦ θεοῦ (*tou Teou*), “de Deus, a Deus”, forma “oração dirigida a Deus”: “Naqueles dias, Jesus foi a montanha para orar e passou a noite orando a Deus”, Lc 6.12; (b) em sentido metonímico: lugar de oração (cf. At 16.13<sup>97</sup>).<sup>98</sup>

Portanto, o que indica a relação de sentidos atribuídos aos verbos *orar*, *rezar* e aos substantivos *oração*, *reza* e *prece*, de acordo com a tradição cristã documentada pela literatura bíblica, é que se trata de uma prática cuja finalidade é a comunicação entre alguém e uma divindade. Ela pode ser realizada tanto num lugar privativo (para que se tenha discrição) quanto num lugar público (na casa de oração ou no monte). A sua

---

<sup>92</sup> RUSCONI, Carlo. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 392.

<sup>93</sup> “Pedimos a Deus, não cometais mal algum (...)”.

<sup>94</sup> “Tendo-as despedido, subiu ao monte, a fim de orar a sós”.

<sup>95</sup> FRIBERG, Timothy; FRIBERG, Barbara. *The Analytical Greek New Testament*. Grand Rapids: Baker, 1981. Referência 23.000 (Versão eletrônica, BibleWorks 5).

<sup>96</sup> “Nem todo aquele que me diz ‘Senhor, Senhor’ entrará no reino dos céus, mas sim aquele que pratica a vontade de meu Pai que está nos céus”.

<sup>97</sup> “No dia do sábado, transpusemos a porta, a fim de alcançar, ao longo de um rio, um lugar onde, pensávamos nós, devia haver um lugar de oração”.

<sup>98</sup> RUSCONI, 2003, p. 394; LOUW, J.; NIDA, E. (Ed.). *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*. 2<sup>nd</sup> ed. New York: United Bible Societies, 1989. v. 1 e 2. Ref. 33.179 (Versão eletrônica, BibleWorks 5).

realização implica na aproximação de Deus a fim de comunicar-lhe algo, um desejo, um pedido e, nesses termos, possibilita a relação entre um ser humano e a transcendência por meio da palavra falada. Como em todo processo de comunicação de um referente, isto é, uma mensagem, espera-se a interação dos agentes envolvidos que por meio dos mesmos códigos, imagens e símbolos estabelecem uma relação de troca.

Assim como os modos de comunicação desenvolvidos em dados grupos dizem a respeito à natureza das relações sociais que mantêm (dos seus valores, condutas e demandas inseridas numa rede de significados), a oração nos remete a um elemento importante para a compreensão com respeito à vida das pessoas. Isso porque explicita as suas auto-objetivações concretas e a dinâmica interna/externa que envolve subjetividade, religião e expectativas sociais. A oração parece exteriorizar a recepção individual de padrões e expectativas sociais coercitivamente impostos. Na oração pública, essas demandas interiorizadas e transformadas em necessidades pessoais são coletivamente expressas e respaldadas pelo grupo que partilha dos mesmos padrões.

Como prática cristã, a oração assume importante posição dentro das reuniões e das celebrações realizadas pela IMPD. Por meio dela, os obreiros, os pastores, os bispos e o apóstolo intercedem em favor do “seu povo”. Pedem o socorro divino para as questões familiares, de saúde e financeiras. Em torno da oração se articulam os profissionais religiosos e os leigos, que também se dirigem a Deus por meio de oração individualmente. As orações podem ser de diferentes classes (de adoração, de agradecimento, de clamor, de lamentação, de súplica, p.ex., de caráter coletivo ou individual) ou reunir numa mesma prece diferentes partes, distribuídas numa estrutura, com algumas expressões que se repetem em fórmulas ou que no interior do grupo se tornam compartilhadas e conhecidas: “Oh, Senhor!”, “Estamos diante de ti”, “Estamos clamando”, “Em nome de Jesus”, “Que seja feita a sua vontade”, etc. O ato de orar pressupõe que haverá resposta, portanto, envolve uma expectativa da parte do orante em relação ao retorno da divindade em seu favor. Isso significa que se trata também de uma prática que se funda na reciprocidade, pois supõe que a experiência da oração faz com que suas demandas sejam conhecidas por Deus. Mais ainda, quem ora aguarda que o conteúdo da sua prece seja conhecido pelo

destinatário. Para tanto, a oração comunicaria algo se valendo de recursos internos que a estruturam e a tornam inteligível tanto para quem ora quanto a quem se destina a oração, dentre os quais podemos destacar partes como a invocação (quando o orante invoca a atenção da divindade), na sequência, sem que haja uma ordem determinada, um período de súplicas e pedidos, o enaltecimento da divindade por meio da sua exaltação e, por fim, um encerramento que supõe agradecimentos e a exposição da expectativa do sujeito religioso em ter a sua prece ouvida e atendida.

Aliados à oração, como sinal material que concretiza o voto, por vezes, alguns objetos são apresentados como veículos que comprometerão o indivíduo com a prática de oração em prol de determinados objetivos que serão lembrados por meio das campanhas. Exemplo disso é a “*Carteirinha das doze semanas*”, espécie de documento com os dizeres impressos “hora do clamor” que se destinava principalmente às pessoas endividadas. Durante doze semanas, de posse dessa carteira as pessoas se comprometem a orar em prol da prosperidade, seja nas igrejas, em seus domicílios, em locais públicos, no trabalho ou onde tivessem condições de se dirigir a deus em oração. A campanha coincidiu com o mês de setembro (2010), quando o bispo Josivaldo Batista conduziu na sede (Brás), aos domingos, reuniões denominadas “O grande clamor das portas abertas”<sup>99</sup>. Durante tais reuniões, os participantes eram convidados a passar por uma grande porta colocada num espaço da igreja (que poderia ser próximo ao altar ou no corredor central). Além da presença do bispo ministrante, outros bispos e pastores oravam para que os participantes do culto fossem atendidos em seus pedidos relacionados à saúde, vida familiar, carreira profissional e área financeira assim que passassem pela porta. Segundo explicou o bispo Josivaldo, pela fé e pela oração dos bispos e pastores presentes, simbolicamente, as portas de cada uma dessas áreas se abririam para aqueles que passassem pela porta fictícia, com fé. Eis em ação novamente a materialidade da devoção, a imagem concretizando simbolicamente o conteúdo espiritual da devoção.

---

<sup>99</sup> Culto realizado em todas as igrejas da IMPD espalhadas pelo território nacional.

Outra qualidade da oração é que pode consagrar objetos tornando-os santos, purificados e/ou veículos de bênçãos. Aqui ressurge a noção de consagração. Ao con-sagrar algo ou alguém, aquele que dedica o objeto à con-“sagração” quer transformar a natureza deste de profana em sagrada. Sagnar é, portanto, purificar e, nesse sentido, fazer o que se consagra partícipe da natureza do próprio Sagrado. Ao manter junto de si algo que é con-Sagrado ou ter contato com alguém con-Sagrado, o sujeito religioso indiretamente tem contato com algo de certa natureza que o excede e que, pela relação contígua, permite-lhe participação ou proximidade do Sagrado. Portanto, por meio da oração se alcançam bênçãos, favores da divindade somente conquistados aos que se con-sagram ou que buscam participar da natureza divina. A oração é, pois, um instrumento pelo qual as pessoas têm acesso ou produzem serviços. Dessa maneira, a oração se apresenta como ritual que propicia também a coesão, visto que aglutina pessoas e possibilita certa experiência que fortalece e torna viva a relação entre elas e os diferentes grupos sociais de que fazem parte. Por isso a oração pode ser executada individualmente (na esfera privada), coletivamente (numa esfera pública) e no âmbito *hiper-real* representado pela mídia e pela experiência tecnológica.

Durante programas transmitidos pela TV e internet, pastores-bispos-apóstolos tornaram comum ao longo das últimas décadas a prática de “abençoar” (benzer) copos com água que os telespectadores são convidados a colocarem nas proximidades do aparelho de televisão. Ao término das orações, as pessoas são convidadas a tomar da água consagrada que, assim como a água benta católica, tem virtude para exorcizar o mal da vida de quem ingeri-la ou por ela for banhado<sup>100</sup>. Essa ação adotada por igrejas neopentecostais como a IIGD, na IMPD foi estendida a outras qualidades de objetos como os “martelinhos”, as

---

<sup>100</sup> O ato da bênção na tradição católica, mas também em outras modalidades religiosas, pode ser entendido como ato de súplica, de imploração, de pedido insistente às divindades, aos santos e às entidades, a fim de que se dispam dos seus mistérios (segredos) e se tornem mais presentes (isto é, públicos). Ela é uma prática social que acompanha gerações. O ato de benevolência é semelhante a um veículo que possibilita ao seu executor estabelecer relações de solidariedade e de aliança entre os santos, de um lado, com os homens, de outro, e entre ambos simultaneamente. A bênção pode ainda possuir um efeito de exorcização do mal, possibilitando a reparação da tragédia, da dor, da aflição e do sofrimento. Cf. OLIVEIRA, Elda Rizzo de. *O que é benzeção?* 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 9-11.

“toalhinhas”, as “rosas”, etc. que, com os dizeres “*sê tu uma bênção!*” são distribuídos nas reuniões para que as pessoas obtenham determinadas finalidades ao levá-las consigo.

Nas igrejas da IMPD, as pessoas costumam fazer fila nas proximidades do altar para receber oração dos pastores e obreiros à disposição<sup>101</sup>. Os que buscam essa oração dizem o motivo pelo qual a desejam e, em seguida, recebem a oração com imposição de mãos sobre a causa do mal que deve ser expulso. O motivo pode estar na cabeça ou qualquer outra parte do corpo (a dor é expressão desse mal). Se a pessoa que necessita de oração não estiver presente, uma fotografia pode representá-la e a oração será realizada em seu favor. Há ainda a oração sobre carteira de trabalho (para que se obtenha emprego ou justiça no trabalho), exame médico (para que se obtenha cura de determinada doença) ou outro objeto, que tanto pode representar alguém como pode ser veículo de transmissão da bênção necessitada. Nesse sentido, é prática de alguns colocar à beira do altar objetos como os já citados, além de outros como roupas ou toalhas, para que sejam abençoados pelo bispo ou ministrante da reunião. Acredita-se que se tais objetos forem consagrados (benzidos) podem transmitir bênçãos, principalmente a cura e a resolução de problemas para aqueles que os detiverem.

Entrementes aqueles que frequentam a IMPD percebem na oração ministrada por seus obreiros, pastores, bispos e apóstolo certo tipo de poder que não existe em outras igrejas. É comum nas fileiras de pessoas que assistem aos cultos e às concentrações de fé encontrarmos evangélicos oriundos de outras denominações (identificamos membros da Assembleia de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular, Batista, Visão Apostólica, dentre outros grupos de menor expressão), além de católicos e curiosos. Para essas pessoas, a Mundial ofereceria com mais rapidez a solução para os seus problemas. Uma fala recorrente é que em suas congregações de origem, apesar de existirem bons trabalhos, eles são mais lentos e “calmos”, diferente da Mundial, onde o trabalho seria “*mais avivado*” e onde a pessoa poderia ver “*Deus operando*”<sup>102</sup>. De acordo com as palavras de um músico

---

<sup>101</sup> Como observado em Osasco, região metropolitana de São Paulo. Culto realizado pelo bispo Silvio Camargo em 5/10/2010, às 15h.

<sup>102</sup> Concentração de fé e milagres, Rio de Janeiro-Maracanã, novembro de 2008.

ativo na IMPD, isso se explica em razão de que “*nesse ministério não se prega religião*”, mas o poder de Deus.

## 10. Apóstolo Valdemiro Santiago: “De menino pobre a apóstolo de Deus”

Eu não tô nem aí com esse negócio de religião. Pode me criticar se quiser, eu fui chamado para pregar o evangelho. Eu não vou parar de pregar. (...) Não é preciso derramar sal grosso, pular amarelinha... Não tem esse negócio. Não é preciso nada disso! Só é preciso de Deus.<sup>103</sup>

Frases como as supracitadas são proferidas diante da multidão que se aglomera para vê-lo. Fala alto, com energia gesticula e usa expressões do vocabulário popular, muitas delas oriundas do campo e de sua origem mineira. Autointitula-se “*homem da roça*” e “*comedô de angu com taioba*”. Retoma episódios de sua vida em que teria passado por profundas dificuldades também registradas em letras de hinos de louvor.<sup>104</sup>

Em defesa do seu ministério, Valdemiro recorre aos testemunhos dos fiéis e daqueles que foram beneficiados pelas orações do apóstolo, bispos e pastores que formam a sua equipe. Em igrejas menores, a eficácia da IMPD é cotidianamente enfatizada com base nesses depoimentos recolhidos e separados pelos obreiros antes do início de cada culto e destacados por placas numeradas em concentrações de fé ou na sede. Bordões como “*Vem para cá Brasil!*”, “*Glorifica forte igreja*” e “*Isso é muito forte!*” são ditos com frequência após o término de cada testemunho. O apóstolo ouve os relatos, emociona-se, chora e abraça a todos. Em muitas ocasiões brinca com os fiéis e faz piada, contudo, não excede o bom o humor a ponto de deixar de ressaltar as obras que esse ministério promove. Ele

---

<sup>103</sup> Culto realizado em Rondonópolis-MT e exibido pela TV Mundial (canal on-line) em 22/9/2010, às 9h55min.

<sup>104</sup> *Era um menino humilde / Com os pés descalços. / Família simples, Lá do meio do Sertão. / De sol a sol trabalhava lá na roça, / De onde vinha o seu ganha-pão. / Sofreu bastante com a morte da mãezinha, / E de repente se viu só com seus irmãos. / Mas o menino se fez homem, / Mudou de vida, / Pois aceitou Jesus no coração, / Mas não sabia de um plano que Deus tinha. / Não imaginava quão sublime era a missão, / Deus escolheu o pobre, / desvalido, / Para ser o pastor de uma nação. / Hoje ele vai levando a Palavra, / Vai plantando a semente pelo chão. / Hoje ele vai anunciando Jesus Cristo, / Vai pregando o evangelho às multidões (O menino dos pés descalços, do apóstolo Valdemiro Santiago).*

pergunta: “*O que representa essa obra na sua vida, filhinha?*” E com lágrimas a fiel responde: “*Tudo apóstolo, tudo...*”

Tamanha importância atribuída a essa igreja e ao ministério do apóstolo tem mobilizado milhares de pessoas a procurarem suas igrejas distribuídas pelo território nacional, suas caravanas em concentrações de fé, as concentrações realizados na sede da igreja no Brás e as reuniões nas Cidades Mundial. Procurado por uma diversidade de religiosos e não religiosos, a figura do apóstolo mobiliza a atenção da mídia, dos políticos e de outros líderes religiosos. Tanta visibilidade, ao mesmo tempo em que alavanca a popularidade do apóstolo, reverte-se nas “perseguições” que declara sofrer e que não anulam necessariamente a sua evidência no cenário público.

Ao se dirigir às pessoas que o acompanham, tanto no culto público quanto nos programas transmitidos pela TV/internet, Valdemiro chama os presentes com intimidade e, geralmente, usa características físicas aparentes como “bigode”, “baixinho”, “muié” para apelidá-las e se aproximar delas. Enquanto entrevista as pessoas que afirmam ter milagres para relatar, ele as encara com semblante de curiosidade e repete o fim de cada frase, às vezes, em tom de interrogação. O dispêndio de tempo com os depoimentos tem razão de ser, pois eles asseveram a autenticidade dos milagres realizados na IMPD, principalmente aqueles feitos com a intervenção direta do apóstolo. A mobilização e a ênfase dada a esses depoimentos é o que torna legítimo o bordão “*A mão de Deus está aqui!*”, a despeito das dúvidas que autoridades religiosas, políticas e meios de comunicação podem levantar. Para respondê-los, Valdemiro recorre sistematicamente aos relatos, tanto para justificar a legitimidade da igreja como para requerer apoio financeiro para a manutenção de seu grupo, como se observa, por exemplo, nesta historieta por ele contada. Um bispo de determinada igreja teria encontrado um casal com que há muito não tinha contato. Ao indagá-los sobre a ausência, teria sabido que o casal agora frequentava o Templo dos Milagres. Então, descontente, teria dito: “*A Mundial é do diabo*”. Na sequência, o bispo foi perguntado pelo homem do casal: “*Você, bispo, é de Deus?*” — ao que respondeu afirmativamente. Então seguiu o comentário do homem: “*Lá [referindo-se à IMPD] eu vejo paralítico andar e muitos outros milagres. Nós somos inteligentes e a Bíblia diz que a*

*árvore é conhecida pelos frutos*”. Feito isso, o casal se despediu definitivamente. Ao terminar a narrativa, o apóstolo desafiou: *“Mostra o que eu mostro. Homem não pode fazer isso. Só Deus!”*. A equação, portanto, é simples: a eficácia de um grupo religioso se mede pela quantidade de milagres que lá ocorrem. Quanto maior a escala de milagres e de curas, maior é o poder que lá opera. Embora isso possa ser interpretado em termos de instrumentalização da fé, preferimos compreendê-lo na perspectiva de uma lógica.

O apóstolo opera um deslocamento do eixo teológico protestante-pentecostal que individualiza a fé e possibilita ao crente se comunicar diretamente com a sua divindade. O seu discurso, bem como a sua prática, permite-nos compreender que, assim como em tradições religiosas populares e nas religiões afro-brasileiras ( cujos universos simbólicos contam com um rico arsenal de símbolos e objetos culturais), a fé é em geral mediada por algo ou alguém, a fim de que os clamores ou louvores individuais cheguem até a divindade. A fé, portanto, precisa de um corpo, seja o do apóstolo, seja o de um objeto qualquer. A circulação do dom é efetivada na materialidade dos objetos que estão nas mãos dos crentes, nas toalhas benzidas, nos pequenos frascos com óleo ungido, nos pequenos signos que carregam materialmente a lembrança do poder de deus. Ora, um dom que se faz material na vida das pessoas necessita do contradom, da recíproca verdadeira que, então, realiza-se no dinheiro. O dinheiro pode ser problema em sociedades desiguais, nas relações que (des)regula provocando assimetrias hierárquicas, econômicas e sociais. Isso justifica ser visto sob suspeita quando manipulado no seio de coletivos que buscam a santidade. Mas, entre crentes, o dinheiro pode ser simplesmente presente, aquilo com que de melhor se pode presentear a deus em troca do que ele tem de melhor: o Seu poder.

O pouco pode ser muito. Depende mais de quem doa do que de quem recebe. Essa expressão, entretanto, pode funcionar como uma chave interpretativa. De um lado, pode haver o interesse da liderança da igreja em arrecadar cada vez mais dos seus fiéis, em pequenas proporções. O montante é que seria significativo. Mas, do lado do fiel, é porque ele não se sente mais obrigado pela instituição a cumprir dogmas que tem liberdade para fazer da sua consciência o critério de julgamento que lhe guiará nas decisões, inclusive, relativas ao quanto ofertar. Ora, tal consciência não está posta unicamente pelo critério da

razão. Ela se baseia também na experiência religiosa, na objetividade daquilo que vivenciou com a divindade e que lhe fornece recursos para definir parâmetros para a tomada de decisões. Como dissemos ainda no capítulo 1: “O sentimento (...) não existe sem o discurso ou o gesto; o pensamento não é presente sem forma e ação; mesmo o misticismo requer o uso de palavras”<sup>105</sup>. Eis uma razão pela qual o crente não poderia ser infantilizado em suas práticas religiosas. Nem sempre ele é massa de manipulação.<sup>106</sup>

A figura de Valdemiro Santiago pode ser assumida, nesses termos, como corpo que faz a função de mediação entre aquele que necessita do milagre e a divindade. Sob o estigma de perseguido e de abnegado, o apóstolo lança mão da imagem de pai, que como o próprio deus se esvai de toda vaidade em nome dos que o procuram como seus “filhinhos/as”. Ele os abraça e os acolhe. Chora e se compadece das dores de cada um. A sensação de proximidade desse ícone se fortalece na sistemática reafirmação da sua biografia, em especial, pelo recurso à memória dos momentos difíceis pelos quais teria passado. Imagens que acionam um sentimento de identidade: negro, órfão, pobre e roceiro — todas representações que reivindicam vínculo ao propor um campo imagético de pobreza, de sofrimento e de dor com o qual muitos dos que frequentam suas reuniões e ou assistem aos programas de TV da IMPD se identificam. Um simples homem que teria se tornado um grande apóstolo. Trajetória essa que foi registrada em DVD para a venda ao público e que, na qualidade de um produto, apresenta ao grande público uma narrativa modelar de si.

---

<sup>105</sup> VAN DER LEEUW, G. Religious Experience. In: \_\_\_\_\_. *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology*. New York: Harper & Row, 1963. v. 2, p. 459.

<sup>106</sup> As últimas notícias relacionadas à IMPD, atualmente, dão conta de uma crise financeira ocasionada por vários motivos, dentre os quais, desvios de verba feitos por pastores da igreja, decréscimo na arrecadação de ofertas e dízimos entre fieis, má administração e investimento não planejado na construção de grandes templos. Sintomas dessa crise seriam o atraso no pagamento de aluguéis dos templos da IMPD e a perda de horários e contratos para transmissão dos programas da Mundial em emissoras como a Band (São Paulo), arrematados pela adversária IURD. Em reportagem pública pela *Revista Isto É*, edição 2293 de 25 out. 2013, a igreja não confirma a crise, mas afirma estar passando por uma reestruturação que resultou, por exemplo, na transferência do bispo Josivaldo Batista — desde a fundação da igreja, braço direito de Valdemiro Santiago — para Portugal e a nomeação do bispo Jorge Pinheiro, marido da irmã da sua esposa Franciléia, para a administração da IMPD. O conteúdo dessa reportagem está disponível em <[http://www.istoe.com.br/reportagens/331588\\_A+ESPERA+DE+UM+MILAGRE](http://www.istoe.com.br/reportagens/331588_A+ESPERA+DE+UM+MILAGRE)>. Acesso em: 26 out. 2013.

O homem que é ovacionado ao chegar aos templos e às concentrações de fé é aquele mesmo que caminhou solitário por entre capoeiras da roça mineira, ainda menino. O mesmo que foi acometido pelas dificuldades da vida e que sempre se sentiu solitário. Que “atravessou o vale da sombra e da morte” na cidade grande, chegou à popularidade, atraiu a inveja de pessoas que se diziam fiéis e foi provado pessoalmente pelo diabo. Diante dessa prova dupla (da perseguição do diabo e dos homens), persistiu até que deus o atendeu. Valdemiro esteve com anjos, passou pelo livramento e foi exaltado. Tal narrativa de si, cravada de elementos fantásticos, reúne talvez as principais províncias de significado que estruturam a cultura bíblica que subjaz ao imaginário religioso de muitos brasileiros. Não à toa as pessoas choram por ele, querem tocá-lo e, como já apontado, dizem a seu respeito: “*Esse homem é de deus. Ele tem poder*”, “*é um homem santo*”; por isso os relatos de pessoas que o seguem por toda parte. Quanto maior e trabalhoso for o deslocamento até onde o apóstolo estiver, maior a possibilidade de benção: o sacrifício genuíno sempre é recompensado. Munidos de fotos, carteiras de trabalho e laudos médicos, grandes grupos de pessoas com faixas referendando os seus lugares de origem comparecem a essas reuniões ao ar livre em busca da benção. Um profeta moderno que conclama o povo pelo discurso contra a miséria, crítico da ordem estabelecida e das igrejas institucionalizadas e que impõe a sua autoridade pela diferenciação em relação a essas autoridades e suas igrejas.

Destarte, tanto cura quanto milagres, que nos dizeres do apóstolo resultam da pregação do evangelho, tornam-se as principais estratégias de mobilização e de divulgação da igreja. Os programas exibidos pela TV, internet, rádio e outras mídias asseveram que a IMPD, especialmente o apóstolo, possui o que as pessoas procuram: a solução para os seus problemas — uma importante estratégia de ocupação e legitimação da igreja no espaço público, visto que suas ações promoveriam a vida, enquanto o Estado se furta de responder com eficiência às questões da pobreza, da miséria e da saúde que acometem “o povo de deus”. Diferente das autoridades políticas do mundo e das lideranças das grandes igrejas, continuamente o apóstolo assume a missão de cuidar desse “povo” e convida a todos que atestem a veracidade dos milagres e das transformações que o seu ministério proporcionou para a vida real daqueles que o procuraram. Ao exibir os milagres que realiza na internet,

por meio do site oficial da igreja e outros como Youtube, pretende se distanciar de qualquer acusação de charlatanismo ou farsa. Acusações estas que ele direciona para a IURD e a IIGD, às quais classifica como “religiões criadas pelo homem”. Assim se, de um lado, as tecnologias disponíveis pela modernidade no espaço público foram apropriadas e incorporadas ao modo de operação da IMPD, do outro lado, o apóstolo se revela pouco moderno ao recusar a oferta de sentidos que essa diversidade de estratégias pode resultar. Em decorrência, nega a mobilidade que as pessoas desenvolvem no uso dessas informações disponibilizadas a ponto de construírem trajetórias religiosas autônomas e desenvolverem seus próprios processos significação da cura e do milagre<sup>107</sup>. Em oposição a essa pluralidade de opiniões sobre a IMPD e com a finalidade de estabelecer um eixo regulador, embora afirme um discurso anti-institucional, o apóstolo retoma um tipo de leitura da Bíblia que é literalista porque se baseia na compreensão de que as narrativas contidas nela correspondem a histórias reais. Trata-se do que consideramos ser uma articulação hermenêutica que se desdobra duplamente pela adaptação e pela rejeição à modernidade. Assim, na IMPD a tecnologia resultado da intervenção do homem na natureza e a cura resultante da intervenção sobrenatural de Deus, sincronicamente, dão luz a uma lógica que costura arranjos interpretativos capazes de reunir universos simbólicos e experiências díspares e contraditórias. Para usarmos uma categoria analítica debutária de Hervieu-Léger, o processo da secularização permitiu ao indivíduo construir a sua “linhagem de crença particular”, na qual reúne estratos de eventos fundantes de diferentes períodos e os harmoniza segundo uma narrativa que pleiteia significá-los sob o enredo fornecido pela experiência religiosa de estar, de aderir ou de passar pela Mundial.

Em grande parte, tais arranjos individualizados encontram no testemunho de Valdemiro os paradigmas para a composição das suas próprias narrativas. Mas como apontamos, esses arranjos também são possíveis em função do acervo de imagens e representações fornecidas pela linguagem comum àqueles que frequentam igrejas cristãs,

---

<sup>107</sup> “(...) a literatura antropológica demonstrou exaustivamente como muitas pessoas compõem um repertório particular de crenças e práticas variadas, mas não se identificam com nenhuma religião específica. Não se trata (...) de um movimento em direção ao ateísmo, mas sim a composição de um repertório simbólico particular, afinal, a não-filiação não significa necessariamente ausência de religiosidade”. ALMEIDA, R.; MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. *São Paulo em Perspectiva*, v. 3, n. 15, p. 96, 2001.

católicas, pentecostais e neopentecostais. Esse substrato religioso e cultural tem na Bíblia uma importante fonte imagética que permite aqueles que souberem mobilizar tais memórias, um instrumento de comunicação poderoso.

Assim sendo, a eficácia do evangelho que cura e realiza milagres se mantém porque sustentada por uma crença coletiva, assim como assegurou Lévi-Strauss. Isso significa que a eficácia simbólica do rito é também eficácia social, expressa pela tríplice experiência: (1) da crença do apóstolo em seus próprios poderes; (2) da melhora daqueles que creem; e (3) da adesão coletiva. A legitimidade da IMPD diante da esfera e opinião pública se constrói, portanto, com base na cura agenciada pelo carismático apóstolo, que corporifica o dom de deus para a humanidade. À parte desse processo, as instabilidades e intermitências do discurso do apóstolo parecem não ter importância alguma para aqueles que vão ao seu enalço. Inconsistências, acusações de charlatanismo e/ou de corrupção, nesses termos, podem afetar em algum nível a credibilidade da igreja, mas ante os fatos testemunhados tão frequentemente, alguns preferem manter o benefício da dúvida em favor do apóstolo.

### **Considerações**

Por fim, à luz do fundo etnográfico exposto neste capítulo, percebemos acerca da relação entre o apóstolo, a IMPD e o povo que a frequenta que o *elo* que unifica o grupo concedendo-lhe traços de igreja é a experiência religiosa ainda não encerrada pelos discursos teológicos desmitologizantes; que se trata de uma comunidade voluntária caracterizada pela expectativa de cura e de orientação, pouco afeita aos rigorismos de antigos códigos de usos e costumes; e que dissertar sobre a biografia do apóstolo é, em certa medida, o mesmo que falar da igreja Mundial. A orientação aguardada pelos seus adeptos visa mais à ordenação de aspectos práticos da vida cotidiana: relações familiares, negócios, questões de saúde, o que no final das contas representa um tipo de *ethos* para a produção e reprodução de padrões para o comportamento social desses fiéis em suas relações.

Dado o discurso inclusivista das suas lideranças, trata-se de um lugar marcado pela rotatividade de pessoas e pela diversidade de representações religiosas, que caminha para a fixação de uma membresia (necessária à sua permanência e manutenção), assim como ocorreu no passado com outras modalidades pentecostais e neopentecostais. Esse assentamento de fiéis em seus quadros de membros já pode ser observado nos fluxos de devotos que seguem o apóstolo nas caravanas-peregrinações até as concentrações públicas de fé e milagres e nos grupos de membros que frequentam as igrejas locais em reuniões que atendem à programação semanal.

É notório que na igreja, ainda em processo de construção de uma identidade, existem lideranças que procuram reproduzir em cada um dos seus pastores o carisma do apóstolo, mas essa não é uma determinação objetiva. Antes, deve ser entendida em termos de um desejo que expressa a relação de devoção que tanto obreiros e pastores quanto fiéis têm em relação ao seu líder máximo, o apóstolo Valdemiro Santiago. Por isso esse carisma que entrementes se procura reproduzir é mantido sob controle, a ponto de não ofuscá-lo, dado que é em seu *tipo* e na grandiloquência da sua retórica simples da sabedoria adquirida na “escola da vida” (como gosta de salientar) que a IMPD ganha identidade: como agrupamento de pessoas desprestigiadas pelo Estado, carentes de educação e sistema de saúde e, subversivamente, criativas a ponto de criarem inusitadas formas de sobrevivência. É para as mulheres que cuidam sozinhas de seus filhos, para os pais de família que recebem um salário mínimo, para aqueles que buscam no trabalho informal uma alternativa à marginalidade, aos que desejam o autossustento e sustento da família, aos desenganados pelos médicos, aos que estão sob pressão financeira e endividados, para as pessoas negras e aos discriminados, em geral, que a IMPD, cuja “cara” é o Valdemiro Santiago, volta-se.

Em sua trajetória biográfica e religiosa se concretizam as expectativas de cada um dos que procuram a Mundial. Uma narrativa constituída de um texto básico com elementos de intempérie e bonança, de escuridão e de luz que, em geral, lança mão de intertextos, memórias e estruturas míticas profundas do cristianismo e, em particular, do pentecostalismo, para mobilizar uma pertença identitária, ainda em construção. Portanto, seria a sua experiência de livramento usada para tipificar o anseio dos que se sentem

nafragando. Assim, toma por base um *leitmotiv* peculiar aos movimentos religiosos que lidam com contextos de crise, a cura.

É nesse sentido que se torna possível compreender a eficácia dos bordões “*A mão de Deus está aqui!*”, “*Aqui, o milagre acontece!*”, “*Vem pra cá Brasil!*”. Para além de constituírem frases de efeito ou *slogans* de propaganda que colocariam sob juízo o poderio de outras igrejas, essas sentenças revelam a crença de que a experiência religiosa é que transforma o estado natural das coisas e intervém na ordem secular e não a ação racional. Destarte, outro dado importante é que a vida na ordem natural somente é possível sob os auspícios do sobrenatural, quando o sagrado irrompe o profano e restabelece a regularidade.

## CAPÍTULO 4

### **Culto, performance e comunicação<sup>1</sup>**

*Na periferia do Primeiro Mundo, apesar das inovações — que reserva a programação dita “de qualidade” ou culturalista para quem pode pagar a assinatura do sistema a cabo —, a televisão massiva continua capitalizando a maioria da audiência em circuito aberto. Caracteriza-se desde o início por uma atmosfera sensorial (um ethos) de “praça pública”, no sentido trabalhado por Bakhtin, isto é, a praça como feira livre das pressões diversificadas da cultura popular (melodramas, festas de largo, danças, circo, etc.) ou como lugar de manifestação do espírito dos bairros de uma cidade, com suas pequenas alegrias e violências, grosserias e ditos sarcásticos, onde a exibição dos altos ícones da cultura nacional confronta-se com o que diz respeito ao vulgar ou “baixo”: os costumes e gostos, às vezes, exasperados, do populacho.*

Muniz Sodré e Raquel Paiva<sup>2</sup>

*Primeiro, símbolos não são expressivos, eles são um modo de pensamento. (...) Em termos brutos, a linguagem “cria” o mundo; não o “reflete” meramente.*

Jonathan Smith<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Uma versão desse trabalho foi apresentada na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, no âmbito do Grupo de Trabalho Proselitismos e Disputas no Campo Religioso Brasileiro. O debate dessa comunicação foi posteriormente publicado sob o título “A dimensão comunicativa e a performatividade nos cultos da Igreja Mundial do Poder de Deus” (*Revista de Sociologia*, v. 18, n. 34, p. 9-26, 2013), material originado deste capítulo.

<sup>2</sup> SODRÉ, Muniz; PAIVA, Raquel. *O império do grotesco*. Rio de Janeiro: MAUAD, 2002, p. 106.

<sup>3</sup> SMITH, Jonathan. *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2004, p. 4.

## Introdução

Este quarto e último capítulo tem a finalidade de explorar a linguagem usada pelo apóstolo e sua equipe de fé para se comunicarem com segmentos mais populares, que parece buscar inspiração numa gramática de imagens e de expressões típicas de programas da televisão brasileira de origem não religiosa. Parece-nos plausível pensar as evidências empíricas fornecidas pela imersão na IMPD a partir de um alinhamento com a semântica midiática que, grosso modo, coloca sob holofotes dois grandes temas da antropologia contemporânea: (1) o uso da linguagem tecnológica ou dos “tecnossímbolos” para a comunicação do conteúdo religioso e (2) a repercussão dessa mensagem na esfera pública, possibilitada por essa entrada que é predominantemente virtual, mas de implicações políticas identificáveis, por exemplo, na operacionalidade da igreja e na vida de seus membros.

Por meio da etnografia realizada nas igrejas da IMPD e, principalmente neste capítulo, o monitoramento de sites, blogs e conteúdos na internet destinados ao público evangélico, pleiteamos destacar o uso das mídias e a apresentação dos conteúdos religiosos da Mundial e certa linguagem cuja discursividade se caracteriza pela ênfase no visual e no relato de experiências íntimas e pessoais, a partir de uma gramática que emerge do gosto popular e é sacralizado em programas de TV voltados para esse público específico<sup>4</sup>. Pretende-se com isso discutir e compreender a relação dessa forma de mediação da experiência religiosa que, amparada pela tecnologia e pela imagem, aciona novos sentidos

---

<sup>4</sup> Ao empregarmos a palavra “popular”, referimo-nos especificamente ao que é relativo ao gosto de pessoas que compõem grupos sociais que apreciam programações televisivas de linguagem mais simples e comum cujo vocabulário prima por expressões correntes no dia a dia, a fim de promover um tipo de comunicação direta, rápida e informativa, nem sempre de caráter reflexivo, mas não menos ideológico. Falamos, pois, de uma linguagem popular afinada com o gosto de pessoas nem sempre alocadas em classes empobrecidas, mas que se identificam por apreciarem o trivial, o ordinário ou, em outras palavras, os conteúdos relativos ao vulgo. Isso posto, não imprimimos sobre essa expressão conotação pejorativa, tampouco a entendemos em oposição à cultura erudita. O tratamento do popular não tem sentido valorativo, conquanto não deixamos de considerar, inspirados pela leitura de Funari, que o popular também se caracteriza por contradições que emergem do seio de grupos subalternos e, assim, suas cosmovisões projetam, em alguma medida, a rejeição e a aceitação das condições materiais de exploração espiritual e social a que certos grupos são submetidos concretamente. Cf. FUNARI, Pedro Paulo. *A vida quotidiana na Roma antiga*. São Paulo: Annablume, 2003, p. 24-25.

do que seja religião e religiosidade e que atravessa conhecidas noções cristãs, como testemunho e milagre, ressemantizadas e rotinizadas por meio dos programas de TV que o apóstolo “coloca no ar”.

Faremos isso, contudo, sem nos esquivarmos de inserções pontuais em outros níveis (como o político) nos quais a Mundial está implicada, seja por movimentos do apóstolo em direção à política (recebendo ou declarando alianças), seja por meio das disposições sociais que orientações religiosas podem projetar socialmente. Por essa razão, o capítulo conta com duas partes: a primeira dedicada ao que chamamos dimensão comunicativa e performatividade; a segunda descrevendo e analisando uma controvérsia pública protagonizada pela IURD e a Mundial, ocorrida em 2012. Nas duas partes o elemento mídia aparece como marcador que potencializa a performance do apóstolo, conduzindo à consequências relacionadas na esfera pública: (1) pela ampla divulgação da IMPD e, paralelamente, (2) pela grande visibilização que leva à pergunta pela sua idoneidade e legitimidade.

## **1. A dimensão comunicativa e a performance**

A etnografia revelou que a comunicação (o uso da mídia e das tecnologias de informação) e a performatividade são marcadores fundamentais para a compreensão do tipo de sociabilidade que tem vez no seio da Igreja Mundial<sup>5</sup>. Assim, se no primeiro capítulo destacamos a experiência religiosa como aquilo que ao crente é mais fundamental — pois é o que lhe fornece chaves de inteligibilidade para suas ações sociais e a construção de uma discursividade de sentido — e no segundo capítulo apresentamos os pontos capitais a partir dos quais giram essa experiência na igreja — a tríade cura-perseguição-oração —, já no

---

<sup>5</sup> Assim como no capítulo 2, a concepção de performance que empregamos aqui é inspirada no uso de Menezes, para quem a concepção performativa está relacionada à noção de que os rituais constituem performances que recorrem à diferentes formas de comunicação, os quais permitem aos participantes das celebrações religiosas que as experimentem. O caráter comunicativo da performance reside no fato de que compartilha valores e faculta aos sujeitos que participam dos rituais e das ocasiões de encontro possibilitadas pela igreja “situações de articulação entre as pessoas” que implicam formas de sociabilidade e a “transmissão de valores religiosos e culturais”. Cf. MENEZES, Renata de Castro. *A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Núcleo de Antropologia da Política da UFRJ, 2004, p. 28.

terceiro sugerimos que o vetor dessa religiosidade é o testemunho do apóstolo Valdemiro Santiago e sua trajetória biográfica que, ao mesmo tempo, retoma mitemas profundos da tradição cristã e se apresenta como indiciário para a formulação de outras narrativas de sentido.

O capítulo que ora apresentamos segue no intuito de compreender o lugar que ocupa o apóstolo para a igreja e para os seus seguidores. No entanto, o fazemos pela análise de como a sua narrativa-testemunho se desdobra nos programas de TV, internet e redes sociais, amplificada pela mídia. Isso porque entendemos que a dimensão comunicativa se apresenta como lugar virtual que dissemina formas de experiência religiosa que modelam, de um lado, opiniões e, de outro, noções limítrofes do que sejam religião e religiosidade. Não se trata, portanto, de indicar a relação entre pentecostalismo e mídia em sentido “mercadológico” e/ou destacar o aspecto “espetacular” que esses cultos têm, graças ao uso profissional dos recursos tecnológicos e a profissionalização dos evangélicos<sup>6</sup>. Diferente disso, estamos mais propícios à investigação de como esses recursos podem esteticamente ser produtores de sentido — na medida em que ampliam sensibilidades e promovem disposições sociais e políticas — e como poderiam representar veículo de legitimação por meio de uma de entrada na arena pública que estamos chamando “virtual”. Parece-nos pertinente, ainda, esclarecer que não é escopo desse capítulo apontar o par mídia e tecnologia como algoz da massa de fiéis, submissa às nocivas “estratégias” de manipulação de lideranças religiosas. O que nos chama atenção na relação mídia-religião é o processo segundo o qual dela se depreendem disposições que, como diria Asad, vão povoar a esfera pública, no caso de pentecostais, revestindo-a de discursos políticos engajados numa

---

<sup>6</sup> Esse tipo de análise é feito, por exemplo, por Mariano, que busca evidenciar possíveis efeitos da secularização no Estado brasileiro a partir do pluralismo religioso e da consolidação de um mercado religioso forte, principalmente entre os pentecostais. Nele se lê, como evidências do uso instrumental que a religião faz da modernização: “(...) adoção de modelos de gestão de cunho empresarial, a centralização da gestão administrativa e financeira, a concentração do poder eclesiástico, a profissionalização dos quadros ministeriais, o uso de estratégias de marketing e de métodos heterodoxos de arrecadação, a fixação de metas de produtividade para pastores e bispos, a minimização e o abandono de práticas ascéticas e sectárias, a adaptação dos serviços mágicos religiosos aos interesses materiais e ideais dos fiéis e virtuais adeptos”. MARIANO, Ricardo. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. *Civitas*, v. 3, n. 1, p. 111-112, 2003.

espécie de cristianismo comunal que, paradoxalmente, defende-se de forma atomizada<sup>7</sup>. O que nos parece especialmente instigante é que o processo de legitimação de um sujeito social (ou grupo) requer que ele seja reconhecido por outros sujeitos. Reconhecer o outro é voltar-se para ele, conferir-lhe direito de expressão e respondê-lo. Não respondê-lo significa não reconhecê-lo. Isso é indiferença. Portanto, para ser reconhecido na esfera pública não basta falar; é igualmente necessário ser ouvido para que se produzam efeitos. Asad sugere que se a fala de um sujeito não produz efeitos, dificilmente se pode afirmar que esse discurso tem presença na esfera pública, “não importa o quão alto grite”<sup>8</sup>. Outro importante limite seria a própria definição de esfera pública e as fronteiras que delimitam quem pode ou não participar desse “domínio livre” ao debate público (que, portanto, não é tão livre). Nesses termos, os recursos midiáticos emergem como dispositivos capazes de ampliar a ressonância dos discursos religiosos e, pela potência abrangente que os caracteriza, realizar a virtude liberal do livre debate público ao se fazerem ouvidos, mesmo quando os outros, em questão, preferem não ouvi-los. Como consequência, algo se faz afetado no mundo político.

No campo religioso, a dimensão comunicativa torna públicas controvérsias que são desencadeadas conforme certo jogo de demandas e expectativas relativas ao cotidiano, principalmente quanto à realização de milagres, curas e outras benesses desejadas pelos fiéis. Se, de um lado, a comunicação via mídia e recursos tecnológicos tem a qualidade de

---

<sup>7</sup> Existem poucos trabalhos que tematizam com profundidade a presença dos discursos religiosos no processo político de construção do Estado moderno brasileiro. Geralmente, fala-se de laicidade e de secularização como termos sinônimos e a partir de paradigmas teóricos advindos das teorias dos anos de 1950, 1960 — portanto, como metanarrativas que dariam conta de explicar o lugar privado da religião no mundo moderno. Embora alguns autores apontem a debilidade desses esquemas explicativos em face dos casos específicos, existem poucos trabalhos que se debruçam para analisar francamente como a pluralidade religiosa no Brasil foi se construindo mutuamente na relação com o Estado. Uma recente referência que, com base no exame de documentos, preenche essa lacuna é FONSECA, Alexandre Brasil. *Relações e privilégios: Estado, secularização e diversidade religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011. Outro texto, este mais sucinto porque no formato de artigo, mas que nos ajuda a pensar a relação Estado-religião para fora do espectro teórico anglo-saxônico, iluminando a discussão com evidências empíricas mais tropicais é ORO, Pedro. Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. *Horizontes Antropológicos*, v. 13, n. 27, p. 281-310, 2007.

<sup>8</sup> “If one’s speech has no effect whatever it can hardly be said to be in the public sphere, no matter how loudly one shouts”. ASAD, Talal. *Formations of Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003, p. 184.

ampliar o poderio de divulgação dos discursos religiosos, também esse recurso, alavancando a notoriedade dos supostos que embasam tais falas, coloca em evidência a característica rasa e limitada de alguns deles. Isso, entretanto, não parece inibir a expansão numérica da IMPD que, ao investir na compra de horários nas TVs abertas e por assinatura, assinala o quão importante é o uso dessa tecnologia que tanto tem contribuído para alçar a Mundial à condição de fenômeno religioso e, pela notoriedade que proporciona, permite ter legitimada a sua entrada na esfera pública<sup>9</sup>. E aqui concordamos com Almeida ao dizer que é preciso não reduzir espaço público à visibilidade<sup>10</sup>. Mas lembramos de que, à medida que a religião se expande numericamente, com ela circulam suas ideias e orientações morais fundadoras, o que anteriormente chamamos de disposições, que alinhadas na esfera pública pretendem expandir também certa moralidade que entendem ser verdadeira. O que se percebe é que somente a visibilidade não garante adesão e permanência de fiéis em seus quadros de membros; aparições esporádicas e não articuladas do apóstolo tampouco fariam ressoar no âmbito da vida privada as ideias e as práticas religiosas que se prega nas reuniões da igreja Mundial. Mas a presença cada vez maior na mídia, a repetição dos discursos e a impressão holográfica de maioria são ações capazes de provocar alguma afecção na esfera pública. E, nesse sentido, não é possível ignorar no último pleito eleitoral (2010) os esforços do apóstolo e sua equipe com a finalidade de eleger candidatos a deputados em nível estadual e federal<sup>11</sup>. Assim como os governos necessitam contrair

---

<sup>9</sup> O Censo nos subsidia na reflexão sobre o processo de institucionalização das religiões neopentecostais na medida em que revela o crescimento do público evangélico “[...] que passou de 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010. Dos que se declararam evangélicos, 60,0% eram de origem pentecostal, 18,5%, evangélicos de missão e 21,8 %, evangélicos não determinados” (IBGE, 2012). Outro aspecto que chama atenção é a estabilização da IURD e a primeira aparição da IMPD no Censo, com 315 mil fiéis declarados.

<sup>10</sup> Cf. ALMEIDA, R. Negócios, poder e fé: a Universal contra a Mundial. In: ORO, A. P.; CIPRIANI, R.; STEIL, C. A. (Org.). *Religião no espaço público: atores e objetos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012, p. 101.

<sup>11</sup> Dentre os políticos que mantêm relação com a IMPD, destacam-se os deputados federais missionário José Olímpio (PP), José Nunes (DEM), Waldir Maranhão (PP), recentemente implicado num processo que investiga desvio de dinheiro de fundos de pensão municipais (disponível em: <<http://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2013/10/em-conversa-telefonica-waldir-maranhao-convidado-leiro-sua-casa.html>>. Acesso em: 3 nov. 2013), Geraldo Thadeu (PSD) e o senador Magno Malta (PR). Esses nomes foram eleitos com o apoio de Valdemiro Santiago e/ou declararam apoio ao apóstolo na recente investigação que o Ministério Público abriu para verificar a procedência do patrimônio atribuído ao apóstolo, em decorrência das reportagens exibidas pela TV Record em 2012. Para 2014, articulações entre políticos de legendas as mais diversas e lideranças evangélicas já começam a despontar como, por exemplo, o apoio antecipado que Valdemiro Santiago tem declarado a Francisco Floriano e seu filho Mateus Floriano.

alianças inusitadas para garantir base de governança, as igrejas evangélicas, em especial a IMPD, expandem também a sua base de apoio como recurso para enfrentar o grupo que parece ser atualmente o seu maior adversário, a IURD.

Assim sendo, ao falarmos de comunicação ou dimensão comunicativa o fazemos com base no entendimento de que se trata principalmente de um valimento estratégico da Mundial que visa à expansão e que se baseia em dois elementos: na performance do apóstolo, ancorada em sua narrativa biográfica, e nos testemunhos de milagres, ambos amplificados pelas tecnologias midiáticas. Se nas igrejas protestantes históricas e pentecostais tradicionais os cultos e a postura dos pastores eram conduzidos pela liturgia antecipadamente elaborada, na IMPD a performatividade e o improvisado tomam o lugar desse discurso teológico em favor do instantâneo — articulado ao jogo de demandas e expectativas dos fiéis — e de certa linguagem que busca na interatividade a visibilização da igreja e o conseqüente reconhecimento. À medida que essa publicidade contribui para a expansão da igreja, expandem também as alianças políticas e, como afirma o apóstolo, as desavenças doutrinárias, muitas delas devidas à concorrência que resulta em mais perseguições.

## **2. Imagem, interatividade e improvisado**

Quem assistiu a um programa jornalístico, cuja ênfase é o chamado jornalismo verdade e investigativo, sabe que a apresentação desses telejornais é executada por alguém que cativa o telespectador com frases de efeito. A linguagem informal é recurso empregado a fim de se estabelecer uma conexão entre o apresentador e sua audiência, assegurando a fidelidade do público. Telejornais nesse formato estão distribuídos na programação de algumas emissoras de TV com sinal aberto. Em São Paulo, inicialmente com a apresentação de José Luiz Datena, é conhecido o Brasil Urgente, transmitido pela TV Bandeirantes, geralmente ao fim da tarde. Em novembro de 2011, o Ibope informou que o programa alcançou o terceiro lugar em audiência, atrás da rede Globo e da Record, que nesse horário transmitiam novelas. Outro exemplo desse tipo de linguagem é exibido no

Programa do Ratinho, transmitido pelo SBT de segunda a sexta-feira, que no período da noite exhibe espécie de coleção de variedades que reúne a participação da plateia, de convidados, humor, *games* e o já tradicional teste de DNA.

Essa introdução é necessária para caracterizarmos o tipo de linguagem que comparativamente nos serve para pensar o formato dos programas religiosos que a IMPD veicula nos horários de TV de que dispõe. Formato que prima pela informalidade, pelo uso de expressões típicas da linguagem popular e por certo repertório de imagens que revela um tipo de nostalgia do campo e da vida simples<sup>12</sup>. Em parte, essas impressões são acionadas em função de personagens como o “homem do campo”, estigmatizado por marcadores idealizados que associam a vida simples e rústica do trabalhador rural, sua devoção e miséria cotidiana (de alguns contextos) à honestidade que o faria confiável e o revestiria de uma virtude característica de formas de organização social menos complexas porque não modernizadas. Essa imagem de homem simples é reivindicada tanto por apresentadores de TV como Carlos Massa quanto pelo apóstolo Valdemiro Santiago, que a utilizam para justificar o fato de não usarem “meias-palavras”, serem diretos na comunicação (um sobre informação e entretenimento e outro sobre o evangelho), sofridos conforme contam em suas trajetórias biográficas e, por isso, mais autênticos. Ao assistirmos uma edição do programa *O poder sobrenatural da fé*, quando apresentado pelo apóstolo Valdemiro Santiago é fácil a relação com o estilo jocoso do apresentador Datena e ou a rudeza de Carlos Massa, o Ratinho. Valdemiro Santiago, a despeito de falar sobre assuntos religiosos, o faz com o humor e a rapidez característica desses apresentadores sem dispensar críticas ao poder exercido por autoridades públicas e religiosas, muitas delas oriundas de igrejas evangélicas. Todos os três reivindicam os estigmas de homem simples como marcadores que os investem de autoridade.

Como apresentado no capítulo 3, para além desses traços distintivos, Santiago se vale de bordões marcantes (como “*Aqui tem chá no bule!*”) e improvisa apelidos para si e para

---

<sup>12</sup> Diferente da expressão “nostalgia camponesa” e do seu uso feito por MONTERO, Paula. *Religiões e dilemas da sociedade brasileira*. In: MICELI, S. *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999, p. 336.

os que o cercam. No primeiro caso, expressões que usa quando pretende manifestar indignação pelos “maus feitos” de políticos, outros religiosos e seus adversários e, no segundo caso, quando objetiva se apresentar íntimo e afetuoso com o seu povo. Especialmente em ocasiões como esta última ouve casos, abraça os enfermos e chora. Conta histórias do passado na roça, fala das dificuldades que enfrentou quando criança, remonta ao pequeno distrito de Cisneiros e às reminiscências do passado de roceiro.<sup>13</sup>

Esses marcadores nos levam a perguntar: em que sentido a dimensão comunicativa pode influir, disseminar e/ou mediar a experiência religiosa das pessoas que conhecem e vão à Mundial? Modernidade e religião podem ser consideradas ainda termos incompatíveis? Como seria possível compreender essa forma de vivência da religiosidade providenciada pelo uso das tecnologias da informação e das mídias eletrônicas e virtuais? Seria possível falar da mídia e da dimensão comunicativa entre modos de crença pentecostalizados em termos de simulacros da experiência religiosa?

### **3. Imagens que comunicam: o “antes” e o “depois”**

A descrição de um diálogo:

Sobre o altar o bispo, com o microfone em uma das mãos e a outra repousada sobre o ombro da fiel que acabara de contar um testemunho de cura, pergunta-lhe: “*Qual a importância dessa obra na sua vida, filha?*” Ela responde: “*É tudo bispo, tudo!*” Ele emenda: “*Como você conheceu esse ministério?*” Resposta: “*Na televisão, bispo. Eu via os cultos na televisão.*” O bispo se dirige à câmera de TV e, enquadrado num *close*, salienta que aquele depoimento revelava a abrangência da obra que a Mundial estava realizando na vida das pessoas em todo Brasil e nos países estrangeiros em que as suas reuniões são transmitidas pela TV. Que isso era possível principalmente devido às ofertas e contribuições feitas pelas colunas de Deus, as quais permitiam sustentar os custos dos

---

<sup>13</sup> O apóstolo Valdemiro Santiago costuma brincar com aqueles que se declaram mineiros como ele que a capital Belo Horizonte “faz parte da grande Cisneiros”.

programas na televisão nacional e internacionalmente<sup>14</sup>. Por isso seria necessário que as colaborações e ofertas seguissem, a fim de que mais pessoas pudessem ser ajudadas por meio das bênçãos de Deus que os programas de TV permitem acontecer em lugares em que nem sempre a igreja estaria fisicamente presente.

Situações como essa fornecem “pontes” adequadas ou a “brecha” ideal para que o pastor, bispo ou apóstolo apresente aos telespectadores o seu apelo em prol da manutenção da estrutura de comunicação, feita por meio de contribuição financeira dos membros dizimistas, das Colunas de Deus e dos adeptos da Mundial que se julguem colaboradores. Nesses momentos é ressaltado, sobretudo, o quanto essas contribuições são revertidas em termos de salvação, cura e libertação de pessoas que necessitam ser abençoadas. A cifra, portanto, é reivindicada pelo valor quantitativo que expressa, mas também por aquilo que por meio dela circula, que é o valor simbólico gerador das bênçãos espirituais.

O diálogo apresentado acima foi formulado com base nas narrativas dos testemunhos ouvidos enquanto frequentávamos as reuniões na igreja. Nelas aparece um campo semântico recorrente e que nos chama atenção. Trata-se do tema: “o que representa a IMPD na vida daqueles que a procuram e que a frequentam”. Como vimos no capítulo 3, essa pergunta-chave desencadeia a formulação de narrativas estruturadas a partir do par sofrimento profundo, vitória/exaltação. Portanto, trata-se de um enredo *leitmotiv* que funciona ao projetar espécie de estrutura que se reproduz nos testemunhos daqueles vão à Mundial. Tal diálogo ficcional, composto com base em pesquisa empírica com a finalidade

---

<sup>14</sup> “Colunas de Deus” é o nome atribuído aos que contribuem mensalmente com ofertas em dinheiro para a manutenção da estrutura de comunicação da igreja. As pessoas que consentem com essa contribuição possuem um carnê chamado “Coluna da obra de Deus”. No carnê de vinte e quatro páginas (o que supõe duas contribuições ao mês, ao longo de um ano) é possível encontrar uma quantia sugerida para doação inicial que corresponde a R\$ 50,00. O campo posterior permite que o doador faça outras doações de diferentes quantias. É especificado que o valor da contribuição somente poderá ser depositado em conta corrente (Bancos do Brasil e Bradesco) e se seguem os números de duas contas. Na sequência, o contribuinte deverá preencher dados como nome e endereço. No verso da página se lê: “Faça aqui o seu pedido de oração e envie para Rua Carneiro Leão, 439 — Brás — São Paulo — CEP. 03040-000”. Mensalmente, os comprovantes de depósito que chegam pelo correio são levados até o monte pelo apóstolo, bispa Franciléia, outros bispos e pastores. Sobre eles, de joelhos, todos oram e clamam a deus pelo atendimento dos pedidos apresentados. Diz-se que tais pessoas e suas solicitações são consagradas (no sentido de entregues) a deus.

de explicitar a centralidade da narratividade<sup>15</sup>, indica como no interior das reuniões religiosas da Mundial o testemunho, por um lado, testifica milagres e, por outro, assegura a relevância desse trabalho ou, em termos nativos, desse ministério. Assim, o testemunho televisionado superabunda esse resultado, tornando-se instrumento que visa alavancar a audiência e possibilitar novos testemunhos de milagres e curas, os quais justificariam discursivamente não apenas a existência da IMPD, mas também as contribuições para a sua manutenção.

Os testemunhos transmitidos pela TV e internet providenciam um duplo reforço ao serem narrados (ouvidos) e ao serem encenados (vistos). Assim, a performance desempenha a função comunicativa e pedagógica de criar sensibilidades, disposições e moralidades que revestem a experiência religiosa dos sujeitos de sentido ontológico e social.

Ao perguntar sobre a importância desse ministério na vida de alguém, o oficiante coloca em destaque os significados que podem ter a experiência religiosa — de cura, de milagre, de libertação ou de conversão — na vida das pessoas. A exacerbação desses sentidos “(...) tem uma função em termos de estrutura, lugar e cronologia da história como um todo”<sup>16</sup> que nos leva a perguntar não pelo evento ele mesmo, como diria Ricouer, porque é fugidio, mas pela “sua significação que permanece”<sup>17</sup>. Pode-se dizer, então, que o testemunho é alçado à condição de prova material da intervenção sobrenatural de deus na vida ordinária e profana das pessoas. Se o evento-cura não está acessível a todos/as, pois vivenciado apenas por um, a narrativa do ocorrido, isto é, o seu testemunho, torna-se a prova do fato<sup>18</sup>. Não à toa o apóstolo desafia: “*Mostra o que eu mostro!*”, referindo-se às pessoas que atestam curas de doenças degenerativas e outras que as privariam fisicamente. Nos programas de TV aqueles que testemunham aparecem andando, falando, ouvindo

---

<sup>15</sup> Conforme nos inspirou ALASUUTARI, P. *Researching Culture*. London: SAGE, 1995.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>17</sup> RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990, p. 45.

<sup>18</sup> A relevância metodológica dessa conclusão é que o testemunho se torna o documento histórico cuja existência se dá à análise. Se ocorreu de fato ou é se ficção não cabe ao analista julgar; cabe-lhe, sim, tomá-lo como evidência.

perfeitamente, conforme creem, devido à intervenção do poder de deus mediado pela fé no apóstolo, pela igreja do apóstolo ou pela fé do apóstolo.<sup>19</sup>

Destarte, o diálogo tipificado foi incontáveis vezes presenciado nas reuniões que acompanhamos ao vivo e on-line. Nas conversas com fiéis encontramos pessoas que somente procuraram a IMPD após terem acompanhado as reuniões e concentrações de fé pela TV. Muitas afirmaram terem tomado a decisão de ir até o templo físico após terem recebido bênçãos em sua casa, como é o caso que se segue. Uma senhora me explicou que, após ter recebido a cura de um problema localizado no baixo ventre, teve as suas relações familiares restauradas, conseguiu a reforma da casa e uma máquina de lavar roupas. Tudo aconteceu após assistir aos programas da IMPD e, na sequência, frequentar as reuniões. Por fim, considerou que merecia um aparelho de TV mais moderno. Se deus tinha operado milagres por meio de uma TV tão pequena e com imagem tão ruim, agora ela queria era “sentir o homem” (apóstolo Valdemiro Santiago) dentro da sala de sua residência. Pouco tempo depois, a senhora foi agraciada com uma TV de tela plana, “dessas fininhas”, e podia assistir aos cultos com mais qualidade no novo aparelho.

Ao acompanhar as reuniões e as Concentrações de Fé, percebemos que o ritmo desses encontros é determinado pela estética do improvisado e da interatividade, o que não quer dizer que o planejamento esteja ausente da reunião, mas que as ênfases ao longo dela serão determinadas pela interação entre oficiante (pastor, bispo ou o apóstolo) e o público presente<sup>20</sup>. O improvisado diz respeito não à atitude não premeditada. Pelo termo improvisado

---

<sup>19</sup> Na concentração de fé realizada em 2011 na cidade de Juiz de Fora, dentre os relatos de cura colhidos durante a reunião, impressionou-me o de uma jovem surda que assegurava ouvir após a oração de libertação. O apóstolo a entrevistou rapidamente, mas ajudada pelo esposo afirmou estar ouvindo desde a oração que Santiago fizera há poucos minutos. Todos glorificaram o nome de deus e aplaudiram o milagre. Ainda naquele dia, pude presenciar um diálogo entre a jovem e alguém para quem solicitava água. Ela falava com certa dificuldade emitindo sons nem sempre inteligíveis, como é próprio aos surdos que tiveram algum tratamento com fonoaudiólogo. De fato, não parecia ouvir mais do que antes, razão pela qual se comunicava pela leitura labial, o recurso que provavelmente lhe serviu ao ser perguntada pelo apóstolo se recebera a cura. De longe, ela respondeu afirmativamente ao apóstolo. Quando eu lhe perguntei se me escutava ela respondeu, sem titubear, que sim.

<sup>20</sup> Como apresentado no capítulo 2, a estrutura da IMPD é hierárquica e verticalizada, constituída pelo líder e máxima autoridade, apóstolo Valdemiro Santiago, seguido pelos bispos regionais (distribuídos nos Estados da federação e países estrangeiros), pastores locais (em cada uma das igrejas, nos municípios e bairros) e

queremos explicitar a qualidade do oficiante em, com base na discursividade dos testemunhos, resgatar o enredo em torno do qual circula a reunião, qual seja: o milagre como resultado da atuação sobrenatural divina e a necessidade, justificada pelo testemunho, de ofertar (em dinheiro) para a manutenção desse ministério. Entre as partes de cada reunião, as falas dos fiéis produzem pontes para a argumentação dos oficiantes. O improvisado, portanto, entende-se nos mesmos termos de certa linguagem empregada em programas de TV em que o apresentador parte de elementos narrativos, de fragmentos de histórias e de deixas dadas pela plateia para construir a sua discursividade. Isso é o informal. Esse é o traço que diferencia a reunião neopentecostal de um culto batista, por exemplo, cuja liturgia é determinada por uma “ordem de culto” previamente elaborada, distribuída aos que farão o culto junto com o pastor e seguida, pontualmente, com tempos determinados (senão cronometrados) que têm conexões de sentido entre cada parte do culto.

A que partes do culto estamos nos referindo? Os rituais religiosos conhecidos como cultos, celebrações e missas transcorrem segundo o que se compreende como liturgia. Em termos gerais, a liturgia pode ser entendida como toda forma de celebração de cunho religioso. Trata-se de um termo teológico tomado pela sociologia e antropologia da religião para designar o ofício religioso na condução da celebração. Para a cristandade, a liturgia ordena a celebração e aponta para a mensagem da salvação simbolizada no sacrifício salvífico de Jesus na cruz, lembrado no momento da Comunhão ou Santa Ceia, aqui compreendidos como rituais cristãos e pontos centrais em tais celebrações. Assim, por meio da liturgia, principalmente nas tradições católica e protestante, os cultos são prestados a deus de forma pública e oficial. Ao remontarem liturgicamente ao sacrifício de Cristo e ao mistério da salvação, cristãos tornam público o eixo da sua fé e ritualmente a renovam. No sentido cristão, liturgia se define especificamente como ordenamento de celebração religiosa que envolve a noção de mistério, de história e a participação humana<sup>21</sup>. Do grego

---

obreiros. Bispos e pastores, além de cuidar dos assuntos da fé, exercem funções administrativas. Numa concentração de fé pública todos, quando acionados, tornam-se coadjuvantes do apóstolo.

<sup>21</sup> JONES, C. et al. *The Study of Liturgy*. London: SPCK; New York: Oxford University Press, 1992.

clássico *leitourgia*, refere-se a “(...) qualquer trabalho que importasse em serviço mais ou menos obrigatório prestado ao Estado ou à divindade (serviço religioso) ou a um particular.”<sup>22</sup>

Em nossa pesquisa, liturgia não aparece como campo semântico dos fiéis ou dos que compõem a liderança da Mundial. Não se trata de uma palavra nativa comum, mas é aqui utilizada como referência ao ordenamento das reuniões, que transcorrem segundo peculiaridades locais e de cada oficiante, mas que atendem a uma estrutura geral fluida: (1) louvor inicial (momento em que a igreja adora a deus por meio de músicas cantadas) que invoca a presença do espírito santo; (2) uma oração de contrição seguida pelo segundo cântico de adoração; (3) oração de libertação; (4) testemunhos; (5) mensagem/pregação; (6) díizimos, ofertas e doações (vendas de produtos evangélicos); (7) oração/bênção final.

O número de louvores pode variar, assim como o tempo da pregação. A pregação da mensagem pode ser entremeada por louvores que o oficiante pode requisitar cantar de improviso junto com os presentes. O que está claro — porque observado em diferentes contextos — é que a liturgia das reuniões feitas na Mundial se divide em pelo menos dois momentos importantes: (1) louvores e oração; (2) testemunhos e pregação. Entendemos que, no primeiro momento, as subjetividades se alinham e se unem em torno do reconhecimento da soberania de um deus. Mesmo que suas causas sejam individualizadas, essas vozes clamam em uníssono pela intervenção divina. Ressurge o coletivo. No segundo momento, o fervor inicial dá lugar à discursividade da crença que explica, pelo testemunho, como a divindade se faz real na vida daqueles que a buscam. Por fim, a pregação complementa a teologia implícita aos testemunhos, em 5 ou 30 minutos (a depender do oficiante), pois a substância do ensino principal vem mais da experiência religiosa que dramatiza o mito, do que da teologia sobre o mito.

---

<sup>22</sup> SARTORE, D.; TRIACCA, A. M. (Org.). *Dicionário de liturgia*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 638-639. Liturgia, então, também se entende como ordenamento de rituais civis. As ocasiões de posse de governantes seguem liturgias cujo momento central é a posse do rei ou do presidente, representada simbolicamente pelo coroamento ou entrega da faixa presidencial.

Na liturgia da Mundial, os oficiantes procedem conforme apresentadores ou âncoras de certos programas conhecidos através da TV brasileira, que chamam para si a responsabilidade de manter o público cativo de suas performances, nem tanto por um conteúdo normativo que possam transmitir, mas muitas vezes pelo que esses conteúdos podem produzir em termos de efeito nas ações e nas relações sociais daqueles que frequentam seus rituais e reuniões religiosas. As performances, portanto, contribuem para a construção de disposições sociais e culturais.

Pastores e bispos da Mundial nem sempre reproduzem a figura de Valdemiro Santiago, mas sempre acentuam estereótipos de simplicidade e de ignorância que, entretanto, os revestem de autoridade. O que eles procuram reproduzir, nesse sentido, é mais um conjunto de características e províncias de significado que causam identidade com o povo, a partir do modelo inspirado no apóstolo, do que o timbre da voz, o gestual ou a forma de se vestir de Valdemiro. Embora os ternos bem alinhados sejam compartilhados por bispos e pastores, num notório esforço de boa aparência que se entende respectivamente à forma e à teologia do pentecostalismo brasileiro, no contexto da Mundial o chapéu de vaqueiro é um símbolo que imediatamente remete ao apóstolo. E quando outro oficiante porta um chapéu é feita imediata relação desse objeto (símbolo) com o significado que ele evoca: a liderança de Valdemiro Santiago. Essa é, portanto, uma marca do apóstolo. A simplicidade na fala e o vocabulário comum se entendem como igualmente códigos de comunicação entre oficiantes e público. A mesma objetividade simples que tem o apóstolo ao dirigir as reuniões da igreja e ao apresentar programas na TV. Isso é o que se reproduz dele, assim como a ênfase em capítulos de dor e sofrimento que dentro de um relato de si possam ser revertidos em vitória e exaltação.

Do lado do apóstolo, assim que assume a direção de uma reunião, o fundador da igreja se torna o centro das atenções e sem grandes esforços conduz os fiéis a uma série de reações e comoções que, ao longo do ritual, coloca-os “em suas mãos”. Também ao seu comando fica a equipe de fé que aguarda seus pedidos e suas orientações. Atentamente, todos os presentes, então, acompanham, aplaudem, choram e riem sob o comando de Valdemiro Santiago. Embora exista uma condução geral das reuniões, as ações do oficiante

não podem ser antecedidas e a não formalidade que atravessa os cultos pode ser observada, por exemplo, na maneira como coordena a sua equipe. Não raro, ele chama a atenção dos técnicos de som, dos operadores de câmera, dos pastores auxiliares e mesmo dos músicos. Publicamente apelida seus pastores e obreiros com nomes como “*oreiudo*”, “*doido*” e usa expressões como “*não resenha*”, “*é forte isso*” para apressar aqueles que dão testemunho ao microfone. Mesmo que essa atitude de informalidade na condução das reuniões religiosas não possa ser atribuída exclusivamente a ele, o que destacamos é que essa performance revestida de uma estética do improviso, grotesca e atenta à audiência lembra um programa “ao vivo”, cujos conteúdos se têm numa pauta prévia, mas que durante a transmissão pode ser acrescida de ruídos e de intermitências que ficam a cargo, principalmente, de quem tem a função de apresentá-lo.

Nas igrejas, geralmente imóveis alugados, pessoas sentadas e em pé acompanham as reuniões como a um *show*<sup>23</sup>. Obedecem aos comandos de acenar com as mãos, de acompanhar as músicas com gestos, de falar com a pessoa (o irmão) ao lado, de se abraçarem e, principalmente, de exporem publicamente, por meio dos testemunhos, os seus relatos de curas e milagres recebidos. Mas nem sempre foi essa a linguagem dos programas evangélicos na TV brasileira.

Algumas pentecostais como a Assembleia de Deus e a Igreja de Nova Vida transmitiam pregações e quadros de ensinamentos bíblicos em meados dos anos de 1960. Segundo relata Alexandre Brasil Fonseca, a Igreja Adventista do Sétimo Dia teria colocado no ar o primeiro programa evangélico da televisão brasileira em 18 de novembro de 1962,

---

<sup>23</sup> As igrejas da Mundial costumavam funcionar em construções não destinadas exclusivamente à função religiosa, como prédios, galpões, salas e imóveis propícios ao comércio. A escolha desses locais tem relação com certas condições: se bem localizados (em ruas e avenidas principais) e próximos a regiões centrais, pontos de ônibus, estações de trem e/ou metrô; se cercados por fluxo intenso de pessoas; se de espaço amplo e possível adaptação ao uso religioso. Recentemente, a IMPD fez campanha denominada “Colher do Prudente Construtor”, que objetivava construir nova sede na Rua Carneiro Leão, Brás-SP. O movimento pela construção de templos próprios indica uma mudança de comportamento em relação aos anos de 1990, quando as igrejas neopentecostais se destacavam pela transformação de antigas salas de cinema e galpões de fábrica em templos para os seus cultos. Cf. CONTINS, M.; GOMES, E. de C. Os percursos da fé: uma análise comparativa sobre as apropriações religiosas do espaço urbano entre carismáticos e neopentecostais. *Pontourbe: Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, v. 1, n. 1, 2007 (não paginado). Disponível em: <<http://www.n-a-u.org/artigos3.html>>. Acesso em: 1 nov. 2012.

em São Paulo e, na sequência, no Rio de Janeiro, com o título *Fé para Hoje*<sup>24</sup>. Não menos importante seria, ainda, a participação na TV do bispo Robert McAlister (missionário canadense da Igreja de Nova Vida) com o programa *Café com Deus*, o primeiro do gênero pentecostal. Silva atribuiu ao missionário McAlister a pecha de liderança religiosa pentecostal que, antes do recente neopentecostalismo, teria contribuído para a demonização das religiões afro-brasileiras por meio dos rituais de cura divina (peculiares dessa geração pentecostal), em que um de seus elementos constitutivos era a expulsão dos demônios. McAlister publicou o livro intitulado *Mãe-de-santo* (1968), em que relacionou entidades do panteão afro com os demônios do imaginário cristão, fornecendo uma das bases para a chamada “batalha espiritual”, que discutimos anteriormente.<sup>25</sup>

Programas evangélicos transmitidos pela TV se tornaram mais comuns a partir dos anos de 1990, mas antes disso, com os tele-evangelistas norte-americanos, já nos anos de 1980, havia programas evangélicos em horários discretos aos sábados e domingos pela manhã que tornaram familiares ao público, na época, personalidades evangélicas como Rex Humbard (1978-1984) e o mais conhecido, Jimmy Swaggart: assembleiano norte-americano que teve apoio da Assembleia de Deus no Brasil e importante participação na fundação da Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD)<sup>26</sup>. Como se observa, televisão e mídia impressa formavam desde então um par de divulgação importante para a crença evangélica.

Com a Renascer em Cristo, a IURD e a IIGD, os programas religiosos alcançaram outro nível de comunicação do evangelho, com caracterização mais dinâmica e produção

---

<sup>24</sup> FONSECA, Alexandre Brasil. Igreja Universal: um império midiático. In: ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

<sup>25</sup> As bases de que fala Silva, são: 1) identificação das divindades do panteão afro com o demônio; 2) libertação pelo poder (maior) do sangue vivo de Jesus (em oposição ao sangue “seco” ou “fétido” da iniciação ou oferendas) e, em consequência da libertação; 3) a conversão. Cf. SILVA, Vagner Gonçalves da. Entre a Gira da fé e Jesus de Nazaré: relações socioestruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007, p. 196.

<sup>26</sup> FONSECA, Alexandre Brasil. Fé na tela: características e ênfase de duas estratégias evangélicas na televisão. *Religião e Sociedade*, v. 23, n. 2, p. 36-37, 2003.

elaborada por profissionais da área. Profissionalização que é mencionada por Fonseca quando aponta que, em 1992, o número de horas protagonizadas por programas evangélicos na televisão brasileira girava em torno de 45, ao passo que, no primeiro semestre de 2000, essa fração subiu para 80 horas semanais<sup>27</sup>. Outras figuras importantes que surgiram nesse período da história da mídia evangélica seriam: reverendo Caio Fábio e pastor Silas Malafaia. Ambos iniciaram suas trajetórias públicas na mídia nos anos de 1980. O primeiro da cidade de Manaus (aos 19 anos) com o programa *Jesus, a Esperança das Gerações* que, posteriormente, com o nome *Pare e Pense* alcançou projeção nacional. O segundo, da cidade onde foi fundada a Assembleia de Deus, Belém do Pará (aos 23 anos), com o programa em rede nacional *Renascer* (1982), que viria a se chamar *Vitória em Cristo* (1999)<sup>28</sup>. Igualmente jovens e oriundos da região Norte do Brasil, essas figuras alçadas ao grande público se tornaram grandes lideranças no meio evangélico e difundiram o entendimento quanto à eficácia dos meios de comunicação de massa para a divulgação (proselitista) do evangelho e expansão de seu grupo. Entretanto, a despeito do inicial vínculo institucional que essas figuras e seus programas tiveram, que se explica principalmente em função da necessidade de sustento financeiro dos programas de TV como produtos, tanto Caio Fábio quanto Silas Malafaia migraram para formatos de programas mais personalizados e deixaram como legado para a mídia evangélica, em especial, uma forma de comunicação que tem o seu *target* garantido quando feita de modo direto, pessoal e popular.<sup>29</sup>

Um dos programas mais conhecidos, o *Show da Fé* apresentado pelo missionário R. R. Soares, produzido pelo Grupo Graça, resultou da reformulação estrutural e técnica do programa *Igreja da Graça em seu Lar*, anteriormente transmitido pela CNT, 1998-2003<sup>30</sup>. O programa estreou em janeiro de 2003 pela Rede Bandeirantes de TV e apresenta o

---

<sup>27</sup> FONSECA, 2003a, p. 34.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>29</sup> O que há dez anos, quando Fonseca produziu o seu artigo “Fé na tela”, possivelmente ainda não se colocava como evidência no campo religioso brasileiro.

<sup>30</sup> SEVERO, C. K.; BORELLI, V. *Programa Show da Fé: discurso híbrido entre o religioso e o midiático*. 32º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Curitiba, 4 a 7 de setembro de 2009.

formato de *talk-show* que também destaca testemunhos de curas e milagres, muitos deles relatados por meio de cartas e e-mails lidos pelo missionário durante o programa. No caso do programa do missionário, a preocupação da equipe de produção com uma “linguagem midiática” tem relação com a adaptação dos conteúdos religiosos ao tempo disponível para a venda dos programas como produtos. O programa reproduz os cultos realizados por R. R. Soares na sede da igreja, localizada na Av. São João, centro velho de São Paulo. Entre louvor e pregação, alguns blocos são dedicados ao aconselhamento do telespectador; em outros, Soares orienta a audiência quanto a se tornar “patrocinadora” ou “associada” da igreja por meio de contribuições financeiras que seriam investidas na estrutura e manutenção da própria IIGD. Isso poderia ser feito por meio dos dízimos e contribuições depositadas em contas correntes ou da forma tradicional, isto é, entregando-os na igreja. Atualmente, o programa do missionário conta com quadros como a “Novela da Vida Real”, “Pergunte ao Missionário”, “Abrindo o Coração” e “Missões em Foco”. Especialmente às quintas-feiras, o programa conta com a exibição de episódios da série de desenho “Midinho, o pequeno missionário”<sup>31</sup>. Mas nem sempre foi assim. Na descrição que Fonseca oferece em seu artigo publicado em 2003, os cultos eram transmitidos em um plano apenas. Com os anos, a igreja adquiriu uma emissora de TV e aperfeiçoou a produção do programa com a introdução de diferentes ângulos do missionário, que conferem mais dinamismo ao programa<sup>32</sup>. Merece destaque o espaço dedicado à divulgação dos testemunhos de cura que ocorre, geralmente, após a oração para a qual o missionário convida os telespectadores a colocarem a mão no aparelho de TV ou um copo de água ao seu lado. Após a pregação solicita aos que têm problemas de saúde, cita alguns, a se colocarem em pé e então ora especificamente pelos que se manifestaram, repreendendo toda a ação do demônio causadora do mal em questão. Procede segundo ensina a teologia da prosperidade e afirma não aceitar a doença. Em tom imperativo, ordena que o demônio saia e, sem a prática do exorcismo que entrevista o incorporado, pede aos seus obreiros que levem o microfone até aqueles que receberam a cura, a fim de que deem testemunho. Os relatos são breves e poucas pessoas são convidadas a testemunhar, pois o formato do programa, assim como

---

<sup>31</sup> Disponível em <[http://www.ongrace.com/portal/?page\\_id=31244&link=sobre](http://www.ongrace.com/portal/?page_id=31244&link=sobre)>. Acesso em: 15 nov. 2013.

<sup>32</sup> Cf. FONSECA, 2003a, p. 40-41.

concebido atualmente, requer tempo para a “Novela da vida real” e o quadro de perguntas ao missionário, ambos com o intuito pedagógico de entreter os telespectadores, mas também de difundir um *ethos* evangélico.

O olhar atento à linguagem e à formatação do programa *O Poder Sobrenatural da Fé*, apresentado pelo apóstolo (e seus bispos), leva-nos a perceber que a preocupação com o produto final, embora também presente, implica num formato diferente em relação ao apresentado por R. R. Soares. No caso dos programas da Mundial, há um cenário que rememora o altar de uma igreja pentecostal e que funciona como referência. Atrás de um púlpito (azul e dourado, com o nome de Jesus impresso verticalmente), os apresentadores geralmente se posicionam com certa liberdade para perambular de um lado para o outro, sendo acompanhados por câmeras que os focalizam em dois ângulos laterais (direito e esquerdo) e um central. À medida que se movimenta, a cena é entrecortada de um ângulo para o outro. O fundo é a representação de um campo verdejante com ovelhas pastando e, nas laterais, aparelhos de TV à parede. O cenário conta ainda com adereços como vasos de flores e à direita do quadro (para quem assiste) fica posicionada uma pessoa, sentada à mesa, responsável por receber pedidos de oração enviados pela internet ou feitos por telefone. Quando o apóstolo é o apresentador do programa, essa função de auxiliar é assumida pela bispa Franciléia, que com recorrência é solicitada para orar junto de Valdemiro Santiago. Enquanto o programa transcorre, endereços de igrejas Mundial pelo país e no exterior são indicados na parte inferior da tela. O programa é dividido entre ensinamento bíblico, orações, campanhas, agenda da igreja e do apóstolo, reportagens sobre a igreja e solicitações de dinheiro na forma de dízimos e contribuições voluntárias. A fim de justificar os pedidos de dinheiro, que nos programas são ostensivos, há a exibição de reuniões realizadas em todo o país em que é dado especial destaque aos testemunhos de curas e de milagres.

Recentemente, os programas receberam a participação de um repórter chamado Herberth de Souza, especialmente contratado para desenvolver matérias jornalísticas sobre o ministério do apóstolo, a igreja, seu crescimento, sua liderança, reformas,

empreendimentos e outros<sup>33</sup>. As reportagens podem ser compreendidas como esforço da equipe de produção e assessoria do apóstolo em divulgar positivamente a igreja, sua inserção social, alcance do seu discurso e, em certa medida, também como meio de defesa dos “ataques” da Universal. Por isso os quadros em que têm participação exibindo matérias sobre a igreja são denominados como “jornalismo verdade da Igreja Mundial do Poder de Deus”. O *Repórter Mundial*, como é chamado o programa de Herberth de Souza, tem acompanhado o apóstolo nas reuniões que realiza, nas viagens, em eventos em que participam o apóstolo e a bispa e em situações da vida privada do casal. O investimento em documentar com filmes e fotos o trabalho da igreja e sua liderança pode ser compreendido como esforço tanto de divulgação quanto de proteção da imagem da igreja. Curiosamente, parece servir também aos próprios seguidores do apóstolo, interessados em ter informação sobre a sua vida íntima.

O programa *O Poder Sobrenatural da Fé*, ao exibir trechos de reuniões da IPMD e concentrações em lugares públicos, segue a lógica das celebrações da igreja destacando, a partir do revezamento dos seus apresentadores, os louvores, as orações e, principalmente, os testemunhos de cura. Os programas não apresentam demasiada preocupação de edição quanto à linguagem empregada pelos fiéis, tampouco em relação ao que diz o próprio apóstolo em cena, provocado por seus adversários. Valdemiro Santiago, ele mesmo, costuma orientar a sua equipe a não fazer cortes em suas falas, do mesmo modo como são apresentados integralmente muitos testemunhos. O que se nota, entretanto, é que para a apresentação na TV, há predileção pelos chamados testemunhos “fortes” que, pelo conteúdo que expressam, têm potencial de afetar os telespectadores com imagens contundentes, por exemplo, de doenças curadas e depoimentos emocionados.

---

<sup>33</sup> O *profile* de Herberth de Souza disponível na web (Youtube) indica que ele trabalhou em diversos programas de jornalismo do gênero investigativo/denúncia/verdade. Dentre os programas de que fez parte estão o “Aqui Agora!” e o “Programa do Ratinho”, ambos da emissora SBT. Também apresentou o programa chamado “Repórter Coragem”, em que enfrentava problemas sociais e situações de conflito entre cidadãos tentando solucioná-las ou denunciá-las. Num programa de TV em que o apóstolo respondeu a críticas desferidas pelo apresentador Carlos Massa, o Ratinho, Herberth de Souza aparece numa rápida tomada e declara ter origem evangélica (Assembleia de Deus). Conversando com o apóstolo, ele confirma a sua participação na igreja e fala que desde que aderiu à Mundial tem acompanhado o ministério e visto a realização de milagres verdadeiros. Disponível em <<http://www.youtube.com/watch?v=avfute9tMqU>>. Acesso em: 16 nov. 2013.

Os depoimentos chamados testemunhos pertencem a uma classe de práticas religiosas conhecida de grande parte da cristandade, razão pela qual representa uma categoria nativa fundamental para a compreensão da dinâmica interna da experiência religiosa dos crentes na Mundial. Como propomos no capítulo 1, o testemunho de fé relata um acontecimento sobrenatural acerca de algo que aconteceu na vida de um fiel, via intervenção divina e que, em termos da razão humana, estaria fora de questão: o milagre. Todavia, ao narrar o acontecimento e significá-lo, o fiel o faz contando a respeito de si mesmo, circunscrito por um tempo e espaço determinado, elaborando hermeneuticamente um texto que pretende unir momentos diferentes da sua vida, ordenando-os conforme certo fluxo de sentidos que visa explicar discontinuidades e continuidades em sua trajetória biográfica. Essas narrativas funcionam como instrumentos pedagógicos e, como entendem os próprios cristãos, constituem exemplos inspiradores de trajetórias bem sucedidas. Na qualidade de central na dinâmica das reuniões da Mundial, os testemunhos constituem o fundamento sobre o qual se assentam as práticas rituais, as crenças e as mensagens ministradas. Portanto, pode-se dizer que os testemunhos visibilizam conteúdos teológicos formativos, justificam a existência da igreja e testificam a autoridade personificada no apóstolo Valdemiro Santiago.

Ao serem televisionados, os testemunhos contribuem para produzir efeitos que vão desde (1) a divulgação da crença (2) até a formação de identidades religiosas. E isso no nível das reuniões *in loco* e no nível das reuniões transmitidas pela TV e internet. Atinando para a percepção que abundou no final dos anos de 1990, caracterizada pela expressão “igreja eletrônica”, a Mundial, na condição correspondente de “igreja virtual”, chega aonde outras agências (religiosas e não religiosas) não chegam<sup>34</sup>. Com isso, o neopentecostalismo da Mundial parece desenhar um importante marco de sua modalidade: o deslocamento da relevância, entre cristãos, tradicionalmente atribuída ao ritual da Comunhão/Santa Ceia e pregação (como mistério ou como Palavra) para o momento do testemunho. A seriedade litúrgica da pregação que conduzia fiéis católicos ao altar para tomar a hóstia e a postura

---

<sup>34</sup> O conceito norte-americano de “igreja eletrônica” ficou conhecido no Brasil principalmente pelo uso dele feito por ASSMANN, Hugo. *A igreja eletrônica e seu impacto na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1986.

contrita dos crentes protestantes diante do pão e do vinho — servidos no memorial Santa Ceia para a lembrança racional do sacrifício de Cristo na cruz — cedem o lugar de culminância para o tempo de depoimentos sobre as experiências com deus. Assim, a discursividade teológica abre espaço para a discursividade prática do evento. Com essa sugestão analítica não queremos reforçar o estereótipo que assinala a predominância do estudo bíblico entre protestantes tradicionais em detrimento de um culto emocional, que seria traço de pentecostais. Esse tipo de descrição reforça o suposto iluminista da razão *versus* a emoção e não contribui para a compreensão dos sentidos que as práticas constroem. Nosso suposto aqui é que as práticas têm teologia. O argumento teológico está presente nas narrativas dos testemunhos. A dimensão comunicativa de que falamos tem certa discursividade que se caracteriza por ser audiovisual e responsável por construir novas formas de comunhão coletiva que agregam símbolos religiosos presentes na memória e no cotidiano das pessoas que frequentam os grupos da Mundial.

Um elemento estético que se destaca nos testemunhos neopentecostais televisionados e que na Mundial é muito utilizado como recurso é, principalmente quando se trata de cura, a apresentação de documentos comprobatórios que mostram a doença deflagrada e o momento seguinte, quando o devoto teria recebido o milagre. Assim, grande parte dos relatos é acompanhada de provas materiais que indicariam o “antes” e o “depois” da ação divina. Uma documentação que, se inicialmente era solicitada pela liderança, aos poucos passou a ocupar lugar comum entre os próprios participantes das reuniões. Essa tentativa de comprovar o improvável pode ser lida tanto na chave de uma prática que visa assegurar a idoneidade do apóstolo quanto na qualidade de uma resposta para a dúvida científica que contesta a existência de deus.

Tal como em quadros exibidos em programas de entretenimento na televisão brasileira, certos testemunhos mostrados no programa *O Poder Sobrenatural da Fé* expõem primeiro o “antes”, em que se indica o sofrimento provocado pela doença, preferencialmente diagnosticada pelo médico. Então, exames, fotos e documentos que atestem a existência anterior da doença são mirados pela câmera e a pessoa que os porta é

inquirida sobre a situação de dor, de aflição e de desespero que aquela doença teria lhe provocado. Enquanto fala, seu documento é exaustivamente exposto.

Os diálogos, quando desenvolvidos entre fiel e apóstolo, muitas vezes intercalam dor e humor de tal modo que o inicial horror, espanto ou até nojo se tornam riso e comédia, revelando um fascínio estético pelo anti-ideal, que seduz o telespectador justamente porque lança luz sobre o quão vulgar é a condição humana. Um fascínio que confronta as alegrias e as violências, as grosserias e os ditos sarcásticos a que nos referimos na epígrafe deste capítulo e que conjugam o “espírito” da praça pública, da freira livre e dos costumes do povo<sup>35</sup> à estética da televisão e sua linguagem, que vê na expressão da experiência religiosa um produto que se vende, mas que também modifica quem o consome. Em segundo lugar é revelado o “depois”, quando a intervenção sagrada na ordem profana reverte o quadro de miséria e conduz à exaltação e à vitória por meio da cura. A intervenção sobrenatural da cura significa a completa ação divina e a razão pela qual o fiel se sente na obrigação de relatar a graça alcançada: (1) em agradecimento a deus e (2) para testificar que a IMPD é o veículo para que tais graças sejam obtidas. Aqui, portanto, palavra e imagem são conjugadas. O testemunho narrado ganha o reforço da performance visual.

Do sofrimento grotesco e humano que o torna caricato à exaltação permitida pela cura, o antes e o depois desses testemunhos aderem a um tipo de estética presente na televisão, que faz do feio uma atração. Essa estética, chamada por Sodré e Paiva como grotesca, caracteriza-se por, ao mesmo tempo em que provoca reações como medo, espanto e nojo, também permitir o riso. Ela supõe que o bizarro da miséria — da dor e do sofrimento — tem como contraponto o cômico e, por isso, a miséria se faz sedutora. Isso equivale a dizer que, de tão trágica, uma situação pode fomentar o riso. Em 2011, um vídeo *postado* na internet chamou atenção de internautas, religiosos e de um público sortido em função do seu conteúdo que, de tão trágico, soou cômico. De forma simples, uma mulher testemunhou o milagre ocorrido em sua vida devido à unção intermediada pelo travesseiro que é distribuído comumente nas igrejas da Mundial. A mulher se dispôs a dar testemunho

---

<sup>35</sup> Cf. SODRÉ; PAIVA, 2002, p. 106.

público, transmitido pela TV e internet, da cura que havia recebido de um problema que a atormentava há anos: prisão de ventre. Em seu depoimento, a mulher esclarecia que por vezes ficava “20, 15, 18 dias sem ir ao sanitário” e o problema era tamanho que mal podia se alimentar e dormir com sossego. Tanto sofrimento somente teve fim quando colocou sobre sua barriga a réplica de um travesseiro com os dizeres “*Sê tu uma bênção!*” e, depois de pedir a deus a cura, adormeceu. No dia seguinte, narra: “*Saí correndo da cama e digo: valha-me N. Sra.!!!! [Ainda bem que durmo perto do banheiro]!*”.<sup>36</sup> O episódio é de extrema riqueza: os termos usados pela senhora (de um português vulgar porque comum, simples e direto), as reações das pessoas ao redor (de espanto e/ou nojo pela forma como a mulher comunicava o que lhe havia acontecido), a curiosidade dos próprios entrevistadores (bispo e pastores auxiliares) e, por fim, os comentários que o áudio de fundo permite ouvir (em alguns links)<sup>37</sup> constroem certa cena que ilustra idealmente o que queremos dizer quando tomamos por empréstimo de Sodré e Paiva a ideia de uma estética do grotesco. O relato da senhora provocou tanto na audiência presente no dia do seu testemunho, quanto nas ocasiões de reapresentação (Programa do Ratinho, internet e redes sociais), um misto de repúdio e sedução. É exatamente esse tipo de imbricação de sentidos a que se refere Mikhail Bakhtin, referência importante de Sodré e Paiva, quando ao analisar a cultura popular se detém no “humor popular em toda a riqueza das suas manifestações” que, no ínterim entre Idade Média e Renascimento, manifestava um “mundo infinito de formas e manifestações do riso [que] opunha-se à cultura oficial, ao tom sério, religioso e feudal da época”<sup>38</sup> que se conheceria nas praças e feiras públicas.

---

<sup>36</sup> Não pudemos, até o momento da redação deste capítulo, identificar a senhora que deu esse testemunho, bem como identificar em que igreja o relato foi feito, mas o vídeo pode ser visto em diversos canais, dentre os quais um link relativo ao comentário que Ratinho fez em seu programa semanal no SBT (SP). O apresentador se divertiu com a história da mulher, mas destacou de forma interessante a simplicidade da linguagem usada pela senhora e arrematou que o apóstolo “era forte”! Disponível em <<http://www.youtube.com/watch?v=JqDNHUPe5bo>>. Acesso em: 20 nov. 2013.

<sup>37</sup> Alguns dos links disponíveis no Youtube permitem escutar, ao fundo, as reações de alguns presentes, tais como “*Eita, Jeová!*”.

<sup>38</sup> E ele prossegue: “Dentro da diversidade, essas formas e manifestações — as festas públicas carnavalescas, os ritos e cultos cômicos especiais, os bufões e tolos, gigantes, anões e monstros, palhaços de diversos estilos e categorias, a literatura paródica, vasta e multiforme, etc. — possuem uma unidade de estilo e constituem partes e parcelas da cultura cômica popular, principalmente da cultura carnavalesca, uma e indivisível”.

O que sugerimos, portanto, é que essa estética é bem representada por programas de televisão que satirizam o esquisito peculiar à vida cotidiana reunindo, como numa praça pública, os artistas e suas performances, as mais estranhas, para entretenimento do povo que, relativamente, “reconhece como pertencente a si mesmo: [esses] ritos, canções, danças e aspectos do cotidiano”<sup>39</sup> dramatizados nessas performances que, sobretudo, representam os seus próprios circos, melodramas, conflitos, etc.

Se no passado a igreja tentou controlar a força criativa e subversiva da festa, nas práticas das religiões pentecostalizadas esse pulsar foi incorporado nas suas reuniões e celebrações religiosas, consentido e revitalizado dentro dos limites estéticos que a performance midiática autoriza e que revive na memória da praça pública, do campo, do sertão, das feiras nordestinas, das peregrinações, das devoções populares, dentre outras. Nesses lugares, o populacho tem ocasião de encontro para compartilhar o horror das várias carências que sofre no cotidiano. É a partir dessa estranha forma de unidade que emerge o riso espontâneo e jocoso. Falaremos mais sobre isso na sequência, mas agora importa assinalar que essa perspectiva notabiliza a participação do povo na cena, o que nos parece um instrumento analítico frutífero para pensar a empatia generalizada que os testemunhos narrados e encenados provocam tanto no público presente nas reuniões quanto nos telespectadores que acompanham pela TV e internet os programas da Mundial.

Nos locais em que ocorrem as reuniões e nas concentrações da IMPD, assim como nas praças públicas em que se apresentam artistas populares de todos os gêneros, o espetáculo pressupõe a intensa participação do público a que se destina. Essa agência dos fiéis que testemunham os milagres que vivenciaram é essencial para a igreja, pois projeta a natureza espontânea e real da vida humana por meio das imagens transmitidas pelos meios de comunicação visual.

---

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rebelais*. 5. ed. São Paulo: Annablume/Hucitec, 2002, p. 3-4.

<sup>39</sup> Cf. SODRÉ; PAIVA, 2002, p. 109.

Interessante notar a dinâmica social interna à reunião que aproxima tanto as pessoas entre si como os presentes em relação, principalmente, ao apóstolo. A intimidade é tamanha que as pessoas presenteiam o apóstolo (assim como alguns bispos) com aquilo que julgam mais honroso e representativo de seus lugares de origem. É possível ver passar de um tudo por cima das cabeças das multidões amontoadas à frente do palco, nos grandes templos onde Valdemiro realiza os cultos. Pequenas esculturas (ex.: carros de boi e arado) e trabalhos artesanais, sacos de laranja, feijão, arroz, batata, doces e queijos que o apóstolo mineiro recebe com sorriso agradecido e pequenas piadas descontraídas. Enquanto os mimos chegam até o palco, passados de mão em mão, as câmeras em *close* captam os rostos das pessoas que gargalham com as entrevistas improvisadas que o apóstolo faz com os que se propõem a testemunhar publicamente a respeito das graças alcançadas. As imagens realçam o aspecto forte dos presentes como que destacando a devoção que têm. Quando choram pelo sofrimento e quando riem de alegria, o jogo das tomadas e dos cortes nas imagens estimula a impressão de interatividade entre o oficiante e a plateia. Aparentemente, as caricaturas que o apóstolo faz de si e de seus fiéis não soam ofensivas, mas há alguma preocupação com o uso de suas palavras que se pode notar quando, por exemplo, ele mesmo pergunta: “*Cê vai cortar isso?*” Outras vezes, quando contrariado, diz: “*Não corta isso, não! Pode pôr no programa!*” Ou coisa semelhante. O traço rude e direto, muitas vezes escrachado (no sentido de livre de pudor), é empregado como trunfo, tal qual o conhecido apresentador Ratinho emprega ao lembrar a sua trajetória de trabalho árduo, brincar com a sua audiência e brigar com algumas figuras como outros artistas do programa, empresários e políticos a quem manda recados e outros. O que se pensa como comunicação atualmente pressupõe a interatividade como valor. Assim, não se pode pensar o uso da mídia feito na Mundial apenas na chave dos “meios de comunicação de massa alienantes”. Nem o público em geral, nem o povo da Mundial podem ser exprimidos dentro da noção de audiência passivo-receptiva. O que não implica passar ao largo das análises que problematizam a ação de coletivos religiosos pentecostalizados que instrumentalizam os meios de comunicação em prol da maximização do seu poder. Como afirmou Almeida, é cada vez mais difícil isolar a dimensão material da espiritual, razão pela qual propôs como

instrumento analítico para igrejas como a IURD e, possivelmente, a IMPD a unidade Grupo político-econômico-religioso.<sup>40</sup>

Isso nos conduz a reconhecer na potência da imagem possibilitada pela cultura visual um relevante alicerce para a antiga prática do testemunho cristão (de característica comunicativa e pedagógica) que o revitaliza, colocando lado a lado os pares íntimo e conhecido, privado e público<sup>41</sup>. Parece-nos relevante destacar como o uso da imagem pela religião cunha dispositivos de poder que legitimam e demarcam a autoridade da experiência religiosa nessa modalidade neopentecostal representada pela IMPD. Ao invocar a imagem como aquilo que testifica uma verdade, espera-se que o conteúdo do ditado popular “uma imagem vale mais do que mil palavras” obtenha a anuência do telespectador, pois as pessoas se identificam com os testemunhos, mas nas imagens elas se veem. Assim, o senso comum fomentado pela cultura visual acalenta expectativas da verdade, como se ela proporcionasse uma amostra da realidade<sup>42</sup>. Esse é o tipo de identificação que seduz uma audiência.

Entretanto, não podemos ignorar que também a imagem tem estatuto ontológico que ultrapassa a objetividade mecânica e precisão do aparelho tecnológico: “a câmera é condicionada pela cultura da pessoa por trás do aparato”, o que nos conduz a dois níveis de análise: “a cultura dos que são filmados e a cultura dos que filma”<sup>43</sup>. O segundo nível é o que nos interessa porque apresenta o elemento ficcional, isto é, da criação das novas narrativas míticas e das novas identidades sociais. Nesse caso, da construção do significado do que representa ser parte do “povo da Mundial”. A imagem detém potencial estético, mas também retórico que projeta a performance religiosa, tornando-a código de comunicação

---

<sup>40</sup> ALMEIDA, 2012, p. 109.

<sup>41</sup> Os conceitos de público e privado, definidos pela oposição de um ao outro, são explicitados por Arendt (2007) e Habermas (2003), que discutem as propriedades da esfera pública moderno-burguesa. No Brasil, ocupam-se desse tema Montero (2006) e Lavallo (2005), entre outros, preocupados com as reconfigurações da esfera pública e o lugar da religião nela.

<sup>42</sup> JOLY, M. *A imagem e sua interpretação*. Lisboa: Edições 70, 2003.

<sup>43</sup> RUBY, J. Visual Anthropology. In: LEVINSON, D.; EMBER, M. (Ed.). *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York: Henry Holt, 1996, p. 1345.

que atravessa a palavra falada e alicerça o discurso da pregação. Não à toa o apóstolo Valdemiro Santiago, por ocasião da reunião de páscoa (2012), retoricamente perguntou ao seu público: “*O que mais eu tenho que mostrar para provar que essa é uma obra de deus?*” Conjugados, testemunho e imagem formam espécie de discursividade audiovisual convincente, visto que a imagem funciona como dispositivo de poder que tem capacidade de consolidar opiniões e edificar disciplinas.<sup>44</sup>

O que os neopentecostais sabem por experiência é que as imagens convencem. E muito mais do que as cenas produzidas, convencem as imagens que evocam a impressão de realidade. Daí a importância da contribuição de Sodré e Paiva sobre a estética do grotesco na televisão. Com base no que dizem esses autores, poderíamos intuir que a estética do feio é o que seduz a audiência e leva a mais adesões.

Nossa pesquisa é uma teorização do que observamos no campo e não uma interpretação direta das imagens como evidências<sup>45</sup>. Conquanto admitimos como pressuposto que a religião emprega mídias audiovisuais em sintonia com o contexto contemporâneo em que a cultura visual emerge como marcador de nova religiosidade, a qual acena positivamente para o período histórico recente e a supervalorização do visual e dos dispositivos tecnológicos. A modernidade subverte e recria a tradição, razão pela qual se torna difícil ignorar o papel que tais tecnologias desempenham na formação de determinadas relações sociais e das subjetividades religiosas modernas.

A dimensão comunicativa que abrange tecnologia e registro atravessa o repertório de símbolos, de práticas religiosas e de crenças e as transforma em outra coisa. Hábitos de outrora como a liturgia formal do culto protestante tradicional e noções como a de sacrifício pessoal, bênção/benzeção, unção, dever/obrigação, cura, milagre, milagreiro/santo, testemunho e outras são apropriados pela linguagem performativa e interativa, que é

---

<sup>44</sup> Ao resumir Hervieu-Lèger (*Sécularisation et modernité religieuse*), em seu artigo *Religion et actualité*, Jean Séguy assegura que religião e racionalidade moderna não estão em relação de confronto, mas existe certo processo de reorganização da religião mediante as estruturas modernas das sociedades ocidentalizadas. Cf. SÉGUY, J. Religion et actualité. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, v. 62, n. 2, p. 203-208, 1986.

<sup>45</sup> CHAPLIM, E. *Sociology and Visual Representation*. London/New York: Routledge, 1994.

estimulada pela cultura da imagem. A dimensão comunicativa providencia um lugar virtual que imbui de poder a imagem a ponto de torná-la o alicerce fundamental da palavra testemunhada. E isso é feito por meio do resgate a uma memória, um resíduo cultural cujo substrato é religioso.<sup>46</sup>

Assim, a estética dessas imagens, associada ao potencial retórico das liturgias neopentecostais, é alinhavada pelo testemunho, que nessas reuniões promove por meio de uma performance de improviso os laços de solidariedade e o senso de comunidade que momentaneamente torna os frequentadores dessa igreja um povo, o povo da Mundial.

#### **4. A potência da cultura visual na religiosidade popular**

Uma das perguntas que surgiram durante as visitas que realizamos à igreja Mundial foi: o que conduz alguém a testemunhar publicamente sobre o que julga ser um acontecimento extraordinário ocorrido em sua vida pessoal?

A observação dos depoimentos nos conduziu a um padrão quanto aos relatos. Os testemunhos versam a respeito de três temas principais: questões emocionais-afetivas (como a desagregação do núcleo familiar, problemas de relacionamento e conjugais), questões de saúde e vida financeira desestabilizada (dívidas, nome sujo, situação de falência e/ou desemprego) — temas do cotidiano que conduzem fiéis de toda sorte a buscarem numa divindade ou num mediador (santo, milagreiro ou apóstolo) a resposta para demandas concretas. Para aqueles que relatam essas situações, os casos são contados com termos que manifestam concepções do que seja uma “vida destruída”, “situação de humilhação” e “derrota”. Todas essas expressões aludem à condição de vergonha no meio social. Tais causas são semelhantes às que mobilizam fiéis católicos a fazerem pedidos e eventualmente promessas para o santo (que envolve certo grau de sacrifício pessoal) na

---

<sup>46</sup> Os grupos sociais se apropriam de forma “desigual e diferente da herança cultural” (Cf. CANCLINI, N. G. O patrimônio cultural e a construção imaginária do nacional. *Revista do Patrimônio Histórico Artístico Nacional*, n. 23, p. 96, 1990), marcos patrimoniais, bem como as noções de tradição, de valores e costumes são construções históricas e sociais constituídas e acionadas com vistas à fixação no tempo e no espaço de determinados discursos.

expectativa de terem seus pedidos realizados<sup>47</sup>. Quando atendidos, agradecem o santo com atos que tornem pública a sua gratidão: faixas com agradecimento, impressões de santinhos para distribuição gratuita, procissões, comida/bebida para o santo, fotos ou representações de partes do corpo curadas, entre outros. No caso da promessa, o pagamento dela constitui uma “obrigação ritual” que envolve outras obrigações, mas que fundamentalmente estabelece laços de reciprocidade entre o fiel e o santo pelo compromisso assumido entre as partes<sup>48</sup>. Mas no caso dos católicos, assim como no caso daqueles que vão à Mundial, a devoção implícita no pedido é encaminhada àquele que pode melhor atender as especificidades da demanda. Se católico, pode-se pedir ao santo sem a profunda relação da devoção, isto é, apenas para experimentá-lo, a fim de obter dele algum favor<sup>49</sup>. Se convertido ou frequentador da Mundial, pode-se pedir a deus tendo no apóstolo a figura mediadora sem prejuízo, caso não atendido.

A dimensão que nos parece interessante ressaltar aqui é a similaridade no que tange à possibilidade de experimentação presente também no segundo caso, visto que receber o milagre na Mundial não requer do solicitante que tenha profundo vínculo com a igreja. Sequer a fé pessoal é requisito necessário. Como já mencionado, os líderes da igreja assumem diante de deus a fraqueza do solicitante e empenham sua própria fé no pedido, a fim de que o sujeito necessitado seja atendido. Isso implica que a relação que se estabelece entre solicitante e deus não obriga o primeiro ao vínculo exclusivo com o segundo e concede-lhe autonomia para buscar outras experiências religiosas. Caso a experimentação funcione e a “prova com deus” demonstre eficácia, pode se configurar num importante incentivo para a adesão do solicitante ao rol de membros da igreja. Mas isso não é regra.

---

<sup>47</sup> Menezes lista como pedidos mais comuns entre devotos de Sto. Antonio: a ajuda em relacionamentos afetivos, a proteção da família, o cuidado da saúde (para recuperá-la ou mantê-la), as causas materiais como emprego e vida financeira, compra de casa, problemas na justiça e a libertação de dependência de drogas ilícitas e álcool (cf. MENEZES, 2004, p. 210-211).

<sup>48</sup> ZALUAR, A. *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

<sup>49</sup> Cf. MENEZES, 2004, p. 220.

Brandão já havia notado que o testemunho tem lugar na prática religiosa de católicos e pentecostais como algo que torna público o alcance de uma benesse:

(...) é prática entre os pentecostais das pequenas seitas o compromisso de atos de pedido e retribuição, iguais na estrutura e diferentes apenas na coreografia às promessas dos católicos. Um crente em aflição “dobra os joelhos diante o Senhor” e ora, pedindo o milagre. Ele promete que, se atendido, irá apresentar testemunho “diante da congregação”, ao estilo dos Atos dos Apóstolos.<sup>50</sup>

Em seu estudo sobre religião popular, Brandão indicou que é traço dessas religiões fabricar seus cultos com autonomia. Sua tentativa teórica pleiteava perceber afinidades entre os modos de religião popular, buscando teorizar esse conceito por meio da identificação de estruturas recorrentes, mas, que nos próprios termos de cada grupo, assumiriam certa autonomia que peculiar ao modo popular. Existiria uma matriz de religião fundante, um repertório cosmológico e de práticas que concederia base às religiões em seus processos autônomos de apropriação. Desse modo, a chave para compreendê-la seria a autonomia, pois enquanto as religiões eruditas se submetiam a uma doutrina ou a uma pertença exclusiva, as religiões ou “religiosidades” populares ou comunitárias resistiriam a esse tipo de dominação, preservando como característica política a sua autonomia.<sup>51</sup>

Nessa perspectiva, poderíamos ainda afirmar que mudam os santos e as “coreografias”, mas permanecem as demandas cotidianas e pessoais como demarcadores da relação entre religiosos e seus deuses?

A despeito das críticas elaboradas ao conceito de religião popular e seu viés ideológico, recuperar essa discussão à luz de dados etnográficos recentes nos parece um exercício que tem rendimento para compreendermos a dimensão comunicativa do neopentecostalismo sob a rubrica da IMPD e pensarmos a potência da cultura visual para essas formas de religiosidades. Essa discussão tem sido particularmente desenvolvida por

---

<sup>50</sup> BRANDÃO, Carlos. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. 3. ed. Uberlândia: EDUFU, 2007, p. 268.

<sup>51</sup> Sobre religião popular, principalmente quanto à bibliografia disponível até anos de 1980, ver FERNANDES, Rubem César. “Religiões populares”: uma visão parcial da literatura recente. *Bib*, n. 18, p. 3-26, 1984.

pesquisadores interessados no(s) catolicismo(s) recentes (carismáticos e midiáticos)<sup>52</sup> e, dadas algumas regularidades, serve-nos como inspiração para refletirmos sobre a forma como certos símbolos e práticas reaparecem na vivência religiosa da Mundial. Exemplo disso é que, à medida que o discurso do apóstolo reclama, ainda que arbitrariamente, o construto de religião perseguida e reivindica o caráter legítimo de suas crenças e práticas<sup>53</sup>, busca se evadir da caracterização de seita ou falsa dissidência da Universal, alinhando-se à noção de modo de religião que não quer se institucionalizar, mas que se legitima na esfera pública em razão da sua entrada virtual nas casas das famílias e em lugares esquecidos pelos governos. Conjuga, assim, os códigos do tempo — da importância do visual, dos dispositivos midiáticos, das redes sociais e outros — aos recursos de um legado imagético que mistura tradição — da devoção aos santos, das rezas populares, dos objetos mágicos e outros — e modernidade.<sup>54</sup>

Para a pessoa que narra o milagre ou graça alcançada, trata-se da retomada da “ordem natural” da vida a que Zaluar se refere como “acontecimento que introduzia a descontinuidade no contínuo da vida rotineira” e que pode ser interpretada como a “negação do acaso” ou sorte.<sup>55</sup> A crença no milagre equivale ao inverso simétrico do mal feito ou do trabalho espiritual. A qualidade de narrar esse feito espetacular é asseverar que qualquer adversidade pode ser contornada mediante o cumprimento de obrigações do fiel para com seu deus. A força da imagem, portanto, contribui para atestar o milagre. Além disso, o milagre narrado e dramatizado no testemunho é também uma forma festiva de celebração da benesse alcançada.

---

<sup>52</sup> Sobre a multiplicidade do catolicismo, ver TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata de Castro (Org.). *Catolicismo no plural: dinâmicas contemporâneas*. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

<sup>53</sup> Sobre o discurso de perseguição reivindicado nas igrejas Mundial, ver BITUN, Ricardo. *Igreja Mundial do Poder de Deus: rupturas e continuidades no campo religioso neopentecostal*. 2007. 200 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

<sup>54</sup> Por legado imagético estamos entendendo o repertório que agrega símbolos religiosos e práticas, principalmente da matriz cristã, apropriadas e significadas tanto por católicos quanto por protestantes e que nas religiões populares teriam sido ressignificadas à luz das demandas da vida cotidiana e da autonomia das minorias.

<sup>55</sup> Cf. ZALUAR, 1983, p. 98.

Nesse ponto, é preciso esclarecer que não se trata de classificar o neopentecostalismo ou, especificamente, a IMPD como expressão de uma nova religião popular no sentido de grupo religioso formado predominantemente por uma camada mais pobre da sociedade que seria menos esclarecida. Embora a relação com segmentos empobrecidos não seja negada, a nosso ver não pode ser usada como explicação para compreender a identificação entre parte desse grupo e a pregação do apóstolo.

Quando propomos retomar a noção de popular ou de religiosidade popular para refletirmos sobre a experiência religiosa daqueles que aderem ao modo neo de ser pentecostal identificado na IMPD, temos em mente, com base na leitura de Bakhtin, não a ideia do popular como algo exclusivo de certo grupo social economicamente desfavorecido e, em função disso, pouco culto e facilmente manipulável. Essa caracterização facilmente nos conduziria à polarização entre cultura erudita e cultura popular, que implicaria uma compreensão binária de rico e pobre e de elevado e inferior, como se cada um estivesse numa ponta completamente distinta da outra, sem comunicação entre as extremidades e, portanto, indiferentes uma à outra. Ora, é sabido que essa distinção deixa de lado as possíveis gradações que existem entre essas extremidades, as ambiguidades da sua natureza e as nuances entre o erudito e o popular que se movimentam dialogicamente no tempo e no espaço até o ponto de se imiscuírem inebriando as fronteiras. O popular aqui reivindicado quer apontar mais do que um corte de classe. Pretende atinar para a dimensão estética da sua linguagem, a qual subverte o padrão civilizado que se pretende impor com a ideia de uma razão iluminadora que resultará em ordem e em igualdade. O popular que visualizamos quando observamos as reuniões da Mundial corresponde à natureza do que representou o riso para os populares na Idade Média, do qual Rabelais foi representante na literatura. Portanto, não se trata do popular em sentido folclórico, mas do popular no sentido burlesco que possuem os modos de professar crença entre neopentecostais, para os quais nem sempre temos as chaves de inteligibilidade adequadas. Como consequência disso, parafraseando Bakhtin, deixamos escapar o mundo infinito das formas e manifestações da religiosidade prática que se opõe ao suposto de religiosidade civilizada de

tom sério e moderno de nossa época<sup>56</sup>. Vista a partir desse prisma, não é estranho que a performance de Valdemiro Santiago soe algo estranha para alguns e para outros seja tão bem recebida. Ela se faz repulsiva para uns e sedutora para outros.

A estética do grotesco (na televisão) visa provocar distintos sentimentos. O grotesco de Roma, do italiano do século XV, vem de gruta, grotta, porão e se define pelo que é bizarro e esquisito. Como consequência, deságua no termo sinônimo “cômico”, no sentido de burlesco, próprio daquele que burla porque zombeteiro. Para descrevê-lo podemos recorrer à noção de natureza espontânea, daquilo que tem origem na vida cotidiana e por isso é vulgar. De tão trivial e baixo, torna-se mesmo grotesco e provocador do riso comunitário, razão pela qual tem por traço ser carnavalesco: pois o grotesco libera tanto o que há de espantoso e terrível como o que há de iluminador e alegre. O fascínio estético que o grotesco provoca, a ponto de gerar riso, inversamente, tem origem no terror causado pelo que não se entende imediatamente, isto é, pela aversão que produz espanto tamanha a grosseria daquilo que não é belo, portanto, é feio, mas retém a atenção. O grotesco corresponde ao anti-ideal de beleza e de tudo que se alinha com o civilizado e moderno. Por isso o grotesco é extravagante e, em consequência, sedutor, pois ao contrário do que se espera, seduz pelo mau-gosto e nisso se faz subversivamente criativo.

Pode-se dizer que quase tudo na Mundial é exagerado. Do choro convulsivo do apóstolo ao riso jocoso, do sofrimento à alegria de seus frequentadores, da biografia do menino que tinha incontinência urinária na infância ao missionário quase engolido por tubarões e, finalmente, feito apóstolo, as imagens são carnavalescas no sentido de grandiosas e extravagantes. A figura do apóstolo tipifica o excesso. Ele é capaz de não se intimidar diante das câmeras e proferir ofensas aos que julga injustos consigo e, quase que simultaneamente, desaguar em lágrimas, seja quando canta, seja quando ora, seja quando pede dinheiro aos seus seguidores. Talvez por isso cause a estranheza que tanto resulta em

---

<sup>56</sup> A paráfrase que fizemos foi inspirada no trecho em que Bakhtin, ao apresentar o seu problema em *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, afirma que o significado da antiga cultura cômica popular ainda não teria sido revelado. Mas a sua relevância era considerável, como já citado neste trabalho. Cf. BAKHTIN, 2002, p. 4-5.

mais adeptos quanto em críticos do seu abuso, do seu emocionalismo, da sua “vulgaridade” no sentido bakhtiniano. A festa, a informalidade, o improvisado, a intimidade, desse modo, não são simples recursos para alienação dos frequentadores da Mundial, no sentido ideológico de ocultamento da realidade imediata. É mais o contrário disso, como uma estratégia de lidar com essa realidade e de contorná-la a partir do uso dos meios disponíveis — o que nos leva a pensar o popular mais como força subversiva do que alienante, pois criativamente resiste à pobreza, à falta de cultura e à carência social transformando o choro em riso por meio da fé que encanta pessoas e objetos.

## 5. Modernidade encantada

Modernidade encantada e modernidade religiosa. Esses epítetos expressam, em alguma medida, a relação que desde os anos de 1990 tem sido estabelecida entre mídia e religião e que cunha outra discursividade na criação de mitos e crenças, fomentada pelo uso de dispositivos tecnossimbólicos. Na relação que observamos entre igrejas que fazem ostensivo uso de tecnologia, *talk-shows* religiosos e tele-evangelistas — estes termos empregados nas pesquisas que estudam os processos de midiaticização das religiões — e a apropriação que a Mundial faz desse recente legado, tais dispositivos podem ser entendidos como meios que disseminam novas definições de religião e experiência religiosa. No entanto, essa relação é caracterizada pela circularidade, em conformidade com o significado formulado pelo historiador da cultura, Carlo Ginzburg, inspirado também em Bakhtin<sup>57</sup>. Falamos, portanto, de um encantamento reflexivo: da capacidade de “(...) conviver com o discurso moderno sem afastar-se de sua base religiosa tradicional”.<sup>58</sup>

A modernidade encantada admite o velho e o novo. Ela está em curso à medida que tecnicamente se desenvolve sem, contudo, prescindir da lógica característica da religião, do pensamento mágico e da reciprocidade. Ela permite as intervenções do sagrado na ordem

---

<sup>57</sup> GINZBURG, C. *O queijo e os vermes: o cotidiano das ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

<sup>58</sup> Cf. CARVALHO, J. J. *Um espaço encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil*. Brasília: Ed. da UnB, 1999, p. 16.

profana, visto que a crença social no sobrenatural tem suficiente autonomia para encantar as tecnologias da informação a despeito do suposto evolutivo que quer fazer desses âmbitos, excludentes. Nessa relação simétrica entre religião e interatividade, dimensão comunicativa e cura divina, é que consiste a circularidade. Do encontro entre religião e mídia se verifica a transformação de ambas. Choque que gera transformação.

Parece-nos apropriado pensar que a IMPD representa uma modalidade de religião pentecostalizada que não apenas revive a cura divina como marcador de uma linhagem; ela a toma como dispositivo de poder com a finalidade específica de justificar a sua relevância no âmbito religioso (espiritual) e na esfera pública (social). Mas a gramática que emprega como recurso de comunicação, informal e imagética, culturalmente prenha de uma cosmologia já difundida pelas religiões cristãs anteriores, possivelmente é o elemento que galvaniza as experiências religiosas daqueles que a frequentam. O traço marcante de Valdemiro Santiago, a sua biografia, é midiático e instrumentalizado em favor de um processo discursivo que aciona uma memória cristã de conteúdo marcadamente visual e que persuade os fiéis quanto à proximidade que têm com o apóstolo. Na condição de um comunicador evangélico, ele se baseia nas informações que o instante lhe fornece (nos testemunhos e na sua matéria principal, o milagre) e improvisa a sua performance. Assim, a religiosidade contemporânea, no que diz respeito à modalidade pentecostal representada pela IMPD, vai construindo o seu processo de institucionalização (mesmo que a rejeite no nível do discurso) a partir de inserções no campo religioso que conjugam algumas de suas estruturas estruturantes às ofertas externas oferecidas pela mídia e pelos meios de comunicação. Nessa relação, que coloca em jogo disposições, sensibilidades e cosmologias, marcadores da experiência pessoal dos agentes envolvidos são atravessados pelo processo de midiática das crenças. Esse jogo conduz a sínteses inesperadas, como a da fiel que, após ter recebido a cura de uma doença e a reforma da casa, pediu a deus (e recebeu, segundo crê) um aparelho de TV de moderna tecnologia, porque queria sentir a presença do apóstolo dentro da sua sala: modernidade a serviço da crença, de tal forma que o sagrado se precipita sobrenaturalmente na ordem profana, apossando-se de humanos e não humanos.

Na publicação intitulada “Milagre urgente”, de autoria do apóstolo Valdemiro Santiago, o primeiro capítulo que leva o mesmo nome do livro narra a fantástica história de um casal que reside no interior do Estado do Amazonas. O homem, privado das suas duas pernas, vivia sob os cautelosos cuidados de sua esposa, que além de companheira dedicada cuidava do sítio, enquanto o homem mal podia se movimentar porque vivia preso a uma cadeira de rodas. O apóstolo conta que a história desse casal arrancou-lhe lágrimas. Destacando o fato de que a igreja Mundial está presente em todos os “cantos do país” devido à transmissão das suas reuniões por meio dos horários na TV, Valdemiro Santiago discorreu sobre o milagre que ocorreu na vida desse casal, sobre o qual teve conhecimento quando esteve em Manaus e, convidado por algumas pessoas, saiu para pescar. Na história, a mulher desaparecera após um dia de trabalho. Desesperado, sem telefone ou vizinhos próximos, o homem se arrastou mata adentro a fim de encontrar a sua esposa. A única tecnologia que tinha em sua casa era uma antena parabólica que sintonizava o canal que transmitia o programa do apóstolo. Num impulso de desespero, o homem se arrastou pelo pasto sobre espinhos procurando pela sua mulher. Após horas, encontrou-a sem vida.

Como poderia carregar o corpo da esposa, se mal conseguia arrastar a si próprio? Foi na Bíblia que encontrou a resposta, a única solução, depois de suplicar a Deus que fizesse com ele o que havia feito com Sansão. Fortificado como o “herói israelita”, o homem conseguiu pegar a mulher e se arrastar até a casa somente com aqueles pedacinhos de perna em carne viva. Deitou-se no chão da sala e ligou a TV, justamente num momento em que eu estava pregando. Apanhou, então, uma colher — talvez não alcançasse um copo ou xícara —, encheu-a de água e clamou em alta voz: — Deus do apóstolo Valdemiro! Por favor, devolva-me a única coisa que eu tenho na minha vida! Senhor, minha esposa é quem cuida de mim, quem me carrega... É ela quem enche meu coração de alegria. Em seguida, despejou cuidadosamente a água da colher na boca dela. Meu irmão, o inacreditável aconteceu! Para a glória do Senhor, ela se levantou e até hoje continua cuidando do marido. (...) Isso fortalece ainda mais a minha fé, a minha vida, Brasil! Aquele homem, cuja família frequentava outra igreja, não citou o nome do pastor ou do bispo deles, não! Ele pronunciou o meu nome, logo eu que sempre fui um desvalido. (...) Só mesmo pela fé em Deus que ele encontrou forças para conseguir chegar a casa e ligar a TV.<sup>59</sup>

Nisso consiste a modernidade encantada: na possibilidade de fazer um recurso tecnológico se tornar veículo mágico de transmissão da bênção de deus. O que era impensável no início do século XX, atualmente, é realidade. Ao contrário do que se

---

<sup>59</sup> SANTIAGO, Valdemiro de Oliveira. *Milagre urgente*. 2. ed. São Paulo: Edição do Autor, 2011, p. 15-18.

acreditava, a ciência e a tecnologia que a modernidade possibilitou não tomaram o lugar da religião e da fé. Isso é o que, no discurso do apóstolo e sua equipe, justifica todo o investimento financeiro na compra de horários na televisão brasileira: a performance religiosa pode ser midiática. A midiatização da crença, portanto, consiste no processo segundo o qual aparelhos e dispositivos tecnológicos são alçados à condição de instrumentos em prol da religião e da divulgação da crença, assim relativizando os pressupostos de inspiração iluminista, segundo os quais religião e ciência seriam domínios distintos até que o primeiro fosse totalmente superado pelo segundo. A dimensão comunicativa em favor da “publicização” da religião hiperboliza a crença, favorece o proselitismo e contribui para a formação de laços entre a liderança e o povo da Mundial.

Essa dedução nos conduz a outra consideração sobre a mídia como recurso de divulgação de pontos de vista e formação de opiniões. Com a larga exposição que a mídia promove emergem questões relativas à publicidade que nem sempre soam totalmente positivas. Esse é o caso da controvérsia que envolveu Rede Record/Igreja Universal e Valdemiro Santiago/IMPD, sobre a qual discorreremos a seguir.

## **6. O diabo é o outro**

Desde que iniciamos esta pesquisa, em 2008/2009, temos ciência de conflitos e controvérsias instauradas entre a IURD e a IMPD, de modo geral, fomentadas por acusações mútuas de ensinamentos religiosos equivocados, roubo de fiéis e obreiros, uso inadequado do dízimo, etc.<sup>60</sup> A mídia (imprensa, televisiva, web) acompanha e divulga essas situações sob diferentes pontos de vista, entremeada pelos supostos de quem está por trás das lentes ou “com a caneta na mão”. Existem tanto canais de informação na internet geridos por evangélicos e fiéis quanto por jornalistas e blogueiros que não indicam pertença religiosa alguma, mas tematizam o religioso (e formam opiniões) por meio das mídias

---

<sup>60</sup> Os conflitos podem ser conhecidos por meio de uma rápida pesquisa na internet e, em especial, no sítio Youtube, onde vários vídeos sobre “a briga” entre as igrejas mencionadas foram publicados tanto por fiéis como por não religiosos.

eletrônicas e algumas impressas<sup>61</sup>. O uso das mídias por religiosos gera diferentes posicionamentos que apontam como críticas a falta de impessoalidade e os altos custos para manutenção da estrutura de comunicação, além da “mercantilização da fé”.<sup>62</sup>

Na virada de 2011 para 2012, sociedade civil e mídia passaram a ver com olhos mais atentos o crescimento e a expansão da IMPD, dentre outros motivos, em razão do seu aparecimento no Censo 2010, como já comentado aqui. A grande visibilidade também alcançada com a menção por emissoras em canal aberto de celebrações religiosas feitas pela Mundial em lugares públicos como o Autódromo de Interlagos (São Paulo) também indicava olhares atentos ao “fenômeno” Mundial, como trataremos a seguir. Mas o conflito entre IURD e IMPD ganhou contornos mais específicos quando a primeira passou a desfilar críticas mais contundentes à última e ao seu fundador e líder, o apóstolo Valdemiro Santiago, nos programas de jornalismo que compõem a programação da Rede Record.

Em razão deste último episódio é que formulamos o subtítulo acima. Trata-se de uma paráfrase de Sartre e sua conhecida afirmação de que “*o inferno são os outros*”, que nos remete à ideia de que a existência do outro constitui sempre ameaça à condição de liberdade de alguém e, por conseguinte, estabelece-se aí um limite para a atuação de ambos<sup>63</sup>. A contingência dessa situação é que conduz ao caos, isto é, ao estado de desordem e ao sentimento de ameaça que, em certa medida, caracteriza o conflito entre essas duas igrejas e que também se traduz pela noção de perigo. Esse processo relacional, que coloca lado a lado os termos ameaça, caos e perigo, evidencia que a presença do outro produz

---

<sup>61</sup> A presença da religião na mídia pode ser atestada, por exemplo, nas idas e vindas de colunas que se dedicam ao tema religioso em jornais de grande circulação. Recentemente, a Folha de São Paulo voltou a publicar uma sessão dedicada ao tema, com redação da jornalista Anna Virginia Balloussierv (UFRJ), editora assistente da revista “São Paulo”, que pretende, por meio do blog, fornecer notícias e curiosidades sobre o mundo religioso. Disponível em <<http://religiosamente.blogfolha.uol.com.br/>>. Acesso em: 19 nov. 2013.

Outro blog dedicado à religião é produzido pela jornalista e professora da Universidade Metodista de São Paulo, Magali do Nascimento Cunha, cujo tema de pesquisa é mídia, religião e cultura. O seu blog é intitulado “Mídia, religião e política” e se dedica ao “monitoramento” do tema mencionado na perspectiva de fornecer aos interessados um quadro geral dos acontecimentos que envolvem religião e política, principalmente em âmbito nacional. Disponível em <<http://midia religiao politica.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 14 nov. 2013.

<sup>62</sup> Cf. FONSECA, 2003b, p. 47.

<sup>63</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*: ensaio de ontologia fenomenológica. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.

desordenação ao colocar sob suspeição a legitimidade de um conjunto de crenças e práticas que são ordenadoras e interpretativas, com seus limites internos-externos e suas contradições tanto para a dimensão ontológica quanto para a social, da experiência do sujeito.

O subtítulo pretende ainda fazer menção sutil ao lugar central que o diabo ocupa na cosmologia construída pela Universal e que vem sendo sistematicamente questionado nas pregações e ensinamentos propagados pela IMPD<sup>64</sup>. Toda essa controvérsia se desenvolve sob o auspício providenciado pela arena pública, problematizada na abordagem de Asad para quem, referindo-se à esfera pública, “o domínio do livre discurso sempre é moldado por limites preestabelecidos”<sup>65</sup>. E à medida que as religiões exercem o domínio da esfera pública, esses limites estruturantes se reconfiguram com a introdução de outros discursos, ocasionando a relativização das suposições outrora estabelecidas. Seria o caso de compreender, então, que “eles têm que romper com as suposições existentes para serem ouvidos (...) uma religião que entra no debate político em seus próprios termos pode, (...) ameaçar a autoridade das suposições existentes”<sup>66</sup>. Importa, dessa maneira, pensar a mídia evangélica como instrumento pedagógico e meio de se disseminar espécie de cultura ou “mentalidade evangélica” que assume função tão relevante, do ponto de vista social e político, quanto “escolas, universidades, editoras, periódicos, gravadoras, etc.”<sup>67</sup>, pois coloca em evidência discursos que nem sempre compartilham do consenso social e, ao contrário, antagonizam por meio de uma linguagem constituída de gramática bélica que soa pouco relizante ao diálogo.

Sendo assim, a arena está aberta e os gladiadores em seus postos. A metáfora soaria agressiva ou simplista para se referir aos conflitos entre neopentecostais no campo religioso brasileiro se não tivesse como pressuposto que arena é aqui tomada no sentido de espaço

---

<sup>64</sup> A esse respeito, ver ALMEIDA, R. *A igreja universal e seus demônios: um estudo etnográfico*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

<sup>65</sup> ASAD, 2003, p. 184 (tradução nossa).

<sup>66</sup> *Ibid.*, p.185.

<sup>67</sup> FONSECA, 2003b, p. 48.

em que os discursos religiosos se articulam ideologicamente com vistas à legitimação e ao poder. É, portanto, um termo apropriado em função do sentido político-filosófico implícito, de esfera propícia à construção de políticas para as sociedades modernas, mas também como dimensão em que discursos de poder são articulados não apenas num “fórum atual para o debate racional”<sup>68</sup>. Isto é, há muito de interesses e artimanhas que visam ao controle social e isso não é de forma alguma novidade na história do Estado moderno brasileiro, tampouco prerrogativa do povo evangélico. Na forma do catolicismo, a religião esteve presente na formação do Estado brasileiro desde a colonização até a proclamação da República, nesta última, às vezes como oposição, outras, como situação. A oscilação pode ser notada já no período Vargas, quando ora a igreja católica teve privilégios revogados, ora serviu como importante apoio ao governo de então. Em 1939, por exemplo, o protestantismo, o espiritismo e a questão social foram temas centrais do Concílio Plenário Brasileiro realizado pela igreja católica, a fim de deter o perigo que representavam esses movimentos para o catolicismo no Brasil. O encontro resultou numa campanha direta contra as confissões mencionadas com o apoio de figuras do clero próximas do governo, como D. Leme<sup>69</sup>. Ações como essa fomentaram a defesa pela liberdade de consciência religiosa, que nessa mesma década reuniu evangélicos presbiterianos, metodistas, episcopais e outros para a realização do Congresso Evangélico Brasileiro (1931) e, posteriormente, a fundação da Confederação Evangélica do Brasil (de 1934, desarticulada em 1964 e que retornaria em 1986). Ambos renunciaram a preocupação com a liberdade religiosa que se esboçava como valor republicano, em certo sentido, ameaçado pela forte presença católica e deram à luz articulações políticas entre segmentos religiosos que, posteriormente, culminaram na entrada efetiva de religiosos evangélicos na política brasileira. Todavia, a emergência evangélica na política viria com maior ímpeto em 1985 por meio da presença pentecostal, especialmente com a participação da Assembleia de Deus — a qual elegeu 14 deputados em 13 estados — veiculando o lema “*Irmão vota em irmão*”. A campanha da AD resultou em candidaturas de políticos evangélicos também de

---

<sup>68</sup> ASAD, 2003, p. 184-185.

<sup>69</sup> FONSECA, Alexandre Brasil. Amizades e perseguições: as várias religiões entram em cena. In: \_\_\_\_\_, 2011, p. 79-99.

outras denominações, os quais constituíram um grupo de 32 deputados federais em 1986. Com esse grupo teve início a “Bancada Evangélica” no Congresso, que desde cedo pleiteou “angariar verbas junto ao poder público e se tornar ‘representante dos evangélicos’”, razão pela qual muitos venderam seus votos em troca de verbas e emissoras de rádio e televisão<sup>70</sup>. Eis o ponto na trajetória dos evangélicos no Brasil em que política e mídia se encontram.

Essa consideração se faz necessária tendo em vista que, no caso que passaremos a discutir, as disposições de poder em jogo se dirigem à contestação da legitimidade dos grupos envolvidos — IURD e IMPD — e, com base na desqualificação da religião oponente, cada um dos grupos objetiva se estabelecer como religião autoritativa ou portadora do discurso moral verdadeiro. Como assinalado, a estratégia de demonizar o outro não representa novidade na história brasileira recente. Desqualificar grupos religiosos minoritários parece ser recurso primordial no trabalho de resguardar um lugar social. Mas no que diz respeito aos discursos aventados do lado da Universal e da Mundial, chama-nos atenção que os argumentos mobilizados em defesa de ambas as igrejas giram em torno de quem possui o maior capital simbólico e, conseqüentemente, no acirramento de uma disputa interna ao movimento evangélico que mobiliza como linguagem a mesma gramática bélica que católicos moveram contra protestantes e que pentecostais recorreram para desqualificar as tradições religiosas afro-brasileiras. Desse modo, parece emblemático que o mal simbolizado pela figura polissêmica do diabo e a forma como cada uma dessas igrejas lida com ele (teologia) seja um dos motivos desse conflito, que na arena pública (política) assume proporções distintas resultantes da publicidade alavancada pela dimensão comunicativa, na imprensa e redes sociais (mídia, cultura).

Uma das implicações dessa ponderação é que, para além de uma disputa entre religiões por fiéis ou pela preservação das arrecadações de ofertas e dízimos, a controvérsia indica que a presença desses modos de religião na arena não corresponde às expectativas teóricas secularistas segundo as quais as religiões compatíveis com a modernidade (supostamente as de ascendência cristã) representariam papel político positivo, dispostas a

---

<sup>70</sup> FONSECA, Alexandre Brasil. A irrupção pentecostal na política. In: \_\_\_\_\_, 2011, p. 101-102.

participar do debate público racional como oponentes igualmente capazes de serem persuadidos ao invés de coagidos<sup>71</sup>. Não está em jogo apenas uma disputa por clientela ou fatia de público no mercado religioso, na medida em que o conflito coloca em contato diferentes dimensões, como a teológica, a política e a cultural. Portanto, há questões simbólico-cosmológicas a serem consideradas.

## 7. Descrição de uma controvérsia

*Ao cair da tarde, foi com os doze. Quando estavam à mesa e comiam, disse Jesus: “Em verdade vos digo que um dentre vós, o que come comigo, me trairá”.*

Evangelho de Marcos, capítulo 14, versos 17 e 18

O ritual cristão de comunhão em que se come pão e se bebe vinho a fim de rememorar a morte e ressurreição de Jesus, na quinta-feira, dia 12 de abril de 2012, teve um sentido especial nos cenáculos da Igreja Universal<sup>72</sup>. A chamada na TV Iurd (canal que transmite programação da Universal pela internet) para a participação na Ceia que se realizou nesse dia remontou ao episódio em que Judas Iscariotes traiu a confiança de Jesus ao se aliar aos sacerdotes judeus que queriam prendê-lo. O acento recaiu sobre o fato de que Judas era um dos apóstolos de Jesus, com quem conviveu, andou e aprendeu. A despeito desse tempo e de tudo que teria assistido, ele assentiu com o mal e traiu a Jesus e os seus discípulos. Talvez seja interessante lembrarmos, nesse ponto, que a menção à traição seja destinada a Valdemiro pelo bispo Macedo e se refere especificamente ao fato de o primeiro ter sido formado no seio das práticas religiosas iurdianas.

Essa é apenas umas das referências que, desde fevereiro de 2012, têm sido veiculadas em programas de TV, internet e redes sociais ligadas a IURD e que acompanham o clima beligerante entre essa igreja e a Mundial. No site mantido pela IURD — Arca Universal<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

<sup>72</sup> Trata-se da terminologia constituída na IURD para designar as suas igrejas.

<sup>73</sup> Disponível em: <<http://www.arcauniversal.com>>. Acesso em: 10 abr. 2012.

— as chamadas em destaque, então, davam conta de que parte do conteúdo que estaria disponível no link “Brasil” apresentaria trechos do livro “Fé racional”<sup>74</sup>, escrito pelo bispo Edir Macedo e que, dentre outros ensinamentos, tematiza que os sentimentos são enganosos, que a fé deve ser baseada na razão e, portanto, deve ser inteligente e não emotiva: “A fé sobrenatural nada tem a ver com sentimentos ou emoções sentidas num coração cuja natureza é puramente humana, terrena e natural”<sup>75</sup>. Não menos intrigante é o conteúdo do site denominado “Exército Universal”, em funcionamento na ocasião havia dois anos e que publicava conteúdos que visavam armar os seguidores da IURD contra as ações inimigas<sup>76</sup>. Os *posts* naquele período desfilavam denúncias, críticas e recados aos incautos, isto é, aos que poderiam eventualmente se deixar enganar pelos anúncios e promessas emitidos pela IMPD e seu apóstolo, que trataria de convencer seus fiéis com lágrimas ao invés de argumentos. O próprio Judas. Nesse sentido, vale destacar que na IURD a imagem das lágrimas é interpretada em termos de um sinal que aponta para a qualidade de um falso profeta. A antinomia entre emocional e racional, portanto, projeta a oposição entre emoção e razão, sendo que a primeira é descrita em termos de um marcador demoníaco e, não deliberadamente, associada à imagem do apóstolo da Mundial.

De um lado, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), do outro, a Igreja Mundial do Poder Deus (IMPD). O campo religioso brasileiro e a sociedade civil assistiram curiosos à controvérsia entre essas duas grandes igrejas neopentecostais, cuja origem compartilhada pareceu insuficiente para garantir que a existência de uma fosse tolerada pela outra. O caso consistia especificamente na expulsão de um demônio que, no corpo de uma mulher, ex-obreira da IURD que teria passado para a Mundial, afirmou ser aquele que instrui, orienta e domina a vida do líder e apóstolo Valdemiro Santiago, da Mundial, enganando seus seguidores e conduzindo-os rumo ao inferno.

---

<sup>74</sup> Esse também foi o título de um simpósio nacional realizado pela IURD entre os dias 28 de abril a 1 de maio de 2012. Nesse evento o objetivo consistia em (1) oferecer preparo para seus membros, a fim de que pudessem desfrutar de uma vida abundante e (2) capacitá-los a identificar e lutar contra falsos profetas.

<sup>75</sup> Disponível em: <[http://www.arcauniversal.com/iurd/brasil/noticias/fe\\_racional\\_-\\_sentimento\\_e\\_fe-11401.html](http://www.arcauniversal.com/iurd/brasil/noticias/fe_racional_-_sentimento_e_fe-11401.html)>. Acesso em: 10 abr. 2012.

<sup>76</sup> Disponível em: <<http://www.exercitouniversal.com.br>>. Acesso em: 10 abr. 2012.

O vídeo, disponível no sítio Youtube, apresentava cenas de Edir Macedo, auxiliado por um dos seus bispos, entrevistando o demônio incorporado, que dizia estar no comando da Mundial para desencaminhar as vidas das pessoas, especialmente daquelas que frequentavam a IURD<sup>77</sup>. Em resposta, Valdemiro Santiago afirmou que a sua igreja não daria cartaz para o demônio, diferente da TV comprada pela IURD (a TV Record) que, ao invés de transmitir o evangelho, divulgaria programas que exibiam mais cenas de imundice e pecado, iguais às que emissoras seculares transmitiam. Santiago retoricamente perguntou aos espectadores do seu programa: “*Você acredita em deus ou no demônio?*” E emendou: “*Tem que ser burro para não acreditar em deus*”, referindo-se especialmente aos milagres tão divulgados por meio dos seus programas.

Com base na leitura do evangelho de Lucas, capítulo 7, a partir do verso 14, o apóstolo falou sobre o episódio em que discípulos do profeta João Batista teriam procurado Jesus a fim de saberem se de fato ele era o ungido de deus, ao que Jesus respondeu com a cura de moléstias, flagelos, espíritos malignos, cegos, dentre outros, que acometiam o povo. O apóstolo, então, assegurou que não haveria líder religioso que pudesse fazer milagres como os realizados por Jesus se não fosse credenciado por deus e que ele seguiria mostrando tais milagres, com exames, diagnósticos e laudos capazes de provar o caráter verdadeiro e a eficácia das curas realizadas tanto pela TV e quanto pelas reuniões que realiza. Milagres para o povo e não para os ricos e empresários.<sup>78</sup>

Atualmente com 15 anos de existência, a Mundial foi recentemente homenageada com uma solenidade na Câmara dos Deputados de São Paulo, em 12 de março de 2012<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> Existem vários vídeos disponíveis no Youtube com cenas relativas ao exorcismo de demônios simpáticos à IMPD. O vídeo que nos subsidia neste trabalho está disponível em <[http://www.youtube.com/watch?v=o\\_6Ebjfr5ik](http://www.youtube.com/watch?v=o_6Ebjfr5ik)> (acesso em: 10 abr. 2012) sob o título “Demônio da Igreja Mundial zomba de membros da Igreja Universal que tentam colocá-lo de joelhos”. O vídeo foi gravado durante uma reunião de vigília realizada pelo bispo Macedo, em fevereiro de 2012.

<sup>78</sup> Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=IZSdYRfHZaQ&feature=g-vrec&context=G2a7b0bbRVAAAAAAAAAAQ>>. Acesso em: 23 mar. 2012.

<sup>79</sup> Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=U2P8TwpZQpk&feature=g-vrec&context=G2000edaRVAAAAAAAAAAw>>. Acesso em: 19 mar. 2012.

Com muitos aplausos, o apóstolo e sua esposa, bispa Franciléia de Oliveira, foram recebidos pela assembleia de parlamentares e civis presentes e ouviram discursos de três deputados da casa que integram a bancada evangélica e que se declararam apoiadores da obra social da igreja, representada principalmente pela AMAS (Associação Mundial de Assistência Social), dirigida pela bispa. Um dos que discursaram, o deputado federal Lincoln Portela do Partido da República (PR), falou sobre a relevância da obra da Mundial, cuja providência divina a tornou igualmente providencial para o atendimento de classes empobrecidas, vilipendiadas e marginalizadas pelo processo social e cultural, não atingidas pelos governos municipais, estaduais e federal<sup>80</sup>. Além dessa homenagem, outras foram prestadas a Valdemiro e sua esposa na qualidade de representantes da Mundial<sup>81</sup>. O curioso é que seis dias depois a comemoração de 14 anos de existência da Mundial, em 18 de

---

<sup>80</sup> Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=oxlBSxCpRTM>>. Acesso em: 19 mar. 2012. Nessa sessão, transmitida pela TV Câmara (sinal aberto e internet), foram citados como políticos que integraram as homenagens prestadas à IMPD o dep. João Campos (Presidente da Frente Parlamentar Evangélica), dep. missionário José Olympio, dep. Francisco Floriano e o dep. Silas Camera. Outro inflamado discurso foi pronunciado pelo dep. Leo Gadelha.

<sup>81</sup> Também foi aprovado no plenário da Câmara Municipal de São Paulo o Projeto de Decreto Legislativo 00041/2013 proposto pelo pastor Edemilson Chaves (Partido Progressista), que homenageia o apóstolo Valdemiro Santiago com o título *Salva de Prata* pelos “serviços prestados” à sociedade paulistana (cf. <<http://camaramunicipalsp.qaplweb.com.br/iah/fulltext/projeto/PDL0041-2013.pdf>>. Acesso em: 17 out. 2013).

Na descrição do pastor Edemilson, disponível no Portal da Câmara Municipal de São Paulo, lê-se: “Pastor da Igreja Mundial do Poder de Deus foi eleito Vereador da Cidade de São Paulo com 45.858 votos, a 16ª maior votação entre os parlamentares paulistanos e a 18ª maior votação entre todos os vereadores brasileiros”. Disponível em:

<[http://www.camara.sp.gov.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=329&Itemid=23](http://www.camara.sp.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=329&Itemid=23)>. Acesso em: 17 out. 2013. Dos pareceres favoráveis elaborados pelas comissões designadas para avaliar a pertinência do projeto, destacam-se o da Comissão de Educação, Cultura e Esportes e o da Comissão de Finanças e Orçamento, que basearam suas aprovações no parecer da Comissão Constituição e Justiça em que se lê: “(...) o homenageado foi fundador da Igreja Mundial do Poder de Deus, na cidade de Sorocaba, dando início a um relevante trabalho evangelístico, hoje com milhares de templos no Brasil e no exterior. Sua atuação no campo social se efetiva através da “AMAS” — Associação Mundial de Assistência Social, a qual presta assistência a pessoas carentes da comunidade. Em face do exposto, a Comissão de Educação, Cultura e Esportes, no âmbito de sua competência, entende que a propositura é meritória e deve prosperar, eis que **o homenageado possui um relevante trabalho religioso e social**, sendo, portanto, favorável o nosso parecer” (negrito nosso). Disponível em: <<http://camaramunicipalsp.qaplweb.com.br/iah/fulltext/parecer/CONJ1493-2013.pdf>>. Acesso em: 17 out. 2013. Na deliberação final sobre esse PDL houve aprovação em discussão única no dia 3 de setembro de 2013. O único vereador que se absteve da votação foi Toninho Vespoli, do PSOL. O restante das legendas — PSDB, PRB, PSB, PT, PTB, PSD, PV e DEM — votou favoravelmente ao PDL.

março, o apóstolo Valdemiro Santiago e sua esposa foram alvos de uma reportagem de jornalismo investigativo que evidenciava o enriquecimento ilícito de ambos.<sup>82</sup>

Como mencionamos, as controvérsias entre essas duas igrejas, embora arrefecidas por esse episódio, não datam exclusivamente de 2012. Noutras ocasiões o apóstolo já havia ridicularizado rituais da IURD como, por exemplo, os que empregam sal grosso. Já em 12 de março de 2010, no programa o *Poder Sobrenatural da Fé*, transmitido então pela Rede TV em São Paulo, o apóstolo evocou o verso 10 do livro de Oséias do Antigo Testamento bíblico, capítulo 4 — “Comerão, mas não se fartarão” — para discorrer sobre a corrupção de alguns sacerdotes de Israel que buscaram outro tipo de conhecimento para se revestirem de autoridade que não o de Yahweh. Por meio desse texto, indiretamente o apóstolo se referiu ao conhecimento teológico que o bispo Macedo teria, mas que não resultaria na efetiva mudança de vida dos seus seguidores. Com alguma frequência, Valdemiro argumentava que o conhecimento teológico e a cultura do bispo não se traduziam em obras como as que seriam realizadas em sua igreja. Enquanto na IMPD a palavra seria pregada e o ensino bíblico transmitido, na IURD o que se fazia por meio de campanhas e pedidos insistentes de dinheiro era a busca somente por prosperidade.

A sequência de afrontas e desagравos sucede desde quando a Mundial começou a despontar no campo religioso brasileiro como fenômeno neopentecostal. Contudo, desde janeiro de 2012, quando a Rede Globo exibiu em horário nobre uma reportagem no Jornal Nacional sobre a grandiosa multidão de fiéis que a IMPD reuniu no Autódromo de Interlagos-SP no 1º dia de janeiro, os conflitos em TV aberta alcançaram notoriedade

---

<sup>82</sup> No dia 10 de abril de 2012, o senador Lindberg Farias visitou a sede nacional da IMPD, no Rio de Janeiro, a fim de apresentar ao apóstolo o seu apoio. Na ocasião afirmou: “Eu venho como senador da República lhe trazer a mensagem de que o Estado do Rio de Janeiro apoia este ministério. Venho também lhe trazer solidariedade em meu nome e em nome da minha esposa, Maria Antônia, e dos meus filhos (...). Eu sei o quanto é difícil suportar quando atingem a nossa família com difamações. O senhor saiba que eu e o deputado federal Francisco Floriano estaremos em Brasília com a presidente Dilma lutando por esta obra”. Nessa reunião transmitida pela TV, pela internet e pela rádio Mundial AM 1180, o dep. ainda apresentou ao apóstolo uma relação de 126 deputados federais que apoiam a IMPD. Disponível em: <[http://www.impd.org.br/portal/index.php?link=noticias\\_impd&id=249](http://www.impd.org.br/portal/index.php?link=noticias_impd&id=249)>. Acesso em: 11 abr. 2012.

pública<sup>83</sup>. Em 2010, a IURD realizou um evento religioso que reuniu aproximadamente 3 milhões de fiéis. Contudo, a reunião não foi noticiada pela Rede Globo.

Como mencionado anteriormente, as proporções do conflito entre as lideranças das igrejas se tornaram ainda maiores após a reportagem exibida pelo Domingo Espetacular que, no formato de revista eletrônica consagrado pelo Fantástico (Rede Globo) e sob o comando do jornalista Marcelo Rezende, fez revelações acerca do império financeiro que Valdemiro Santiago teria adquirido com o desvio de dízimos e ofertas dos membros de sua igreja. As fazendas no Mato Grosso, na região próxima ao Pantanal, os rebanhos de gado e as propriedades somariam uma volumosa cifra, cuja fonte não teria sido discriminada satisfatoriamente, o que levantava a suspeita de desvio de finalidade que requereria uma investigação pelo Ministério Público.<sup>84</sup>

Desde quando exibida a reportagem “O apóstolo milionário”, outras reportagens foram publicadas com vistas à elucidação da acusação de enriquecimento, dando oportunidade de defesa por parte do apóstolo e ou enfatizando que se tratava de uma disputa por fiéis entre igrejas neopentecostais e suas respectivas lideranças.<sup>85</sup>

Logo após a reportagem ter sido exibida, comentários na internet e acessos a vídeos relacionados a uma e outra igreja aumentaram significativamente e, por fim, a primeira resposta enfurecida do apóstolo. Nela ele acusava o dono da emissora, bispo Edir Macedo, de fazer uso inadequado daquele canal de TV, a fim de persegui-lo fortuitamente. Questionou a saúde do bispo, levantou a hipótese de que estivesse doente, sendo “comido”

---

<sup>83</sup> Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=XF-WYWp9OB0>>. Acesso em: 19 nov. 2013. Também no jornal local da mesma emissora, SP TV, uma reportagem foi exibida dando destaque à celebração da Mundial. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=4zHucSZ2dUo>>. Acesso em: 19 nov. 2013.

<sup>84</sup> Disponível em: <<http://noticias.r7.com/videos/exclusivo-o-apostolo-milionario/idmedia/4f6679e73d14f14d770485eb.html>>. Acesso em: 19 mar. 2012.

<sup>85</sup> Nesse sentido, destacam-se as matérias publicadas pela Revista VEJA (disponível em: <<http://veja.abril.com.br/noticia/brasil/o-diabo-entra-na-briga-entre-edir-macedo-e-valdemiro>>) e pelo Portal F5 da Folha.com (disponível em: <<http://f5.folha.uol.com.br/colunistas/ricardofeltrin/1066766-em-video-lider-da-igreja-mundial-desafia-edir-macedo-a-abrir-contas.shtml>>), uma publicada em 24 de março e a outra em 25 de março de 2012, respectivamente.

pouco a pouco, sugerindo que ele estivesse acometido por câncer e que, mesmo em tal situação, portava-se tão desrespeitosamente: “*A troco de quê?*”<sup>86</sup> Entre outras coisas ditas nessa ocasião, as malhas da controvérsia foram alargadas com o desafio lançado pelo apóstolo que consistia, em “pé de igualdade”, ambos os líderes colocarem à disposição para investigação pública as suas contas e propriedades. Assim, também o Estado — na qualidade de zelador do bem social — se tornou agente dessa controvérsia.

A explosão do apóstolo recebeu tréplica. Em contrapartida, tais afirmações resultaram numa entrevista com a médica particular de Edir Macedo, realizada pelo bispo Adilson Silva no programa da TV IURD (de 19 de março de 2012) que, ao longo de 27 minutos, exibiu e explicou detalhadamente relatórios de exames médicos que Macedo teria realizado há poucos dias e que davam conta de que sua saúde estava em perfeitas condições.<sup>87</sup>

O terceiro movimento dessa dramática opereta apresentou Valdemiro Santiago se recompondo e convidando seus bispos, pastores, obreiros e fiéis a agirem comedidamente, isto é, a não mais darem atenção às provocações e às perseguições a que estariam sendo submetidos pela Universal e seus bispos. Antes, que fossem pacientes e esperassem de Deus a justiça. O apóstolo interpretou que aquela sequência de eventos revelava o descontentamento e a inveja que, mesmo entre aqueles que se diziam irmãos, poderia ocorrer e que, se muito valorizada, poderiam acarretar o enfraquecimento da propagação do evangelho e crescimento da igreja. Em programas posteriores, assim como nas igrejas IMPD espalhadas pelo território nacional, o que se pôde ouvir desde então foram pregações e instruções de bispos e pastores a respeito da mansidão, da paciência, da longanimidade, da misericórdia e da perseverança que haveriam de ser os comportamentos de cada seguidor da IMPD. E, a exemplo do que fez na Câmara dos Deputados, o apóstolo passou a orar publicamente pelo “outro ministério”, pela IURD e pelo bispo Edir Macedo, o seu evangelizador.

---

<sup>86</sup> Nesse vídeo o apóstolo se refere a si mesmo como comedor de angu e taioba, enquanto o bispo Macedo poderia comer apenas canja de galinha (sem óleo ou sal), sugerindo uma dieta rígida em função de um estado de saúde fragilizado.

<sup>87</sup> Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=CSyG2DSpJGg>>. Acesso em: 20 mar. 2012.

“A igreja da fogueirinha”, como o apóstolo chama a IURD, assim como alguns de seus pastores, bispos e fiéis, tem levantado dúvidas sobre a legitimidade da IMPD desde a segunda metade dos anos de 2000. O que antes passava despercebido passou a ganhar notoriedade, especialmente entre aqueles que frequentam igrejas neopentecostais e, simultaneamente, na mídia por meio da compra de horários em rádios e canais de TV, quando ganhou também a atenção de católicos e, em menor quantia, de não religiosos e de outras tradições.

A visibilidade que proporcionaram os horários de programa em emissoras de TV aberta e, como se diz, à cabo, contribuiu para a divulgação do *slogan* da Mundial: “*Vem para cá, Brasil! A mão de Deus está aqui!*” e, gradualmente, a face do apóstolo passou a ser conhecida como a de milagreiro: espécie de rosto da Mundial, à qual alguns conhecem como “igreja do *cowboy*” e/ou do homem que usa “chapéu de vaqueiro”. Com esse mote promocional, sua marca e a divulgação dos milagres e curas por meio da TV, rádio, internet e mídias impressas com forte apelo à cultura visual, a Mundial passou a ser gradualmente identificada como igreja de cura e milagre. O desafio lançado pelo apóstolo — de conhecer a igreja mesmo sem fé — surtiu efeito e, desde a sua fundação, a cada ano mais e mais pessoas passaram a integrar as fileiras das igrejas, especialmente em São Paulo e, curiosamente, nas proximidades do então maior templo da IURD.

Um aspecto interessante da origem da IMPD é que sua fundação não ocorreu exclusivamente no eixo São Paulo-Rio de Janeiro. Sabe-se que a Mundial foi fundada pelo ex-bispo iurdiano Valdemiro Santiago na cidade de Sorocaba (9 de março de 1998), com a presença de 16 pessoas. Depois disso, em 9 de maio do mesmo ano, Valdemiro chegou a Recife com sua família para inaugurar o seu segundo templo, que ficou sob a responsabilidade do bispo Josivaldo Batista.<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> Como contraponto, veja-se a IIGD que, surgida no ano de 1976 sob a liderança do missionário Romildo Soares, teve de início maior investimento em São Paulo. Além da sua sede na Av. São João, no centro de São Paulo, a IIGD possui a Faculdade do Povo, localizada nas proximidades da Praça da Sé, onde é oferecido um curso de teologia denominado AGRADE (Academia Teológica da Graça de Deus), destinado principalmente à formação dos seus obreiros e pastores, mas também àqueles que demonstram interesse no aprendizado da teologia que orienta a doutrina da IIGD. A AGRADE oferece disciplinas como teologia, análise bíblica

Com forte aceitação no nordeste, aproximadamente 50 igrejas em Pernambuco<sup>89</sup>, ela mantém intenso trabalho nessa região, que no último Censo detectou maior adesão aos modos religiosos evangélicos, diferente do que ocorrera em Censos anteriores<sup>90</sup>. Seguindo a estratégia de dar preferência às regiões e avenidas centrais, também a IMPD busca alugar estabelecimentos para se instalar que sejam de fácil acesso e onde haja grande circulação de pessoas, com pontos de ônibus, estações de trem e/ou metrô e avenidas de tráfego intenso. Por causa dessa medida, não raro podem ser encontradas igrejas da IURD, IIGD e IMPD quase que lado a lado. Contudo, a proximidade geográfica em nada reflete a relação dessas igrejas, mais pautada pelo conflito do que pelas similaridades. E assim o campo religioso presencia o uso da linguagem bélica entre neopentecostais, na forma de acusações mútuas de charlatanismo, ao modo como faziam igrejas cristãs em relação às tradições afro-brasileiras — o que implica perceber no uso da mídia a contraface do sucesso que seria, nos termos nativos, a perseguição; só que essa, da parte de “irmãos”.

A discussão deste capítulo, portanto, coloca em destaque que o uso da mídia por parte da IMPD serve tanto para a adesão de novos fiéis quanto para a formulação de uma pedagogia religiosa que pretende a orientação dos seus adeptos. O cerne dessa pedagogia é discursivo, derivado da experiência religiosa feita testemunho. Tais testemunhos, rotinizados no interior da Mundial e por meio das tecnologias de informação, quando projetados publicamente e de forma massiva, além de contribuírem para a divulgação de um modo de crença, também colocam sob risco de crítica as suas práticas e opiniões. Uma vez lançadas à sociedade civil e à arena pública, tais práticas e opiniões ganham um nível de notoriedade que excede o rol de membros da igreja e ultrapassa, assim, os muros do claustro rumo ao secular. A propriedade ontológica da experiência religiosa aqui já não importa tanto como a sua dimensão social e as representações sociais e culturais que dela resultam, com implicações para a legitimidade da igreja. Não é novidade que o uso da

---

(Antigo e Novo Testamento), curso de línguas (inclusive LIBRAS — Linguagem Brasileira de Sinais), oratória e pedagogia cristã. Disponível em: <<http://www.agrade.com.br>>. Acesso em: 10 abr. 2012.

<sup>89</sup> Disponível em: <[http://www.impd.org.br/portal/action/busca\\_endereco.php?estado=Pernambuco](http://www.impd.org.br/portal/action/busca_endereco.php?estado=Pernambuco)>. Acesso em: 19 nov. 2013.

<sup>90</sup> No Ceará são 47 igrejas e na Bahia, conforme o site, mais de 60.

mídia é um poderoso instrumento de persuasão, mas nesse caso, revela-se emblemático que o uso da mídia pela IMPD uma magia e tecnologia, resulte em mais adesão e, em consequência, desperte alianças e inimizades. A performance da experiência religiosa na mídia é, portanto, um meio de perenizar — nos termos de James — o *slogan* da igreja: “*A mão de Deus está aqui!*”. Ao se fazer conhecida por meio de uma estética popular (do grosseiro) que leva para a tela os dramas do cotidiano, representando-os pictórica e jocosamente, a IMPD reproduz uma linguagem e um *target* conhecidos do grande público brasileiro, seja por meio dos programas populares de TV com seus apresentadores excepcionais, seja pelas tramas de novelas. Estamos, pois, falando de uma narrativa que é enredada pelo drama sofrimento-perseguição-vitória. Uma trama que mobiliza personagens protagonistas e antagonistas, cuja linguagem belicosa é revestida de acusações e defesas, pressupondo, de modo maniqueísta, que existe um lado do bem e um lado do mal. No altar, no palco, na tela ou na arena pública, essas personagens procedem segundo tal lógica e, em prol das suas crenças (não periféricas), contraem alianças e desencadeiam controvérsias.

### **Considerações**

Para a redação deste capítulo o recurso à internet e aos programas transmitidos pela TV tiveram papel central. Por meio desse acompanhamento, percebeu-se que a dimensão comunicativa é um valor da igreja e que, se necessário, para mantê-lo serão movidos todos os recursos disponíveis. Tamanho empenho se explica em função dos vários fatores que procuramos descrever acima. Como foi com as pentecostais nos anos de 1980 e as neopentecostais nos de 1990, a Mundial reconhece nos meios de comunicação uma importante estratégia de divulgação da crença, visto que, principalmente pela TV e internet, a imagem da igreja tem possibilidade de chegar onde muitas vezes não há a igreja física. E quando nos referimos à imagem, estamos indicando especialmente o rosto da IMPD, sabidamente, o de Valdemiro Santiago, cuja qualidade da performance catalisa as atenções, seja pelo seu jeito explosivo, seja pela rudeza da linguagem, seja pelo afeto que demonstra para com o povo que nele se reconhece como igual.

Primeiramente, então, importa perceber as relações que a dimensão comunicativa permite fazer, assumindo lugar fundamental para a formação da sociabilidade entre os frequentadores da Mundial. De um lado, as províncias de significado religiosas de uma cultura cristã comum a grande parte do público. Do outro, o primado da experiência religiosa como aquilo que mobiliza o sujeito a procurar na igreja apoio para uma causa. No centro, intermediando esse processo, a IMPD personificada no apóstolo, utilizando a linguagem do tempo e do espaço atual para revitalizar o contato com deus e atender as demandas (de saúde, materiais e emocionais) dos sujeitos. Por isso consideramos que a dimensão comunicativa não reflete meramente o mundo, para retomarmos a epígrafe deste capítulo. Na condição de linguagem, a dimensão comunicativa também cria um mundo de possibilidades para se pensar, para se viver, para se comportar religiosamente no âmbito da vida privada, mas também em público. O que faz desse meio, o comunicativo, um relevante instrumento pedagógico que cria disposições, informa as condutas e orienta os corpos no tempo e no espaço, de maneira a fomentar as subjetividades, modernamente, a partir de sentidos e de práticas já conhecidas.

Em segundo lugar, percebemos que a modernidade encantada é paradoxal porque permite o antigo (elemento da tradição) conviver com o novo (elemento tecnológico), sobre ele exercer influências e dele receber a atualização necessária para a permanência no campo religioso como condição de possibilidade de crença. Os símbolos religiosos, eles mesmos, não têm significados fixos. Eles são remissivos e, nessa condição, sempre apontam para algo que os excede: um sentido que está por ser atribuído. O devir do sentido religioso, portanto, ao ser mediado pela mídia (impressa ou virtual), não é algo que se possa mensurar. A dedução mais plausível é que a inserção crescente de evangélicos na mídia e a presença mais notória na arena pública atual sejam indícios da cosmologia-religiosa pentecostal que, em 1980-1990, lançava-se ao Estado moderno ainda de forma tímida, mas revestida da intencionalidade de ser uma voz ativa socialmente num futuro próximo. Por isso propomos que a comunicação (o emprego das mídias e das tecnologias de informação) e a performatividade são marcadores fundamentais para se compreender o tipo de relações sociais que se estabelecem no seio da Igreja Mundial. O ponto de encontro entre essas duas

dimensões é que a primeira pode se tornar a linguagem da segunda, pois a performance em si mesma tem um caráter comunicativo que pretende projetar valores, princípios, crenças e possibilitar aos sujeitos religiosos ocasiões de encontro para o compartilhar dessa cosmologia e moralidade. Nesse caso, como igreja física ou como igreja virtual.

Em terceiro lugar, o uso dos meios de comunicação e a reflexão sobre o lugar da performance na religiosidade vivida entre frequentadores da Mundial nos leva a entender que a experiência religiosa, embora individual, é informada pelo coletivo. Por essa razão, ao lhe destacarmos como aquilo que é mais fundamental ao sujeito religioso, procuramos relacionar como a construção dessa lógica se amplia nas telas da TV e do computador, resultando em implicações no âmbito das práticas religiosas (das devoções materializadas) e na vida social dos sujeitos (pautadas no modelo inspirador fornecido pela trajetória do apóstolo Valdemiro Santiago) amplificadas pela mídia. Isso em razão de que a estrutura narrativa dos testemunhos rotinizada nas reuniões da igreja, ao ser transmitida massivamente pela TV e internet, providencia importante forma de legitimação social da Mundial por meio do duplo reforço dos relatos de si, ouvidos e vistos, no interior das casas e alçados à arena pública. A performance do apóstolo e a performance dos testemunhos desempenham a função comunicativa e pedagógica de criar sensibilidades e moralidades, mas também lançam a experiência religiosa dos seus adeptos ao conhecimento público, provocando reações de aceitação e ou rejeição.

Entendidas como formas de expressão que se abrem à plasticidade da linguagem, seja ela popular ou erudita, a TV e a internet refletem também as experiências humanas *no e do* mundo, como diria Gadamer. Como tal representam um marcador moderno da experiência linguística, por meio das quais se vive, experimenta-se e se representa o mundo. A linguagem midiática, portanto, não é apenas instrumento, pois como a linguagem comum ela tem como propriedade nos preceder no conhecer e no pensar. Assim, se não se pode conter o horizonte ontológico do ser humano ao ponto de esgotá-lo, a busca por novos meios, símbolos e formas de expressão capazes de ampliar o horizonte de significância do sujeito encontra nas mídias modernas uma condição de possibilidade de ampliação desse horizonte. É porque se movimenta no tempo e no espaço, jogando com o que no seu dizer

não é dito, que a linguagem, tanto quanto o próprio ser-no-mundo, deveria ser pensada em termos de *desvelamento-velamento*<sup>91</sup>. Isso pode significar que a insuficiência da linguagem midiática — nos termos dos tecnossímbolos e das tecnologias da informação — se complementa no impulso de ir até o templo ou ao encontro do apóstolo para, no contato com ele pessoalmente, encontrar a resposta que se busca: o milagre urgente.

Nesse sentido, se comunicação televisiva e a divulgação virtual continuam capitalizando audiência é porque o que comunicam não lança fora o *ethos* religioso e o drama social presente nas festas, nos ritos religiosos ou nas novelas. Tampouco descarta o elemento subversivo e criativo das religiosidades populares.

Em quarto lugar, a abrangência discursiva da tecnologia a serviço da crença tanto serviria para a sua divulgação quanto para a sua inquisição. Veja-se o papel que exerceu por ocasião da controvérsia entre IURD e Mundial, que evidenciou especialmente o quanto a dimensão comunicativa tem em termos de alcance. Em outras palavras, o conflito entre as igrejas projetado na esfera pública é uma evidência do que representa a dimensão comunicativa em termos de poder. Mesmo que a cena protagonizada pelo apóstolo e a IURD tenha repercutido desfavoravelmente para a Mundial (mas também para a Universal), o que se percebe é, por um lado, que a IURD não teria se empenhado tanto nessa campanha de negativização da imagem do apóstolo e de sua igreja se algum vislumbre de ameaça não tivesse sido anunciado no horizonte. Por outro lado, a repercussão pública é indicativa de que a marca Mundial e a relação dela com a trajetória do apóstolo estão consolidadas na esfera pública, diante das autoridades públicas e políticas e em meio à sociedade civil. É notável também que, à medida que essa visibilização lhe garante reconhecimento social e político (evangélicos que se dividiram em apoiar o apóstolo e em criticá-lo e seculares que, na maioria, questionaram os limites legais para o uso do dinheiro entregue pelos fiéis nas igrejas de modo geral), a ponto de solicitarem explicações do líder da igreja, a controvérsia se amplia e ganha mais um personagem na cena com a entrada do Ministério Público na condição de instituição cuja atribuição é zelar e proteger pelos interesses do Estado e da

---

<sup>91</sup> Cf. RIPANTI, Graziano. Hans Georg Gadamer (1900-): a alteridade da hermenêutica teológica. In: \_\_\_\_\_. *Deus na filosofia do século XX*. 2. ed. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Loyola, 2000, p. 373-381.

própria sociedade. Pela dimensão comunicativa se faz ainda mais notória, então, a entrada da Mundial na esfera pública, seja como agente que busca na representação política lugares de ação e influência em benefício próprio, seja como agente chamado a dar satisfações públicas referentes às suas ações e conjuntos de práticas religiosas. Culto-performance-mídia é, por conseguinte, uma unidade analítica produtora para a compreensão da dinâmica interna desse grupo religioso, bem como útil para lançar luz sobre os desdobramentos que têm suas práticas nas outras esferas sociais.



## CONCLUSÃO

*A única conclusão que posso tirar lançando um olhar sobre os anos já vividos por mim é que, se nunca soube muito bem o que eu queria, soube, ao contrário, o que eu não queria.*

*Deste fato, recusando fazer o que eu não gostava a minha vida tomou, sem que me desse conta, uma certa forma.*

Pierre Verger

A conclusão de uma tese tem por finalidade especial ordenar os conteúdos perfilados ao longo dos capítulos. Espera-se que a problematização inicial seja retomada, que os argumentos principais sejam enumerados e uma hipótese seja confirmada. Ora, isso que se pretende é perfeitamente alcançável quando a ciência feita é objetiva, quando o objeto é passivo e a relação entre pesquisador e objeto é cunhada na base do domínio do primeiro sobre o segundo. Nossa primeira honesta constatação é que fazer antropologia e proceder analiticamente após o trabalho de campo não necessariamente nos leva a concluir precisa e definitivamente algo quando o nosso objeto é tão sujeito quanto nós mesmos.

Enquanto escrevo estas linhas finais, o apóstolo anuncia que participará de um programa dominical secular da TV brasileira e os canais e sítios da internet se reviram em conjecturas sobre o que teria feito o apóstolo consentir com esse convite e não outros, se ele realmente comparecerá ao programa e se haverá nessa aparição alguma nova controvérsia lançada ao público. Outras campanhas são propostas, novos milagres são testemunhados e novas curas são vivenciadas na experiência religiosa de milhares de seguidores da IMPD espalhados pelo território nacional e em outros continentes. O que faz dessas experiências religiosas reais?

O que propomos nesta tese é principalmente que essas experiências são verdadeiras na medida em que seus narradores assim o dizem e testemunham. Os testemunhos enquanto

relatos de si, de experiências oriundas de acontecimentos históricos vividos por tais sujeitos em suas biografias, à medida que narrados e preenchidos de significados, tornam-se eventos. Nessa qualidade têm mais do que a função proselitista de convencimento do outro, embora essa finalidade não seja descartável — em nenhum momento — em nossa abordagem. O mais da experiência é o que James chamou de *ecceidade* (*thisness*). É a qualidade de permanecer na vida do sujeito como orientação que se desdobrará nas suas práticas religiosas e nas suas práticas sociais. A experiência religiosa, pois, providencia o que Mafra chamou alargamento ontológico e como tal rende a quem lhe vivenciar formas de ser no-mundo que implicam posturas sociais, posicionamentos políticos e opiniões sobre os diversos assuntos imbricados às esferas sociais (família, política, economia, cultura, sexualidade). Assim, se não é mais a religião que determina as posturas do sujeito é a religiosidade, subjetivada no relato de si, que toma espaço na agenda dos indivíduos e, conseqüentemente, da sociedade. É de se considerar que as disposições fruto da experiência religiosa não se circunscrevam, então, ao âmbito privado, mas na medida em que informam e formam cidadãos vão também em direção à esfera pública.

A experiência religiosa de caráter heterogêneo se compreende bem como perspectiva que norteia as dimensões da vida — social e simbólica — sem, contudo, que as consideremos separadas e distintas. Uma e outra se definem mutuamente e de forma reflexiva, visto que o conteúdo da experiência relatada conforme a narrativa de sentido construída pelo sujeito não faz distinções entre conteúdos internos e externos. A decisão pelo caráter subjetivo ou objetivo da experiência, como apresentamos, deu-se mais em função das análises e dos interesses acadêmicos que floresciam na virada do século 19 para o 20. Isso posto, vale lembrar que a experiência religiosa é precedida pela linguagem como condição de possibilidade de existir, i.e., a linguagem é seu horizonte de tradução e, portanto, é o que a constitui. Como tal, a forma da comunicação da experiência religiosa é simbólica e imagética. Ela requer o uso da linguagem e, por isso, pode-se dizer que é circunscrita pelos seus limites de sentido e sociais. Ela é a tradução de um evento, que é primeiramente fato, depois significado. Por isso a natureza da experiência religiosa é ser heterogênea, escatológica, orientadora e liminar.

Dito isso, já no segundo capítulo, evidenciamos que a Igreja Mundial do Poder de Deus, na condição de modalidade de religião pentecostalizada, exemplifica uma forma de religião em que a experiência religiosa aparece como um de seus marcadores de identidade social. A ênfase mais nas práticas religiosas do que nos discursos teológicos intelectualizados permitiria a prevalência da experiência como aquilo que fornece aos seus sujeitos os parâmetros suficientes para a condução de suas vidas. Dessa maneira, a Mundial poderia ser caracterizada como grupo de religiosos cuja unidade se constrói na base dos relatos de experiências — de cura e de milagres — que os testemunhos tornam públicos. Os testemunhos, por sua vez, correspondem ao elemento discursivo e pedagógico que forma e informa aqueles que se dispõem a seguir a Mundial. Assumindo o lugar da pregação protestante, os testemunhos traduzem nos termos de quem vivencia a experiência religiosa o conteúdo divinatório e a revelação que é capaz de fomentar processos de conversão e de fidelização à igreja Mundial. Por isso os testemunhos, mais do que as mensagens ou os exorcismos, têm principal assento nas reuniões dessa igreja.

Outro caráter do testemunho é que ele atenderia também ao ímpeto de divulgação da crença neopentecostal da Mundial, portanto, seria uma forma de propaganda proselitista. Assim, a vocação do testemunho poderia se explicar como dupla: do ponto de vista de quem já teria algum envolvimento com a igreja seria tal qual recurso pedagógico, segundo o qual é atestado que deus imprime a sua mão sobre a ordem natural e pelo seu poder interfere na vida das pessoas que buscam nele o milagre urgente. Do ponto de vista de quem não tem envolvimento com a igreja, o testemunho funcionaria como um instrumento retórico persuasivo de convencimento quanto à eficácia da igreja no que diz respeito ao atendimento das mais diversas demandas pessoais, assim como uma prova da legitimidade da igreja e da autoridade de quem a dirige, isto é, do apóstolo Valdemiro Santiago.

Os testemunhos são, então, o principal instrumento de comunicação da Igreja Mundial. Razão pela qual são rotinizados nas reuniões, nas Grandes Concentrações de Fé e em todos os eventos da igreja. Na medida em que públicos e notórios, os testemunhos também promovem a identificação de uma estrutura que subjaz às narrativas e que se desenrola em torno da ideia de sofrimento e exaltação, aos quais todos aqueles que buscam

a deus seriam submetidos. Os testemunhos, em geral, sinalizam a possível transformação na vida das pessoas capaz de lhes mudar a condição de pobreza e miséria para abundância e dignidade, tal qual teria ocorrido na narrativa modelar fornecida pelo testemunho narrado pelo líder da igreja. O seu testemunho de Grande Livramento seleciona campos semânticos da vida cotidiana e mitemas da cultura bíblica que, estruturados no interior da narrativa, dão luz ao que pela fé poderia se concretizar na vida de todos que procuram a igreja e a liderança do apóstolo.

No âmbito da igreja, portanto, a fé se concretiza em termos de milagre e de curas. Tais sinais representam os resultados materiais da devoção a deus, intermediada pelo apóstolo e alguns dos que compõem a sua equipe de fé. Uma fé que, mesmo fragilizada, encontra na liderança do apóstolo o suporte necessário para uma eficácia simbólica que é amparada coletivamente pelo grupo que recebe os testemunhos como verdadeiros, não importa o quão fantásticas possam ser as imagens desfiladas na narrativa. Doenças, misérias e problemas de quaisquer ordens não são concebidos como fatalidades da vida humana, da vulgaridade de existir ou da condição do ser social. Antes, as tais fatalidades são assumidas como incongruentes, como rupturas na ordem lógica dos acontecimentos, a qual pressupõe um sistema coerente ou conjunto de concepções e de práticas em que se fundamenta a vida. Anjos de deus ou espíritos demoníacos habitam essas concepções e as compõem. O crente é capaz de aceitá-las, mas não pode admitir as fatalidades. Por isso, o recurso ao poder de deus e à fé do apóstolo emerge como solução prática para esses problemas que nas instâncias seculares, nas agências e nas instituições públicas comuns não se encontra resposta.

Daí a materialidade da devoção e a criatividade característica desse tipo de religiosidade, que não se enfeixa pelas teologias e discursos institucionais. Mais uma vez, a Mundial e a liderança do apóstolo parecem ter consciência desse recrudescimento popular aos discursos que pretendem a delimitação do “como ser religioso” e do “como proceder religiosamente” e se abre ao contingente, ao elemento mágico e festivo das religiosidades populares. E também aqui a força do símbolo encontra lugar, uma vez que sua a excentricidade de não se deixar apreender pelas palavras é recurso adequado para uma

religiosidade que se expressa por imagens: do surdo que passa a ouvir, do cego que passa a ver e do paraplégico que passa a andar, tal qual fora nos tempos de Jesus, segundo narram outros antigos testemunhos, estes, os da Bíblia. Essa materialidade é bem traduzida pela riqueza de objetos inanimados que, diferente dos produtos comuns comercializados, ganham vida e agência nas pregações, nas campanhas e nas orações dos fiéis. Os objetos respondem às declinações dos pronomes e dos adjetivos. Eles mesmos, como os verbos, têm ação e, portanto, passam à condição de animados. A materialidade da devoção, expressa em pequenos objetos que circulam nas mãos dos que frequentam a igreja, projeta a materialidade da crença que caracteriza uma forma de ser pentecostal e que se tem convencido chamar “neo”, principalmente em decorrência do apelo e do uso de tecnologias da informação, pelo envolvimento progressivo com a política e uma espiritualidade que de forma reducionista tem sido chamada emocional. Não é nessa perspectiva que consideramos a materialidade da crença. Primeiro, porque não a entendemos como irracionalidade, como é *praxe* daqueles que a denominam emocional. Segundo, porque o recurso à tecnologia, à veiculação em mídias de massa e ao envolvimento na esfera pública não são práticas novas. A religião sempre se valeu dos recursos culturais disponíveis em seu tempo para se fazer conhecer. Foi assim com a imprensa, rádio, *outdoors* e televisão, assim como tem sido como a web, celulares e outros que vierem. O religioso é atualizável. Terceiro, porque o ser “neo” não rechaça algumas das qualidades tradicionais da religião, quais sejam: o compartilhamento da fé coletivamente, a dramatização (performance) dos mitos e a sustentação de princípios, no caso dos neopentecostais, que ostentam zelar pelo bem da família e de uma moralidade cristã (muitas vezes avessa ao que a modernidade tem por natural). Nesse sentido, ser neopentecostal não supõe apenas o enfraquecimento da pertença institucional e a subjetivação da fé. Esses dois movimentos devem ser entendidos relativamente às novas formas de culto — megarreuniões religiosas que agregam multidões —, às novas formas de compartilhamento da crença — que dispõem de redes sociais virtuais, programas de TV, internet, CDs, DVDs, aplicativos em celular, etc. — e à heterogeneidade da experiência religiosa que conjuga a qualidade mística, de êxtase, de revelação (escatológica ou social), de conversão e outras que permitem aos religiosos terem a experiência do Incondicional pelas vias condicionadas

da cultura. Sendo assim, ser neopentecostal consiste na possibilidade de conjugar sincronicamente formas de vivência da religião tidas como tradicionais aos modos de experienciar a religião que a modernidade propicia. A síntese autônoma, entretanto, não se restringiria à determinação que distingue fé e razão, mística e ciência. As duas lógicas se acomodam à subjetividade do sujeito que opera segundo os seus gostos, familiaridades e demandas, de acordo com a liberdade de autoria de que dispõe para a construção de sua própria narrativa de sentido.

Nisso passamos ao terceiro capítulo, em que procuramos indicar como essa experiência do Sagrado, liminar para muitos daqueles que frequentam a Mundial, projeta uma estrutura que está posta já no testemunho do apóstolo Valdemiro Santiago, figura que é central tanto no organograma da igreja quanto na religiosidade dos que frequentam a IMPD. O apóstolo, além de catalisar as atenções da sociedade e da mídia, é a representação iconográfica da Mundial: ele é a força que atrai multidões; ele é o rosto com o qual as pessoas se identificam; ele é o exemplo no qual as pessoas se inspiram. Finalmente, ele é a Mundial. Embora não tenhamos usado a categoria carisma com frequência para caracterizá-lo, é notório que sua figura reúne as qualidades de um líder carismático. Ele intermedeia a relação do seu povo com deus; ele articula as imagens religiosas, os testemunhos e as demandas sociais em prol de uma pregação de tom profético porque em tom de denúncia, que prevê escatologicamente o bem e a exaltação daqueles que se arrependerem. Sua forma de liderança é centralizadora e paternalista. Ele é emocional e, nas palavras de Durkheim que indicamos na epígrafe do capítulo 3, de “um nervosismo excessivo e mesmo propriamente patológico”. Qualidades essas que o fazem ser visto em termos de exemplo desejável ou, como dizem seus fiéis, como santo. Daquele tipo que se quer imitar e a quem se recorre quando da necessidade, mesmo que seja apenas para “experimentá-lo”.

No terceiro capítulo, procuramos demonstrar como a religiosidade dos crentes da Mundial é revestida de uma discursividade teológica que é rica em províncias de significado bíblico, estruturada a partir de uma gramática de herança judaico-cristã e que, portanto, não foge ao espectro de universalista. Esse quadro de referências cristãs, oriundas das narrativas evangélicas e das cartas pastorais, estaria tão presente no testemunho do

apóstolo quanto em seus ensinamentos, nas imagens que recruta para suas pregações e nas memórias idealizadas de uma comunidade cristã original a que se refere quando se nivela com grandes lideranças do texto bíblico como José, Moisés, Isaías e o próprio Jesus. As comparações não parecem fortuitas, mas articuladas astutamente como estratégia de construção de uma autoridade legítima porque decorrente de uma linhagem reconhecida por Deus. Essa linhagem se reconheceria em função de similaridades estruturantes como a ideia de um líder nascido das águas e de um menino pobre que ganhou o mundo e venceu duros obstáculos até o momento da ascensão; do homem que, apesar das provações, resistiu ao diabo e às tentações de riqueza, fama e poder em obediência e submissão a Deus. Tal homem, o apóstolo Valdemiro, teria as credenciais legítimas para o governo do povo de Deus e, ao mesmo tempo, as características de simplicidade e rudeza típicas do homem comum que o habilitariam a representar o seu povo diante de Deus.

Portanto, a narrativa da sua trajetória biográfica e religiosa dá conta de materializar as expectativas das pessoas concretas que procuram a Mundial e que nele se veem. Uma narrativa de experiência que se constituiu na base de dualidades simples de intempérie e bonança, de escuridão e de luz. Um fundo de imagens que lança mão de intertextos, memórias e estruturas míticas profundas do cristianismo e, em particular, do pentecostalismo para articular uma pertença identitária em constante construção porque dinâmica e atenta às demandas sociais. Pode-se dizer que o seu testemunho de livramento é a tipificação do anseio de muitas pessoas que chegam até a Mundial com a forte sensação de naufrágio e de derrota.

Por fim, o quarto capítulo assinalou como a performatividade e a dimensão comunicativa constituem importantes marcadores dessa modalidade de neopentecostalismo representada pela Mundial. De um lado, a performance do apóstolo na condução das reuniões e sua forma interativa de se comunicar com os fiéis reforça a sensação de proximidade entre ele e frequentadores da Mundial. Tal forma de comunicação, que se caracteriza por uma linguagem informal e vulgar porque permeada de expressões e formas de comunicação correntes entre camadas populares é, ao mesmo tempo em que estratégia de aproximação de um público específico, um sinal de que os evangélicos estão atentos às

mudanças pelas quais também as emissoras de TV se submetem, a fim de manterem cativa a audiência.

Nesse sentido é que a estética do grotesco emerge como possibilidade explicativa que se afina com a ideia de cultura popular ou modo popular de se comunicar, o qual se opõe ao erudito não porque inferior, mas porque anti-ideal, antibelo e burlesco. Se colocarmos lado a lado cenas de programas evangélicos dos anos de 1990 e, em especial, compararmos o estilo de pregação de figuras então emergentes na cena *gospel* daquele período como, por exemplo, o reverendo Caio Fábio, com programas evangélicos atuais como o *Poder Sobrenatural da Fé*, de Valdemiro Santiago ou o *Show da Fé*, de R. R. Soares, é possível se verificar não apenas a mudança na linguagem dos apresentadores, mas a preocupação com certo produto que tem por finalidade alcançar públicos específicos e fidelizá-los. Para tanto, lançam-se recursos tecnológicos e o investimento em produção técnica desses programas evangélicos, agora pensados como produtos e marcas. Ainda, a comparação entre os tipos de apresentadores denota que, enquanto inicialmente pregações como as de Caio Fábio se voltavam para jovens e pareciam destinadas a fomentar um tipo de reflexão sobre a vida e a prática religiosa comprometida com certa leitura consciente (crítica?) da Bíblia, as pregações de Valdemiro Santiago, transmitidas pela TV e internet, diferentemente, acenam mais para um tipo de ensino que teria por objetivo munir seus adeptos de orientações claras sobre como agir, como se comportar, o que pedir e como pedir para o atendimento das suas necessidades cotidianas. Não está em questão a reflexão, mas uma discursividade teológica de orientação prática. Se a primeira tinha por fio condutor um ideal cristão de autonomia, a segunda visa responder exclusivamente às questões da vida ordinária e, como vimos, fazendo da tragédia algo cômico. No fim das contas, percebe-se que tal recurso é possível porque capta o desespero que tem sido a vida humana em sociedades modernas e, sem floreios, oferece uma chance de fazer do horror da vida ordinária uma comédia do absurdo. Não seria equivocado propor, então, que a precarização das condições sociais de vida de muitos dos que procuram a Mundial é bem entendida por eles em termos de injustiça social e, dessa maneira, o recurso a esse modo de religiosidade não corresponderia a uma forma de alienação, mas o contrário disso, a uma forma de resistência às formas de dominação

que pretendem os representantes da cultura erudita e, porque não dizer, os representantes das religiões institucionalizadas com seus discursos teológicos bem articulados.

Não se pretende com essa abordagem a idealização de uma religiosidade popular selvagem e despreendida da *doxa*. O que queremos indicar é que a religiosidade ou a experiência religiosa dos que frequentam a Mundial opera com elementos muito ricos para serem apenas submetidos ao consenso acadêmico que parece se generalizar e que interpreta os modos pentecostais como todos iguais e, em especial, os pentecostais de terceira geração como mercenários da fé. Isso sem atinar para as diversas dinâmicas articuladas entre os fiéis, entre os fiéis e seus líderes e entre as lideranças, sociedade civil e esfera pública. Entre cada uma dessas faixas parecem existir gradações de sentido, níveis de discursos e disposições em jogo que não permitem passar ao largo da centralidade que a experiência religiosa exerce sobre as decisões desses sujeitos que frequentam reuniões e concentrações da Mundial. Portanto, a experiência religiosa que gera testemunho é de tamanha importância que é capaz de mobilizar o fiel a ponto de impeli-lo à prática da oferta, da oração, da participação nas campanhas, da peregrinação ao Templo dos Milagres e/ou Cidades Mundial e Grandes Concentrações, estabelecendo, assim, relações de troca e de reciprocidade com a divindade e com a igreja — o povo da Mundial — que, por fim, o conduzem a formular novos testemunhos sobre a intervenção miraculosa e sobrenatural da “*mão de deus*” em sua vida. Assim, a religiosidade é simbólica, mas também social.

Voltamos, então, para a noção de alargamento ontológico, pois é esse suposto que nos permite, no último capítulo desta tese, assegurar que a dimensão comunicativa, por outro lado, funciona porque os fiéis da Mundial acreditam na mudança como um bem que a igreja pode providenciar para toda a sociedade, como eles, carente. Dessa maneira, o investimento se justifica. O dízimo é, então, justo, tendo em vista a possibilidade de preenchimento e de resposta que se providenciará para todos os que buscam genuinamente por sentido. Daí o imperativo da comunicação e, como consequência, do amplo alcance que têm os programas de TV e internet, o crescimento da igreja, a divulgação e difusão de uma modalidade de crença, o despertar de críticas e a necessidade de arregimentar alianças para a manutenção da estrutura, o que nos leva à percepção de que: a abrangência discursiva da

tecnologia a serviço da crença tanto serve para a sua divulgação quanto para a sua inquisição.

A figura controversa do apóstolo Valdemiro Santiago inspira a devoção e a rejeição. A sua imagem rude, a sua linguagem coloquial e a sua forma de liderança centralizadora geram diferentes tipos de recepção. De um lado, a aprovação de quem experimentou a “real” eficácia do poder, do deus a quem ele diz servir. Do outro, a suspeita de quem não teve essa experiência de que se trata de uma religiosidade esvaziada que manipula inocentes. Essas duas percepções são realçadas pela mídia e provocam a desestruturação de antigos conceitos sobre o que é religião, o que é a experiência da religião e como, em tempos modernos, essas perguntas revelam o interesse não apenas dos religiosos e dos pesquisadores da religião, seja em função das controvérsias que desencadeiam, seja pelo paradoxo que representam. Nesse sentido, a provocação é bem-vinda porque incita à reflexão e porque, ao se tornar pública, permite o refazer dos conceitos e a proposição de limites para essa modalidade de religião. E não devido à necessidade de proteger os sujeitos religiosos das ardilosas tramas do neopentecostalismo, mas porque no âmbito do moderno Estado democrático todas as religiões são representações distintas da sociedade civil. Importa-nos, então, mais do que apontar os organogramas das instituições, compreender os trajetos que essas igrejas constroem relativamente à cultura, à política e à economia.

Isso posto, compreender as articulações internas e as operações de síntese que as pessoas que frequentam e aderem a IMPD procedem e que tornam públicas a partir da narração de suas experiências religiosas por meio de seus testemunhos nos pareceu o meio analítico mais adequado para tematizar a agência e a autoria dessas pessoas que, ao produzirem seus relatos de si mobilizando intersubjetivamente cenas da vida e cenas de uma cultura bíblica, projetam nas suas relações sociais novos sentidos sobre o que é religião e o que é, atualmente, ser religioso. Esta, portanto, não é uma tese exclusiva sobre a Igreja Mundial do Poder de Deus, mas um estudo sobre como, no âmbito dessa igreja, os sujeitos religiosos descobrem, desenvolvem e criam uma possível forma de ser-no-mundo.

## BIBLIOGRAFIA

AARNE, Antti; THOMPSON, Stith. *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*. Helsinki: The Finnish Academy of Science and Letters, 1961.

ABUMANSUR, Edin. *Moradas de Deus: representação arquitetônica do espaço sagrado entre protestantes e pentecostais*. 2001. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001. (mimeo)

ADRIANO FILHO, José. *Expectativas messiânicas sacerdotais no judaísmo e as origens da cristologia*. Relatório de Pesquisa, 2003 (impresso).

ALASUUTARI, P. *Researching culture*. London: SAGE, 1995.

ALMEIDA, R. *A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade*. Disponível em: <[http://www.centrodametropole.org.br/pdf/Pentecostalismo\\_\\_circula\\_\\_o\\_e\\_flexibilidade\\_1\\_.pdf](http://www.centrodametropole.org.br/pdf/Pentecostalismo__circula__o_e_flexibilidade_1_.pdf)>. Acesso em: 20 mai. 2011.

\_\_\_\_\_. *A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade*. In: TEXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2006. Disponível em: <[http://www.fflch.usp.br/centrodametropole/antigo/v1/pdf/2007/ronaldo\\_pentecostalismo.pdf](http://www.fflch.usp.br/centrodametropole/antigo/v1/pdf/2007/ronaldo_pentecostalismo.pdf)>. Acesso em: 11 dez. 2013.

\_\_\_\_\_. *A igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

\_\_\_\_\_. *A religião na metrópole paulista*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 19, n. 56, p. 15-27, 2004.

\_\_\_\_\_. *A universalização do reino de Deus*. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 44, p. 12-23, 1998.

\_\_\_\_\_. *Dez anos do “chute na santa”: a intolerância com a diferença*. In: GONÇALVES, Wagner (Org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007, p. 171-189.

\_\_\_\_\_. *Guerra de possessões*. In: CORTE, André; ORO, Ari Pedro; DOZON, Jean-Pierre (Org.). *Igreja universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: EDUSP, 2007, p. 321-342.

\_\_\_\_\_. Negócios, poder e fé: a Universal contra a Mundial. In: ORO, A. P.; CIPRIANI, R.; STEIL, C. A. (Org.). *Religião no espaço público*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012, p. 95-109.

\_\_\_\_\_. Religião em transição. In: MARTINS, C.; DUARTE, L. F. D. (Ed.). *Horizontes das ciências sociais: antropologia*. São Paulo: ANPOCS/Editora Bacarolla, 2010, p. 367-405.

ALMEIDA, R.; D'ANDREA, Tiarají. Estrutura de oportunidades em uma favela de São Paulo. In: MARQUES, Eduardo; TORRES, Haroldo (Org.). *Segregação, pobreza e desigualdades sociais*. 1. ed. São Paulo: SENAC, 2005, p. 195-209.

\_\_\_\_\_. Pobreza e redes sociais em uma favela paulistana. *Novos Estudos*, v. 68, p. 94-106, 2004.

ALMEIDA, R.; MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. *São Paulo em Perspectiva*, v. 3, n. 15, p. 92-101, 2001.

ALVES, Daniel. Aportes teórico-metodológicos para o estudo de redes transnacionais de líderes pentecostais e carismáticos. *Horizontes Antropológicos*, ano 18, n. 37, p. 45-71, jan./jun. 2012.

AMARAL, Leila. Nova era: um movimento de caminhos cruzados. In: \_\_\_\_\_. *Nova era: um desafio para os cristãos*. São Paulo: Paulinas, 1994, p. 9-49.

ANCLAIR, Marcelle. *Santa Teresa de Ávila*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1953.

ARAÚJO, G. P. Documentos inéditos. *Revista Chico Boticário*, ano I, n. 1. Disponível em <<http://joaquirmachado.blogspot.com/search?q=on%C3%A7a>>. Acesso em: 20 ago. 2011.

ARAÚJO, José Marinho de. Monografia histórico-corográfica do município de Palma. *Jornal A Defesa*. Palma, 13 abr. 1952. Disponível em: <<http://joaquirmachado.blogspot.com/search?updated-min=2006-01-01T00%3A00%3A00-08%3A00&updated-max=2007-01-01T00%3A00%3A00-08%3A00&max-results=50>>. Acesso em: 20 ago. 2011.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

ASSMANN, Hugo. *A igreja eletrônica e seu impacto na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1986.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rebelais*. 5. ed. São Paulo: Annablume/Hucitec, 2002.

BARTHES, Roland. Texte. In: *Encyclopaedia Universalis*. Paris: Encyclopaedia Universalis, 1990.

BASTIDE, Roger. *Antropologia aplicada*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

\_\_\_\_\_. *Brasil: terra de contrastes*. 6. ed. São Paulo: DIFEL, 1975 [1959].

BAUDRILLARD, Jean. *As estratégias fatais*. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

\_\_\_\_\_. *À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas*. 4. ed. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1985.

BECKER, Howard S. *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. São Paulo: Hucitec, 1993.

BELLAH, Robert. *Beyond belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. Berkeley: Los Angeles; London: University of California Press, 1998.

BENDER, Courtney; TAVES, Ann (Ed.). *What Matters? Ethnographies of Value in a Not So Secular Age*. New York: Columbia University Press, 2012.

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião & Sociedade*, v. 21, n. 1, p. 9-23, 2001.

\_\_\_\_\_. *Dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 117-164.

BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento*. Trad. João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

BIRMAN, Patrícia. Modos periféricos de crença. In: SANCHIS, P. *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 167-196.

\_\_\_\_\_. O espírito santo, a mídia e o território dos crentes. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, v. 8, n. 8, p. 41-62, 2006.

BITTENCOURT FILHO, José. *Alternativa dos desesperados: como se pode ler o pentecostalismo autônomo*. Rio de Janeiro: CEDI, 1991.

\_\_\_\_\_. As seitas no contexto do protestantismo histórico. *Cadernos do ISEER*, n. 21, p. 27-32, 1989.

BITUN, Ricardo. *Igreja Mundial do Poder de Deus: rupturas e continuidades no campo religioso neopentecostal*. 2007. 200 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

BLOOM, Harold. *A Map of Misreading*. New York: Oxford University Press, 1975.

BOER, Martinus de. A influência da apocalíptica judaica nas origens do cristianismo: gênero, cosmovisão e movimento social. *Estudos e Pesquisas em Religião*, n. 19, p. 11-24, 2000.

BORELLI, Viviane (Org.). *Mídia e religião: entre o mundo da fé e do fiel*. Rio de Janeiro: E-papers, 2010.

BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001 (Col. Estudos).

\_\_\_\_\_. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

\_\_\_\_\_. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus, 1996.

BRAKEMEIER, Gottfried. *Reino de Deus e esperança apocalíptica*. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. 3. ed. Uberlândia: EDUFU, 2007.

\_\_\_\_\_. Prefácio: sobre homens e seus deuses. In: ZALUAR, Alba. *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983, p. 07-10.

\_\_\_\_\_. *Repensando a pesquisa participante*. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BRUMANA, Fernando G.; MARTINEZ, Elda Gonzales. *Spirits from de Margins: Umbanda in São Paulo. A Study in Popular Religion and Social Experience*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1989 (Uppsala Acta Universitatis Upsaliensis/Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 12).

BUBER, M. *Le Problème de l'Homme*. Paris: Aubier, 1980.

BURITY, Joanildo A. New Paradigms and the Study of Religion: An Anti-Essentialist Reflection. *Religião e Sociedade*, v. 1, Selected Edition, p. 1-37, 2006. Disponível em: <[http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872006000100004&lng=en&nrm=iso](http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872006000100004&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 30 abr. 2013.

\_\_\_\_\_. Novos paradigmas e estudo da religião: uma reflexão anti-essencialista. *Religião e Sociedade*, v. 21, n. 1, p. 41-65, 2001.

\_\_\_\_\_. Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, n. 4, p. 27-45, 2001.

\_\_\_\_\_. *Religião, mercado e política: tolerância, conformismo e ativismo religioso*. VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Mesa redonda MR03 “Religião, sociedade e ciências sociais”. São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998 (mimeo).

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de (Org.). *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio; São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 1999.

CAMPOS, Ricardo. Imagem e tecnologias visuais em pesquisa social: tendências e desafios. *Análise Social*, v. XLVI, n. 199, p. 237-259, 2011.

CAMPOS, Roberta B. Carneiro; GUSMÃO, Eduardo Henrique Araújo. Religião em movimento: relações entre religião e modernidade. *Campos*, v. 11, n. 1, p. 65-83, 2010.

\_\_\_\_\_. Reflexões metodológicas em torno da conversão na IURD: colocando em perspectiva alguns consensos. *Estudos de Sociologia*, v. 18, n. 34, p. 63, 2013.

CAMPOS, Roberta B. Carneiro; REESINK, Mísia Lins. Mudando de eixo e invertendo o mapa: para uma antropologia da religião plural. *Religião e Sociedade*, v. 31, n. 1, p. 209-227, 2011.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Secularização e reencantamento: a emergência dos novos movimentos religiosos. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, n. 56, p. 55-69, 2003.

\_\_\_\_\_. A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 35-48.

CANCLINI, Néstor Garcia. O patrimônio cultural e a construção imaginária do nacional. *Revista do Patrimônio Histórico Artístico Nacional*, n. 23, p. 94-115, 1994.

CAPPS, Walter H. *Religious Studies: The Making of a Discipline*. Minneapolis: Fortpress, 1995.

CARON, N. La religion dans le cyberspace. *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, n. 75, p. 17-27, jui./sep. 2004. Disponível em: <[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mat\\_0769-3206\\_2004\\_num\\_75\\_1\\_990](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mat_0769-3206_2004_num_75_1_990)>. Acesso em: 3 nov. 2012.

CAROZZI, María Julia; FRIGERIO, Alejandro (Org.). *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*. Buenos Aires: CEAL, 1994.

CARVALHO, José Jorge de. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. In: BINGEMER, M. C. L. (Org.). *Impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 133-164.

\_\_\_\_\_. *Um espaço encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil*. Brasília: Ed. da UnB, 1999 (Série Antropologia, 249).

CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Alternativa dos desesperados: como se pode ler o pentecostalismo autônomo*. Rio de Janeiro: CEDI, 1991.

CÉSAR, Waldo; SHAULL, Richard. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs: promessas e desafios*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1999.

CHAPLIM, E. *Sociology and Visual Representation*. London/New York: Routledge, 1994.

CHARLESWORTH, James H. 'Research on the Historical Jesus' Today. Jesus and the Pseudoepigrapha, the Dead Sea Scrolls, the Nag Hammadi Codices, Josephus, and Archaeology. *The Princeton Seminary Bulletin*, n. 6, p. 98-115, 1985.

COLLINS, Adela Y. (Ed.). Introduction: Early Christian Apocalypses. *Semeia*, n. 36, 1986.

COLLINS, J. J. (Ed.). Apocalypse: The Morphology of a Genre. *Semeia*, n. 14, 1979.

\_\_\_\_\_. (Ed.). *The Encyclopedia of Apocalypticism*. New York: Continuum, 1998.

\_\_\_\_\_. Apocalyptic Literature. In: KRAFT, Robert A.; NICKELSBURG, George W. E. (Eds.). *Early Judaism and its Modern Interpreters*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

CONTINS, M.; GOMES, E. de C. Os percursos da fé: uma análise comparativa sobre as apropriações religiosas do espaço urbano entre carismáticos e neopentecostais. *Pontourbe: Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, v. 1, n. 1, 2007 (não paginado). Disponível em: <<http://www.n-a-u.org/artigos3.html>>. Acesso em: 1 nov. 2012.

CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1996.

CSORDAS, Thomas. *Corpo, significado, cura*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2004.

DOBBELAERE, Karel. Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization. *Sociology of Religion*, v. 60, n. 3, p. 229-247, 1999.

DOLGUIE, Jacqueline Ziroldo. A Igreja Renascer em Cristo e a consolidação do mercado de música gospel no Brasil: uma análise das estratégias de marketing. *Ciências Sociais e Religião*, n. 6, p. 201-220, 2004.

DOSSIÊ RELIGIÕES NO BRASIL. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, 2004.

DOUGLAS, Mary. O mundo dos bens, vinte anos depois. *Horizontes Antropológicos*, v. 13, n. 28, p. 17-32, 2007.

\_\_\_\_\_. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

DUBAR, Claude. *Agente, ator, sujeito, autor: do semelhante ao mesmo*. Primeiro Congresso da Associação Francesa de Sociologia, França, 2004.

DUBET, François. *Sociologie de l'expérience*. Paris: Seuil, 1994.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2003 [1912].

FERNANDES, Rubem César. *Pouco padre, pouca missa e muita festa*. Disponível em: <<http://www.tecsi.fea.usp.br/eventos/Contecsi2004/BrasilEmFoco/port/artecult/religiao/apresent/apresent.htm>>. Acesso em: 29 set. 2010.

\_\_\_\_\_. *Privado, porém público: o terceiro setor na América Latina*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_. “Religiões populares”: uma visão parcial da literatura recente. *Bib*, n. 18, p. 3-26, 1984.

FERRAROTI, Franco. Le destin de la raison et le paradoxe du sacré. *Social Compass*, v. 37, n. 2-3, p. 133-155, 1984.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a casa de Minas*. São Paulo: EDUSP; São Luis: FAPEMAS, 1995.

FEUERSTEIN, Georg. *Sacred Sexuality: Living the Vision of the Erotic Spirit*. New York: Jeremy P. Tarcher/Perigee, 1993.

FONSECA, Alexandre Brasil. Fé na tela: características e ênfases de duas estratégias na televisão. *Religião e Sociedade*, v. 23, n. 2, p. 33-52, 2003.

\_\_\_\_\_. Igreja Universal: um império midiático. In: ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 259-280.

\_\_\_\_\_. *Relações e privilégios: Estado, secularização e diversidade religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: 1995.

FRESTON, Paul. *Protestantismo e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. 1993. 303 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) — Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

\_\_\_\_\_. Visão histórica: breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996 [1994], p. 65-159.

FRIBERG, Timothy; FRIBERG, Barbara. *The Analytical Greek New Testament*. Grand Rapids: Baker, 1981. Referência 23.000 (Versão eletrônica, BibleWorks 5).

FRYMER-KENSKY, Tikva. *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth*. New York: Free Press, 1992.

FUNARI, Pedro Paulo. *A vida quotidiana na Roma antiga*. São Paulo: Annablume, 2003.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

GIESHEN, Charles A. *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence*. Leiden: Brill, 1998.

GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

\_\_\_\_\_. *Mitos emblemas sinais: morfologia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *O queijo e os vermes: o cotidiano das ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

\_\_\_\_\_. A religião que a modernidade produz. Sobre a história da política religiosa na França. *DADOS: Revista de Ciências Sociais*, v. 44, n. 4, p. 807-840, 2001.

\_\_\_\_\_. A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. *Religião & Sociedade*, v. 21, n. 1, p. 87-119, 2001.

\_\_\_\_\_. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

\_\_\_\_\_. Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 47-59, 2004.

GLOCK, Charles Y. The Religious Revival in America. In: ZAHN, Jane (Ed.). *Religion and the Face of America*. Berkeley, CA: University of California Press, 1959.

GRACINO JUNIOR, Paulo. A visão aérea e a do nadador: reflexões sobre católicos e pentecostais no censo de 2010. *Horizonte*, v. 10, n. 28, p. 1154-1183, out./dez. 2012.

GROSS, Eduardo. A ciência da religião no Brasil: teses sobre sua constituição e seus desafios. In: OLIVEIRA, K. L. et al. (Org.). *Religião, política, poder e cultura na América Latina*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2012, p. 13-26.

GUERRA, Lamuel. A metáfora do mercado e a abordagem sociológica da religião. *Religião e Sociedade*, v. 22, n. 2, p. 135-166, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HAHN, Carl Joseph. *História do culto protestante no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1989.

HANNAH, Darrell D. *Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

HANSON, Paul D. "Apocalypse, Genre"; "Apocalypticism". In: CRIM, Keith (Ed.). *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon Press, 1976 (Supplementary Volume), p. 27-34.

HARAWAY, Donna. *Modest\_Witness@Second\_Millennium*. London: Routledge, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Editado por Medard Boss. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001.

HEINRICH, Mark. Change of Heart: A Test of Some Widely Theories about Religious Conversion. *American Journal of Sociology*, v. 83, p. 653-680, 1977.

HERVIEU-LÈGER, Danièle. *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard, 2003.

\_\_\_\_\_. *Christianisme et Modernité*. Paris: Cerf, 1990.

\_\_\_\_\_. *De l'émotion en religion*. Paris: Centurion, 1990.

\_\_\_\_\_. La religion des européens: modernité, religion, secularization. In: DAVIE, G.; \_\_\_\_\_ (Éd.). *Les identités religieuses en Europe*. Paris: La Découverte, 1996, p. 9-23.

\_\_\_\_\_. *La Religion pour mémoire*. Paris: Cerf, 1993.

\_\_\_\_\_. *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999 [*O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008].

\_\_\_\_\_. *Les Identités religieuses en Europe*. Paris: La Découverte, 1996.

\_\_\_\_\_. Renouveaux émotionnels contemporains: finde la sécularisation ou fin de la religion? In: \_\_\_\_\_; CHAMPION, F. (Éd.). *De l'émotion en religion: renouveaux et traditions*. Paris: Centurion, 1990, p. 217-248.

\_\_\_\_\_. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? *Religião e Sociedade*, v. 18, n. 1, p. 31-47, 1997.

HESTRIN, Ruth. Understandig Asherah: Exploring Semitic Iconography. *Biblical Archeology Review*, v. 17, n. 5, p. 50-59, 1991.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1995 [1936].

IBGE. *Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião*. Disponível em: <<http://saladeimprensa.ibge.gov.br/noticias?view=noticia&id=1&idnoticia=2170&busca=1&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espíritas-sem-religiao>>. Acesso em: 3 nov. 2012.

IX JORNADA SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA. Mesa redonda MR05 “Minorias religiosas em contexto: conversão e suas relações sociais e políticas”. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, 21 a 24 de setembro de 1999 (mimeo).

JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 2002.

JARDILINO, José Rubens L. Sedução e conversão religiosa num contexto de globalização. *Revista Nures*, v. 1, n. 1, p. 1-11, 2005. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nures/revista1/jardilino.pdf>>. Acesso em: 27 jan. 2007.

JOLY, M. *A imagem e os signos*. Lisboa: Edições 70, 2005.

\_\_\_\_\_. *A imagem e sua interpretação*. Lisboa: 70, 2003.

JONES, Cheslyn et.al. *The Study of Liturgy*. London: SPCK; New York: Oxford University Press, 1992.

KAPFERER, Bruce. Performance and the Structuring of Meaning and Experience. In: TURNER, V.; BRUNER, E. (Ed.). *The Anthropology of Performance*. Chicago: Illinois University Press, 1986, p. 188-204.

KEANE, Webb. The Value of Words and the Meaning of Things in Eastern Indonesian Exchange. *MAN New Series*, v. 29, n. 3, p. 605-629, 1994.

KNIBB, Michael A. Martyrdom and Ascension of Isaiah. A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, James H. (Ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha: Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*. New York: Doubleday, 1985. v. 2, p. 147-156.

KOFES, Suely. *Uma trajetória, em narrativas*. Campinas: Mercado de Letras, 2001.

KRISTENSEN, W. Brede. *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*. Trad. John. B. Carman. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.

KRISTEVA, Julia. *Sémeiotiké: recherches pour une sémanalyse*. Paris: Seuil, 1969.

LAVALLE, Adrián Gurza. As dimensões constitutivas do espaço público: uma abordagem pré-teórica para lidar com a teoria. *Espaço & Debates*, n. 25, p. 33-44, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. 6. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

LOUW, J.; NIDA, E. (Ed.). *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*. 2<sup>nd</sup> ed. New York: United Bible Societies, 1989. v. 1 and 2. Ref. 33.179 (Versão eletrônica, BibleWorks 5).

MACHADO, Jonas. O mito de Moisés divino entronizado nos céus: ensaio sobre leituras míticas da figura de Moisés na literatura judaica e sua recepção nas origens do cristianismo. *Oracula* v. 1, n. 2 p. 27-40, 2005. Disponível em: <<http://www.oracula.com.br/numeros/022005/artigos/27machado.pdf>>. Acesso em: 18 mai. 2012.

MACHADO, Maria das Dores Campos; MARIZ, Cecília Loreto. Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais. *Comunicações do Iser*, v. 45, n. 13, p. 24-34, 1994.

MACHADO, Roberto. Introdução: por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 17. ed. Trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. VII-XXIII.

MAFRA, Clara. Casa de Deus, casa dos homens. *Análise Social*, n. 182, p. 145-161, 2007.

\_\_\_\_\_. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. *MANA*, v. 6, n. 1, p. 57-86, 2000.

MARIANO, Ricardo. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. *Civitas*, v. 3, n. 1, p. 111-112, 2003.

\_\_\_\_\_. Entrevista ao *Jornal do Brasil*, 09 mai. 2002.

\_\_\_\_\_. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. 1995. 250 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

\_\_\_\_\_. O reino de prosperidade da Igreja Universal. In: ORO, A. P., CORTEN, A.; DOZON, J. P. (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 237-258.

\_\_\_\_\_. Os neopentecostais e a teoria da prosperidade. *Novos Estudos*, n. 44, p. 24-44, 1996.

\_\_\_\_\_; PIERUCCI, Antonio Flávio. O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. *Novos Estudos* 34, p. 92-106, 1992.

MARIZ, Cecília Loreto. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. *Religião e sociedade*, v. 21, n. 1, p. 25-39, 2001.

MARTÍNEZ, Florentino García. *Textos de Qumran*. Petrópolis: Vozes, 1995.

MARTY, Martin E. Fundamentals of Fundamentalism. In: KAPLAN, Lawrence (Ed.). *Fundamentalism in Comparative Perspective*. New York: The University of Massachusetts Press, 1992, p. 15-23.

MATTA, Roberto da. *A casa e a rua*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1991.

\_\_\_\_\_. *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*. Trad. Luis João Gaio. São Paulo: Perspectiva, 2009.

\_\_\_\_\_. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo, ASTE, 1995.

\_\_\_\_\_. Panorama atual e perspectivas do protestantismo histórico no Brasil. *Simpósio*, v. 9/2, n. 42, p. 32-51, 2000.

\_\_\_\_\_. *Protestantes, pentecostais e ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo: UMESP, 1997.

\_\_\_\_\_. Religião e sociologia do conhecimento. *Religião e Sociedade*, n. 26, p. 151-189, 2004.

\_\_\_\_\_. Um panorama do protestantismo brasileiro atual. *Cadernos do ISER*, n. 22, p. 37-86, 1989.

MENEZES, Renata de Castro. *A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Núcleo de Antropologia da Política da UFRJ, 2004.

\_\_\_\_\_. Uma visita ao catolicismo brasileiro contemporâneo: a bênção de santo Antônio num convento carioca. *Revista USP*, n. 67, p. 24-35, 2005.

MICELI, S. *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999.

MILIK, Joseph T. 4Q Visions de ‘Amram’ et une citation d’Origène. In *RB*, n. 79, p. 77-79, 1972.

MONTEIRO, Douglas Teixeira. Igrejas, seitas e agências. In: VALLE, Edênio; QUEIRÓZ, José J. (Org.). *A cultura do povo*. São Paulo: Cortez & Moraes/EDUC, 1988, p. 81-111.

\_\_\_\_\_. Sobre os dois caminhos. *Cadernos do ISER*, n. 5, p. 21-29, 1979.

MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

\_\_\_\_\_. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 74, p. 47-65, 2006.

\_\_\_\_\_. *Religiões e dilemas da sociedade brasileira*. In: MICELI, Sergio. *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999, p. 326-367.

MUELLER, Enio R.; BEIMS, Robert W. (Org.). *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Nem “jardim encantado”, nem “clube dos intelectuais desencantados”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 20, n. 59, p. 23-36, 2005.

NUNES, Éber. *Da burocracia para a profecia: mudanças no neopentecostalismo brasileiro*. 2007. 101 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2007.

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. *O que é benzeção?* 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

OLIVEIRA, Gustavo Gilson de. *Pluralismo e novas identidades no cristianismo brasileiro*. 2009. 400 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) — Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.

\_\_\_\_\_. Religiões populares. In: BEOZZO, José Oscar (Org.). *Curso de verão II*. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 121.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Aculturação e “fricção” interétnica. *América Latina*, n. 6, p. 33-45, 1963.

ORO, A. P., CORTEN, A.; DOZON, J. P. *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

ORO, A. P. “*Guerre sainte*” au Bresil: intolerance religieuse neopentecotiste et reactions afro-bresiliennes. XXIV Reunião Brasileira de Antropologia (ABA), Recife, 12 a 15 de junho de 2004.

\_\_\_\_\_. Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. *Horizontes Antropológicos*, v. 13, n. 27, p. 281-310, 2007.

OTTERMANN, Monika. A revelação do Cristo oculto: hierarquias celestiais e salvação na Ascensão de Isaías. *Oracula*, v. 1, n. 1, p. 1-19, 2005. Disponível em: <<http://www.oracula.com.br/numeros/012005/artigos/otterman.pdf>>. Acesso em: 18 mai. 2012.

\_\_\_\_\_; LECH, Leszek. Viagens extáticas entre o sétimo céu e os quintos do inferno: a Ascensão de Isaías e o Apocalipse de Pedro. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.) *Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 297-340.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PAIVA, Geraldo José de. Estudos psicológicos da experiência religiosa. *Temas em Psicologia*, v. 6, n. 2, p. 153-160, 1998.

PASSOS, João Décio. Pentecostalismo e modernidade: conceitos sociológicos e religião popular Metropolitana. *Nures*, v. 2, n. 2, p. 1-13, 2006. Disponível em: <[http://www.pucsp.br/nures/revista2/artigos\\_joao\\_decio.pdf](http://www.pucsp.br/nures/revista2/artigos_joao_decio.pdf)>. Acesso em: 5 mai. 2008.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “Bye bye, Brasil”: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 17-46, 2004.

\_\_\_\_\_. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2005.

\_\_\_\_\_. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano da sociologia da religião. *Novos Estudos*, n. 49, p. 99-117, 1997.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.

PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. 2. ed. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1998.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Sociologia e folclore: a dança de São Gonçalo num povoado baiano*. Salvador: Progresso/Fundação para o Desenvolvimento da Ciência na Bahia, 1958 (Col. de Estudos Sociais).

RAMOS, Denise Gimenez. *A psique do coração: uma leitura analítica do seu simbolismo*. São Paulo: Cultrix, 1990.

RICOEUR, P. *Essays on Biblical Interpretation*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.

\_\_\_\_\_. *Interpretação e ideologias*. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

\_\_\_\_\_. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

RIPANTI, Graziano. *Deus na filosofia do século XX*. 2. ed. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Loyola, 2000.

RIVERA, Paulo Barrera. *Tradição, transmissão e emoção religiosa: sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina*. São Paulo: Olho D'Água, 2001.

ROBINS, Thomas; BROMLEY, David. New Religious: Movements in the United States. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n. 83, p. 107-125, 1993.

RODRIGUES, Elisa. A dimensão comunicativa e a performatividade nos cultos da Igreja Mundial do Poder de Deus. *Revista de Sociologia*, v. 18, n. 34, p. 9-226, 2013.

\_\_\_\_\_. A emergência dos novos movimentos religiosos e suas repercussões no campo religioso brasileiro. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, v. 12, n. 1, p. 45-58, 2009.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *A religião em uma sociedade em transformação*. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. Condicionamentos sociais do catolicismo popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 36, n. 141, p. 189-201, mar. 1976.

ROWLAND, Christopher. *Apocalíptica, misticismo da merkavah, misticismo das hekhalot*: definições e história da pesquisa. IV Seminário de Apocalíptica, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2º semestre de 2002 (impresso).

RUBY, J. Visual Anthropology. In: LEVINSON, D.; EMBER, M. (Ed.). *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York: Henry Holt, 1996. p. 1345-1351.

RUMSTAIN, Ariana C.; ALMEIDA, Ronaldo. Os católicos no trânsito religioso. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). *Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas*. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.

SBARDELOTTO, Moisés. “Muita reza e pouca missa, muito santo e pouco padre” — o catolicismo plural. Entrevista com Faustino Teixeira e Renata Menezes. Instituto Humanitas Unisinos, 14/01/2010. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/28849-%60%60muita-reza-e-pouca-missa-muito-santo-e-pouco-padre%60%60-o-catolicismo-plural-entrevista-especial-com-faustino-teixeira-e-renata-menezes>>. Acesso em: 16 jun. 2010.

SANCHIS, P. As religiões dos brasileiros. *Revista Horizonte*, v. 1, n. 2, p. 28-43, 1998.

\_\_\_\_\_. As tramas sincréticas da história. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 28, p. 123-138, 2005.

\_\_\_\_\_. Estudos de religião: academia e instituições religiosas, um diálogo em construção. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; GOUVEIA, Eliane Hejaij; JARDILINO, José Rubens Lima (Org.). *Sociologia da religião no Brasil*. São Paulo: PUC/UMESP, 1998, p. 37-50.

\_\_\_\_\_. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Org.). *Globalização e religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997, p. 103-115.

\_\_\_\_\_. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões. In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe: o debate metodológico*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 96-131.

SANTIAGO, Valdemiro de Oliveira. *Milagre urgente*. 2. ed. São Paulo: Edição do Autor, 2011.

SARTORE, D.; TRIACCA, A. M. (Org.). *Dicionário de liturgia*. São Paulo: Paulinas, 1992.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdígão. Petrópolis: Vozes, 1997.

- SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Sobre fenomenologia e relações sociais*. Editado e organizado por Helmut T. R. Wagner. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SÉGUY, J. Religion et actualité. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, v. 62, n. 2, p. 203-208, 1986.
- SEVERO, C. K.; BORELLI, V. *Programa Show da Fé*: discurso híbrido entre o religioso e o midiático. 32º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Curitiba, 4 a 7 de setembro de 2009.
- SHARF, Robert H. Experience. In: TAYLOR, Mark C. *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1998, p. 94-107.
- SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007.
- \_\_\_\_\_. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *MANA*, v. 13, n. 1, p. 207-236, 2007.
- SIMMEL, Georg. *Essays on Religion*. New Haven: Yale University Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Religião: ensaios*. São Paulo: Olho d'Água, 2010. v. 1/2.
- SMITH, Jonathan. *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago/London: University of Chicago Press, 2004.
- SMITH, Mark S. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. São Francisco: HarperSanFrancisco, 1990.
- SOARES, R. R. *Espiritismo, a magia do engano*. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 2001.
- SODRÉ, Muniz; PAIVA, Raquel. *O império do grotesco*. Rio de Janeiro: MAUAD, 2002.
- SOUZA, Laura de Mello e Souza. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- STARK, Rodney. A Taxonomy of Religious Experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 5, n. 1, p. 97-116, 1965.
- STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

- TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. London/Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- TAYLOR, Mark C. *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata de Castro (Org.). *Catolicismo no plural: dinâmicas contemporâneas*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. *Revista USP*, n. 67, p. 14-26, set./nov. 2005.
- \_\_\_\_\_. Faces do catolicismo brasileiro. In: PEREIRA, João Baptista Borges (Org.). *Religiosidade no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2012. p. 23-70.
- TILLICH, Paul. *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Row, 1957.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia de la religión*. Trad. Marcelo Pérez Rivas. Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- TORREY, R. A. (Ed.). *The Fundamentals*. Grand Rapids: Baker Books, 2003. 4v.
- TURNER, Victor. *The Anthropology of Performance*. New York: Paj Publications, 1982.
- VAN DER LEEUW, G. *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology*. New York: Harper & Row, 1963. v. 2 [Publicado em alemão em 1933].
- VELHO, Gilberto; VELHO, Otávio. *Duas conferências*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1992.
- VELHO, Otávio. A “persistência” do “cristianismo” e a dos “antropólogos”. V Reunião de Antropologia do Mercosul. Mesa redonda “As missões religiosas entre os índios, antropologia e o Estado”, 2003 (mimeo).
- \_\_\_\_\_. *Besta-fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- \_\_\_\_\_. Globalização: antropologia e religião. *MANA*, v. 3, n. 1, p. 133-154, 1997.
- \_\_\_\_\_. O cativo da besta-fera. *Religião e Sociedade*, v. 14, n. 1, p. 4-27, 1987.

\_\_\_\_\_. O que a religião pode fazer pelas ciências sociais? *Religião e Sociedade*, v. 19, n. 1, p. 9-17, 1988.

WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Edição de Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

\_\_\_\_\_. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensível*. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora da UnB, 2000. v. 1.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Brasília: Editora UnB; São Paulo: Imprensa Oficial, 2004.

WEGMAN, H. A. J. *Christian Worship in East and West: A Study Guide to Liturgical History*. New York: Pueblo, 1985.

WILLIAMS-FORTE, Elizabeth. Annotations of the Art. In: WOLKSTEIN, Diane; KRAMER, Noah Samuel (Ed.). *Inanna, Queen of Heaven and Earth: Her Story and Her Hymns from Sumer*. New York: Harper & Row, 1983, p. 174-199.

WOLKSTEIN, Diane; KRAMER, Noah Samuel (Ed.). *Inanna, Queen of Heaven and Earth: Her Story and her Hymns from Sumer*. New York: Harper & Row, 1983

YEO, Margareth. *These Three Hearts*. Arizona: The Bruce Publishing Company, 1951.

ZALUAR, Alba. *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

ZANINI, André Luis. *Messianismo e neopentecostalismo: uma análise da “práxis” religiosa de Valdemiro Santiago na Igreja Mundial do Poder de Deus*. 2009. 105 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2009.

## Jornais e revistas consultados

CARDOSO, Rodrigo. À espera de um milagre. *Isto É Independente*, ed. 2293, 25 out. 2013. Disponível em:

<[http://www.istoe.com.br/reportagens/331588\\_A+ESPERA+DE+UM+MILAGRE](http://www.istoe.com.br/reportagens/331588_A+ESPERA+DE+UM+MILAGRE)>.

Acesso em 26 out. 2013.

CARDOSO, Rodrigo; LOES, João. O homem que multiplica fiéis. *Isto É Independente*, v. 35, ed. 2151, 28 jan. 2011. Disponível em:

<[http://www.istoe.com.br/reportagens/122005\\_O+HOMEM+QUE+MULTIPLICA+FIEI](http://www.istoe.com.br/reportagens/122005_O+HOMEM+QUE+MULTIPLICA+FIEI)>.

Acesso em: 28 jan. 2011.

IGREJA cria rede nacional de rádio para conter seitas. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, p. 17, 27 ago. 1992. Geral. Disponível em:

<<http://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/19920827-36107-nac-0017-999-17-not>>. Acesso

em: 5 fev. 2014.

*O Globo*, 1/8/1989.

PENTECOSTAIS mostram sua força. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 9 mai. 2002. Especial Religião. Disponível em:

<<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/especial/fj0905200205.htm>>. Acesso em 26 jan. 2014.

PROCURADORIA apura concessão de passaporte diplomático a líder religioso. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 27 fev. 2013. Poder. Disponível em:

<<http://www1.folha.uol.com.br/poder/1237698-procuradoria-investiga-concessao-de-passaporte-diplomatico-a-bispo.shtml>>. Acesso em: 26 jan. 2014.

“PULVERIZAÇÃO PENTECOSTAL” cria microigrejas. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 13 mai. 2002. Caderno Cotidiano, C3.

SANCHES, Mariana; MENDONÇA, Ricardo. Milagres e milhões. *Revista Época*, 27 mar. 2010. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI129503-15223,00-MILAGRES+E+MILHOES.html>>. Acesso em: 27 mar. 2010.

STEFANO, Marco. Nos bastidores da Igreja Mundial do Poder de Deus. *Revista Eclésia*, edição 126 (on-line), 15 jul. 2010. Disponível em:

<[http://www.eclasia.com.br/revistadet1.asp?cod\\_artigos=788](http://www.eclasia.com.br/revistadet1.asp?cod_artigos=788)>. Acesso em: 10 out. 2010.

## Sites consultados

<http://camaramunicipalsp.qaplaweb.com.br/iah/fulltext/projeto/PDL0041-2013.pdf>. Acesso em: 10 out. 2013.

<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/edition2/etcslbycat.php>. Acesso em: 10 out. 2013.

<http://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2013/10/em-conversa-telefonica-waldir-maranhao-convida-doleiro-sua-casa.html>. Acesso em: 3 nov. 2013.

<http://midiareligiaopolitica.blogspot.com.br/>. Acesso em: nov. 2013.

<http://noticias.r7.com/brasil/noticias/exclusivo-o-apostolo-milionario-20120318.html>. Acesso em: 18 out. 2013.

<http://noticias.r7.com/videos/exclusivo-o-apostolo-milionario/idmedia/4f6679e73d14f14d770485eb.html>. Acesso em: 19 mar. 2012.

<http://noticias.r7.com/videos/ministerio-publico-federal-abre-investigacao-contravaldemiro-santiago/idmedia/4f691b28b51aa10b32e722d9.html>. Acesso em: 18 out. 2013.

<http://veja.abril.com.br/noticia/brasil/o-diabo-entra-na-briga-entre-edir-macedo-e-valdemiro>). Acesso em: 24 mar. 2012.

<http://www.agrade.com.br>. Acesso em: 10 abr. 2012.

<http://www.arcauniversal.com>. Acesso em: 10 abr. 2012.

[http://www.arcauniversal.com/iurd/brasil/noticias/fe\\_racional\\_-\\_sentimento\\_e\\_fe-11401.html](http://www.arcauniversal.com/iurd/brasil/noticias/fe_racional_-_sentimento_e_fe-11401.html). Acesso em: 10 abr. 2012.

[http://www.camara.sp.gov.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=329&Itemid=23](http://www.camara.sp.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=329&Itemid=23). Acesso em: 17 out. 2013.

<http://camaramunicipalsp.qaplaweb.com.br/iah/fulltext/parecer/CONJ1493-2013.pdf>. Acesso em: 17 out. 2013.

<http://www.catedraldabenciao.org.br/portal/brasil/agenda-do-apostolo>. Acesso em: 23 out. 2013.

<http://www.df.gov.br/noticias/item/2660-concess%C3%A3o-de-recursos-a-eventos-religiosos.html>. Acesso em: 18 out. 2013.

<http://www.exercitouniversal.com.br>. Acesso em: 18 out. 2013.

[http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia\\_imprensa.php?id\\_noticia=2170](http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_imprensa.php?id_noticia=2170). Acesso em: 29 jun. 2012.

[http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia\\_imprensa.php?id\\_noticia=2170](http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_imprensa.php?id_noticia=2170). Acesso em: 29 jun. 2012.

<http://www.impd.com.br/missao.asp>. Acesso em: 30 jun. 2010.

[http://www.impd.org.br/portal/action/busca\\_endereco.php?estado=Pernambuco](http://www.impd.org.br/portal/action/busca_endereco.php?estado=Pernambuco). Acesso em: 19 nov. 2013.

[http://www.impd.org.br/portal/index.php?link=noticias\\_impd&id=249](http://www.impd.org.br/portal/index.php?link=noticias_impd&id=249). Acesso em: 11 abr. 2012.

<http://www.ipda.com.br/>. Acesso em: 26 jul. 2011.

[http://www.istoe.com.br/reportagens/331588\\_A+ESPERA+DE+UM+MILAGRE](http://www.istoe.com.br/reportagens/331588_A+ESPERA+DE+UM+MILAGRE). Acesso em: 26 out. 2013.

[http://www.ongrace.com/portal/?page\\_id=31244&link=sobre](http://www.ongrace.com/portal/?page_id=31244&link=sobre). Acesso em: 15 nov. 2013.

<http://www.supremoconcilio.org.br/portal/images/endereosdaitejnobrasil/MG.pdf>. Acesso em: 12 out. 2013.

<http://www.youtube.com/watch?v=4zHucSZ2dUo>. Acesso em: 19 nov. 2013.

<http://www.youtube.com/watch?v=avfutc9tMqU>. Acesso em: 16 nov. 2013.

<http://www.youtube.com/watch?v=CSyG2DspJGg>. Acesso em: 20 mar. 2012.

<http://www.youtube.com/watch?v=IZSdYRfHZaQ&feature=g-vrec&context=G2a7b0bbRVAAAAAAAAAAQ>. Acesso em: 23 mar. 2012.

<http://www.youtube.com/watch?v=JqDNHUPe5bo>. Acesso em: 20 nov. 2013.

[http://www.youtube.com/watch?v=o\\_6Ebjfr5ik](http://www.youtube.com/watch?v=o_6Ebjfr5ik). Acesso em: 10 abr. 2012.

<http://www.youtube.com/watch?v=oxIBSxCpRTM>. Acesso em: 19 mar. 2012.

<http://www.youtube.com/watch?v=U2P8TwpZQpk&feature=g-vrec&context=G2000edaRVAAAAAAAAAAAw>.

<http://www.youtube.com/watch?v=oxIBSxCpRTM>. Acesso em: 3 dez. 2013.

<http://www.youtube.com/watch?v=U2P8TwpZQpk&feature=g-vrec&context=G2000edaRVAAAAAAAAAAAw>.

Acesso em: 19 mar. 2012.

<http://www.youtube.com/watch?v=XF-WYWp9OB0>. Acesso em: 19 nov. 2013.

Portal F5. <http://f5.folha.uol.com.br/colunistas/ricardofeltrin/1066766-em-video-lider-da-igreja-mundial-desafia-edir-macedo-a-abrir-contas.shtml>. Acesso em: 25 mar. 2012.